
INFORME DE LA COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

INFORMES FINALES DE LOS
GRUPOS DE TRABAJO

VOLUMEN 3 – ANEXO
TOMO I

ÍNDICE

Tomo I

Presentación.....	5
Informe Final del Grupo de Trabajo Legislación e Institucionalidad.....	7
Informe Final del Grupo de Trabajo Desarrollo Económico y Social.....	219
Informe Final del Grupo de Trabajo del Pueblo Aymara.....	279
Informe Final del Grupo de Trabajo del Pueblo Atacameño.....	323
Informe Final del Grupo de Trabajo del Pueblo Quechua.....	379
Informe Final del Grupo de Trabajo del Pueblo Colla.....	427
Informe preparado por los señores Mario Tuki Hey, Tera'i Hucke Atán, Raúl Teao Hey, Antonio Tepano Hito, y la señorita Makari Zenteno.....	445
Informe preparado por el Consejo de Ancianos Rapa Nui.....	487
Informe Final del Grupo de Trabajo Indígenas Urbanos.....	509
Informe Final del Pueblo Kawésqar.....	537
Informe Final del Pueblo Yagán.....	549

Tomo II

Primera parte del Informe Final de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche.....	561

Tomo III

Segunda parte del Informe Final de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche.....	1313

Presentación

Con la finalidad de llevar a cabo su mandato, la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato en Sesión extraordinaria de fecha 25 de Junio de 2001, acordó constituir grupos de trabajo temáticos y territoriales que le asegurarán recoger adecuadamente la perspectiva de los pueblos indígenas y contar con el aporte de expertos, profesionales, intelectuales y dirigentes.

Los Grupos de Trabajo que se constituyeron a partir de aquella fecha fueron los siguientes:

Grupos de Trabajo Temáticos:

- Grupo de Trabajo Legislación e Institucionalidad
- Grupo de Trabajo Revisión Histórica
- Grupo de Trabajo Desarrollo Económico y Social

Grupos de Trabajo Territoriales:

- Grupo de Trabajo Pueblo Aymara
- Grupo de Trabajo Pueblo Atacameño
- Grupo de Trabajo Pueblo Quechua
- Grupo de Trabajo Pueblo Colla
- Grupo de Trabajo Pueblo Rapa Nui
- Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM)
- Grupo de Trabajo Indígenas Urbanos

Dirigentes de todos los pueblos indígenas de Chile, junto a intelectuales, expertos, profesionales y técnicos, indígenas y no indígenas, reunidos en estos grupos de trabajo se abocaron a un proceso de reflexión de una gran amplitud y autonomía, que comprendió numerosas reuniones, talleres, asambleas, estudios e investigaciones y comprometió la participación de un muy amplio número de personas. Este esfuerzo y compromiso de reflexión colectiva fue dando fisonomía a planteamientos y visiones diversas acerca de la historia de la relación entre el Estado y los diferentes Pueblos Indígenas de Chile, y a planteamientos y propuestas (no sólo demandas) relativas a diferentes dimensiones del Nuevo Trato, que la Comisión conoció y consideró en sus diversas sesiones de trabajo.

El presente volumen consta de tres tomos y reúne las versiones completas y originales de los Informes Finales, elaborados y puestos a consideración de la Comisión por estos Grupos de Trabajo. También se han incluido los Informes preparados por dirigentes de los pueblos Kawésqar y Yagán quienes, con oportunidad de sendos encuentros -cuya realización fue facilitada por la Secretaría Ejecutiva de la Comisión- debatieron y concordaron planteamientos y propuestas que sus representantes tuvieron oportunidad de hacer presentes a la Comisión, en sesión de fecha 26 de agosto de 2003.

Para el caso del Pueblo Rapa Nui este Volumen consigna dos informes. El primero de ellos fue preparado por los señores Mario Tuki Hey, Tera'i Huckle Atan, Raúl Teao Hey, Antonio Tepano Hito y la señorita Makari Zenteno, integrantes del Grupo de Trabajo del Pueblo Rapa Nui. El segundo informe fue elaborado y puesto a consideración de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, por el Consejo de Ancianos Rapa Nui. Aun cuando estos documentos no fueron sometidos a la aprobación formal del Grupo de Trabajo del Pueblo Rapa Nui, representando, por tanto, sólo las opiniones y planteamientos de sus autores; se ha estimado de alto interés su divulgación ya que aportan elementos y visiones acerca de la historia de la relación entre el Pueblo Rapa Nui y el Estado Chileno que han sido considerados en sus debates por la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato.

Cabe señalar que la Secretaría Ejecutiva, con la finalidad de resguardar la fidelidad de los Informes preparados por los grupos de trabajo, sólo ha introducido en éstos, pequeñas correcciones de forma.

Finalmente, cabe hacer presente que este volumen no incluye el Informe Final del Grupo de Trabajo Revisión Histórica, cuyos contenidos fueron hechos suyos por la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, estando, por esta razón, debidamente consignados en la Primera Parte del Volumen 1 de este Informe.

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

INFORME FINAL DEL

GRUPO DE TRABAJO LEGISLACIÓN E INSTITUCIONALIDAD

ÍNDICE

Integrantes Grupo de Trabajo Legislación e Institucionalidad.....	13
Reconocimientos.....	15
Presentación.....	17
PRIMERA PARTE.....	19
CAPÍTULO PRIMERO	
Análisis de la Situación Indígena Previa a la Creación del Estado Chileno.....	21
1. Antecedentes generales.....	21
2. La legislación colonial.....	22
CAPÍTULO SEGUNDO	
Autonomía y Pérdida del Territorio Mapuche.....	25
1. El período colonial y los parlamentos: Autonomía del Territorio Mapuche.....	25
2. El período republicano y la legislación de inspiración liberal: la pérdida del territorio.....	28
2.1. Primeros bandos o decretos de inspiración liberal.....	29
2.2. El tratado de Taphue de 1825.....	29
2.3. Aplicación práctica de la legislación en el período liberal.....	31
2.3.1. Al sur del Bío-Bío.....	31
2.3.2. Al sur del río Toltén.....	32
2.3.3. La Isla Grande de Chiloé.....	36
CAPÍTULO TERCERO	
Ocupación, Reducción, Radicación y División de Tierras en el Territorio Mapuche.....	39
1. Ocupación del territorio Mapuche.....	39
2. La radicación y constitución de propiedad en el Territorio Mapuche (1866-1927).....	39
3. La división de las Comunidades (1927-1989).....	41
4. El proceso de la Reforma Agraria y los efectos en la demanda Mapuche.....	43
5. La Ley Nº 17.729 del 26 de septiembre de 1972.....	44
6. La contrarreforma agraria.....	45
7. El Decreto Ley Nº 2.568 de 1978.....	46
7.1. Efectos de la aplicación del D.L. Nº 2.568.....	46
7.2. Otros decretos que conforman la base legal de la Política Indígena del Gobierno Militar que incentivaron la División de las Comunidades Indígenas.....	47
CAPÍTULO CUARTO	
La Situación Particular de los Pueblos Aymara, Atacameño, Quechua, Colla, Rapa Nui, Kawésqar, Yagán y otros de los Canales Australes.....	49
1. Pueblo Aymara.....	49
1.1. El período colonial.....	49
1.2. El período republicano peruano (1821-1854).....	50
1.3. El período salitrero.....	51
1.4. La Guerra del Pacífico y los tratados de límites.....	51
1.5. La incorporación de los territorios de Arica y Tarapacá al Estado de Chile: el proceso de “Desaymarización” o “Chilenización” (1883-1990).....	52
2. Pueblo Atacameño.....	56
2.1. La invasión española.....	56
2.2. El orden colonial.....	56
2.3. El período republicano.....	58
2.4. Formación del Estado boliviano y la región Atacameña (1824-1879).....	59
2.5. Anexión de Atacama al Estado chileno e imposición de las economías capitalistas.....	60
3. Pueblo Quechua.....	63
3.1. El período colonial.....	63
3.2. La incorporación del territorio al Estado chileno (1879-1990).....	63

ÍNDICE

4. Pueblo Colla.....	65
4.1. La invasión europea del territorio.....	65
4.2. La imposición de las fronteras republicanas y la división del Territorio Colla.....	66
4.3. La disputa por la propiedad de la tierra y el manejo de los recursos.....	68
5. Pueblo Rapa Nui.....	72
5.1. Los primeros contactos.....	72
5.2. Las adquisiciones irregulares de tierras en Rapa Nui.....	73
5.3. El acuerdo de voluntades o la toma de posesión por el Estado chileno.....	74
5.4. La resistencia Rapa Nui y el cambio en la relación entre el Estado y el pueblo Rapa Nui: 1965-1973.....	76
5.5. La regularización del dominio Rapa Nui, una nueva era de conflictos: 1973-2003.....	77
6. La situación particular de los Pueblos de los canales Australes.....	79
6.1. Los Aónikenk	79
6.2. Los Selk'nam	81
6.3. Los Yagán	84
6.4. Los Kawésqar	87
CAPÍTULO QUINTO	
Ley 19.253 sobre Fomento, Protección, Desarrollo de los Indígenas y la Política Indígena de los Gobiernos de la Concertación.....	93
1. Génesis y contenidos.....	93
2. La elaboración de una nueva legislación e institucionalidad.....	94
3. Reglamentos.....	97
4. Política pública de tierras indígenas: avances y contradicciones.....	97
Tabla N° 1: Total de tierras traspasadas al patrimonio indígena (1994-2001).....	99
Tabla N° 2: Consolidado compra de tierras por año. Aplicación artículo 20 letra b).	
CONADI 94-2001.....	101
5. Acciones de los gobiernos de la Concertación para hacer frente al conflicto indígena.....	106
6. La demanda Mapuche: evolución del movimiento indígena y contenido de la demanda.....	108
CAPÍTULO SEXTO	
Reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional y Comparado.....	113
1. Antecedentes preliminares.....	113
2. Definición de Pueblos Indígenas.....	115
3. Los Pueblos Indígenas en el derecho internacional.....	118
3.1 Primeros instrumentos de derecho internacional.....	118
3.1.1 Organización Internacional del Trabajo.....	118
3.1.2 El Sistema Interamericano.....	119
3.2. Los Pueblos Indígenas en el sistema de Naciones Unidas.....	121
3.2.1. Instrumentos generales de derechos humanos.....	121
3.2.2. Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas.....	122
3.2.3. Grupo de Trabajo sobre poblaciones indígenas.....	122
3.2.4. Foro permanente de Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas.....	123
3.3. Evolución reciente de la legislación internacional relacionada con los Pueblos Indígenas.....	124
3.3.1. Instrumentos vigentes de la legislación internacional.....	124
a) Convenio N° 169 de la OIT.....	124
- Derechos Políticos.....	125
- Derechos Territoriales.....	127
b) Agenda 21.....	128
3.3.2. Proyectos de declaración sobre los derechos de los Pueblos Indígenas.....	129
a) Proyecto de Declaración de la ONU.....	129
b) Proyecto de Declaración Interamericana.....	131

ÍNDICE

3.4. Seminarios y estudios de las Naciones Unidas.....	132
3.5. Directrices del Banco Mundial.....	134
4. Avances y limitantes del derecho internacional referido a los Pueblos Indígenas.....	135
5. El derecho de los Pueblos Indígenas en América Latina: Antecedentes históricos.....	137
5.1. Antecedentes generales.....	137
5.1.1. Población indígena... ..	137
5.1.2. Antecedentes históricos.....	138
5.1.3. Los movimientos y demandas indígenas emergentes.....	140
5.1.4. La reforma de los ordenamientos jurídicos nacionales.....	142
5.2. Tendencias actuales.....	143
5.2.1. Las reformas jurídicas y políticas: un análisis de casos.....	143
5.2.1.1. Bolivia.....	143
5.2.1.2. Brasil.....	145
CAPÍTULO SÉPTIMO	
El Reconocimiento de los Derechos Indígenas en el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental, el Acceso a la Justicia y la Legislación de Aguas.....	149
1. El sistema de evaluación de impacto ambiental en Chile y los derechos de los Pueblos Indígenas respecto al medio ambiente, el desarrollo y la participación.....	149
1.1. El sistema de evaluación de impacto ambiental.....	150
1.2. El sistema de evaluación de impacto ambiental en el Derecho Interno Chileno.....	152
1.2.1. Reconocimiento del derecho al medio ambiente en la Constitución Política de la República.....	152
1.2.2. La Ley 19.300 sobre las bases generales del medio ambiente.....	153
a) Institucionalidad medio ambiental.....	153
b) Instrumentos de gestión ambiental.....	154
- Educación e investigación.....	154
- Sistema de evaluación de impacto ambiental.....	155
1.3. Reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas al medio ambiente, desarrollo y participación en la Ley N° 19.153, sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los indígenas.....	158
1.3.1. Reconocimiento.....	158
1.3.2. Participación	158
1.3.3. Reconocimiento, protección y desarrollo de las tierras indígenas.....	159
1.3.4. Aplicación de la Nueva Ley y el reconocimiento de los Derechos Indígenas en el ámbito ambiental, desarrollo y participación.....	159
1.4. Reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas al medio ambiente, desarrollo y participación en el derecho internacional.....	160
1.4.1. Convenio N° 169 de la OIT.....	162
1.4.2. Borrador de la Declaración de Naciones Unidas sobre derechos de los Pueblos Indígenas.....	163
1.4.3. Declaración de Río de Janeiro.....	164
1.4.4. El proyecto de Declaración de la Organización de Estados Americanos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.....	165
1.4.5. Declaración de Kari-Oca: Carta de la tierra de los Pueblos Indígenas.....	165
1.5. Comentarios finales.....	166
2. Los Pueblos Indígenas y el acceso a la justicia.....	167
2.1. El acceso a la justicia en el Derecho Internacional.....	169
2.2. Algunas referencias generales acerca del az mapu o derecho mapuche y las reivindicaciones mapuches para el reconocimiento del derecho propio.....	170
3. Código de Aguas (D.F.L. 1.222 de 1981): sus efectos respecto del reconocimiento de los derechos ancestrales de aguas de las comunidades indígenas del Norte de Chile.....	172

ÍNDICE

CAPÍTULO OCTAVO

Conclusiones.....	179
1. Hitos relevantes en la relación Estado y Pueblos Mapuche a comienzos del siglo XIX.....	179
2. Hitos relevantes en la relación Estado y Pueblos Mapuche a partir de la segunda mitad del siglo XIX.....	179
3. El concepto de "Estado nación" y sus efectos en materia de Derechos de los Pueblos Indígenas	180
4. El tema de la igualdad jurídica y cultural.....	181
5. Principales características de la legislación indígena. Siglo XIX y XX (1993).....	182
5.1. Situación del Pueblo Mapuche.....	182
5.2. Situación de otros Pueblos Indígenas de Chile.....	183
5.3. La Ley Indígena 19.253 de 1993, el derecho internacional y el ordenamiento jurídico chileno.....	184

SEGUNDA PARTE

Propuestas y Recomendaciones para un Nuevo Trato en el Ámbito Jurídico.....	185
Anexo	187
Propuestas de Orden Jurídico para un Nuevo Trato entre el Estado y los Pueblo Indígenas.....	197
Bibliografía General.....	207

Integrantes del Grupo de Trabajo Legislación e Institucionalidad

El Grupo de Trabajo Legislación e Institucionalidad, estuvo conformado por las siguientes personas:

Carlos Peña González (Coordinador): Abogado. Profesor de la Universidad Diego Portales. Decano y Presidente del Consejo de la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales. Profesor de la Facultad de Derecho de Universidad de Chile y de la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales.

Carlos Aldunate del Solar: Abogado y arqueólogo. Director del Museo de Arte Precolombino. Profesor Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

José Aylwin Oyarzún: Abogado. Coordinador del Programa de Derechos Indígenas del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera. Investigador Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera.

Milka Castro Lucic: Antropóloga. Profesora de la Facultad de Antropología y de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

Aroldo Cayun Anticura: Abogado. Director Nacional CONADI.

Rodrigo Correa González: Abogado. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Adolfo Ibáñez y profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

Alfredo Chipana Herrera: Abogado.

Rodrigo Lillo Vera: Abogado. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica de Temuco e investigador del Programa de Derechos Indígenas del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera.

Óscar Mendoza Uriarte: Antropólogo. Asesor de la Secretaría Ejecutiva de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.

Salvador Millaleo Hernández: Abogado. Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales.

María del Rosario Salamanca Huenchullán. Abogada. Investigadora del Programa de Derechos Indígenas del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera

Lucas Sierra Iribarren. Abogado. Profesor Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Investigador del Centro de Estudios Públicos.

Antonia Urrejola Noguera. Abogada. Consejera Presidencial de CONADI. Asesora Jurídica del Ministerio del Interior.

Myléne Valenzuela Reyes: Abogada, Ministerio de Justicia.

Nancy Yáñez Fuenzalida. Abogada. Profesora Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Investigadora del Programa de Derechos Indígenas del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera. Investigadora Grupo de Investigación TEPU (Territorio y Pueblos Indígenas).

Reconocimientos

El documento, específicamente, es una compilación de artículos elaborados por Carlos Peña, Carlos Aldunate, José Aylwin, Rodrigo Lillo, Antonia Urrejola, María del Rosario Salamanca Huenchullán, Rodrigo Correa, Myléne Valenzuela y Nancy Yáñez, y ha sido enriquecido con el debate generado al interior de la Subcomisión.

La información proporcionada por los miembros de la subcomisión ha sido complementada por Nancy Yáñez con los estudios disponibles en la Secretaría Ejecutiva de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, elaborados para el Grupo de Trabajo Pueblos Indígenas del Norte por los investigadores Héctor González, Hans Gundermann, Lautaro Núñez y Patricio Tudela. Además se ha utilizado para complementar el estudio, el informe elaborado por Raúl Molina, Martín Correa y Nancy Yáñez para la Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche (COTAM), también disponible como material de trabajo en la Secretaría Ejecutiva de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Finalmente, se ha tenido a la vista todo el material disponible en la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato que consta en las referencias bibliográficas.

En consideración al compromiso y responsabilidad adquiridos en la elaboración de este Informe, a todos los miembros del Grupo de Trabajo Legislación e Institucionalidad y a quienes colaboraron directa o indirectamente con ellos, se extiende el reconocimiento de la *Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato*.

Presentación

El texto que sigue tiene por objeto identificar, hasta donde ello es posible, algunos hechos admitidos por la historiografía¹ y relativos a la situación de los pueblos indígenas, durante la consolidación del Estado en la segunda mitad del siglo XIX para, posteriormente, referirse a la legislación indígena durante el siglo XX y lo que va corrido del presente siglo XXI. La segunda parte de este estudio, concierne a las materias de recomendaciones para un Nuevo Trato en el ámbito jurídico.

La **Primera Parte** del presente informe consta de ocho capítulos:

En el capítulo primero, se revisa la situación existente con anterioridad a la llegada de los europeos y del surgimiento del Estado de Chile. El texto da cuenta de la existencia de Pueblos Indígenas en el territorio nacional, los cuales mantuvieron una autonomía de facto –no obstante las pretensiones legales del Estado de Chile- hasta fines del siglo XIX. El Estado de Chile –sugiere el texto- habría estado animado por un proyecto liberal y de construcción de ciudadanía mas bien “ciego a la diferencia”. Esto, en la práctica, se tradujo en una aplicación desigual de la legislación que acabó desposeyendo a los pueblos indígenas del territorio en torno al que organizaban ancestralmente su cultura².

El capítulo segundo, da cuenta del proceso de autonomía y pérdida territorial del Pueblo Mapuche. En este capítulo, se hace referencia a la resistencia mapuche para resguardar su autonomía territorial y los esfuerzos bélicos y diplomáticos desplegados por este Pueblo para generar condiciones estratégicas que garantizaran su independencia. En este marco, analizamos los alcances normativos de los principales parlamentos celebrados por representantes del Pueblo Mapuche -durante el período Colonial y de la República- con las autoridades que a la época pretendían jurisdicción sobre el territorio chileno. Concluimos, analizando el proceso conocido eufemísticamente como “Pacificación de la Araucanía” y las leyes que a mediados del siglo XIX sometieron el territorio autónomo Mapuche a la jurisdicción del naciente Estado chileno, y que regularon la constitución de la propiedad fiscal, particular e indígena en dicho territorio.

En el capítulo tercero, se analiza la legislación indígena de fines del siglo XIX y el siglo XX hasta el año 1993, fecha de la promulgación de la Ley 19.253 sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas actualmente vigente. La historia de la legislación indígena en Chile durante este período da cuenta de que el legislador ha concentrado sus esfuerzos en legislar respecto de los derechos de las personas y comunidades pertenecientes al Pueblo Mapuche, particularmente respecto de sus derechos a la tierra, es por ello que este capítulo se refiere exclusivamente al Pueblo Mapuche. El período legislativo en análisis está caracterizado por un proceso de reducción, radicación y posterior división de las comunidades reduccionales mapuches.

En el capítulo cuarto, se expone la situación de los pueblos Aymara, Atacameño, Quechua, Colla, Kawésqar, Yagán y Rapa Nui. Se hace presente que estos pueblos en general han sido ignorados en la historia de la legislación indígena de Chile, con la sola excepción de la Ley 17.729 de 1972, el D.L. 2.885 de 1979 y la Ley 19.253, sobre Protección Fomento y Desarrollo de los Indígenas de 1993. Consecuencialmente, estos Pueblos muestran particularidades en sus relaciones con el Estado - respecto a la relación Estado - Pueblo Mapuche - lo que ha determinado procesos históricos y jurídicos diversos que merecen una mención en acápite separados.

En el capítulo quinto, se analiza la Ley 19.253 sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas, Ley Indígena, que rige en la actualidad la relación del Estado de Chile con todos los Pueblos

¹ El uso de la expresión “historiografía”, en este texto no significa que el mismo pretenda ser una historia de los Pueblos Indígenas del país, sino que se trata de un documento que pretende dar cuenta de la evolución de la legislación en materias indígenas y de sus principales efectos jurídicos.

² Góngora, Mario. “Ensayo sobre la noción del Estado en Chile en los siglos XIX y XX”. Editorial Universitaria. Santiago. 1986.

indígenas existentes en el país. Como parte de este análisis, se da cuenta de las circunstancias históricas que determinaron la promulgación de dicha ley, analizando sus avances y falencias normativas en el ámbito del reconocimiento de los derechos indígenas, y la política impulsada por los gobiernos de la concertación de partidos políticos por democracia entre 1993 y 2003, como producto de la implementación de la Ley Indígena.

En el capítulo sexto, el documento indaga en los avances que en materia de reconocimiento de los derechos indígenas, ha experimentado el Derecho Internacional y el Derecho comparado. El análisis está centrado en los derechos al reconocimiento, tierra y territorio y derechos culturales.

En el capítulo séptimo, se analiza algunos cuerpos normativos distintos de la Ley Indígena que afectan derechos específicos de los Pueblos Indígenas, como los derechos indígenas a sus recursos naturales, acceso a la justicia y a las aguas. Estos derechos no tienen un marco regulatorio que garantice su efectiva protección a través de la Ley Indígena, lo que ha determinado que en el ordenamiento jurídico chileno primen cuerpos normativos que favorecen intereses diversos a los intereses indígenas. Así ocurre con la Ley 19.300 sobre Bases del Medio Ambiente, la llamada Reforma Procesal Penal y el Código de Aguas, los que son analizados a modo de ejemplo. Con este estudio no se pretende, por cierto, agotar los casos de leyes que en el ordenamiento jurídico chileno afectan los derechos indígenas como son el Código de Minería, La Ley de Pesca, la legislación Forestal, La Ley sobre Concesiones Eléctricas, La Ley de Caminos etc.

Para el estudio de la legislación indígena promulgada en Chile en los siglos XIX, XX y XXI, correspondiente a los capítulos segundo, tercero, cuarto y quinto, se ha privilegiado un análisis descriptivo que da cuenta de la legislación como un acto de autoridad. Sin embargo, queremos consignar que las organizaciones indígenas no han sido meras espectadoras de este proceso, por el contrario, han ejercido fuertes presiones al gobierno cuestionando la política y/o la legislación y en ello ha jugado un rol fundamental el movimiento mapuche y sus líderes. También queremos dar cuenta que esta legislación, en general impuesta desde el Estado con prescindencia de la opinión de los Pueblos a que está dirigida, ha transgredido y modificado pautas culturales de los Pueblos Indígenas.

En el capítulo octavo, se presentan las conclusiones de esta Primera Parte, concernientes a los hitos relevantes en la relación del Estado y Pueblos Mapuche durante el siglo XIX; el concepto de Estado nación y sus efectos en materia de Derechos de los Pueblos Indígenas; materias referidas a la igualdad jurídica y cultural; las principales características de la legislación indígena de los siglos XIX y XX en relación con la situación de los Pueblos Indígenas de Chile; y los avances de la Ley indígena 19.253, del Derecho Internacional en materia de reconocimiento de los derechos indígenas y el ordenamiento jurídico chileno.

Finalmente, la **Segunda Parte** de este Informe trata sobre las propuestas y recomendaciones para un Nuevo Trato en el ámbito jurídico.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO PRIMERO

ANÁLISIS DE LA SITUACIÓN INDÍGENA PREVIA A LA CREACIÓN DEL ESTADO CHILENO

1. Antecedentes generales

Se estima que en tiempos precolombinos se hablaban más de 2.000 idiomas indígenas diferentes en el continente americano³. Las formas de organización social y política variaban desde aquellas complejas de los aztecas, mayas e incas hasta las más simples de las sociedades silvícolas de la Amazonía. No obstante lo anterior, se trataba de pueblos soberanos que regían sus destinos libremente. Dicha soberanía se manifestaba en la existencia de sistemas normativos que regulaban la vida de sus integrantes, así como la relación con los recursos naturales. También se manifestaba en su capacidad para formar alianzas con otros pueblos para distintos objetivos. Cada uno de estos pueblos tenía una base territorial, dentro de la cual sus autoridades ejercían jurisdicción, la que incluía potestades judiciales, políticas y militares, entre otras⁴.

En el siglo XVI, catorce pueblos habitaban lo que hoy es el territorio chileno, con especificidades culturales y diferencias en sus formas económicas: agricultura, caza, pesca y recolección.

Los Aymaras (8.500 hab. aprox.) y Atacameños (5.000 aprox.), habitaban la región andina. Entre el río Lluta hasta el río Loa, los primeros, y en las márgenes del río Loa y zonas aledañas al Salar de Atacama, los segundos. A estos pueblos se deberían sumar los changos, cuya población calculada en 5.000 a 6.000 individuos recorrían la franja costera del norte del país. Diaguitas, en un número superior a los anteriores (aprox 25.000 habitantes) ocupaban los valles de Copiapó al Choapa⁵. Hacia el interior de Potrerillos, los Collas, un grupo de cazadores-pastores incursionaban estacionalmente desde el noroeste argentino.

El pueblo mapuche, con una población cercana a 1 millón de habitantes, ocupaba desde el río Limarí hasta la Isla de Chiloé⁶; en su interior se reconocían diversas territorialidades o Fütalmapus: los pichunche, habitaban la región más septentrional; los huilliches desde el sur del río Toltén hasta la Isla grande de Chiloé. Entre el Río Bío-Bío y el Toltén se emplazaban los siguiente Fütalmapus: Lafkenche, localizados en la costa, sobre la vertiente poniente de la cordillera de Nahuelbuta; los Nagche o abajinos, en la vertiente oriental de la cordillera de Nahuelbuta; los Wenteché o arribanos, habitantes de la pre cordillera de Los Andes. Sobre la vertiente oriental de la cordillera de Los Andes, entre el Volcán Antuco y Villarrica, proyectándose hasta las pampas, entre Salinas Grandes hasta la zona de Nahuelhuapi, se encontraban los Pehuenches que fueron un pueblo nómade y recolector cuya población no habría excedido los 40.000 habitantes.

Hacia el sur de los pehuenches, en la región cordillerana hasta los márgenes del estrecho de Magallanes, se encontraban tres grupos de cazadores: los puelches, los poyas, los Aónikenk o

³ Berdichewsky, Bernardo. *En torno a los orígenes del hombre americano*. Editorial Universitaria. Santiago. 1972.

⁴ Aylwin. José. *El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos en América Latina: un estudio de casos*. Serie Desarrollo Productivo. CEPAL. Santiago. 2002.

⁵ Los antecedentes históricos dan cuenta de que este pueblo se habría extinguido tempranamente, hacia 1800.

⁶ El espacio territorial comprendido entre el río Limarí y el Aconcagua, era compartido entre el Pueblo Mapuche y el Pueblo Diaguita (Molina, Raúl, Martín Correa y Nancy Yáñez. "Mapunche Wajontu Mapu: Territorio y Tierras Mapuche". Documento elaborado para la Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche. Santiago. (ms.). 2003).

tehuelches y los Selk'nam u onas. Los dos primeros se habrían extinguido en la primera mitad del siglo XIX; en tanto que los tehuelches sobrevivieron hasta el siglo XX, lo que se evidencia en el hecho de que el gobierno chileno les entregó 100 mercedes de tierra en las cercanías del Estrecho de Magallanes. Su extinción se puede situar a mediados del siglo XX.

En la Isla Grande de Chiloé e islas adyacentes, se encontraban los Chonos, en un número cercano a los 3.000 habitantes. Eran pescadores y recolectores marinos y su desaparición se sitúa en los comienzos del siglo XIX. Los Kawésqar o Alacalufes, practicaban la pesca entre el Golfo de Penas y el Estrecho de Magallanes; la población ascendía a 3.000 habitantes, de los que en 1976 sólo quedaban 47 sobrevivientes. El pueblo Yagán, con una población de 3.000 personas, se localizaba hacia el suroeste de Tierra del Fuego, su economía era de subsistencia en base a la pesca y recolección de mariscos. En la actualidad, sobrevive doña Cristina Calderón, única Yagán que conoce la lengua vernácula. Los Selk'nam habitantes de la Isla Grande de Tierra del Fuego, tuvieron una población estimada de 5.000 habitantes; practicaban la caza y la pesca. Este pueblo prácticamente se extinguió en 1974. Los últimos Selk'nam que sobreviven son del subgrupo Haus y son sólo 2 ó 3 personas en Argentina⁷.

En la Isla de Pascua, se calcula que en el siglo XVI la población era de 12.000 personas, quienes vivían de la agricultura y pesca. En 1872, producto de incursiones esclavistas extranjeras, la población había descendido a 172 personas.

Cada uno de estos pueblos, de acuerdo a modos de producción específicos, ejercían el control sobre un territorio delimitado y poseían un cuerpo de autoridades con diferentes niveles de organización.

2. La legislación Colonial

A partir de 1540, fecha del primer contacto, las autoridades coloniales aplicaron en Chile todo el sistema jurídico generado por la metrópoli para ejercer soberanía sobre los territorios conquistados e incorporar las tierras dominadas al patrimonio real.

La apropiación del territorio por parte de la Corona se efectuó en virtud de la denominada "*Bula Intercaetera*", dictada por el papa Alejandro VI, el 3 de Mayo de 1493, en virtud de la cual el sumo pontífice en ejercicio del poder divino que le fuera asignado por Dios, dona, cede y asigna a los reyes de Castilla y León, las tierras indígenas sometidas bajo ocupación militar⁸.

Los fundamentos de la "justa guerra de conquista" fueron establecidos en un instrumento conocido como "*El requerimiento de Palacios Rubio*". En virtud del requerimiento, los conquistadores instaban a los aborígenes a someterse a la fe católica y comprometían la acción evangelizadora de la Corona. La resistencia de los nativos autorizaba la ocupación armada del territorio y el sometimiento de los indígenas a un régimen de esclavitud que, si bien se encontraba proscrito por el *derecho de gente*, estaba sancionado por el uso general de las naciones que justificaban la esclavitud sobre la base de la captura en batalla de los "infieles"⁹.

El reparto del territorio se efectuó en virtud del derecho de recompensa exigido por los conquistadores como contrapartida de los servicios prestados a la Corona. Para hacer efectivo este

⁷ Datos proporcionados por Carlos Aldunate.

⁸ Texto *Bula Intercaetera*, 3 de mayo de 1493, "... por la autoridad de Dios, Omnipotente concedida a San Pedro y del Vicariato de Jesucristo que ejerceremos en la tierra, ... a vos vuestros herederos los reyes de Castilla y León, perpetuamente, por la autoridad apostólica, a tenor de la presente, donamos, concedemos y asignamos (las tierras indígenas sometidas bajo ocupación militar), y a vos y vuestros herederos ... señores con plena, libre y omnimoda potestad, autoridad y jurisdicción os hacemos, constituimos y disputamos." García Gallo [1958] citado en: Molina, Raúl, et. al. "Mapunche Wajontu..." Op. cit.

⁹ Infieles fue la denominación que los cristianos utilizaban para denominar a los que no comulgaban con su doctrina religiosa.

derecho fueron presentadas por los conquistadores sus respectivas capitulaciones, en las cuales constaba el mandato que le fuera otorgado por la Corona para llevar adelante la empresa de conquista. Este derecho de recompensa se tradujo en la demanda de las tierras conquistadas y se materializó en la transferencia de las mismas a los conquistadores en virtud de mercedes de tierras.

La presión de los conquistadores por las tierras generó una aguda tensión con la metrópoli, pues mientras éstos instaban por la apropiación íntegra del territorio indígena, la Corona propiciaba la protección de las tierras indígenas. Subyacía en la postura real no sólo el interés humanitario promovido por respetables defensores de los indígenas como Bartolomé de las Casas y Francisco de Vittoria, sino que un interés estratégico de impedir que se constituyera un nuevo orden nobiliario en las Indias el que había puesto en jaque la estabilidad de la Corona en la Península Ibérica¹⁰.

Así, fue establecido que la población indígena no podía ser erradicada de sus territorios ancestrales y relocalizada en tierras que ya habían sido colonizadas. En Chile la política de protección de tierras se tradujo en la constitución de Pueblos de Indios, cuyo objetivo era asentar a los indígenas en una porción de sus tierras ancestrales y, al mismo tiempo, deslindar la propiedad indígena para destinar las tierras excedentes a la constitución de la propiedad hispana. Bajo esta modalidad, se introdujo al interior de los pueblos de indios dos regímenes de propiedad: individual y colectiva.

En la práctica, la constitución de poblados de indios significó el inicio de un proceso reduccional y de pérdida territorial indígena. Esta política de radicación se comenzó a aplicar a partir de 1580 con la Tasa de Gamboa que fijó pautas para la conservación y mensura de tierras indígenas. No obstante, el proceso de constitución de los Pueblos de Indios entre el Río Maipo y Aconcagua, se formalizó con las mensuras de Gines de Lillo realizadas entre 1603 y 1605, afectando fundamentalmente al Pueblo Mapuche y en específico a los ayllarewes picunches¹¹.

Las ordenanzas de Gines de Lillo fueron aplicadas durante todo el período colonial y, posteriormente, en 1642, complementadas por la Tasa de Esquilache¹².

Completando el cuadro de la legislación colonial para las Indias, están aquellas normas que regulan la organización del trabajo indígena y en particular “*La Encomienda*”. Las bases legales de la encomienda están establecidas en las reales cédulas de 1509 y en las leyes de Burgos de 1512. El fundamento de la institución era que los nativos le debían servicio al Rey, y que él había cedido tal servicio a los españoles, como un privilegio que permanecía legalmente garantizado y que duraría dos vidas naturales. La concesión estaba explícitamente restringida a obras de producción como la minería, la agricultura y la ganadería y los salarios se pagaban en vestuario y raciones de comida. La prestación del indígena correspondía a un tributo y la del encomendero a un usufructo¹³. La encomienda imponía la obligación de que el indio encomendado no fuera trasladado de su territorio, sin embargo, las actividades económicas para las que su servicio era requerido imponían inevitablemente el traslado de población. Por otra parte, el pago de salario cayó en desuso al ser considerada la encomienda una prestación tributaria¹⁴.

La institución de la encomienda dio lugar a todo tipo de abusos en contra de las poblaciones indígenas y fue definitivamente abolida en 1789.

¹⁰ Góngora, Mario. *Ensayo sobre la noción...*. Op. cit.: 133.

¹¹ Molina, Raúl, et. al. “*Mapuche Wajontu...*” Op. cit.

¹² *Ibid.*

¹³ Góngora, Mario. “*Ensayo sobre la noción*”. Op. cit.: 138.

¹⁴ *Ibid.*: 139.

CAPÍTULO SEGUNDO

AUTONOMÍA Y PÉRDIDA DEL TERRITORIO MAPUCHE¹⁵

1. El período colonial y los parlamentos: autonomía del Territorio Mapuche

En relación a los mapuches, la conquista europea de los territorios ubicados al sur del río Bío Bío fue de corta duración. Aún no transcurrían 50 años, cuando los Fütalmapus mapuches se rebelaron y destruyeron las siete ciudades allí construidas, logrando así despoblar el vasto territorio y recuperarlo, quedando nuevamente bajo su dominio. Estos acontecimientos que comenzaron en 1598 con la batalla de Curalaba, constituyen el inicio de un período que en la historia de Chile se conoce como “La Frontera”, y que termina cuando en 1883, el cacique Epulef, entrega al coronel del ejército chileno Gregorio Urrutia las simbólicas ruinas de la ciudad de Villarica, concluyendo así la campaña militar, eufemísticamente bautizada como de “Pacificación de la Araucanía”¹⁶.

Sin embargo, los tres siglos de historia fronteriza no impactaron de igual manera a todos los territorios al sur del Bío Bío. Entre este río y el Toltén la resistencia indígena no permitió la ocupación de sus territorios hasta fines del siglo XIX y los indígenas mantuvieron la jurisdicción original de sus tierras. En efecto, sólo a partir de 1852 el Estado chileno reclamó formalmente este territorio como perteneciente a la República, bautizándolo como “Provincia de Arauco”, a pesar de que reconoce que la nueva provincia se emplaza en “territorios de indígenas” (Ley de 2 de Julio de 1852). Esta situación ambigua se demuestra en que la legislación que desde mediados del XIX se dicta para estos territorios, no pudo tener aplicación práctica sino hasta fines del siglo. Por otra parte, en estos lugares no existían autoridades de gobierno o judiciales que permitieran la aplicación de las normas legales dictadas por el Estado.

Durante el período colonial las relaciones entre la Corona y el Pueblo Mapuche estuvieron determinadas por los parlamentos. La estrategia parlamentaria se inicia con posterioridad a la batalla de Curalaba con la suscripción del tratado de Quilín en 1641, a través del cual se reconoció la frontera del territorio mapuche en el río Bío Bío y la autonomía del mismo al sur de dicho deslinde.

Las cláusulas del parlamento de Quillín estipularon condiciones de Paz, entre el Gobierno Colonial y las autoridades gubernamentales Mapuches, en las que fue establecido el reconocimiento de la independencia mapuche en el territorio comprendido entre los ríos Bío-Bío y Toltén, se convino el despoblamiento del fuerte de Angol por parte de los hispanos, y se otorgó autorización para la incursión de misioneros al territorio indígena con fines de evangelización y devolución y canje de prisioneros¹⁷.

¹⁵ Este párrafo se basa en estudios efectuados por el profesor Carlos Aldunate del Solar y que han sido compilados en los siguientes trabajos de su autoría: “Mapuche: Gente de la Tierra”. En: Jorge Hidalgo; Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate, Pedro Mege (Comps.), pp. 11-139. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología Editorial Andrés Bello. Santiago. 1996. “Indígenas, Misioneros y Periodistas: Actores de una epopeya en el sur del Toltén (1848-1922)”. Santiago. (ms.). Inédito. En lo que respecta a los parlamentos, la información ha sido complementada por Nancy Yáñez en base a antecedentes que constan en la investigación “Tierra y Territorio Mapuche”, Documento elaborado para la Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche por Raúl Molina, Martín Correa y Nancy Yáñez (ms.). 2003.

¹⁶ Villalobos, Sergio, Carlos Aldunate, Horacio Zapater, L. Méndez y C. Bascuñán. Relaciones Fronterizas en la Araucanía. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago. 1982. Y Aldunate, Carlos. “Mapuche...” Op. cit.

¹⁷ Texto tratado de Quilín en palabras del historiador Lara 1889: “El gobernador los dejaba libres en su territorio y sin que pudieran ser reducidos a esclavitud, obligándose además a no permitir que ningún español pisase sus tierras, a no ser los misioneros jesuitas, y a destruir el fuerte de Angol; todo lo cual equivalía a reconocer de hecho la independencia de Arauco y a declararse vencido e impotente al ejército español al retroceder la línea de sus fronteras con la destrucción de Angol, como en efecto se llevó a cabo luego después. He ahí pues reconocida por un acto oficial la soberanía de Arauco. En cambio, los Araucanos se obligaban a entregar los cautivos, a permitir la entrada de los misioneros a su territorio y a combatir a los enemigos de los españoles, como por ejemplo a los corsarios ingleses y holandeses que intentaban desembarcar en las costas de la Araucanía y hacer alianzas con los

Con posterioridad al tratado de Quilín, se suscribieron una multiplicidad de Parlamentos, entre los que destacan los siguientes: Parlamento de Yumbel de 1692; Parlamento de Negrete de 1726; Parlamento de Tapihue de 1774; Parlamento de Negrete de 1803.

El parlamento de Yumbel otorgó a los indígenas al sur del Bío-Bío la condición de vasallos del rey dotándolos de un estatuto especial que significó la no aplicación en el territorio mapuche autónomo al sur del Bío Bío de la esclavitud, las encomiendas, alcabalas y mitas. Por otra parte, autorizaba el tránsito indígena y su contratación como asalariados en las haciendas españolas situadas en las inmediaciones de la frontera. Los privilegios reconocidos por las capitulaciones parlamentarias en Yumbel a los indígenas de Arauco, los colocó en un estatus distinto y superior a los demás habitantes del Reyno de Chile. Además, el parlamento garantizaba el pleno reconocimiento de los territorios indígenas y hacía firmes promesas de justicia y paz para el ejercicio de los derechos indígenas. A cambio, la autoridad colonial representada por el gobernador Marín de Poveda, solicitó a los caciques asistentes su autorización para que los misioneros ingresen y se establezcan en el territorio, sugiriéndoles abrazar la fe católica. De acuerdo a lo expresado en las actas que del acto levantara el escribano Joseph de Villagra, el único punto de discrepancia entre las partes fue la solicitud planteada por las autoridades españolas de que los indígenas renuncien a la poligamia, solicitud que fue rechazada por los caciques asistentes. Para el cumplimiento de las capitulaciones estipuladas en el Parlamento por parte de las autoridades españolas, se estableció como garantes a los Capitanes de Amigo y los Tenientes de Lengua, quienes para estos efectos quedaban autorizados para transitar en el territorio de Arauco y visitar las misiones¹⁸.

Analizando los alcances del parlamento de Yumbel, Leonardo León resalta que este acuerdo estuvo marcado por la decisión de la Corona de desistir de sus planes de conquista y otorgar un estatus

araucanos para combatirlos a ellos." (Lara, Horacio. *Crónica de la Araucanía*. Tomo II. Imprenta "El Progreso". Santiago. 1889. P. 48, 49. Citado en: En: Molina et. al. "Mapuche Wajontu..." Op. cit.

¹⁸ Molina, et. al. "Mapuche Wajontu..." Op. cit.

Fragments del Parlamento de Yumbel: Discurso Gobernador Marín de Poveda, "...Que en nombre de su Majestad les da a todos los caciques muchas gracias por la paz que se ha mantenido hasta ahora y porque an acudido a todo lo que se ha ofrecido del real servicio con mucha puntualidad y exeperar que en lo de adelante se continuará sin novedad alguna, en cuya correspondencia les ofrece su señoría ampararlos y defenderlos de sus enemigos.

Que con la noticia de averse publicado la libertad de este reino, pueden benir estrangeros de europa a hazerles daño y sacarlos de sus tierras llevándolos por esclavos en conchavo y cambio de los negros que trae, y por si esto intentaren tendra su señoría el ejército disciplinado y apercevido para su defensa sin que ellos aian menester acudir a otra cosa que a cuidar de sus casas y familias y que en todo lo demás que fuere de su utilidad y combeniencia les asistirá su señoría con mucho valor amor y voluntad.

Que an de procurar entrar y salir libremente y sin rrecolo en las ciudades y poblaciones de los españoles de todo el reino y tratar con ellos y bender sus mantas y otros jeneros que tubieren comprando de los españoles lo que ubieren menester, reduciéndose el trato y familiar conversación que tienen los españoles, procurando criar ganados mayores y menores y hacer sementeras en abundancia, q ue con eso tendran de que poder hechar mano para el remedio de sus necesidades sin bender sus hixos y parientes, y poco a poco reconocerán el bien que se les a de seguir desta.

Que la mas principal horden que trae de su Magestad y las que todos sus antecesores an tenido es que procuren reducirlos al gremio de nuestra Santa Fe Católica para que sean Cristianos como los demas vasallos suyos y esto no ha tenido efecto ni se a podido executar respecto de las guerras que entre unos y otros a avido. Cesado enteramente Su Magestad manda se les trate solo desto, y deseando su señoría cumplir con esta obligación solicita medios de conseguirlo y de bencer algunas dificultades que ocasiona el modo de vivir que tienen los indios, que todo espera se a de [a]ver logrado, con el favor de nuestro señor, y con buena voluntad de los yndios para lo qual en primer lugar an de admitir ministros evangelicos que los ynstruian y bapticen y los casen según horden de nuestra Santa Madre Iglesia, y esto solo aquellos que voluntariamente solo quisieren ser nuestros y que ellos an de concurrir a ser enseñados y sus hixos y parientes y an de hordenr y persuadir a sus sujetos que excuten lo mismo acudiendo rrecar y oir misa como lo hacen los españoles que ellos an visto" (Francis Goicovich. "Acta del Parlamento Celebrado en Yumbel". Revista Werkén. 2001. Pp. 133 y 134).

Discurso Cacique Guenchunaguel de la reducción de Calbuco: "...Respondió diciendo que todas las proposiciones de su señoría se encaminavan en beficio dellos, y que debían dar muchas gracias a las Majestad Católica pues a costa de su patrimonio, solo asistía a la combenienzia de ellos, sin que tubiese ningun ynteres. Y que desde luego pedía misioneros para sus tierras. Y que si de antes se les ubiera tratado con fervor este negocio de tanta importancia para sus almas se ubiera logrado mucho fruto, y que en los atrasado se avia solicitado solo la paz y no otra cosa y que aunque avian ydo sacerdotes a sus tierra solo avia sido como de camino, y bueltose sin mas diligencia, que yr como de cumplimiento y que solo ponía el reparo que en la lei católica no se admitía mas que una muger, y que en la que ellos bivan multiplicidad dellas, pues sera el continuo bivr de su usanca, y mantenerlos las mugeres de chicha y bestuario en que fundavan su grandeza y obstentacion: repugnancia que hicieron todos los caciques de su jurisdizion y con beneplácito y voluntad de todos ellos hico este reparo." (Francis Goicovich. "Acta del Parlamento..." Op. cit.: 135, 136).

privilegiado a los mapuches a cambio de su paulatina conversión al catolicismo. De los discursos formulados por los Caciques asistentes al parlamento se desprende su disposición a aceptar un proceso evangelizador a cambio de la autonomía territorial que se expresó en el reconocimiento pleno de sus derechos territoriales, y la abstención por parte de la corona de imponer en dicho territorio la institucionalidad colonial¹⁹.

El tratado de paz de Yumbel se vio interrumpido por la rebelión de 1723, tras lo cual se celebró el parlamento de Negrete de 1726. La rebelión se produjo como consecuencia de los abusos cometidos por los Capitanes de Amigos contra los mapuches, quienes fueron obligados a realizar trabajos forzados y prestar servicios personales a estas autoridades en abierta violación al tratado de Yumbel. La rebelión fue general y producto de estos hechos se produjo el despoblamiento español de la Araucanía, como consecuencia de estos sucesos el entonces gobernador del Reino de Chile Cano y Aponte promueve la celebración del Parlamento de Negrete de 1726. Los acuerdos alcanzados en Negrete se centraron en convenir la paz y regular las relaciones comerciales fronterizas impidiendo el monopolio comercial de los oficiales hispanos que se prestaba a todo tipo de abusos de poder²⁰.

En 1774 tuvo lugar el parlamento de Tapihue, donde se repusieron los votos de paz y se instauró la figura de los caciques embajadores, quienes debían velar por el mantenimiento de la paz entre la sociedad española y la mapuche, al igual que al interior de esta última, entre los distintos Fütalmapus²¹.

El tratado mantuvo respecto de los indígenas el estatus de vasallos del Rey de España y fijó en la cláusula tercera los alcances de esta categoría jurídica. Los mapuches reconocían la soberanía del Rey y a cambio recibían protección y pleno goce de sus derechos como nación, sin contraprestación material alguna²².

Las demandas indígenas en el contexto del tratado de Tapihue tenía por objeto eliminar todo vestigio de la instauración en el territorio de la Araucanía de los pueblos de indios, lo que había provocado el levantamiento Mapuche que se tradujo en el Malón de Curiñamcu y el posterior enfrentamiento entre las hueste mapuches e hispanas entre 1769 y 1771.

¹⁹ León, Leonardo. *Maloqueros y Conchavadores en la Araucanía y las pampas, 1700-1800*. Ediciones Universidad de La Frontera. Serie Quinto Centenario Vol. 7. Temuco. 1991.

²⁰ Molina, Raúl, et. al. "Mapuche Wajontu..." Op. cit.

²¹ Texto primera capitulación Tratado de Tapihue: "Lo que les será en lo presente, y en todo tiempo mas fácil por las representaciones de sus embajadores, y que en consecuencia de haver jurado y prometido de vivir en quietud y amistad con los Españoles, sin pensar jamás en tomar las armas, ni causarles el menor daño ni perjuicio a sus Personas, Haciendas ni Ganados, deben quedar advertidos de que están obligados a cumplir su palabra y promesas perpetuamente, sin que tengan facultad, ni arbitrio para lo contrario en manera alguna, por no ser esta ceremonia sino una muy seria formalidad que no deja lugar ni para levantar el pensamiento al quebrantamiento de tan estricta obligación, supuesto que conocen la fuerza de el juramento, la de lo que tratan y pactan las gentes que son hombres distinguidos de sus tierras que su mayor honra es acreditarles fieles vasallos del Rey..." (León, Leonardo. *Maloqueros y Conchavadores...* Op. cit.: 25).

²² Texto tercera capitulación Tratado de Tapihue: "Que así como en el parlamento que tuve con los embaxadores personeros de sus butalmapus conocieron y confesaron estos por su Rey y señor natural nuestro Católico Monarca el señor don Carlos Tecero (que Dios guarde), y juraron nuevamente que le habían de reconocer por su legítimo soberano, obedecer sus reales ordenes, y los mandados de sus señores Capitanes Generales, y Ministros que gobiernan en su real nombre, dando siempre y en todo tiempo nuevas pruebas de la mas fina lealtad, que serían puntuales todos los caciques de sus naciones en salir y asistir cuando fuesen llamados a Parlamento, ó para otros fines de el Real servicio, y que por ninguna causa, ni motivo habían de faltar a la debida obediencia al Rey, que solo procura su bien espiritual y temporal, sin le menor interés por ser muy poderoso, y no necesitarlos para mantener su soberanía y grandeza a que todos nos rendimos, como humildes vasallos, y dependientes de su real benignidad y poder, conociendo que sin su amparo y protección fuéramos tan miserables como cada uno de ellos, y que con auxilio de sus amplísimas facultades pudiéramos destruirlos y aniquilarlos si incurrieran en nueva infidelidad, quebrantando lo que han prometido a Dios, al Rey, y a mis antecesores, así también han de conocer, y confesar ahora todos por su Rey y Señor Natural al mismo nuestro Católico Monarca el Señor don Carlos Tercero, jurar y reconocerlo por su legítimo Soberano, obedecerle a sus Ministros". (León, Leonardo. *Maloqueros y Conchavadores...* Op. cit.: 28).

El período colonial se cierra con el parlamento de Negrete de 1803. En este pacto se consolidó la libertad de comercio, las partes se comprometieron a mantener abiertos los caminos para el libre tránsito de personas y, en especial, de los misioneros

La importancia de estas convenciones radica en que se reconocía el estatus jurídico independiente del Pueblo Mapuche y su autonomía territorial. Además, se reglamentaban las bases de la relación entre Naciones autónomas. Desde esta perspectiva, se regulaban las actividades económicas de intercambio entre los territorios y se establecían normas sobre actividad misional y evangelizadora en el territorio Mapuche.

2. El Período republicano y la legislación de inspiración liberal: La pérdida del territorio

La infiltración del territorio Mapuche por parte del Estado de Chile se materializó a través de tres procesos históricos de diversa naturaleza que permiten entender las particularidades del proceso de constitución de la propiedad en el territorio Mapuche y, finalmente, la pérdida de la autonomía territorial del Pueblo Mapuche.

Estos procesos son:

- Infiltración del territorio por chilenos entre el río Bío Bío y el río Lebu, proceso que se conoce como “civilización espontánea”²³.
- Ocupación militar de la Araucanía, 1862 a 1883, proceso bélico liderado el Coronel Cornelio Saavedra en virtud del cual se somete por la fuerza el territorio Mapuche a la soberanía chilena.
- Promulgación de una prolífica legislación para constituir la propiedad indígena, particular y fiscal en el territorio Mapuche, proceso que se desarrolla en forma paralela a la ocupación militar, y a medida que ésta avanza y se consolida.

No nos detendremos en el análisis de estos procesos históricos pues excede el mandato de esta subcomisión y será abordado in extenso por la subcomisión histórica, sin embargo, aportaremos algunas reflexiones en torno al proceso legislativo.

En el período que analizamos, la legislación tuvo las siguientes etapas:

- Primeros bandos o decretos (de inspiración liberal)
- El tratado de Taphue de 1825
- Legislación proteccionista
- La radicación
- La división de las comunidades

²³ Domeyko, Ignacio. *Araucanía y sus habitantes*. Editorial Francisco de Aguirre. Santiago. 1971. P. 34 [1845].

2.1. Primeros bandos o decretos de inspiración liberal

La creación del Estado en Chile, a comienzos del siglo XIX, estuvo fuertemente influenciada por el pensamiento liberal individualista. Conforme a dicha concepción, todos los hombres nacen libres e iguales, y, por tanto, no cabe al ordenamiento jurídico discriminar entre éstos. Este pensamiento se refleja, lógicamente, en la legislación indígena de la época. En lo sustancial, estas leyes señalan que el indígena debe estar en igualdad de condiciones con el chileno. Se enfatiza la igualdad sobre la protección, señalando que la política de la Corona era discriminatoria, ya que ubicaba a los indígenas en una especie de ciudadanía de segunda clase. En adelante, los indígenas de Chile pueden realizar todo tipo de contratos; la única limitación que pondrán posteriores leyes se referirá a las tierras indígenas, dada la fuerte presión que sobre ellas ejercen los particulares. Anima a este tipo de iniciativa el propósito de extender la ciudadanía bajo condiciones de igualdad a todos los habitantes.

Las intenciones de los primeros gobernantes del país eran acabar con las castas que eran propias de la sociedad colonial. Paralelamente, los resultados de las leyes de 1813 fueron desastrosos para los indígenas, pues en la práctica lo que hacían era poner en el mercado las tierras de los pueblos de indios que en la zona central eran muchas. Durante la Colonia, los indígenas estuvieron sujetos a ciertas prohibiciones, entre ellas la de vender las tierras comunales en que habitaban. Los liberales, considerando equivocado este régimen de protectorado y sus leyes, las derogaron en casi toda América Latina y en particular en Chile. La igualdad total ante la ley, la libertad de comprar y vender las tierras – que en la ideología de la época es consustancial a la noción de ciudadanía igual- condujo a la enajenación de gran parte de las propiedades de los indígenas. En la práctica –y aún cuando ello pudo no haber sido deliberado- ese tipo de legislación favoreció que los indígenas enajenaran en condiciones de grave desigualdad sus propiedades. En razón de ello, se modifica la política del Estado a contar de la década del 50 y se dicta una legislación proteccionista, que pone término a la igualdad jurídica entre indígenas y no indígenas, a la vez que se establece su incapacidad para celebrar actos y contratos, especialmente en relación a sus tierras.

Las leyes proteccionistas son, por tanto, una consecuencia de los efectos imprevistos que, en la cultura indígena, produjo la legislación liberal. Producto de la masiva compra de terrenos mapuches, verificada a mediados del siglo XIX en el área fronteriza, las autoridades de la época deciden, tras la creación de la provincia de Arauco (1852), exigir la intervención de la autoridad para la celebración de contratos de compraventa y otros relativos a tierras indígenas. Se intentaba proteger a los indígenas de los abusos, cuestión que, sin embargo, nunca se logró. Por el contrario, el régimen de protección favoreció la consolidación de las usurpaciones, pues las autoridades llamadas a proteger a los indígenas no fueron garantes del interés indígena.

Este tipo de legislación, con variantes y excepciones, se mantiene en Chile hasta nuestros días.

2.2. El Tratado de Taphue de 1825

El Tratado de Taphue constituye un instrumento de mutuo reconocimiento entre el naciente Estado chileno y el Pueblo Mapuche. Este tratado fue celebrado con posterioridad al proceso conocido como la “Guerra a Muerte”, donde se enfrentaron entre 1819 y 1824 las huestes independentistas lideradas por el General Ramón Freire y las fuerzas militares españolas. El conflicto se desarrolló en las provincias de Concepción, Chillan y Arauco, y la sociedad mapuche no fue ajena al conflicto: los abajinos se plegaron a la causa de la independencia en tanto que los Fütalmapus arribanos y costinos hicieron causa común con las milicias reales. Concurrieron a la suscripción del Tratado de Taphue de 1825, el Delegado de la Ciudad de Los Ángeles Pedro Barnachea, en representación del Estado de Chile y autorizado por el Sr. Brigadier de los ejércitos de Chile Gobernador Intendente de la Provincia de Concepción, y el Cacique Francisco Mariluan Gobernador de 14 Reducciones.

El parlamento perseguía pactar condiciones de paz y estabilidad en la frontera una vez terminada la denominada guerra a muerte, pero al mismo tiempo intentaba legitimar el poder de las autoridades chilenas ante los indígenas y ampliar su jurisdicción política para someterlos a las leyes de la República

El parlamento, al igual que los instrumentos que los precedieron, buscaba generar condiciones de paz que favorecieran el comercio. En virtud del tratado, sólo eran autorizados a transitar en el territorio Mapuche los comerciantes chilenos²⁴. Quedaba prohibida la presencia de cualquier otro chileno en los territorios indígenas, por convenir de mejor manera al establecimiento de la Paz²⁵. El tratado deja constancia que la línea divisoria es el río Bío Bío y, por tanto, reconoce expresamente la facultad jurisdiccional de los Caciques ultra Bío Bío. Así, se establece la potestad de los caciques para sancionar conductas delictuales en que hayan incurrido chilenos dentro de su territorio y se reconoce la facultad jurisdiccional de las autoridades chilenas para sancionar a los naturales que hubiere delinquirido en territorio chileno²⁶.

Respecto al régimen de la frontera, el Parlamento reglamenta el tránsito a través de la línea fronteriza exigiendo el porte de un pasaporte, bajo apercibimiento de aplicar al infractor una sanción de conformidad a la Ley²⁷. No obstante, se pacta el respeto de las líneas fortificadas al interior del territorio mapuche, los asentamientos adyacentes a la frontera pre-existentes al parlamento²⁸ y el libre tránsito de los correos de Gobierno hacia Osorno, Valdivia y Chiloé²⁹. Se autoriza el tránsito, previa exhibición del correspondiente pasaporte, de tropas³⁰ y comerciantes para guarnecer y abastecer los territorios de la plaza de Valdivia y Chiloé, que correspondía a territorio sometido a la jurisdicción chilena. También se autoriza el tráfico de agentes de gobierno desde y hacia Buenos Aires³¹.

Refiriéndose a los efectos del parlamento de Tapihue, y en particular al establecimiento de la línea de frontera y el tránsito a través del territorio, escribe Bengoa,

²⁴ Artículo 17: Siendo ya una sola familia nuestro comerciantes serán tratados fraternalmente cuando se internen en sus terrenos, cuidando escrupulosamente que no se les saltee y robe, y cuando se roben unos a otros, descubiertos los ladrones pagarán el duplo de lo robado, si tuvieren con qué, y si no se castigarán con arreglo a las leyes."

²⁵ Artículo 18: Los Gobernadores ó Caciques desde la ratificación de estos tratados no permitirán que ningún chileno exista en los terrenos de su dominio por convenir así al mejor establecimiento de la paz y unión, seguridad general y particular de estos nuevos hermanos.

²⁶ Artículo 19: Haciendo memoria de los robos escandalosos que antiguamente se hacían de una y otra parte, queda desde luego establecido que el Chileno que pase a robar a la tierra, y sea aprehendido, será castigado por el Cacique bajo cuyo poder cayere; así como lo será con arreglo a las leyes del país el natural que se pillase en robos de este lado del Bío Bío que es la línea divisoria de esos nuevos aliados hermanos."

²⁷ Artículo 22: La línea divisoria no se pasará para esta, ni para aquella parte sin el respectivo pasaporte de quién mande el punto por donde se pase, y el que lo haga sin este requisito será castigado como infractor de la ley.

²⁸ Artículo 20: No obstante que la línea divisoria es el Bío Bío el Gobierno mantendrá en orden y fortificadas las piezas existentes, o arruinadas al otro lado de ese río, como también a sus pobladores en los terrenos adyacentes del modo que antes lo estaban.

²⁹ Artículo 25: Los correos que el Gobierno haga sobre Osorno, Valdivia o Chiloé, respetados y auxiliados por los Caciques Gobernadores de reducción en reducción; y su algún atentado, que no es de esperar, se cometiere contra ellos, el Cacique en cuya tierra suceda el hecho sino lo castigase, será tratado como a reo de lesa – patria, quedando el Gobierno con la misma obligación con sus Embajadores.

³⁰ Artículo 26: Si el Gobierno tuviese a bien mandar por tierra algunas tropas para guarnecer a plaza de Valdivia, estas harán su marcha sin impedimento alguno, y si en ella necesitaren algunos víveres, los Caciques gobernadores los facilitarán, los que con un recibo del Comandante e Jefe de ellos, se pagarán en dinero de contado por cuenta del Estado.

³¹ Artículo 27: Todos los comerciantes que hagan sus giros sobre las provincias de Valdivia, o Chiloé, y los que de aquellas los hagan a estas con efectos del país, o con los que vulgarmente se llaman de Cartilla, tendrán el pase y auxilio necesario, mostrando el pasaporte que anuncia el Art. 22 a los Caciques Gobernadores, comprendiéndose en estos los que hagan su tráfico del Estado de Buenos Aires a este, y de éste a aquel.

“... los Mapuches aceptaron las paces pero no se sometieron al ejército chileno, se mantuvo el statu quo tradicional. La frontera seguía siendo - en general - el Bío Bío, se mantenía un ejército de línea acantonado en Concepción y Chillán, se refundó el fuerte de Arauco, y posteriormente Los Ángeles y otras poblaciones al sur del Río Laja. El camino entre Concepción y Valdivia bordeaba la costa y era de mucha peligrosidad ya que no siempre los costinos, tiruanos y del Budi, estaban dispuestos a otorgar paso libre”³².

El tratado de Taphue, además, estableció el reconocimiento a los indígenas de la igualdad de derechos respecto a los demás habitantes de la República³³. Este reconocimiento significó aplicar en la Araucanía el Decreto Supremo del 4 de marzo de 1819, que hasta antes del parlamento de Taphue de 1825 no había tenido aplicabilidad en territorio Mapuche. Cabe recordar, que el Bando Supremo de 4 de marzo de 1819, otorga la ciudadanía a los indígenas y los exime del tributo personal. El texto de la normativa era el siguiente: “... *El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos, y libre como los demás habitantes del Estado*”.

Guevara, releva la igualdad jurídica instaurada por el Tratado en análisis: “En enero de 1825 se reunieron los mapuches y el ejército chileno en parlamento en la localidad de Taphue, lugar donde se realizaban parlamentos desde el tiempo de los españoles. “Marihuan aceptaba la tregua i reconocía el nuevo sistema de Gobierno i Barnechea (capitán chileno) reconocía a los araucanos a nombre del gobierno, los mismos derechos de los demás chilenos”³⁴.

Este reconocimiento de igualdad jurídica a los mapuches, sin embargo, no será útil a la satisfacción de sus derechos, en ningún ámbito de la reproducción económica, social, política y cultural de su pueblo. Por el contrario, constituirá una amenaza para su integridad territorial, pues los derechos reconocidos son carta blanca para que chilenos inescrupulosos y especuladores se apropien de tierras indígenas. En efecto, al reconocerse a los mapuches el derecho a celebrar contratos – arrendar, prestar, vender y comprar tierras- se favorece al usurpador de tierras, el que acreditará bajo la apariencia de un contrato válidamente celebrado su mejor derecho para apropiarse de las tierras indígenas³⁵.

2.3. Aplicación práctica de la legislación en el período liberal³⁶

2.3.1. Al sur del Bío Bío

Tal como se señala anteriormente, los tres siglos de historia fronteriza no impactaron de igual manera a todos los territorios del sur del Bío Bío. El gobierno establece para la provincia de Arauco, creada por ley de 1852, un ordenamiento legal para otorgar propiedades formales a los indígenas³⁷, complementado

³² Bengoa, José. *Historia del Pueblo Mapuche. Siglo XIX y XX*. Editorial LOM. Santiago. 2000. P. 150.

³³ Artículo 3: *Todos los que existan entre ambas líneas –se refiere entre el despoblado de Atacama hasta los últimos confines de Chiloé- serán tratados como a ciudadanos chilenos con goce de todas las prerrogativas, gracias y privilegios que les corresponden.*

³⁴ Guevara, Tomás. *Psicología del pueblo araucano*. Editorial Cervantes. Santiago. 1908. P. 117.

³⁵ Molina, Raúl, et. al. “Mapuche Wajontu” Op. cit.

³⁶ Este acápite y sus respectivos subtítulos se basan en estudios efectuados por el profesor Carlos Aldunate del Solar y que han sido compilados en los siguientes trabajos de su autoría: “Mapuche...” Op. cit.; “Indígenas, Misioneros...” Op. cit.. Tanto las citas como el texto, han sido extraídos del material de autoría del profesor Carlos Aldunate. Algunos datos han sido complementados por Nancy Yáñez.

³⁷ Varias leyes se dictaron para proteger la propiedad indígena. Las primeras, al crearse la provincia de Arauco, establecían medidas protectoras que tendían a evitar la apropiación de inmuebles basada en el engaño al indígena (Decreto de 14 de marzo de

por el restablecimiento de las antiguas instituciones coloniales restrictivas de sus derechos para enajenar sus propiedades y la reposición del Protectorado, que tenía por objeto representar a los indígenas en los procedimientos de constitución de propiedad y velar por sus intereses³⁸. Estas disposiciones no fueron cumplidas de la manera prescrita por la ley, que mandaba primero otorgar los títulos de dominio a los indígenas y después, en los territorios restantes, constituir propiedad fiscal para rematar, vender o colonizar. Al contrario, los protectores de la época, denuncian que se procedió exactamente de la manera inversa.

“Al mismo tiempo que se radicaban indígenas, se formaban hijuelas para rematar, se daban lotes en arrendamiento, se donaban suelos a colonos y se hacían enormes concesiones de suelos a particulares para que los colonizaran. Todavía más, en muchas ocasiones se procedió primeramente a rematar hijuelas, a colonizar y en el sobrante se radicó a los indios... De aquí los conflictos y enredos de todo género. De aquí la escasa cabida de suelos que ha tocado a los indios... De aquí la desigualdad en la concesión de terrenos: al paso que a empresas particulares se conceden millares de Has., a los indígenas de algunas zonas, principalmente Quepe, Metrenco y Maquehua, apenas si alcanza a 2 ó ... Has. por persona”³⁹.

A pesar de estas irregularidades y de muchas otras, como la escasez de protectores y la precariedad de sus condiciones de trabajo, que dificultaban su gestión, la aplicación de las leyes que determinaban la constitución de la propiedad indígena fue mucho más efectiva y ordenada en Arauco que en Valdivia y Llanquihue, lo que también advierten numerosos informes de protectores⁴⁰.

La más importante de las normativas del siglo XIX fue la ley de 1866 que reglamentó la concesión de mercedes de tierras a los indígenas que las ocupaban. Debido a la ausencia de funcionarios y autoridades de gobierno en el territorio Mapuche que a la época aún no había sido sometido militarmente, esta ley no pudo ser aplicada sino hasta treinta años después, lo que favoreció la constitución de la propiedad particular en las tierras indígenas.

2.3.2. Al sur del río Toltén

Al Sur del Toltén, factores históricos y legales hicieron que la legislación, y su puesta en práctica, fueran completamente diferentes a la descrita para los territorios septentrionales.

El siglo XVII -en la región- está marcado por dos hechos históricos relevantes:

- La guerra esclavista contra los indios Cuncos - Huilliches en el sector de Llanquihue que significó el despoamiento del territorio en esa área;

1853 y otras complementarias). La más importante normativa fue la ley de 4 de diciembre de 1866, que estableció varias medidas trascendentales para la constitución de la propiedad indígena. Una Comisión Radicadora debía empadronar a todos los grupos indígenas y mensurar los terrenos que ocupaban, después de lo cual se les otorgaba una “merced de tierras”, en nombre del Estado. Para hacer efectiva este sistema se estableció un funcionario que bajo el nombre de Protector de Indígenas, debía representar a éstos en el proceso. Una disposición de esta ley contenía la prohibición de venta de las mercedes de tierra. (Jara, Álvaro. *La legislación indigenista de Chile. Instituto Indigenista Interamericano. Ciudad de México. 1956*).

³⁸ Decretos de 14 de marzo de 1853, 18 de octubre de 1855, 23 de marzo de 1857, 16 de octubre de 1863, Leyes de 4 de diciembre de 1866, 9 de diciembre de 1866, 4 de agosto de 1874, 20 de enero de 1883.

³⁹ Robles, en: *Comisión Parlamentaria de Colonización. 1912. P. 144, 145.*

⁴⁰ Briones Luco, Ramón. *Glosario de Colonización. Imprenta Universitaria. 1905. P. 165. [1872]; Robles en: Glosario de Colonización Op. cit.: 651 y 652 y 1912: 142 y 248; Cerda en: Comisión Parlamentaria de Colonización. Imprenta y Litografía Universo. Santiago. 1912. P. 169, 179.*

- Destrucción de Valdivia y Osorno, y la oposición permanente de los indígenas para impedir que los españoles replegados en Chiloé abrieran el antiguo camino que unía Chiloé y Valdivia⁴¹.

Este período, que va desde el siglo XVII hasta fines del siglo XVIII, concluye con la Rebelión de Río Bueno donde las huestes Huilliches son vencidas por los conquistadores. Tras esta derrota se produjo el sometimiento militar de los Huilliches al hispano. La nueva relación de sometimiento que significa la pérdida de la autonomía territorial del Huillimapu se expresa en la suscripción del parlamento de las Canoas en 1793, cuyos contenidos normativos son los siguientes:

- Cesión de territorios a los españoles para refundar la ciudad de Osorno;
- Repoblamiento de Osorno;
- Auxilio mutuo y libre tránsito;
- Sometimiento Huilliche a la justicia hispana;
- Aceptación de los misioneros y su acción evangelizadora⁴².

En este escenario, los Huilliches aceptaron el establecimiento de enclaves coloniales en su territorio como las plazas fuertes y las misiones, cuyos integrantes mantuvieron relaciones bastante pacíficas con los indígenas, y fueron fuente de mestizaje e intercambio. Ello permitió que a fines del siglo XVIII el gobierno colonial materializara la repoblación de la antigua ciudad de Osorno y que en 1820, despertando la República de Chile, fueran incorporadas como “colonias” Valdivia y Osorno.

Los Huilliches se replegaron a la zona costera y conservaron su territorio comprendido entre el río Bueno, por el Norte, Hueyusca por el Sur, río Rahue y Negro, por Este, y el Océano Pacífico, por el Oeste. A inicios de la República, este territorio se consolidó como propiedad indígena, mediante la aplicación de la Ley de 1823 conocida como Ley Freire, que reconocía las tierras poseídas por los indígenas con el fin de constituir y deslindar la propiedad fiscal. La aplicación de esta normativa correspondió al Comisario de Naciones Francisco Aburto, lo que derivó en que al título en virtud, del cual se reconocían los derechos indígenas, se le denominara “título de comisario”⁴³.

Durante el siglo XIX, fuera de algunos alzamientos aislados⁴⁴, estos territorios meridionales no se rebelan ante el impetuoso avance planteado por la naciente República, que incluía especialmente la colonización de esta zona, empresa imposible de plantear para la recién creada provincia de Arauco (al norte del Toltén), donde la persistente rebeldía indígena creaba condiciones de mayor inestabilidad e inseguridad.

“El gobierno comprendió desde el primer momento que la situación planteada en la nueva provincia (Arauco), no era similar a la existente en Valdivia y Llanquihue. Por eso orientó la corriente colonizadora hacia aquella, desviándola deliberadamente de Arauco, donde la incertidumbre era permanente, pues los indígenas persistían en su espíritu de rebelión, y la obra de colonización no podía dar frutos duraderos en aquellas precarias circunstancias. <El gobierno no cree llegado el momento de establecer colonos en los

⁴¹ Molina, Raúl, et. al. “Mapuche Wajontu...” Op. cit.

⁴² Ibid.

⁴³ Molina, Raúl y Martín Correa. “Las tierras huilliches de San Juan de la Costa”. CONADI. Santiago. 1998. Pp. 32, 33.

⁴⁴ Noggler, Albert. Cuatrocientos años de misión entre araucanos. Padre Las Casas. Temuco. San Francisco. 1982. Pp. 168, 169 y notas 589 y 590.

terrenos fiscales de ese departamento>, decía don Antonio Varas al Intendente (de Arauco) en nota de 2 de septiembre de 1853⁴⁵.

Por ello, la colonización alemana iniciada en la segunda mitad del siglo XIX, se llevó a efecto en las regiones de Valdivia y Llanquihue, donde las condiciones históricas señaladas habían pavimentado un clima de mayor estabilidad que permitiera dar seguridades a los inmigrantes europeos.

La ley de 1823 que permitió tempranamente la constitución de la propiedad indígena en la zona de la Costa, era de orientación liberal por lo que carecía de un régimen de protección que impidiera su enajenación. Respecto al régimen legal de las tierras indígenas, se interpretó por muchos tribunales superiores de justicia y también por el gobierno, que la ley de 1866, que si establecía dicho régimen de protección, sólo se aplicaba en la provincia de Arauco y que respecto a los territorios del sur del Toltén la propiedad raíz quedaba sometida a la jurisdicción común que regía para todo el país.

Este era el gran problema que afectaba a la propiedad indígena del sur del Toltén. En instancias oficiales, se interpretaba que el territorio de frontera sólo alcanzaba hasta ese límite, y por lo tanto al sur del Toltén no regían las disposiciones especiales que se habían dictado para la constitución y defensa de la propiedad indígena, pudiendo éstos venderlas y disponer de ellas como cualquier ciudadano de la república, de acuerdo a las disposiciones generales, sin que rigieran allí las prohibiciones que amparaban a los indígenas de usurpadores, y sin la mediación de los Protectores de Naturales. Sancionada esta interpretación por el Consejo de Estado, los indígenas del sur del Toltén quedaron sin protección alguna. No rigieron para ellos ni las normas que disponían entregarle propiedades, como tampoco el sistema de protección establecido por las diferentes leyes que determinaron la actuación de Protectores y limitaciones, requisitos y prohibiciones para que la propiedad indígena fuese respetada. La situación era dramática para los intereses mapuches del sur del Toltén, pues al no detentar una propiedad formal sobre sus tierras, de acuerdo a las disposiciones del derecho común, ella era declarada como propiedad fiscal y susceptible para ser vendida, donada o entregada a colonizadores. Muchos funcionarios fiscales reclamaban que esta situación era insostenible, pues más allá de su injusticia, era absolutamente contradictoria con la ley N° 1 de 11 de enero de 1893, que estableció que las medidas protectoras dictadas para Arauco, en virtud del artículo 6 de la Ley de 4 de Agosto de 1874, ampliado en el artículo 1°, inciso 1°, de la Ley de 20 de enero de 1883, regirían para las provincias de Valdivia, Llanquihue, Chiloé y Magallanes⁴⁶.

De aquí que en Valdivia y Llanquihue, desde los inicios de la República, la propiedad raíz y, especialmente de indígena, siempre estuvo marcada por el signo de la informalidad e ilegalidad propiciada por los especuladores en perjuicio del interés indígena y fiscal.

En la segunda mitad del siglo XIX, la colonización alemana de estas regiones se lleva a efecto considerando estos territorios como propiedad fiscal, con títulos entregados por el Estado a expensas de la propiedad indígena, totalmente inerte ante ese despojo. Los títulos de propiedad posteriores de los particulares provienen de ocupaciones o, en el mejor de los casos, a ventas de terrenos efectuadas por indígenas, presionados por hipotecas, préstamos, falsos testamentos, poderes también falsificados, etc. Basta analizar cronológicamente las sucesivas prohibiciones establecidas por las leyes protectoras para conocer los distintos e ingeniosos mecanismos que los particulares utilizaban para constituir propiedad sobre posesiones indígenas⁴⁷.

⁴⁵ Donoso, Ricardo y Fanor Velasco. *La propiedad Austral*. ICIRA. Santiago. 1970. P. 62.

⁴⁶ *El Correo de Valdivia*; 31 de mayo y 4 de junio de 1907.

⁴⁷ En 1853 se establece que las ventas y arriendos de terrenos indígenas deben hacerse con intervención del Intendente (Mar. 1853). Posteriormente distintas normas establecen que esta medida se aplica también a los empeños; se prohíbe a funcionarios públicos adquirir terrenos indígenas y se ordena deslindarlos y catastrarlos (Dic. 1855); se prohíbe a Notarios extender instrumentos en que indígenas se confiesen deudores a favor de terceros por cuantiosas sumas y reglamentan los poderes de indígenas para ventas, empeños y arriendos (Mar. 1857); se prohíbe a escribanos extender escrituras y determina que éstas deben ser firmadas ante el Secretario del Intendente (Dic. 1863); se prohíbe totalmente la enajenación de la propiedad indígena y se establecen a los

Como aún no regían en este territorio las normas que prohibían a los particulares comprar tierras indígenas, el procedimiento mas utilizado era comprar a uno de ellos, generalmente el más débil o necesitado, sus acciones o derechos entrando a formar parte de la comunidad propietaria. Con posterioridad, en conformidad a las normas comunes, el nuevo comunero no indígena solicitaba la liquidación de la comunidad, adjudicándose legalmente sus derechos sobre un lote determinado⁴⁸.

El Protector de Indígenas de la Provincia de Cautín (ex Provincia de Arauco), informa:

“Únicamente en la zona en que ha existido (la ley de prohibición) se ha podido constituir con pocos tropiezos la propiedad raíz; al norte del Toltén está saneada la propiedad; el Estado ha podido rematar terrenos, colonizar, radicar indios, etc.

Al sur, en donde la ley prohibitiva rige sólo desde el 11 de enero de 1893, la propiedad rural no está constituida y no sirve para ninguna transacción con base seria; los bancos e instituciones de crédito no admiten ninguna obligación con garantía de propiedad rural de Valdivia y Llanquihue⁴⁹.

Al no existir aquí protectores de indígenas, se podían llevar a cabo toda clase de tropelías, en las que incluso intervenían autoridades regionales. El Inspector General de Tierras y Colonización, don Agustín Baeza, informa al Ministro de Colonización:

“Debo llamar la atención de U.S. hacia un abuso entre los indígenas que se lleva diariamente a cabo en el sur del Toltén, en las Provincias de Valdivia y Llanquihue.

Los jueces de subdelegación y distrito exceden de una manera increíble sus atribuciones y ejercen sin reparo alguno las funciones de un juez letrado.

Se me ha asegurado como efectivo, actas de partición (de comunidades en que intervenía un particular) verificadas por jueces de subdelegación o distrito y me consta que conocen de delitos y actos de la exclusiva competencia de un juez letrado⁵⁰.

Son numerosas las peticiones para que se establezcan Protectores de indígenas al sur del Toltén.

“La jurisdicción del actual protector de indígenas solo llega hasta el río Toltén, pues la ley de 4 de Diciembre de 1866 creó este cargo para los territorios fronterizos. Sin embargo, la comisión radicadora debe llevar en breve sus tareas a la provincia de Valdivia, pues es un territorio habitado por indígenas. No parece lógico que, habiendo indígenas en aquella provincia, no haya un protector que los defienda; sobre todo ahora que se trata de resguardar allí la propiedad fiscal i aliviar la condición de los indios, explotados de un modo increíble por las ambiciones de los particulares⁵¹.

Recién en 1893 es cuando rigen al sur del Toltén la totalidad de las prohibiciones para adquirir por cualquier medio propiedades indígenas. Sin embargo, se espera hasta 1907 para nombrar al Protector de

protectores que los representan (Dic. 1866); se establece que los poderes de indígenas para empeñar o arrendar sus tierras no son válidos si no son visados ante el Intendente (Mar. 1873); se decretan penas para escribanos que burlaren estas disposiciones (Mar. 1873), etc. (Jara, Álvaro. “La Legislación indigenista...” Op. cit.).

⁴⁸ Iribarra, en: *Comisión Parlamentaria de Colonización 1912. P. 457.*

⁴⁹ Robles, *Comisión Parlamentaria de Colonización. 1912. P. 142.*

⁵⁰ *Glosario de Colonización. 1905. P. 674; también ver Cerda en: Comisión Parlamentaria de Colonización. 1912. P. 169.*

⁵¹ Briones, 1905, XIX; ver también Robles en: *Glosario de Colonización 1905. P. 652-653.*

Indígenas de Valdivia, según consta en la Memoria del Año 1907 del “Protector Jeneral de Indígenas de Valdivia”, contenida en la “Memoria de la Inspección Jeneral de Colonización e Inmigración”, y que fue publicada en un diario de la zona, en el año 1908⁵². Sólo a partir de esta fecha se puede aplicar en esta zona la legislación destinada a proteger la propiedad indígena en las provincias de Valdivia y Llanquihue de los especuladores que abundaban en esos sectores.

En todo caso, las acciones judiciales propiciados por los indígenas en defensa de sus tierras no prosperaron. Por el contrario, la Corte de Apelaciones de Valdivia estableció una jurisprudencia que permitió consolidar la propiedad particular en todo el territorio Huilliche. La jurisprudencia sentada por la Corte de Apelaciones de Valdivia frustró las pretensiones indígenas y sentenció lo siguiente:

1° La prohibición de enajenar establecida por la Ley de 1893 no rige cuando el objeto de compraventa recae en un predio cuyos títulos están debidamente inscritos. Estos fundos están en el comercio humano y es, por tanto, válida y lícita la compraventa de los mismos aunque sea indígena alguno de los contratantes.

2° La prohibición de gravar y enajenar terrenos de indígena produce nulidad relativa que prescribe en cuatro años. El acto o contrato celebrado en contravención a la prohibición se sana por la prescripción de corto tiempo, haciendo inoficiosa la acción de nulidad transcurrido el plazo de 4 años contados desde la celebración del contrato que se pretende impugnar.

3° La calidad de indígena debe acreditarse por la prueba testimonial, cuya apreciación queda entregada al juez de la instancia de conformidad a las reglas generales. No constituye prueba suficiente, a juicio del tribunal de apelación, los certificados de matrículas expedidos por la Comisión Radicadora de Indígena y conforme a los cuales se confeccionaron los Registros del Censo General de Indígenas de 1908.

Conforme a esta jurisprudencia, los particulares cuestionaron que su contraparte indígena tuviera tal calidad y, por tanto, debiera aplicarse en la especie la prohibición de gravar y enajenar establecida en la Ley de 1893. Cuando esta tesis no prosperaba, les bastaba con argumentar la legalidad de la inscripción de sus títulos de dominio sobre los fundos que reivindicaban para legitimar sus posesiones e imponerlas sobre las pretensiones indígenas. Finalmente, habiendo obrado contra ley podían legalizar su propiedad esperando que transcurriera el plazo de 4 años para luego invocar la prescripción como modo de adquirir el dominio.

2.3.3. La Isla Grande de Chiloé

El Caso de la Isla Grande de Chiloé fue diferente. A fines de la administración colonial ya se habían entregado títulos a comunidades indígenas sobre terrenos que habitaban, los que fueron reconocidos por el gobierno republicano en el tratado de Tantauco⁵³.

En Junio de 1823, el Gobierno, deseando proteger la propiedad indígena de la zona central del país, en rápido deterioro por el despoblamiento de los pueblos de indios⁵⁴, dictó una ley ordenando que las tierras poseídas por los pueblos de indios se les dieran en perpetuidad, pudiéndose vender o subastar los sobrantes. Esta norma no fue aplicada en ninguna región del país sino en Chiloé, donde el Intendente reparte en 1827 (al año siguiente de la anexión de este territorio a la República) títulos a los indígenas de esa isla⁵⁵. Este es el origen de la pequeña propiedad rural que permanece hasta hoy en Chiloé,

⁵² Mendoza, Óscar y Pedro Inalaf Manquel. “Fábula de la Usurpación de Tierras Indígenas en el sur de Chile”. Revista Primera Piedra N° 4, pp. 38-42. Santiago. 2002.

⁵³ Urrutia, Francisco. “La continuidad de la propiedad raíz en una comunidad huilliche de Chiloé”. Manuscrito Borrador de Tesis de Grado. 1993.

⁵⁴ Silva, Fernando. “Tierra y Pueblos de Indios en el Reino de Chile”. Serie Estudios e Historia del Derecho Chileno N° 7. Editorial Universidad Católica. Santiago. 1962.

⁵⁵ Donoso, Ricardo y Fanor Velasco. “La propiedad...” Op. cit.

especialmente en el Golfo de Ancud. Son pocos los conflictos de la propiedad indígena en este territorio. Uno de los más importantes ha sido la validación de los títulos del fundo Coihuín, con antecedentes coloniales, que constan en el estudio elaborado por Urrutia al cual nos remitimos⁵⁶.

⁵⁶ Urrutia, Francisco. *La continuidad...* Op. cit.

CAPÍTULO TERCERO

OCUPACIÓN, REDUCCIÓN, RADICACIÓN Y DIVISIÓN DE TIERRAS EN EL TERRITORIO MAPUCHE

1. Ocupación del Territorio Mapuche

Diversas razones serían esgrimidas para ocupar el espacio de la Araucanía donde, como señalabamos, los mapuches mantuvieron su autonomía política y territorial hasta 1883. Entre ellas destacan los argumentos relacionados con la soberanía y con el desarrollo económico tanto de la zona sur como de todo el país. Vinculada a esta última idea estaba la de colonizar ese espacio con colonos europeos, los que harían progresar la región (se habló de la California chilena). De acuerdo a las leyes y políticas impulsadas, la primera prioridad en la ocupación del territorio de la Araucanía la tendrían los colonos extranjeros.

Los mapuches, en cambio, deberían demostrar posesión de sus tierras ante la Comisión Radicadora de indígenas para poder obtener el reconocimiento de lo que les pertenecía desde tiempos inmemoriales. Como muchos no podían hacerlo, por cuanto se les exigía demostrar una posesión de acuerdo a la cultura agrícola chilena (cultivos, casas, huertas, etc.), quedaron reducidos a sólo un 10% aproximadamente de sus tierras ancestrales, quedando las 90 % restantes en poder de no indígenas.

La radicación, por último, no reconoció derechos a toda la población Mapuche. Al menos un tercio de ella quedó sin tierra tras la radicación, dando origen a la migración. Además, la radicación fue arbitraria, por cuanto no respeto la forma de organización tradicional mapuche (el lov, el ayllarewe), generando muchas dificultades al interior de la reducción.

En suma, la ocupación de la Araucanía parece ser el resultado de un proceso histórico en el que se entremezclaron factores económicos, asociados al desarrollo, y factores políticos relacionados con la legitimidad del poder. Ambos tipos de factores no fueron siempre consistentes. Mientras los factores políticos se traducen en un reclamo de soberanía para el estado nacional y en una reivindicación de ciudadanía igual para todos los habitantes, el proyecto económico de desarrollo suponía desfavorecer a los indígenas, cuyo ethos era disfuncional a la expansión productiva. Es probable que la dimensión política del proceso –la construcción del Estado nacional y la idea de ciudadanía igual- legitimara la ocupación y el trato desigual que luego se dio a los indígenas frente a la inmigración europea.

La ley de 4 de Diciembre de 1866 cambia el concepto “*territorio de indígenas*” por el de “*territorio de Colonización*”, haciendo clara alusión a que las tierras ocupadas comenzarían a ser repartidas a colonos chilenos y extranjeros. Dicha distribución, en virtud de las disposiciones contenidas en la ley de 1866, ordena el reparto del territorio mapuche y los mecanismos de constitución de la propiedad indígena y particular por medio de remates de tierras, concesiones de colonización, formación de colonias con extranjeros y nacionales y la reserva de terrenos que se entregarían como título de merced a las familias mapuches, radicándolas en comunidad⁵⁷.

2. La radicación y constitución de la propiedad en el Territorio Mapuche (1866-1927)

La ley de 4 de Diciembre de 1866 ordena la fundación de poblaciones en el territorio indígena y determina cuáles son las tierras del Estado al interior del mismo, disponiendo que ellas se componen de los

⁵⁷ Molina, Raúl, et. al. “Mapuche Wajontu...” Op. cit.

terrenos comprados a particulares y los terrenos baldíos. Establece para su enajenación que los terrenos del Estado sean subastados públicamente a favor de particulares, en lotes que no excederán las quinientas hectáreas. Finalmente, dispone que una parte de estos “*terrenos del Estado*” se destinarán al establecimiento de colonias de nacionales o extranjeros⁵⁸.

En cuanto al procedimiento de constitución de la propiedad indígena, la Ley ordena deslindar los terrenos pertenecientes a indígenas y encarga esta labor a una comisión formada de tres ingenieros que designará el Presidente de la República, con facultades de resolver todas las situaciones que se susciten en relación al deslinde de la propiedad. Junto a ello, la ley ordena levantar un plano en el que se marcarán las posesiones asignadas a cada indígena o a cada reducción. Así entendido, todas aquellas tierras no asignadas a los indígenas se reputarán como *terrenos baldíos*, y por consiguiente propiedad del Estado, ordenando que caigan en dicha categoría todos aquellos terrenos respecto de los cuales los indígenas no hayan probado posesión efectiva y continuada de un año por lo menos⁵⁹.

Una vez definido el retazo de terreno a entregar y las familias adjudicatarias, se extiende un documento que se conoce como Título de Merced. En virtud de dicho título se reconoció como efectivamente ocupado sólo la ruca, los huertos familiares y lo cercado, no reconociendo territorios de pastoreo, ramoneo, extracción de leña y de recolección de frutos, es decir, los territorios antiguos, aquellos en que se sustentaba la supervivencia material y cultural de las familias mapuches⁶⁰.

Posteriormente, la ley de 4 de Agosto de 1874, ratificó los preceptos de la ley de 1866, ordenando la enajenación -en subasta pública y por cuenta del Estado- de los terrenos comprendidos entre los ríos Renaico por el norte, Malleco por el sur, Vergara por el oeste, y la cordillera de los Andes por el este. Disponiendo, además, que se rematarán los terrenos del Estado comprendidos entre los Ríos Bío Bío, Vergara y Renaico y la Cordillera de los Andes. Si bien esta normativa en principio prohibía que los particulares adquirieran por cualquier medio terrenos de indígenas entre el río Malleco y el límite norte de la provincia de Valdivia, en la práctica validó todas las usurpaciones de tierras indígenas efectuadas por los particulares mediante el reconocimiento de los derechos de todos aquellos fundos cuyos títulos estuvieran inscritos en forma legal⁶¹.

El proceso de radicación comenzó efectivamente con la Ley 1874, ya que con anterioridad a ella no se había sido otorgado ningún título de merced⁶².

La ley de 20 de enero de 1880 estableció la prohibición de los indígenas de enajenar sus propiedades por un plazo de 10 años, modificó la integración de la Comisión Radicadora de Indígenas, disponiendo que la integren un abogado, quién la presidirá, y dos ingenieros nombrados por el Presidente de la República, y restableció el cargo de protector de Indígenas.

Con posterioridad surgen una serie de normas que complementan la Ley de 4 de Diciembre de 1866 y/o la de 4 de Agosto de 1874, y legislan sobre las formalidades que deben observarse para la enajenaciones de tierras en territorio indígena.

El proceso de radicación concluye con la promulgación de la ley 4.169, de 29 de Agosto de 1927, que inicia el proceso de división de los títulos de merced, aunque legalmente termina con la ley 4.802 de 24 de enero de 1930 que suprime la Comisión Radicadora de Indígenas.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Ormeño, Hugo y Jorge Osses. “Nueva legislación sobre indígenas en Chile”. Cuadernos de la Realidad Nacional, Nº 14, pp. 15-45. Universidad Católica. Santiago. 1972.

3. La división de las Comunidades (1927-1989)⁶³

A contar de 1927 y hasta 1989, la política indígena implementada por el Estado, con respecto al pueblo mapuche, es la de la división de las comunidades y el otorgamiento de títulos individuales de dominio.

La Ley de Propiedad Austral (Ley N° 14.298, 1925) señalaba *que esta ley no comprende a los indígenas, a quienes se continuará radicando conforme a las leyes vigentes*. Se les excluye, por lo tanto, de la posibilidad de optar a los nuevos territorios que se estaban entregando en colonización.

El D.S. 1.600 (marzo 1931) fijó el texto definitivo de las leyes sobre constitución de Propiedad Austral. En lo tocante a los indígenas, dispuso que se continuarán radicando *con arreglo a las leyes vigentes sobre la materia, sin perjuicio que pudieran acogerse a esta ley*. Por lo tanto, podrían optar. En la práctica no existió tal derecho de opción, pues la ley N° 4.802 (1930) suprimió la Comisión Radicadora de Indígenas, cesando las radicaciones y por ende la entrega de títulos de dominio a favor de los indígenas. Por otra parte, las normas del D.S. 1.600 exigían conocer su contenido o tener patrocinio para gozar de sus beneficios, lo que se tradujo en que los mapuches tampoco accedieran a este mecanismo⁶⁴.

La Ley N° 4.169 de 1927, fue la primera ley que determinó el procedimiento sobre división de comunidades que estableció el Tribunal Especial de División. Un elemento central de esta ley, y que será respetado en casi todas las leyes posteriores, es que reconoce en su Art. 5, el Título de Merced como la base de partición de la comunidad. La ley facultaba a los indígenas para solicitar la restitución de aquella parte correspondiente al Título de Merced, que hubiese sido usurpada. La enajenación o gravamen de las hijuelas estaba condicionada por 10 años. Sin embargo, muchas ventas fraudulentas provienen de la aplicación de esta ley y sus efectos se arrastran hasta el día de hoy. Se establecían, para vender a los particulares, una serie de normas que nunca se cumplían, como saber leer y escribir y contar con autorización judicial. Cabe señalar que esta ley tiene su origen en un proyecto propuesto por Manuel Manquilef, en ese entonces Presidente de la Sociedad Caupolican Defensa de la Araucanía, que se sustentó en la convicción de que el proceso de división podría permitir la recuperación de las tierras usurpadas al interior de los Títulos de Merced pues ordenaba la remensura de los títulos evidenciando las usurpaciones efectuadas por los predios colindantes. La postura de Manquilef quedó plasmada en el articulado de la ley que dispone que, antes de proceder a la división, el Tribunal debería restituir la integridad de los terrenos comprendidos en el Título de Merced y en los planos respectivos. En la práctica no se restituyó ningún derecho usurpado y más bien se consolidó la usurpación, pues la ley posterior eliminó esta norma⁶⁵.

A través de la Ley 4.802, de 24 de enero de 1930, se crean cinco Juzgados de Indios, cuyos jueces tenían atribuciones de árbitro en la tramitación de los juicios que les encomendaba la ley indígena, fallando de acuerdo a lo que su prudencia y equidad les dictara. Los litigios versaban sobre derechos reales constituidos en tierras indígenas que tuvieran Títulos de Merced, otorgados con arreglo a la ley de 1866. Esta ley, además, eliminó la norma que obligaba a restituir los derechos usurpados, previo a la división⁶⁶.

Tanto la Ley N° 4.169 como la Ley N° 4.802, establecían una división forzada de las comunidades indígenas. Estos dos cuerpos legales se refundieron en el Decreto Ley 4.111 del 12 de junio de 1931. El único cambio significativo fue que la división procedería ya no de oficio, sino cuando lo solicitara la tercera

⁶³ Bibliografía base: Antonia Urrejola y Dominique Hervé. Título. "El derecho consuetudinario indígena: su reconocimiento por el derecho internacional, el derecho comparado y el derecho chileno. El caso mapuche". Memoria de Prueba para optar al Grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales. Facultad de Derecho. Universidad de Chile. Santiago. 1992. Complementado por Nancy Yáñez.

⁶⁴ Valenzuela R., Mylene. "La Política Indígena del Estado chileno y la Legislación Mapuche". Memoria de Tesis. Escuela de Derecho. Universidad de Chile. Santiago. 1992. Tesis revisada y complementada por la autora en diciembre 2002.

⁶⁵ Molina, Raúl, et. al. Mapuche Wajontu... Op. cit.

⁶⁶ Ibid.

parte de los comuneros. Los indígenas sólo podrían recibir terrenos en una sola comunidad, aún cuando figuraren en varios Títulos de Merced, y sin perjuicio de los derechos hereditarios que podían hacer valer en terrenos de otras comunidades, cuestión que fue ampliamente criticada por las organizaciones mapuches al constituir una negación de lo que les correspondía por herencia, según su costumbre.

Las leyes de 1927 y 1931 duraron menos de 10 años en plena vigencia. Ya en 1938, con la llegada del Frente Popular, se aprecia un giro en la política indigenista. Efectivamente, en este período se procede a varias restituciones de tierras y a delimitar la superficie de los Títulos de Merced. La división de las comunidades quedó librada a la decisión de los propios comuneros, pues se requería acuerdo de la mayoría.

En 1953 se crea la Dirección de Asuntos Indígenas, dependiente del Ministerio de Tierras y Colonización, que tenía por objeto aplicar las políticas contenidas en las leyes de 1931 y sus modificaciones. La Dirección tenía como función la división de las comunidades, cuando la mayoría de sus miembros lo solicitaren podía expropiar predios para ser restituidos a los indígenas, para lo cual debía proceder a la radicación de indígenas en terrenos fiscales. Por otra parte, reconoce la existencia de las comunidades indígenas, aunque no las legisló en detalle en cuanto a sus funciones y derechos.

Este conjunto de disposiciones legales se ordena y funden en la Ley N° 14.511, del 3 de enero de 1961. Esta ley mantenía la idea de la división de las comunidades y la iniciativa residía en a lo menos un tercio de la comunidad. Establece un sistema para la recuperación de las tierras a través del Juzgado de Indígenas. Aumenta el número de Juzgados de Indios y se reconoce nuevamente que el Título de Merced prevalece sobre cualquier otro.

En lo que respecta a los resultados de la aplicación de esta normativa se ha señalado que:

"La mayor cantidad de litigios por usurpaciones de tierras indígenas proviene de las comunidades divididas por las leyes de 1927 y 1931. Al dividirse las comunidades, y otorgarse títulos individuales de dominio, se produjeron ventas fraudulentas, ventas bajo presión, arriendos transformados en compras y ventas y todo tipo de latrocinios. Las comunidades divididas de la Provincia de Arauco y Malleco son hoy por hoy las que tienen mayores conflictos de esta naturaleza⁶⁷.

Además, no se cumplió con el objetivo que los defensores de las divisiones señalaban: superar la pobreza de los indígenas que viven en comunidades.

"Los resultados de la legislación iniciada en 1927 y que termina a fin de la década del setenta son muy pobres. La legislatura se centra en cómo dividir las comunidades indígenas. Sin embargo, las comunidades que se dividieron fueron muy pocas. En cuarenta años de intentos por dividir las (1927-1967), sólo completaron este proceso un poco más de 800 comunidades, de las cuales 793 lo hicieron entre 1931 y 1949, esto es, en los primeros años que operó la ley de división por oficio administrativo, y sin preguntarle absolutamente nada a los interesados. En la década del sesenta, en que se podía dividir la comunidad mediante el acuerdo de un tercio de los comuneros, se presentaron solo 121 juicios de división y muchos de ellos no se concretaron⁶⁸.

Al margen de la política de división y liquidación de comunidades ya señalado, la acción del Estado se limitó a regular el cobro de contribuciones a las tierras mapuches, existiendo algunos períodos de exención, lo que provoca grandes discusiones en el Parlamento y en la prensa de la época, pues unos se inclinaban por discriminar positivamente a favor de los mapuches y otros se oponían a cualquier tipo de privilegios.

⁶⁷ Comisión Especial de Pueblos Indígenas. "Breve Historia de la Legislación Indígena en Chile". Serie de Documentos CEPI. Santiago. 1990. P. 29.

⁶⁸ Ibid.: 41.

4. El proceso de la Reforma Agraria y los efectos en la demanda Mapuche⁶⁹

En el contexto del proceso de los cambios políticos y sociales impulsados en Chile en la década de los sesenta e inicios de la década de los setenta, un programa de reforma agraria fue desarrollado bajo las administraciones de Eduardo Frei M. (1964-1970) y Salvador Allende (1970-1973)⁷⁰. Aunque orientada hacia el mundo campesino en general, la reforma tendría importantes implicancias para los mapuches en el sur del país. Su base legal se encuentra en la Ley N°. 15.020 de 1962 (1964-1967) y la ley 16.640 de 1966 (1967-1973), leyes que posibilitaban la expropiación de tierras que se encontraban mal explotadas, abandonadas⁷¹, que poseyeran más de 80 has. de riego básico⁷², o cuyos propietarios no habían dado cumplimiento de las legislaciones laborales y previsionales, esgrimiéndose en este último caso razones sociales para proceder a la expropiación⁷³.

Entre 1965 y 1972 se expropiaron en las provincias de Arauco, Malleco y Cautín, en el territorio mapuche, un total de 584 predios con un total de 710.816 has.⁷⁴. Aunque no todos estos predios fueron expropiados a favor de comunidades mapuche, sino que también de inquilinos y trabajadores forestales no indígenas, la presión ejercida por el movimiento indígena, así como por sectores políticos que los apoyaban a través de la ocupación de predios colindantes a comunidades mapuche, resultó en la expropiación, y posterior traspaso material a indígenas, gran cantidad de predios sobre los cuales tenían

⁶⁹ Bibliografía base: documento elaborado por José Aylwin. "El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos en América Latina: un estudio de casos. Serie Desarrollo Productivo. CEPAL. Santiago. 2002. Complementado por Nancy Yáñez en base a los datos arrojados por el estudio "Tierras Mapuche y Reforma Agraria", elaborado por Martín Correa, Raúl Molina y Nancy Yáñez. Fundación FORD-Universidad ARCIS. Santiago. (ms.). 2003.

⁷⁰ Una ley de reforma agraria fue dictada en 1962 (N°15.020) bajo la administración de Jorge Alessandri. Dada su política de adquisición de tierras a precios de mercado, la ausencia de voluntad para aplicar la expropiación como modalidad de redistribución, y la falta de financiamiento, esta fue llamada "reforma macetero". Durante los dos años de aplicación la Ley 15.020 en el gobierno de Alessandri, se llegó a la exigua constitución de sólo 491 nuevos propietarios agrícolas, representando un 64% del total de tierras adquiridas en el período y que corresponde a 66.304 hectáreas. Asimismo, se incorporan al proceso de reforma agraria predios de propiedad de la iglesia. La Reforma de la Iglesia comienza en el año 1962, con la entrega de 4 fundos del arzobispado de Santiago y uno de Talca, con una superficie total de 5.545,34 hectáreas, lo que permitió beneficiar a 193 familias. Gobierno por sí solo no promovió transferencia de propiedad desde los latifundistas a los campesinos. Esta aplicación restrictiva de la Ley 15.020 también se hizo sentir en la Araucanía, región en la que se aplicó sólo para recibir los predios denominados Dax, La Mañana y Buenos Aires, ubicados en la comuna de Freire, de propiedad de CORFO y transferido a la Corporación de Reforma Agraria, los que sumaban una superficie de 2.399,8 hectáreas y beneficiaban a familias de colonos indígenas afectados por el terremoto del 22 de mayo de 1960, provenientes del sector costero. Sin embargo, no se utilizó para resolver la demanda de tierras reivindicadas por la comunidad de Los Lolocos, en la comuna de Ercilla, que había iniciado un proceso de recuperación del fundo Chihuaihue. No obstante, la misma Ley 15.020 de 1962 será aplicada durante el gobierno de Eduardo Frei, en el período comprendido entre 1964-1967, para llevar adelante el proceso de Reforma Agraria en espera de la dictación de la Ley 16.640 (Molina, Raúl, et. al. "Mapuche Wajontu" Op. cit.).

⁷¹ Ley 15.020 de 1962.

⁷² Las 80 hectáreas de riego básico correspondían a 80 hectáreas de las mejores tierras agrícolas del país, localizadas en el Valle Central. Conforme a estas tierras se establecía una tabla de equivalencia que determinaba la correspondencia de la referida unidad para suelos de menor calidad.

⁷³ Ley 16.640 de 1966.

⁷⁴ Molina, Raúl. "Comunidades Mapuche y empresas forestales: tierra, bosques y conflictos". En: Casa de la Mujer Mapuche. Centro Integral de Desarrollo Comunitario. Pueblo Mapuche: Desarrollo y autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural. Instituto de Estudio Indígena-UFRO. Sociedad Mapuche Lonko Kilapan. Ediciones Escaparate. Temuco. 2000. P. 188. Durante el Gobierno de Eduardo Frei, aplicando las normas de la Ley 15.020, en la Araucanía a favor de comunidades mapuches se expropiaron 50 predios por una superficie de 34.012,8 hectáreas y aplicando la Ley 16.640 se expropiaron 10 fundos por una superficie de 10.682,3 hectáreas; Durante el Gobierno de Allende se expropiaron en la Araucanía 574 fundos, con una superficie de 636.288,3 hectáreas. Los predios expropiados a favor de comunidades mapuches o con participación mapuche fueron 138, con una superficie de 132.115,78 hectáreas. (Correa, Martín; Raúl Molina y Nancy Yáñez. "La Reforma Agraria y Las Tierras Mapuches". Cultura, Sociedad e historia contemporánea. América Latina, Revista del doctorado en el estudio de las sociedades latinoamericanas. Santiago. 2002. Pp. 238, 248 y 256).

reivindicaciones históricas⁷⁵. En contraste con las 1.443 has. que a través de las leyes indígenas serían reconocidas a los mapuche a lo largo de la década de los sesenta, durante 1971 y 1972 habrían sido traspasados a mapuche a través de la reforma agraria un total de 70.000 has⁷⁶.

Las tierras expropiadas fueron asignadas a mapuche, siendo luego incorporadas como unidades de producción del sector reformado. Tales unidades incluían asentamientos de reforma agraria y cooperativas campesinas constituidas de acuerdo a la ley de 1966, así como Centros de Reforma Agraria promovidos por la administración de Allende. El Estado, a través de Corporación de Reforma Agraria (CORA), apoyó la tecnificación y el desarrollo productivo de las tierras restituidas, a través de programas de cultivos tradicionales, ganadería y leche, así como forestación con pino radiata de tierras erosionadas y de aptitud forestal, constituyendo estas últimas un porcentaje importante de las tierras expropiadas⁷⁷.

Los esfuerzos realizados durante la administración de Allende por posibilitar la recuperación de tierras de los mapuches vía reforma agraria, respondiendo así a los legítimos reclamos de los indígenas, han sido destacados por distintos analistas⁷⁸. La cantidad de tierra que les fueran entregadas en un lapso tan breve de tiempo fue significativa. El apoyo otorgado al desarrollo de las comunidades en las tierras recuperadas también fue importante. Sin embargo, al analizar este período con la perspectiva que da el tiempo, queda claro que las acciones impulsadas por las autoridades de la época en este corto período estuvieron orientadas a incorporar a los mapuche a un proyecto político - en este caso socialista - basado en un análisis de clase y no en uno de tipo étnico-cultural. Tal como algunos analistas que apoyaron el proceso de la reforma agraria han reconocido, los mapuche mostraron su rechazo a las formas colectivas o cooperativas de tenencia de la tierra que fueron promovidas por el gobierno a través de dicho proceso. La voluntad de los mapuches no siempre fue respetada cuando se tomaba decisiones sobre estas importantes materias⁷⁹. Consecuentemente, las políticas que el gobierno de Allende aplicó en especial a los mapuche -de un carácter marcadamente campesinista y no indigenista- siguieron subordinadas a proyectos que no eran definidos por ellos, tal como había ocurrido a lo largo de la historia republicana.

5. La Ley N° 17.729 del 26 de septiembre de 1972

La Ley de Reforma Agraria, durante el período de Allende, fue complementada por la Ley N° 17.729 de 1972. Esta legislación intenta frenar el proceso divisorio de las tierras mapuche y establece la posibilidad de restituir tierras a los indígenas, utilizando para ello el mecanismo de la expropiación contemplado en la reforma agraria⁸⁰.

Hasta ahora, las leyes indígenas han regulado únicamente las tierras indígenas. Con la dictación de esta nueva ley, será la primera vez que un cuerpo legal se refiera y defina a los indígenas independientemente de sus tierras.

⁷⁵ Acuerdos entre la Corporación de Reforma Agraria (CORA) y la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN) y más tarde Instituto de Desarrollo Indígena (IDI), fueron celebrados a objeto de posibilitar la transferencia de predios expropiados a comunidades mapuche que los reclamaban (Berdichewsky, Bernardo. *The Araucanian Indian in Chile*. IWGIA. Copenhagen. 1975. P.23).

⁷⁶ Allende, 1973 en: Berdichewsky *The Araucanian...* Op. cit.: 154.

⁷⁷ Molina, Raúl. "Comunidades Mapuche..." Op. cit.: 189.

⁷⁸ Berdichewsky, Molina, entre otros.

⁷⁹ Berglund, Staffan. *The National Integration of Mapuche Ethnical Minority in Chile*. Stockholm Almqvist and Wiksell International. 1977. P. 113.

⁸⁰ En el párrafo siguiente y con el objeto de resguardar el orden cronológico de los acontecimientos, nos referiremos a esta normativa.

En efecto, la ley N° 17.729 señalaba, en su artículo 1º, que son indígenas aquellas personas que: *habitando en cualquier lugar del territorio nacional, formen parte de un grupo que se exprese habitualmente en idioma aborigen y se distingan de la generalidad de los habitantes de la República, por conservar sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo o religión, provenientes de grupos autóctonos del país.*

Los objetivos de la Ley fueron los siguientes:

- La transformación del sistema de tenencia y explotación individual por fórmulas cooperativas o comunitarias perfectamente organizadas como unidades de producción.
- El impulso sistemático y enérgico al desarrollo de los grupos autóctonos, a través de medidas económicas, sociales, educativas, jurídicas y otras que los integraran sin asimilarlos a las actividades nacionales.
- La creación de un instrumento ágil y funcional, que permitiera al Estado planificar y llevar a cabo una política integral de desarrollo.
- Esta ley contempló la creación de una Judicatura especial para indígenas: Reestructurar la administración de justicia Indígena.

Los objetivos de esta Judicatura fueron:

- Establecer un procedimiento verbal y rápido, en que se entregara una participación activa a los comuneros Indígenas afectados en la litis, y
- Establecer el derecho a la defensa jurídica, la que se manifestaría en la asistencia y gratuidad legal.

Por otra parte, esta ley crea el Instituto de Desarrollo Indígena, organismo que centralizará las políticas del Estado que van dirigidas a la sociedad indígena. Su creación obedece a la necesidad de "promover el desarrollo de los indígenas, procurar la integración de los indígenas a la comunidad nacional, considerando su idiosincrasia y respetando sus costumbres"⁸¹. Se contemplan, además, planes de desarrollo agropecuario, becas de estudio y hogares estudiantiles.

La vigencia de esta ley fue efímera. A los 6 meses de haberse promulgado, sobrevino el Golpe Militar y sus normas cayeron en desuso.

6. La contrareforma agraria

Dado que a la fecha del golpe de Estado que llevó a la instauración del régimen militar encabezado por Pinochet (1973-1990) gran parte de las tierras expropiadas durante los gobiernos reformistas no habían sido tituladas a nombre de los beneficiarios de la reforma agraria, ellas fueron privatizadas mediante un proceso de regularización de la propiedad, también conocido como contrareforma agraria. Este proceso consistió en la parcelación de tierras, las que eran entregadas a campesinos, la devolución parcial o total de los predios expropiados a sus antiguos propietarios o la revocación de la expropiación, o el remate de tierras de aptitud forestal. En el ámbito de las conquistas territoriales mapuches, la contrareforma agraria se tradujo en que gran parte de los predios expropiados a favor de comunidades

⁸¹ Stavenhagen, Rodolfo: "Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina". IIDH. El Colegio de México. Ciudad de México. 1988. P. 68.

mapuches fueron devueltos a sus antiguos propietarios. Así ocurrió en las comunas de Lautaro, Ercilla, Collipulli, Lumaco, Lonquimay, Carahue y Nueva Imperial. En total se revocaron 98 decretos expropiatorios, afectando un total de 100.392,3 hectáreas, lo que correspondía al 64,7% de las tierras expropiadas⁸². En el caso de los predios con aptitud forestal, la Corporación de Reforma Agraria mantuvo en su poder 415.053 has. en las provincias de Arauco Malleco y Cautín. Dichas tierras serían más tarde traspasadas a la Corporación Nacional Forestal, CONAF, la que habría rematado gran parte de ellas a empresas forestales a precios ínfimos⁸³. Esta situación explica, en parte importante, como veremos más adelante, los conflictos que actualmente tienen las comunidades mapuches con las empresas forestales presentes en su territorio ancestral.

7. El Decreto Ley N° 2.568 de 1978

En 1978 se dicta el D.L. N° 2.568 sobre División de las Comunidades Indígenas. Este decreto-ley expresa que, a contar de la fecha de inscripción en el Registro de Propiedades del Conservador de Bienes Raíces, *las hijuelas resultantes de la división de las reservas dejarán de considerarse tierras indígenas e indígenas sus dueños y adjudicatarios*. A través de esta disposición "se pretendía no tan solo despojarlo de sus tierras ancestrales, sino también privar al pueblo mapuche de su derecho de ser reconocido como tal"⁸⁴. Debido a la fuerte crítica a esta norma, ella fue modificada por el Decreto Ley N° 2.750, de 1979.

Por otra parte, se suprimió el Instituto de Desarrollo Indígena, entregándose a otras reparticiones sus funciones. Para ejecutar las divisiones se crea el Departamento de Asuntos Indígenas, dependiente del Instituto de Desarrollo Agropecuario, el que será el organismo encargado de la aplicación del D.L. 2.568. De conformidad con sus disposiciones, cualquier ocupante de una comunidad indígena, sea o no mapuche, podía solicitar la división.

La situación de los comuneros ausentes: al dividir las comunidades se le entregaba la tierra a quien vivía en el campo, es decir, a quienes eran meros ocupantes. Los que no vivían ahí eran declarados "ausente" y el Estado pagaría los derechos de los ausentes, los que se calculaban en relación al avalúo fiscal de los predios comprometidos.

7.1. Efectos de la aplicación del D.L. N° 2.568

Sobre la base de esta legislación, "se ha verificado desde entonces un proceso divisorio de las comunidades indígenas, sin precedentes en nuestra historia. Es así como sólo entre 1979 y 1986, se dividieron un total de 1.739 comunidades (59,6% del total existente) entre las provincias de Arauco y Osorno"⁸⁵.

La división de las comunidades no respetó los espacios comunes que por siglos han existido en la tierra mapuche (bosques, veranadas, etc), los que constituían, además, espacios de significativa importancia para la economía agraria del mapuche. Tampoco fueron respetados espacios fundamentales para el desarrollo de la cultura mapuche (sitios sagrados, canchas de nguillatún etc). Al dividirse la propiedad comunitaria, se ha dificultado, además, el sistema de trabajo comunal de los mapuches, como el mingaco. Por otra parte, debido al crecimiento de la población mapuche al interior de las comunidades y al reducido tamaño de las

⁸² Correa, Martín, et. al. "La Reforma Agraria..." Op. cit.: 259.

⁸³ Molina, Raúl. "Comunidades Mapuche..." Op. cit.: 191-194.

⁸⁴ Comisión Chilena de Derechos Humanos, Op. cit.: 11.

⁸⁵ *Ibidem*.

hijuelas resultantes de la división, el proceso descrito ha incidido en un fuerte aumento de la migración hacia la ciudad.

"En resumen, el proceso divisorio efectuado en virtud del D.L. 2.568 se fundamentó en un hecho erróneo, que la fragmentación fáctica del terreno (los goces de las familias mapuches) era equivalente a la idea de propiedad privada individual, al estilo del Código Civil. En el concepto mapuche, una persona tendrá usufructo de la tierra que recibió de sus padres, el cual el debe entregar a su descendencia o a sus parientes. La tierra vendría a ser en último término, patrimonio del linaje"⁸⁶.

Además, al otorgarse mediante este decreto títulos de dominio individual a los ocupantes, indígenas o no, en muchos casos se otorgó rango legal definitivo a las tierras usurpadas. Por otra parte, el decreto ley citado no prohibió el arriendo de las propiedades indígenas, como la había hecho toda la legislación anterior, justamente para prevenir por esa vía la venta fraudulenta. En las áreas de interés turístico, por tanto, los títulos otorgados a través del decreto ley adquirieron mucho valor y se utilizó el sistema del arrendamiento a 99 años.

La ley de 1979 pretendió regularizar toda la propiedad indígena en el sur; sin embargo, la propiedad inscrita que el legislador desea aplicar a las hijuelas mapuches se vio sobrepasada por la aplicación del derecho consuetudinario en materia sucesoria. El título es por tanto dividido una vez más, de acuerdo a la costumbre. Tampoco el proceso divisorio logró su objetivo fundamental: la superación de la pobreza.

Cabe relevar en este punto el movimiento de resistencia de la dirigencia indígena a la aplicación de este Decreto, y que se tradujo en la creación de los Centros Culturales desde donde se lideró la oposición indígena a la política del Gobierno Militar.

7.2. Otros Decretos que conformaron la base legal de la Política Indígena del Gobierno Militar e incentivaron la División de las Comunidades indígenas⁸⁷

- Concesión de franquicias y exenciones tributarias para las hijuelas resultantes de las divisiones de las reservas: febrero de 1980, se publicó en el Diario Oficial el DL. N° 3.256 que constituyó un verdadero mecanismo para presionar a los Indígenas a solicitar las divisiones de su hijuela.
- Las reservas que iniciaran su proceso de división antes del 1 de enero de 1981 gozarían de la suspensión del cobro y condonación del Impuesto Territorial.
- La suspensión beneficiaba a aquellas comunidades que a la fecha del Decreto, 27 de febrero de 1980, se encontraban en proceso de división. La suspensión del cobro de impuestos no beneficiaba a aquellas hijuelas resultantes del proceso de división.
- Si se inscribía la hijuela resultante del proceso de división dentro del plazo señalado en la Ley, la suspensión se transformaba en exención, condonándose, retroactivamente el impuesto suspendido. De no ser posible la adjudicación en forma de hijuelas individuales, sólo operaba la condonación, y no la exención tributaria. Cualquier acto o hecho, no imputable al INDAP, que imposibilitara u obstaculizara la realización de trámites o diligencias "indispensables" para efectuar la división, o se acogiera por sentencia judicial una oposición, hacía expirar anticipadamente la suspensión del cobro del impuesto.

⁸⁶ López Allendes, Jaime. "Terratenencia Mapuche". Memoria de Tesis. Facultad de Derecho. Universidad de Chile. Santiago. 1990. P. 114.

⁸⁷ Documento elaborado por Mylene Valenzuela.

- Las hijuelas resultantes de las divisiones de las reservas estarían exentas de impuesto territorial. Esta exención regiría desde el 1 de enero siguiente a la fecha de la inscripción en el Conservador de Bienes Raíces, y duraría hasta el 31 de Diciembre del año en el cual estas estuvieren afectas a las prohibiciones de gravar y enajenar.
- Las reservas o las partes de ellas, que no se adjudicaran como hijuelas en propiedad individual y exclusiva, no gozarían de la exención establecida en el Decreto.
- La exención del Impuesto Territorial se aplicaría también a los lotes de terrenos que resultaran de la división de comunidades Indígenas, realizadas con anterioridad al 28 de marzo de 1979, mientras estos lotes estuvieran sujetos a la prohibición de gravar y/o enajenar impuesta por la Ley.
- Estarían exentas también, aquellas reservas que a la fecha del Decreto Ley ya se encontraban divididas, conforme a los preceptos de la Ley N° 17.729, hasta el 31 de Diciembre del año en que expirara la prohibición de gravar o enajenar.⁸⁸
- Concesión de créditos individuales: El 19 de Diciembre de 1979 fue publicado en el Diario Oficial el DL. N° 2.974, que estableció "normas especiales sobre créditos que se otorgaran a pequeños empresarios agrícolas y relativos a la prenda agraria"⁸⁹.
- Promesas de subsidio para la vivienda rural e incentivos y franquicias en la actividad forestal: Otra de las medidas de presión fue la promesa, para aquellos que dividieran sus tierras, del otorgamiento de subsidios para la adquisición de viviendas rurales. El saneamiento de los terrenos con aptitud forestal permitiría a sus propietarios acceder a los incentivos y franquicias establecido en el Decreto N° 701 de 1974.

⁸⁸ Por medio de la suspensión y condonación retroactiva del Impuesto Territorial se pretendió acelerar la iniciación del procedimiento contenido en el DL. N° 2.568 (medidas que se aplicaban a las reservas que solicitaran la división antes del 1 de enero de 1981).

A través de la concesión de exenciones suspensiones y condonaciones tributarias se buscó la creación de la propiedad individual inscrita. Esta favorecerían únicamente las hijuelas resultantes de la división.

La política asistencial contenida en esta Ley, no buscó el desarrollo de los Mapuches o de su economía, sino que estuvo dirigida, exclusivamente, a lograr los objetivos anteriormente indicados. Esto se demuestra por la aplicación de aquella norma que sancionaba la oposición al proceso de división, haciendo expirar anticipadamente la suspensión de impuestos

⁸⁹ Este Decreto buscó la incorporación de las tierras agrícolas de los pequeños empresarios, al proceso productivo. En virtud de éste Decreto los mapuches podrían postular a líneas de créditos, como "pequeños empresarios", sin gozar de ningún tratamiento preferente por parte de la autoridad chilena. Aún cuando el Gobierno incentivó la contratación de contratos mutuos con entidades financieras, en especial con el INDAP, los Mapuches no los celebraron. (82) La posibilidad real de acceder a los créditos con instituciones privadas fue prácticamente nula. Los mapuches económicamente no eran clientes aptos, no tenían bienes que garantizaran sus deudas. En el INDAP y en el Banco del Estado, los intereses eran demasiado altos. Con las medidas excepcionales contenidas en el DL. N° 2.974 se podía burlar la prohibición de enajenación, establecida en el Artículo 6° del DL. N° 2.568. Una vez gravado un bien Indígena, en favor de alguna entidad o ante la imposibilidad de pagar, la institución acreedora podría hacerse pago de sus créditos, iniciando el cobro Ejecutivo rematando, en definitiva la propiedad Indígena.

CAPÍTULO CUARTO

LA SITUACIÓN PARTICULAR DE LOS PUEBLOS AYMARA, ATACAMEÑO, QUECHUA, COLLA, RAPA NUI, KAWÉSQAR, YAGÁN Y OTROS DE LOS CANALES AUSTRALES

1. Pueblo Aymara⁹⁰

1.1. El período colonial

La llegada de los europeos, trastocó radicalmente la historia americana. Se produce una ruptura violenta del antiguo orden establecido y comienza un largo y complejo período: el orden colonial. El pueblo Aymara al igual que todos sus contemporáneos es sometido al régimen de encomiendas, cargado con obligaciones tributarias y reducido a Pueblos de Indios. Se establecieron los impuestos a las minas y a las actividades comerciales y se reorganizó el territorio conforme a los intereses y leyes de la Colonia.

Héctor González nos relata que hacia mediados del siglo XVII, la propiedad española se restringió a los valles bajos y piemontanos del desierto. No habiéndose producido un avance relevante hacia zonas más altas de la gradiente, muy posiblemente debido a factores climáticos que amilanaban las incursiones hispanas. Por otra parte, la mayor concentración de pueblos de indios se localizaba en las cotas bajas⁹¹.

En la segunda mitad del siglo XVIII, se suscitan una serie de rebeliones tanto en la sierra peruana como en el Alto Perú, las que habrían tenido relación con la imposición del sistema de repartimientos forzosos, legalizado para el Perú por real cédula de 1751. Este sistema, tendió a romper la autosuficiencia de los productores campesinos⁹². Tres décadas después, José Gabriel Condorcanqui, inició una rebelión que remeció el Virreinato del Perú y se extendió por todo el territorio que corresponde actualmente al sur peruano y boliviano, norte de Chile y Argentina. Dentro de los motivos de la insurrección, se consideran el reparto forzado de mercaderías, los abusos cometidos por los corregidores y al aumento de diversos impuestos incluidos en las reformas borbónicas del siglo XVIII⁹³.

En 1780, el Pueblo Aymara se sumó a la rebelión del Inca Tupac Amaru⁹⁴.

Las rebeliones tupacamaristas tuvieron como consecuencia, la implantación de una serie de medidas destinadas a asegurar el buen funcionamiento del régimen colonial. En 1780, se abolió el sistema de repartos en un intento de liberar el comercio, que hasta esa fecha era monopolizado por los corregidores mediante los repartimientos forzados de mercancías. En 1784, debido a los abusos cometidos por los Corregidores y siguiendo un proyecto de ordenamiento político-administrativo de corte centralista, se creó el sistema de intendencias la que dependía de los Subdelegados provinciales, que reemplazan la figura del Corregidor⁹⁵.

⁹⁰ *Bibliografía base: "Minuta relativa al Pueblo Aymara". Documento de Trabajo N° 79. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2003.*

⁹¹ González, Héctor. "Los aymaras de la región de Tarapacá y el período republicano temprano (1821-1879)". Documento de Trabajo N° 45. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. 2002. P. 2.

⁹² "Pueblo Aymara". *Revisión Histórica. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago.*

⁹³ González, Héctor. "Los aymaras de la región..." Op. cit.: 10.

⁹⁴ "Pueblo Aymara". *Revisión Histórica. Op. cit.: 8.*

⁹⁵ *Ibidem.*

En los momentos previos a la independencia peruana, emergen los denominados “cabildos pueblerinos” y se produce un reforzamiento de la autonomía de las comunidades indígenas. A su vez, se perfila una incipiente burocracia de origen Aymara que va accediendo al poder local, surge la figura de los “caciques” recaudadores.

A comienzos del siglo XIX, se manifestaron cambios de importancia en el ámbito político, particularmente en los sistemas de manejo del poder. Después de las rebeliones y al mismo tiempo con el objeto de prevenirlas, la corona española destina una serie de medidas para acabar con los caciques hereditarios, que se perfilaban como figuras del control político y mediadores entre la administración española e indígenas locales. En reemplazo a la antigua jurisdicción cacical, advienen los alcaldes de indios elegidos anualmente⁹⁶. Además, en los inicios del siglo XIX nacen los Estados nacionales y se abre un período en el marco de la construcción del Estado que impactará las relaciones de las nacientes Repúblicas con su población criolla, mestiza e indígena⁹⁷.

1.2. El período republicano peruano (1821-1854)

En sus inicios, el Estado peruano no se vinculaba intensamente con el altiplano y con las comunidades andinas del sur. Luego, se establecerá un duro período de usurpaciones de las tierras comunales, trabajo obligatorio en las haciendas y pauperización de la economía de las aldeas y *ayllus* aymaras. A pesar de ello, las comunidades gozaban de relativa capacidad para darse a sí mismas un ordenamiento, a través de sus usos y costumbres⁹⁸.

El nuevo orden republicano transformó a los Aymaras en “ciudadanos” de una nación de “iguales”, postulado jurídico que excluía cualquier tipo de diferencias. Los convirtió en propietarios particulares de sus tierras bajo régimen de libre disposición. De esta forma se transformaron en pequeños propietarios libres de ataduras corporativas (sus comunidades) y de la intermediación (caciques)⁹⁹.

La asignación de tierras Aymaras fue suspendida en 1827, producto de conflictos que surgieron como consecuencia de la distribución de las mismas. Recién en 1828 se vuelve a legislar sobre el acceso a la tierra y se dicta una ley que declaraba que los indios y esta vez también mestizos, serían propietarios de tierras¹⁰⁰.

En 1826 el Estado presionado por falta de recursos fiscales, reintrodujo el tributo indio, mediante la instauración de la “contribución de indígenas”. Aunque con algunas semejanzas, la contribución de indígenas no era la misma que la colonial. Esta se sustentaba en el principio general y más abstracto de que los “indígenas” ya no eran la población colonizada que “tributaba” a sus vencedores, sino ciudadanos que “contribuían” al sostenimiento de su Estado. Sin embargo, este régimen de tributación fundado en el origen étnico contribuyó a fomentar categorías raciales de raigambre colonial¹⁰¹.

En el año 1854, el presidente Ramón Castilla abolió definitivamente la “contribución de indígenas”. El Estado orienta su acción hacia el desarrollo de la autonomía de las unidades familiares. A la par, los indígenas se vincularán al mercado de fuerza de trabajo como agricultores, peones o jornaleros de la minería metálica y no metálica. El Estado, en tanto, tratará a esta población sin distinción a su origen. En este

⁹⁶ González, Héctor. “Los aymaras de la región...” Op. cit.: 10.

⁹⁷ “Pueblo Aymara”. Revisión Histórica. Op. cit.: 9.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ “Pueblo Aymara”. Revisión Histórica. Op. cit.: 9, 10.

¹⁰⁰ González, Héctor. “Los aymaras de la región...” Op. cit.: 8.

¹⁰¹ *Ibid.*: 12.

proceso entonces, devienen varios elementos de cambio: una nueva etiquetación, de un pasado indígena a mestizos y en general subsumidos en un concepto mayor de “andinos”, una vinculación hacia la unidad doméstica en desmedro de la comunidad y el inicio de un proceso migratorio. Las poblaciones indígenas más afectadas por este proceso son aquellas que se asentaban en los valles, siendo menos afectadas las del altiplano.

Estos procesos no fueron interrumpidos por la Guerra del Pacífico (1879), cuando esta área pasa a jurisdicción chilena. Por el contrario, la expansión de la producción del salitre, así como la multiplicación del comercio, contribuyeron a acentuar los procesos migratorios hacia fuera de las comunidades tradicionales y una mayor conexión mercantil con los centros económicos regionales.

1.3. El período salitrero

Los años de mayor auge del período salitrero corresponden a los años 1870-1880. En 1930, el boom salitrero colapsa principalmente por las repercusiones económicas de la crisis de 1929. No obstante, algunas oficinas Salitreras permanecen abiertas hasta la década de los setenta.

Como producto de este desarrollo de la industria del Salitre, las comunidades andinas se incorporaron tempranamente a un proceso social y económico plenamente moderno e intercultural en la expansión del ciclo salitrero. Aquí se dieron intensos procesos modernizadores, a partir de mediados del siglo XIX, producto del temprano desarrollo de una economía capitalista, orientada a la extracción minera y, consecuentemente, al desarrollo de los ferrocarriles y de los puertos de exportación.

1.4. La Guerra del Pacífico y los tratados de límites

La Guerra del Pacífico tuvo lugar entre los años 1879-1883, en este conflicto Perú, Bolivia y Chile se disputaron la jurisdicción de las provincias de Arica y Tarapacá que correspondía a una facción del territorio Aymara.

La historia oficial chilena da cuenta de que estos territorios disputados fueron anexados al territorio de Chile, tan pronto concluyó la guerra en 1883. Sin embargo, ello no se dio de manera automática. La situación geopolítica de la población Aymara que habitaba las provincias disputadas quedó subordinada a un plebiscito acordado en el Tratado de Ancón, celebrado en 1883, y que debió realizarse en 1893, hecho que no ocurrió. Esta situación de indefinición se mantuvo hasta 1929, casi cincuenta años después, cuando Tacna se reincorpora a Perú y Arica queda bajo la soberanía de Chile¹⁰².

La demarcación de las nuevas fronteras después del término de la Guerra del Pacífico quedó consignada en el Tratado de Paz y Amistad de 1904, instrumento que no tomó en consideración los límites históricos de las comunidades Aymaras.

No considerar los límites históricos, ha conllevado a una serie de conflictos entre aymaras de Chile y de Bolivia, en torno a la propiedad de las grandes extensiones de terreno utilizadas por estas comunidades desde tiempos inmemoriales y destinados a las actividades de pastoreo.

¹⁰² Tudela, Patricio. “El Estado y Sociedad Chilena ante los Aymaras de Tarapacá (1era. Región de Chile): Factores y consecuencias de su integración entre 1930-1973”. Documento de Trabajo N° 24. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. P. 2-4.

1.5. La incorporación de los territorios de Arica y Tarapacá al Estado de Chile: El proceso de “Desaymarización” o “Chilenización” (1883-1990)

El Pueblo aymara identifica este período de la historia como de “desaymarización”. Se reconoce como un proceso violento, de amedrentamiento, muerte e imposición de costumbres ajenas e intolerancia. Otros autores han denominado a este período de la historia, como “chilenización”¹⁰³.

El principal efecto del proceso de “desaymarización” sobre las comunidades andinas, radica en la imposición ideológica e institucional asociada a la integración forzada de las comunidades Aymaras a Chile, mecanismos aplicados desde el Estado para asegurar la soberanía en los nuevos territorios.

El proceso de “desaymarización” se extiende desde 1879 hasta fines del año 1990, y ha consistido ante todo en la implementación de diversas formulas tendientes a establecer sólidas estructuras estatales en la región, desde municipios hasta poderosos cuarteles de frontera, de acuerdo a los requerimientos estratégicos de cada momento histórico¹⁰⁴.

Entre los años de 1910 a 1929 en las ciudades de Arica e Iquique, se formaron las denominadas “ligas patrióticas” cuya misión era perseguir a los ciudadanos peruanos que se asentaban en estos territorios, con el fin de expulsarlos. En ese momento se consideró fundamental reforzar la implementación del programa de instrucción, a través de la red de escuelas rurales en el sector andino, creando nuevos establecimientos y prohibiendo el ejercicio de la docencia a profesores peruanos. Al dictarse la Ley de Enseñanza Obligatoria o Instrucción Primaria (1917), ésta se vuelve un derecho y una obligación en el territorio, y al mismo tiempo una herramienta útil en favor de los intereses nacionalistas de las autoridades chilenas¹⁰⁵.

En el ámbito político-institucional, se implementó un principio republicano y democrático: igualdad formal y soberanía política por los ciudadanos, que abrió paso a un cambio desde la sociedad colonial estamentaria a una sociedad organizada según un pacto social moderno, que en los hechos fue exclusiva y excluyente respecto de los indígenas. Los indígenas quedaron fuera del proyecto de modernización política que rápidamente adhirió a un pacto social elitista. Con la ruptura del “pacto colonial” no hubo un cambio estructural en la posición de los indígenas dentro de la sociedad nacional. Tras todo este divorcio entre discursos liberales y prácticas conservadoras, lo que se encuentra en el fondo es la igualdad jurídica entre quienes son profundamente desiguales. En la situación creada, los grupos criollos dominantes consolidaron su poder y dominación sobre las poblaciones indígenas¹⁰⁶.

La nueva institucionalidad, abre a la comunidad hacia un espacio sociopolítico diferente que socava el respeto a las autoridades tradicionales. Éstas, parcialmente fueron reconocidas por las autoridades chilenas, pero sin embargo, se redefinieron los títulos, cargos y responsabilidades en las localidades rurales. En algunas comunidades se establecieron Subdelegados y Jueces de Subdelegación (Belén, Putre y Codpa), en otras Inspectores y Jueces de distrito (Caquena); en otros lugares se nombraron “cabos celadores” o vigilantes (Guallatire); y todas ellas obedecían las instrucciones directas del Gobernador Provincial¹⁰⁷.

Este tipo de intervenciones buscaba en el plano social configurar estructuras de poder favorables a la nación chilena, tal como sucedió con la creación del Repartidor de Agua y las Juntas Locales de

¹⁰³ Sub Grupo de Trabajo Pueblo Aymara. “Informe Final Preliminar”. Documento de Trabajo N° 73. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Arica. 2003. P. 4.

¹⁰⁴ “Pueblo Aymara”. Revisión Histórica. Op. cit.: 15.

¹⁰⁵ Tudela, Patricio. “El Estado y sociedad...” Op. cit.: 4, 6.

¹⁰⁶ Gundermann, Hans: “Sociedad Aymara y procesos de modernización durante la segunda mitad del siglo XIX”. Documento de Trabajo N° 38. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. San Pedro de Atacama. 2002. P. 6.

¹⁰⁷ Subgrupo de Trabajo Pueblo Aymara. “Informe Final Preliminar”. Op. cit.: 9.

Desarrollo. Estos cambios condujeron a la desestabilización de las instituciones tradicionales de organización, que caracterizaban al *ayllu*, comunidad de la segunda mitad del siglo XIX. Sin embargo, ante estos hechos emergió la resistencia por parte de algunos líderes aymaras, como Antonio Mollo¹⁰⁸.

La creación de la escuela fue una herramienta eficaz que buscaba la homogeneización cultural, ideológica, lingüística e institucional. Como dato ilustrativo de este agente de cambio, la primera escuela chilena establecida en Putre fue en el año 1905, y hacia 1925 todas las localidades contaban con una escuela.

Las comunidades Aymaras sustentaron en gran parte la explotación minera de la región que implicó un cambio en las economías tradicionales. La mano de obra Aymara y el abastecimiento alimenticio también provisto por las comunidades Aymara fueron fundamentales para el desarrollo de las actividades mineras: primero, el salitre en Tarapacá (1860-1925), luego el azufre en Arica (1900-1950) y finalmente la industria del oro (1960-1990). Para responder a esta demanda, las comunidades reorientaron su economía modificando cultivos, aumentando la producción de ciertas especies más demandadas y emprendiendo nuevas actividades. Al mismo tiempo, se introdujeron mecanismos ajenos a los tradicionales, tal como la moneda (comercio) y el trabajo asalariado¹⁰⁹.

La incorporación al mercado minero no es completamente uniforme. En las zonas de valles es más integral, respecto de las tierras altas donde esa relación se basa principalmente en el mercado de productos agro-pastoriles. Por otra parte, también hay diferencias respecto de la zona andina de Arica. En ésta, más que una relación con la minería del salitre, se desarrolló durante el siglo XIX una participación andina en el arriaje que conectaba el puerto de Arica con el norte de Bolivia (región de La Paz). Con intermitencia, se mantuvo activo también, un mercado de la fibra de camélidos sustentado por criadores de alpacas en las alturas del área. La arriería entra en crisis con la puesta en funciones a principios del siglo siguiente del ferrocarril Arica-La Paz, pero esta misma vía favorece el desarrollo de la minería del azufre en Tacora y otras actividades extractivas de alta montaña, donde los pobladores andinos de la región se logran insertar.

El mundo agro andino así estructurado, se reorganiza parcialmente durante el período de la crisis salitrera. Durante las dos décadas de finales del siglo XIX y las primeras cuatro del siglo XX, la dependencia de los mercados de fuerza de trabajo disminuye progresivamente y el de productos campesinos también se reorganiza para el abastecimiento urbano. El vacío dejado por el cierre de los mercados de fuerza de trabajo minero, de servicios conexos y de arriaje, se llena con las migraciones que, primero siguen la estela de las migraciones obreras y, después, transitan la ruta de la economía andina del abastecimiento hortofrutícola urbano y de combustibles vegetales¹¹⁰.

En la medida que la economía Aymara se acomoda y transforma según los avatares de los procesos económicos y sociopolíticos regionales, la condición campesina de esas economías se modifica. Por lo pronto, se asume una economía considerablemente más heterogénea y, por lo tanto, diferenciada.

Paralelamente a estos procesos económicos, se fueron consolidando cambios en el sistema de propiedad. En 1911 las tierras Aymaras son consideradas fiscales y se aplica sobre ellas el artículo 590 del Código Civil que dispone que las tierras que no pertenecen a nadie se reputan de propiedad fiscal. Bajo este mecanismo el Estado sólo reconoció la propiedad individual constituida bajo el imperio de las leyes liberales y consideró terrenos baldíos y, por tanto, de propiedad fiscal todos aquellos que eran de propiedad común.

¹⁰⁸ *Ibíd.*

¹⁰⁹ Subgrupo de Trabajo Pueblo Aymara. "Informe Final Preliminar". Op. cit.: 11.

¹¹⁰ Gundermann, Hans. "Sociedad aymara y procesos..." Op. cit.: 41.

El cambio en el sistema de propiedad prescindió de la cosmovisión aymara del mundo¹¹¹.

El Pueblo Aymara desde los años de 1930 a 1973, experimentó presiones ideológicas basadas en una visión chilena de progreso, identidad nacional y civilización.

Los programas de desarrollo han incentivado el asistencialismo y un desarrollo basado en conceptos occidentales de “desarrollo”.

Entre los años de 1930 hasta la década de 1960, los gobiernos se ocuparon en impulsar planes y programas de desarrollo en los sectores productivos asociados a los centros urbanos costeros, pero no fue hasta la década de los sesenta que las comunidades indígenas son incorporadas a los beneficios del

¹¹¹ Sobre la cosmovisión Aymara del territorio se explayan los representantes aymaras en la sesión del 27 de enero del 2003. “... De Nuestra visión de mundo, nuestra visión de relación con lo que es pachamama que llamamos nosotros... Para explicarse un poco de nuestra visión de mundo, se cuenta, o lo que tenemos ahora recogido como estudio, para nuestro pueblo aymara su ubicación en la tierra, ubicación donde estamos puestos nosotros acá, está conectada directamente con lo que es la naturaleza. No hay una superlatividad respecto del espacio, respecto de algo que se imagina que es. El pueblo aymara ciertamente logró sistematizar, logró introducir en su pensamiento, en su conducta y en su visión de mundo lo que ve, lo que se toca. Y lo extra humano, lo que no se ve y no se toca también se expresó de alguna manera en lo que concibe como misterio, se expresó a través de las fuerzas de la naturaleza.”

“En este caso, por ejemplo, tenemos una visión vertical... de la geografía de nuestra región como es Tarapacá. Ahí aparece el cerro Parinacota, el lago Chungará, en ese caso serían los Payachata, está ubicado Putre que todo el mundo conoce y al final baja hacia el sistema desértico y oasis, llegando a la costa, ciudad de Arica. Para el pueblo aymara... la distribución espacial es... el espacio dividido en tres partes: arak pacha, aka pacha y manka pacha. Y lo voy a decir bien sucinto para que podamos entender esta expresión de espacio, de conducta, de visión de mundo. “Nosotros miramos directamente al arak pacha donde está el padre sol y todas las estrellas. Cuando nos referimos a nuestras deidades decimos (...) pachacuti, pachamama (...), porque ellos son los que nos dan vida, son como nuestra madre. Arak pacha no es algo separado, todo es uno solo como nuestro cuerpo que cuenta con manos pies y cabeza, todos se ayudan mutuamente para hacer algo y todo lo que tenemos es para todos.

Aka pacha, este mundo es todo lo que nos rodea, todo lo que palpamos y tocamos: el sembradío, el cuidado de los animales, la vida en pareja, la vida en esta tierra, la vida misma. El aka pacha es para mí, como una madre que nos cría y nos cuida. Cuando hablamos con la papa, el agua, hablamos con la hoja de coca, hablamos con la pachamama que nos alimenta. Manka pacha, el mundo de abajo. La Manka pacha no es mala como ustedes los cristianos –dice aquí un aymara- nos hicieron decir. Sólo hay que proceder con respeto y permiso, todo debe hacerse con educación y justicia. Ahora bien, no todos somos iguales, existen hombres con dones sobrenaturales, señalados físicamente a los cuales no se les puede hacer sufrir porque son elegidos y muy queridos por nuestro padre. Si los hacemos sufrir no puede pasar cualquier desgracia. Hacer sufrir, lo injusto, la mentira, el robo, la florea, es manka pacha, que no es lo mismo que el mal del infierno del cual ustedes hablan”.

“En la cosmovisión tradicional: arak pacha, lo que se ve arriba en los cerros, en los grandes cerros; el taipi pacha, que es lo plano que estamos viendo en estos momentos, el centro. Aka pacha o taipi pacha. Taipi en aymara significa el medio. Y el manka pacha que se ubica debajo, pero no debajo de la tierra, no lo subterráneo, sino debajo de lo que está de nuestra visión espacial. Allá abajo. Para el aymara por ejemplo, el manka pacha era el desierto, donde se pasa hambre, donde se pasa sed; era el mar, donde tenía que recorrer todo un trazado hasta poder llegar ahí y encontrarse con el agua. Todo ese espacio estéril, muerto era par él manka pacha.”

“Después, con el sincretismo cristiano, ciertamente se concibe manka pacha como el infierno donde vive el diablo, donde viven los males, donde están los condenados. Pero el manka pacha en términos originales, de acuerdo a nuestra visión, es basado en lo lateral, en lo geográfico. Y el manka pacha humano, nuestra manka pacha en el cuerpo del hombre porque está todo relacionado. Está en lo que tenemos muy intro, muy debajo, nuestros pensamientos más íntimos es nuestro manka pacha. Y no necesariamente tiene que ser malo, porque somos humanos, podemos cometer errores, podemos pensar también mal a veces. Pero si obramos con equidad, con justicia, eso puede eliminarse.”

“Para entender a un aymara, para entender a un paisano como le decías nosotros en nuestro sector, dentro de los valores que todavía de alguna manera siguen vigentes a lo mejor se han ido socavando con el tiempo, -nuestro hermano León va a explicar más tarde cómo se han ido socavando las bases culturales, pero está vigente todavía en la raíz de las comunidades como valores integrales- la visión integradora. Un aymara no ve jamás una situación única y sola, todo lo ve complementado, todo lo ve integrado, lo ve como un todo. Yo en una oportunidad me acuerdo hice una exposición en donde alguien me preguntaba dónde vives tú, dónde es tu casa. Yo le decía mi casa no es una parcela, no es una casa con un número en la ciudad; lo que yo considero mi casa, como aymara, es la chacra que tengo en un pueblo en la precordillera. Es una pequeña pascana que tengo más abajo en el valle y también es el cerro donde voy a pastear mi ganado. Todo eso es mi casa, ese es mi domicilio. Porque allí, en todo ese entorno yo vivo, en ese entorno yo me crié y de eso yo me alimento. No es un lugar, un domicilio común donde estamos acostumbrados a concebir actualmente como el domicilio, la casa de una persona. Y eso está vigente hasta el día de hoy. Quien les habla y quienes estamos aquí presentes, descendientes de las comunidades, también lo tenemos presente, lo tenemos claro como concepto de visión integradora, en este caso como visión de territorio.

Y complementario en el uso, práctica vigente de movilidad horizontal y vertical. Esto es cómo nos movemos los aymaras en el territorio, los que somos y habitamos en la I Región de Chile, de alguna manera como mi casa es grande, como mi casa es todo eso, la visión integradora es que es importantísimo concebir la movilidad, la capacidad de movilidad y de integrarse y de controlar y de sacar provecho de cada espacio en donde sea posible. Algún escritor por ahí, el famoso John Murra, me acuerdo cuando estudiaba, hablaba de los nichos ecológicos. Este control de los espacios o nichos ecológicos nuestro pueblo, culturalmente lo manifestó y lo hizo patente en lo que es la construcción de su espacio vital”. (Acta, Sesión de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Documento de Trabajo N° 92. Sesión realizada en la Casa de la Cultura Anahuac, Parque Metropolitano. Santiago. 2003).

“progreso” y del desarrollo socioeconómico; pero aún así, la población Aymara no fue objeto de un verdadero programa de desarrollo. A contar de 1958, año en que se crea la Junta de Adelanto de Arica, se inician programas de asistencia técnica, médica, escolar y de urbanización¹¹². Diversas instituciones fiscales, tales como CORFO, INCONOR, ORPLAN, MINVU, Universidad de Chile, Universidad del Norte, elaboraron estudios y programas, donde el denominador común fue establecer programas de desarrollo de tipo asistencialista¹¹³.

Durante el gobierno de Salvador Allende Gossens (1970-1973), se produjeron cambios en la visión y enfoque de las autoridades sobre el desarrollo regional, que se reflejaron en la relación del Estado con la población indígena de la zona. Esta nueva mirada se acompaña de la primera iniciativa legal que reconocía derechos a todos los pueblos indígenas del país y que se traduce en la dictación de la Ley 17.729 de 1972. Entre las principales características de la Ley N° 17.729, destaca el reconocimiento de la pluralidad cultural, término al proceso de división de las tierras indígenas y la recuperación de tierras a través de la expropiación y restitución, promoviendo también, el desarrollo económico y social indígena a través de cooperativas comunitarias¹¹⁴.

Sin embargo, el período militar significó un retroceso en reconocimiento de derechos Aymaras, porque quedaron inoperantes los cuerpos legales que habían sido promulgados en el gobierno de Salvador Allende¹¹⁵.

La intervención militar en los territorios de la primera región, respondía también al interés de consolidar las fronteras. De este modo, el endurecimiento de ellas, la presencia activa del Estado y de las fuerzas armadas, era constante en estas zonas por su importancia geopolítica. Asimismo, la municipalización del espacio andino, es una acción derivada de la reforma político administrativa de principios de la década de 1980, con la cual se pretendió la descentralización, donde a través de la implementación de las municipalidades fronterizas de orientación asistencialista, se continuaba con el proceso de desaymarización, apoyado con la creación de las escuelas fronterizas¹¹⁶.

Un hecho importantísimo que está en directa referencia a los recursos vitales del desierto y la supervivencia del Pueblo Aymara es el acceso y manejo del agua. Un grave problema para estas comunidades, es la vigencia del nuevo Código de Aguas (D.F.L. N° 1.222), dictado en 1981, mediante el cual se otorga a los particulares un derecho real de aprovechamiento de las aguas que pasa a ser de propiedad del titular, quien puede usar, gozar y disponer de su derecho en conformidad con la ley. Este derecho es transferible, transmisible y prescriptible, y se constituye por un acto de autoridad, independiente si el solicitante es dueño o no, de la tierra donde está ubicada el agua y si hace o no uso efectivo de la misma. Como consecuencia de la aplicación de esta normativa, comienza un progresivo desecamiento de vegas y bofedales¹¹⁷. Esto se vio más agravado, porque bajo el gobierno militar, las presiones del mercado hacia la enajenación de los recursos productivos indígenas, como por ejemplo el agua para surtir los enclaves mineros, fue facilitada por las políticas y legislación capitalista¹¹⁸.

¹¹² Tudela, Patricio. *“El Estado y sociedad...” Op. cit.:* 22.

¹¹³ *Ibid.* 23.

¹¹⁴ *Ibid.* 24.

¹¹⁵ *“Pueblo Aymara”. Revisión Histórica. Op. cit.:* 32.

¹¹⁶ *Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su Relación con el Estado. Pueblo Aymara. Revisión Histórica. Op. cit.:* 33.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su Relación con el Estado. Segundo Borrador Preliminar. Documento de Trabajo N° 47. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002.*

2. Pueblo Atacameño¹¹⁹

2.1. La invasión española

La primera expedición española al territorio Atacameño corresponde a la realizada por Diego de Almagro en 1535, con la cual se inicia la conquista de Chile. Almagro, frustrado en sus expectativas al no encontrar riquezas y oro en el Reino de Chile, decide retornar a Cuzco atravesando penosamente el Desierto de Atacama y arribando a San Pedro en 1536, donde realizó acciones de robo y violencia contra los lugareños para conseguir abastecimiento y pertrechos para sus huestes.

La segunda expedición, corresponde a la realizada por Pedro de Valdivia en 1540. Valdivia se adentró al territorio de Chile, conocido como “Nueva Toledo”, siguiendo la ruta del Desierto de Atacama.

En San Pedro de Atacama, también conocido como “Atacama la Grande”, Valdivia ordenó construir una iglesia, una casa para quien invistiera el cargo de gobernador hispano e inició la construcción de la iglesia de Toconao.

En Chiu Chiu, conocido como “Atacama la Chica”, Francisco de Aguirre, quien en 1540 se unió a las huestes de Valdivia, fundó ese mismo año un poblado que cumplirá funciones administrativas de importancia y que servirán de nexo entre el naciente Reino de Chile y el Alto Perú.

La invasión del territorio Atacameño fue repelida por los habitantes originarios. Entre 1536 y 1540 se registran diversas insurrecciones Atacameñas en contra de los españoles las que culminan con la batalla de Quito en Junio de 1540, resultando vencidos los Señores del Desierto.

La victoria hispana no se proyectó en el tiempo. Entre 1543 y 1557 el Pueblo Lickanantay o Kunzaempuñan levanta armas contra los españoles y establece una hegemonía indiscutible en su territorio. Los guerreros Lickanantay logran resistir la presencia invasora durante veinte años, hasta que la Real Audiencia de Lima ordenó al Corregidor y Encomendero Juan Velásquez Altamirano la pacificación del territorio Atacameño.

En 1557, se estableció un acuerdo que consolidó el dominio español, previa capitulación de los caciques Lickanantay. A la suscripción del tratado de Paz comparecen en representación del Pueblo Lickanantay o Kunzalos siguientes caciques: don Juan, Cacique Principal, y los caiques Canchila, Lequite, Lequitea, don Francisco, don Diego, Capina, Vildorpo, Vildopopoc y Ctacata. Mientras que por la Corona de España, en representación del Marqués de Cañete, Virrey y Capitán General de los reinos del Perú, firma el documento don Juan Velásquez Altamirano.

El corregidor Velásquez entregó a los españoles encomiendas que incluían tierras e indios para ser explotados en las actividades mineras y agropastoril, iniciándose además el proceso de evangelización. Hacia 1590 se funda en el *Ayllu* de Beter un “Pueblo de Indios” destinado a agrupar a los Lickanantay dispersos y controlar de esta manera los tributos de la encomienda.

2.2. El orden colonial

Con la administración española, en el año 1559 el distrito de Atacama formó parte de la Audiencia de Charcas, perteneciente al virreinato del Perú. Dos siglos después, año 1776, se integró a la provincia de Potosí, bajo el virreinato de la Plata. Los límites del distrito de Atacama eran: al norte el río Loa, al sur Peine, al oriente la alta puna de Atacama y al poniente hasta la costa, el puerto de Cobija.

¹¹⁹ Yáñez, Nancy. “Pueblo atacameño”. *Informe Programa de Derechos Indígenas .Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. Temuco. 2003.*

La provincia se organizaba en dos sectores: Atacama la Baja o la Chica y Atacama la Alta o la Grande. Atacama la Baja, estaba constituida por el pueblo de Chiu Chiu y los Ayllus de Calama, Caspana, Ayquina y Toconce. Atacama la Grande, abarcaba el pueblo de San Pedro y los Ayllus conde Duque, Solor, Sequitor, Soncor, Solcor, Coyo, Beter, Cantal, Acapana, Toconao, Socaire, Peine, Camar.

La autoridad civil de mayor jerarquía a nivel del Virreinato era el Virrey del Perú, en la primera etapa, y el Virrey del Río de la Plata, en el segundo período colonial. Bajo el Virrey estaba la Real Audiencia, tribunal encargado de administrar justicia en el territorio Atacameño, órgano de carácter colegiado cuya máxima autoridad era su Presidente. También existía el Fiscal Protector de Indios, que ejercía una labor específica de protección de los derechos del indígena¹²⁰.

En el ámbito provincial, la máxima autoridad era el Corregidor. El Corregidor era la autoridad política, administrativa y judicial. En ejercicio de su labor judicial, estaba encargado de conocer los casos y dictar sentencia sumaria con obligación de remitir informe a la Real Audiencia. Además recaudaba los tributos, debía aplicar las leyes, regular el comercio local y hacer cumplir lo ordenado sobre el buen trato a los indígenas, actuaba como juez de indios para dirimir asuntos que tenían incidencia en la población indígena y cumplía el rol de alcalde Mayor de Minas¹²¹.

El orden colonial hizo subsistir algunas autoridades indígenas. La máxima autoridad era el Gobernador de Indios, quién actuaba de intermediario entre indígenas y españoles, tenía competencia en asuntos que eran propios del Pueblo Indígena y debía ejercer su jurisdicción sujeto a las leyes españolas. Existía otra autoridad que recibía la denominación de “segunda persona”, quién reemplazaba al gobernador en caso de enfermedad o ausencia y le prestaba colaboración en materias indígenas. El Cacique o Curaca era el Jefe de un Ayllu, era la autoridad étnica por excelencia y ejercía su jurisdicción dentro del Ayllu al que pertenecía. No obstante, el nombramiento de los Cacique o Curacas durante el período colonial correspondía a los Corregidores y no al Ayllu, las familias herederas de cacicazgos levantaban una propuesta que presentaban al Gobernador y este elegía a la autoridad tradicional. El espectro de autoridades indígenas lo completaban los siguientes entes de gobierno: el Alcalde Mayor, cargo de carácter vitalicio que cumplía funciones de intermediación entre los Alcaldes ordinarios que integraban el Cabildo indígena y los caciques cobradores de tributo y el Corregidor; el Alcalde era un cacique que integraba el Cabildo Indígena junto a otros caciques, órgano Colegiado donde se administraban los intereses comunitarios; y, el Alguacil, indígena que cumplía funciones de carácter policial dependiente del Cabildo Indígena y del Corregidor¹²².

El régimen colonial introdujo en el territorio Atacameño la encomienda y la merced de tierra. Entre el siglo XVI y XVII se otorgaron en este territorio dos encomiendas y una merced. Una de las encomienda fue concedida a Juan Velásquez Altamirano al interior de la Región y data del siglo XVI¹²³. La segunda encomienda, del siglo XVII, fue concedida a Francisco de Riberos Figueroa en el litoral. La merced de tierras benefició al Corregidor de Copiapó y estaba localizada dentro de la encomienda otorgada a Riberos Figueroa.

El territorio Atacameño y sus ocupantes debían tributo a la Corona. Los Lickanantay fueron reducidos a Pueblos de Indios y obligados a pagar un tributo. La encomienda del siglo XVI se disolvió paulatinamente en el tributo personal. Los indios pagaban un tributo por cabeza y desde 1578 fue establecido que este tributo personal lo pagaran sólo los indios de entre 18 a 50 años. La provincia de Atacama quedó al margen de la mita de Potosí y Huancavelica, pues las Ordenanzas Toledanas

¹²⁰ Fundación Minera La Escondida. *Historia del Pueblo Atacameño*. Prisma, Producción Gráfica. 2002. P. 43.

¹²¹ *Ibíd.* 44.

¹²² *Ibíd.*

¹²³ *Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su Relación con el Estado. Pueblo Atacameño. Cuarto Borrador Preliminar. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.*

imponían a las provincias del virreinato del Perú enviar un séptimo de su población a trabajar a las minas de Potosí. Sin embargo, la población Lickanantay no estaba eximida de la obligación de pagar *mitas* locales que los obligaban a trabajar en las minas o tierras del Corregidor¹²⁴. Estas circunstancias generaron un fuerte proceso migratorio Atacameño hacia el noroeste argentino y zona sur de Bolivia, con el objeto de evadir el pago de contribuciones territoriales y personales.

Desde el siglo XVI al siglo XVIII, la evangelización fue intensa. En el siglo XVII se desarrolló un complejo proceso conocido como extirpación de idolatrías, con el que se pretendía eliminar las creencias y símbolos indígenas, los que fueron quemados en público. Sobre los lugares ceremoniales se construyeron iglesias y en los cerros sagrados *tikan*, se instalaron cruces. Los Lickanantay adoptaron la religión católica y siguieron sus ritos para relacionarse con las autoridades coloniales y, posteriormente, republicanas, no obstante, persistieron algunos cultos ancestrales fundamentalmente asociados a la fertilidad que continuaron profesándose al interior de los Ayllu.

En el siglo XVIII, se funda en Toconao una de las escuelas más tempranas de la región y a través de esa ordenanza, surge uno de los agentes transformadores más eficientes y, que en el futuro, cumplirán un rol determinante en la asimilación de los indígenas¹²⁵.

El siglo XVIII, se conoce como el tiempo de la resistencia indígena. Los Lickanantay cansados de los abusos cometidos por los conquistadores y haciéndose eco de la revolución de Tupac Amaru, generan un proceso insurreccional con Don Tomás Paniri a la cabeza. Paniri, originario de Ayquina, ejercía el cargo de Cacique, Alcalde y Capitán General de la resistencia. Difundía el legado de Tupac Amaru y afianzaba su poder en el dominio de todos los idiomas andinos regionales, en un profundo conocimiento de su gente y de la geografía andina y también de sus opresores¹²⁶. La contraresistencia española fue organizada en Chiu-Chiu, logrando sofocar la revolución indígena y recuperar la lealtad de la región de San Pedro de Atacama a la corona española. Paniri fue hecho prisionero y condenado a muerte, siendo ejecutado el 14 de mayo de 1781.

2.3. El período republicano

Con la ruptura del orden colonial, en los inicios del siglo XIX el virreinato del Perú se disuelve en varios proyectos de Estados nacionales. El territorio Atacameño, hasta fines de la década del setenta queda circunscrito dentro de las fronteras del Estado boliviano. Posteriormente, después de la Guerra del Pacífico (1879), Atacama será anexada al Estado de Chile, lo que ocurre una vez concluido el conflicto bélico en 1883¹²⁷. En 1888, se crea por ley el Departamento de Antofagasta y se establece que San Pedro de Atacama será la capital de la 9ª subdelegación, que incluía pueblos y asentamientos del Salar y los territorios de la Puna¹²⁸.

¹²⁴ *Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su Relación con el Estado. Pueblo Atacameño. Cuarto Borrador Preliminar. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Bibliografía base: Casassas, José María. La región atacameña en el siglo XVII. Universidad del Norte. Editorial Universitaria. Antofagasta. 1974. P. 92. Hidalgo, Jorge. "Incidencias de los patrones de poblamiento en el cálculo de la población del Partido de Atacama desde 1752 a 1804. Las revisitas inéditas de 1787-1792 y 1804". Estudios Atacameños Nº 6, pp. 53-111. Universidad del Norte. San Pedro de Atacama. 1978. P. 59.*

¹²⁵ *Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su relación con el Estado. Segundo Borrador Preliminar (sujeto a corrección). Documento de Trabajo Nº 47. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. 2002. P. 97.*

¹²⁶ *Ibidem.*

¹²⁷ *Ibidem.*

¹²⁸ *Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su Relación con el Estado. Pueblo Atacameño. Cuarto Borrador. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.*

2.4. Formación del Estado boliviano y la región atacameña (1824-1879)

Desde la formación del Estado boliviano en 1824, bajo el gobierno de José Antonio Sucre, la nueva República se enfrenta a la necesidad de controlar un puerto propio. El problema sobre la salida hacia el mar fue resuelto con la apropiación de la provincia de Atacama, bajo su jurisdicción. De esta forma, Atacama adquiere un valor renovado en el marco de un proyecto de construcción de un Estado nacional boliviano, porque esta región era sumamente estratégica y permitía conectar el interior con el puerto de Cobija¹²⁹.

La economía cobrará un rol importante en este período, se liberalizan las relaciones de mercado con el resto del mundo, particularmente el comercio, importación y exportación de productos manufacturados, agropecuarios y mineros¹³⁰.

Al interior de la región de Atacama se desarrollaban dos tipos de actividades económicas preponderantes: en primer lugar, la actividad minera asociadas a la explotación de yacimientos de cobre en la cordillera de la costa. Más tarde, la explotación y extracción del salitre, actividad que alcanzó su mayor desarrollo hacia 1860. Posteriormente, y a finales de la década del '60, comienza la explotación de la plata, siendo el principal yacimiento el de Caracoles. La segunda actividad económica de importancia fue el arriero, a través de la cual se transportaba la correspondencia oficial y todo tipo de bienes. Este arriero se incrementa progresivamente, en la medida que aumenta la actividad minera. Con ello también se intensificaron las necesidades de abastecimiento de insumos productivos, así como de bienes de consumo humano pero, sin embargo, las condiciones del desierto no podían proveer todas estas necesidades. De este modo, se abrieron circuitos de arriero muy activos que transitaban desde el noroeste argentino hacia las zonas de Atacama y el puerto de Cobija. San Pedro de Atacama será un punto de enlace y la población Atacameña cumplirá un rol fundamental en el aprovisionamiento de ganado menor, tales como corderos y cabras¹³¹.

El diseño de la sociedad boliviana del siglo XIX, es el de una estructura social neocolonial donde se reproducirá la compartimentación de la sociedad; por una parte, indígenas y, por la otra, la oligarquía que ejerce el poder y control sobre las tierras y el trabajo indígena¹³².

Para el sostenimiento del Estado boliviano, a partir de 1826, se restableció el tributo a los indígenas. El tributo indígena financia el sistema de rutas de arriero y las comunicaciones en general¹³³. Los contribuyentes Lickanantay a la época bordeaban las 1000 personas y este recurso tributario fue destinado al mejoramiento y mantención de la ruta oficial Cobija-Potosí¹³⁴.

El fin del siglo XVIII y comienzos del XIX, se producen importantes cambios en el régimen de la tierra. Se transita, de las chacras de "panllevar", a grandes "fincas" de alfalfa, proveedoras de productos para la gran minería¹³⁵.

Conjuntamente, con la habilitación del Puerto de Cobija en 1827, se decretó la repartición de terrenos

¹²⁹ Gundermann, Hans. "Los Atacameños del siglo XIX y XX, una Antropología Histórica Regional". Documento N° 51. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. San Pedro de Atacama. 2002. P. 5.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid.

¹³² Ibid.

¹³³ Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su Relación con el Estado. Segundo Borrador Preliminar. Documento de Trabajo N° 47. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002. P. 101.

¹³⁴ Gundermann, Hans. "Los atacameños..." Op. cit.

¹³⁵ Núñez, Lautaro. Cultura y Conflicto en los oasis de San Pedro de Atacama. Editorial Universitaria. Santiago. 1992.

a los nuevos pobladores para fomentar el asentamiento del Puerto, concediéndose la tierra bajo la modalidad de títulos individuales de dominio a pobladores foráneos. Al interior de la región, se pretendió regularizar la propiedad indígena bajo la siguiente normativa:

“ ... que se declare la propiedad a los caciques, extinguidos de sangre y sus legítimos descendientes de los terrenos que como tales poseían y gozaban en tiempo del gobierno español; igualmente que a los indígenas contribuyentes de aquellos en cuya pacífica posesión se hayan mantenido de 10 años”¹³⁶.

La población atacameña en tiempos del Estado boliviano, no podía autoabastecerse y atender sus obligaciones tributarias, por tanto, pasó a depender de recursos monetarios que se originaban en economías externas a sus comunidades. La sociedad Atacameña complementó su economía con la comercialización carnes y la venta de leña para abastecer las necesidades de los centros mineros. También generaban recursos asociados a la explotación de pieles de chinchilla y lana de vicuña¹³⁷.

Como consecuencia de lo anterior, la población tiene que desplazarse y articular otros espacios, nuevas economías y otros actores sociales. De este modo, a medida que empieza a poblarse el desierto, van también aumentando las vinculaciones de la sociedad atacameña con estos nuevos asentamientos¹³⁸.

La sociedad atacameña del siglo XIX, se caracteriza por la preeminencia de dos grandes modelos de identidad colectiva, por una parte, la comunidad o *Ayllu*, cuyos atributos culturales los diferencian de otras poblaciones; y, por la otra, el individuo indígena, cuyo rasgo sociocultural mas relevante es la subordinación¹³⁹.

En el ámbito religioso las comunidades Atacameñas desarrollan una matriz cultural de rasgos sincréticos, de donde emerge una religiosidad andino- católica y un tipo de pensamiento dual que se expresa en la vida religiosa, en la organización social y en general en la vida cotidiana.

2.5. Anexión de Atacama al Estado chileno e imposición de las economías capitalistas

El período, que se enmarca a fines del siglo XIX, se inicia con la invasión militar chilena de la región y la anexión territorial de la zona de Atacama al Estado de Chile. Desde 1879 en adelante, la zona experimenta un brusco cambio generado, en primer lugar, con el aumento de la explotación y exportación de salitre y, posteriormente, con la explotación del cobre¹⁴⁰.

Sin embargo, para el Estado chileno la zona del interior no tenía importancia económica. Lo que realmente importaba y, por tanto, se observó una fuerte presencia del Estado, fue en la zona salitrera y en los puertos. Allí se mantenían pequeños destacamentos de guardias, policías y algunas autoridades administrativas denominadas delegados¹⁴¹.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Gundermann, Hans. “Los atacameños...” *Op. cit.*

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Subgrupo de Trabajo Pueblo Atacameño. “Informe Final”. Documento de Trabajo N° 61. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. San Pedro de Atacama. 2002.

¹⁴¹ Gundermann, Hans. “Los atacameños...” *Op. cit.*

El interior tenía una importancia geo-política. En este marco la presencia chilena en el interior estuvo marcada por un proceso de chilenización de las culturas y tierras altoandinas. El Estado plantea el reconocimiento de la población Atacameña como ciudadanos y aspira a capturar la lealtad de esta población al proyecto nacional del Estado chileno. Se libera a la población del pago de tributo y se consagra la igualdad jurídica como base del trato social.

El principio de igualdad jurídica que consagra el ideario liberal impuesto por el Estado de Chile en Atacama se traducirá en que los indígenas pasarán a ser considerados obreros, campesinos trabajadores de la faena, pequeños productores, habitantes rurales o simplemente gente de la zona interior, pero no serán relevados en sus particularidades étnicas. El Estado promoverá acciones para asimilar al indígena y hacer desaparecer los rasgos culturales aborígenes que en la convicción del Estado liberal obstruyen el desarrollo de estos grupos¹⁴².

La incorporación de este territorio a Chile, no es pacífica. El proceso de chilenización da lugar a “ligas patrióticas” que se traducen en brutales persecuciones contra los bolivianos y todo aquello que pareciera tener vinculación con el país trasandino. El proceso de chilenización fue reforzado con el establecimiento de numerosas escuelas en el norte del país.

Desde el punto de vista económico, en el período entre los años de 1879 y 1929, se constata una masiva incorporación de los Lickanantay al mundo asalariado. Este es el período del auge del ciclo salitrero en la región que demandó muchos recursos alimenticios, transporte y mano de obra.

La crisis del ciclo salitrero en 1930 dará paso a un nuevo período que se caracteriza por la presencia de un Estado benefactor y desarrollista. Este período comienza en 1930 y termina en 1973.

En Chile se implementa un modelo de desarrollo que en lo económico aspira a la sustitución de importaciones y que apunta a resolver a través de la industrialización la crónica dependencia exterior que mantenía el país¹⁴³. El Estado benefactor se expresa en una creciente preocupación por los problemas sociales de la población, se promueven acciones de integración, se inculcan los valores de progreso, el cambio en las estructuras sociales y la participación. Se hace visible una creciente incorporación del indígena a este tipo de valores y asociado a ellos también, intensos cambios culturales.

Políticas de desarrollo paralelas al Estado se implementan desde el año 1955 a través del Plan Cordillera con la generación de actividades para reactivar las áreas agrícolas, ganaderas y artesanales de los pueblos Lickanantay; iniciativa impulsada por la Iglesia Católica desde Antofagasta, junto con la Universidad del Norte¹⁴⁴.

La Sociedad Atacameña entre 1940 a 1960, comienza a abandonar su condición rural y se conecta más a los centros urbanos como Calama, pasando a depender fuertemente de la minería. El desarrollo minero en la región se caracteriza por tres hitos que marcan el auge de los principales yacimientos: Yacimiento de plata de Caracoles, cuya explotación tuvo lugar, primero, con la administración boliviana y, después, con la administración chilena; el ciclo salitrero, que se desarrolló en el período comprendido entre 1870 a 1930; y, finalmente, el yacimiento cuprífero de Chuquicamata, que se explota desde 1907 en adelante¹⁴⁵. Estos centros mineros son abastecidos con parte de la producción agroganadera Atacameña y la fuerza de trabajo de los pueblos del interior de la zona. Se privilegiaba el uso de mano de obra andina por su adaptación fisiológica y cultural a los ambientes cordilleranos de altura¹⁴⁶ y porque

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su Relación con el Estado. Segundo Borrador Preliminar. Op. cit.*

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Núñez, Lautaro. Cultura y conflicto... Op. cit.*

conformaban una fuerza de trabajo más barata¹⁴⁷. Paralelamente, con la industria minera particularmente asociada a la explotación del cobre, también se generaron impactos en el área de los recursos naturales. Los enclaves mineros desde el comienzo de la explotación de Chuquicamata hasta la actualidad, se han ido apropiando del agua y de otros recursos naturales como la llareta, que se usó masivamente en la minería hasta prácticamente extinguirla¹⁴⁸.

La ley de Juntas de Vecinos en la década de los 60 y la Municipalización a partir de los 80, ha generado cambios profundos en la estructura organizacional de las comunidades Atacameñas. El Estado legitimó las Juntas de Vecinos como interlocutores válidos para atender a las demandas de las comunidades Atacameñas y éstas adaptaron esta estructura a sus necesidades y aspiraciones. A partir de 1980 se crearon los Municipios de San Pedro y Ollagüe, iniciándose con estas entidades una intervención directa del Estado.

La intervención estatal en el territorio Atacameño a través de la municipalización cumplió un doble objetivo. Primero, desconcentrar la gestión del Estado haciéndola más eficiente. Segundo, consolidar las fronteras externas e integrar territorios marginales a la soberanía nacional que permitieran superar las denominadas “fronteras interiores”. Estas acciones de intervención se llevan a cabo durante el Gobierno Militar (1973-1989). Es característico en el período, el endurecimiento de las fronteras, la presencia activa del Estado y de las Fuerzas Armadas. Esta importancia geopolítica, favoreció la entrega de subsidios por parte del Estado, apoyo alimenticio, creación de escuelas de concentración fronteriza, otorgamiento de becas de estudio, asistencia social, operativos de salud, pero a la vez reeditó el proceso de chilenización de la población andina, principalmente a través de las escuelas de concentración fronteriza, donde se difundía un discurso integracionista que resaltaba los valores patrios y los símbolos de la historia de Chile¹⁴⁹.

En el año 1981, el Régimen Militar dictó un nuevo Código de Aguas (D.F.L. N° 1.222), mediante el cual se otorgaron a los particulares un derecho real de aprovechamiento de las aguas que pasa a ser de propiedad del titular, quien puede usar, gozar y disponer de su derecho en conformidad con la ley. Este derecho es transferible, transmisible y prescriptible, y se constituye por un acto de autoridad, independiente si el solicitante es dueño o no, de la tierra donde está ubicada el agua y si hace o no uso efectivo de la misma. Como consecuencia de la aplicación de esta normativa, comienza un progresivo desecamiento de vegas y bofedales¹⁵⁰. Esto se vio más agravado, porque bajo el gobierno militar, las presiones del mercado hacia la enajenación de los recursos productivos indígenas, como por ejemplo el agua para surtir los enclaves mineros, fue facilitada por las políticas y legislación capitalista¹⁵¹. La pérdida del recurso agua, fenómeno que persiste hasta nuestros días, agudizó la crisis de la agricultura y el modo de vida Atacameño¹⁵².

¹⁴⁷ Subgrupo de Trabajo Pueblo Atacameño. “Informe Final”. Op. cit.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su Relación con el Estado. Pueblo Atacameño. Cuarto Borrador. Op. cit.

¹⁵¹ Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su Relación con el Estado. Pueblo atacameño. Segundo Borrador Preliminar. Op. cit.

¹⁵² Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su Relación con el Estado. Pueblo Atacameño. Cuarto Borrador. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.

3. Pueblo Quechua¹⁵³

3.1. El período colonial

El período colonial produjo profundos cambios en la población indígena de origen Quechua, asentada en el altiplano de Lípez y en el sector de Ollagüe en la región Atacameña. Uno de ellos tuvo que ver con el proceso de evangelización, que tuvo entre sus medidas más extremas la denominada extirpación de idolatrías, a través de la cual se prohibía a los indígenas la práctica de sus creencias. No obstante, estos generaron diversos mecanismos para mantener sus prácticas, ya sea a escondidas o combinándolas con las recién impuestas, dando origen al catolicismo andino indígena.

Un segundo cambio, tiene relación con la organización territorial preexistente, la que sufre una drástica transformación producto de la reducción de los indígenas a “pueblos de indios”, norma promulgada a fines del siglo XVI por el Virrey de Toledo.

3.2. La incorporación del territorio al Estado chileno (1879-1990)

Una vez anexado este territorio al Estado chileno (1879), se pasa desde un sistema de dominación neocolonial (sostenido por el Estado boliviano) marcado por el impuesto a la tierra de los indígenas, a una economía capitalista de enclave centrada en la minería y en la explotación de ultramar. Las poblaciones pastoriles de Ollagüe comienzan a articularse en torno al desarrollo de la minería bajo diferentes modalidades, ya sea vendiendo sus productos pecuarios a los centros mineros, o, una vez iniciado el funcionamiento de las azufreras y la explotación del cobre a gran escala, con la venta de combustible vegetal (llareta) a estos centros mineros.

La política del Estado chileno de fines del siglo XIX y de la primera mitad del XX, desconoce en gran medida la especificidad de los pueblos indígenas del norte, rotulándolos bajo la categoría de campesinos. La zona de Ollagüe, utilizada históricamente como lugar de paso y tráfico de rutas, se sitúa de forma periférica dentro del marco socio-histórico de relaciones entre pueblos indígenas y el Estado chileno, debido no sólo a la alta movilidad de su población, sino también porque la economía minera extractiva de azufre produce un constante flujo y reflujo de población –principalmente quechua boliviana- que se traslada a trabajar a Ollagüe bajo condiciones muy precarias.

Entre las empresas extranjeras que se instalaron en la zona se encontraba La Bórax Consolidated Ltda., que inició sus actividades a fines del siglo XIX (1885), funcionando hasta alrededor de 1966. Mientras los operarios y trabajadores de pampa eran casi exclusivamente bolivianos provenientes de los poblados de frontera pagados por trato, los empleados y personal de mayor rango y responsabilidad eran chilenos, provenientes de la zona (Ollagüe, Amincha), los que trabajaban por sueldos fijos, sistema imperante hasta hoy.

Luego, adquirió relevancia la explotación del azufre en esta zona, cuyo desarrollo está vinculado a la demanda generada por Chuquicamata desde la década de 1920, y por Mantos Blancos posteriormente, siendo las explotaciones más antiguas e importantes de la zona las de Aucanquilcha y el volcán de Santa Rosa u Ollagüe. Hacia 1950 la planta es trasladada al campamento a Amincha, donde permanece hasta hoy; la paralización de sus faenas en 1992 desencadenó una crisis de población que persiste hasta la actualidad en la comuna de Ollagüe. La azufrera de Buenaventura de Borlando, por su parte, paralizó sus actividades hacia el año 1976.

¹⁵³ Bibliografía base: *Minuta de la Secretaría Ejecutiva sobre la Verdad Histórica y las Propuestas de Nuevo Trato relativas al Pueblo Quechua. Documento de Trabajo N° 70. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002.*

Otra importante actividad económica del siglo XX, fue conocida tanto en Ollagüe como en sus inmediaciones como “*el ciclo de la llareta*”. Entre 1930 y 1935 esta actividad involucró a campesinos locales, atacameños del sector del río Salado y quechuas de Bolivia. La principal demanda provenía de Chuquicamata, de las empresas mineras de la zona que ocupaban grandes cantidades de este combustible vegetal en los procesos de secado, calcinación, fundición, funcionamiento de generadores eléctricos y maquinaria a vapor. Las familias o pequeños grupos de familias aisladas, que realizaban el transporte y venta de la llareta, no alcanzaban a más de treinta, las que se asentaban con su ganado en sectores provistos de agua, pastos permanentes y praderas estacionales, entre los cuales se rotaba el pastoreo. En la mayoría de los casos las entradas generadas por la venta de productos pecuarios no habrían sido suficientes para asegurar la reproducción de las familias campesinas. Mediante una estrategia de diversificación de ingresos, laboraron por mucho tiempo en las llareteras de los cerros aledaños a su lugar de residencia, o trabajaron de manera estable o esporádica en las mismas faenas mineras.

Con el término del ciclo de la llareta –alrededor del año 1955– con el cierre de faenas y el progresivo decaimiento de la actividad económica local, muchos de estos pastores migraron junto a los mineros preferentemente hacia Calama. En este sentido, el fenómeno de la migración hacia los centros poblados cercanos es un proceso de larga data, de acuerdo a las características estacionales de este tipo de actividad extractiva.

Debido a la relación entre el poblamiento de la zona y la actividad minera (apertura y cierre de fuentes laborales) se observan bruscas variaciones de la población en los asentamientos mineros, en contraste a la estabilidad que presentan los pastores. Hacia 1970, la comuna de Ollagüe contaba con 911 habitantes, decreciendo notablemente a partir de esa fecha, lo que se acentuó dramáticamente a fines de 1992, con el cierre definitivo de la última mina de azufre en explotación. Los saldos migratorios arrojaban para 1993, una tasa de crecimiento de la población de un - 47%¹⁵⁴.

El poblado de Ollagüe -cuyo límite geográfico este es Bolivia-, se constituyó alrededor de la última estación del mismo nombre, del ferrocarril Antofagasta-Bolivia, que junto a San Pedro es la estación más importante de las comprendidas entre los tramos Calama y la frontera. Por su carácter de estación terminal fronteriza, contó con servicios básicos para la administración, bodegas, almacenes, casas del personal e instalaciones anexas. Asimismo, contó con un Juez de Distrito y un Cónsul boliviano –en tanto territorio limítrofe- asignado permanentemente. Como centro del movimiento neurálgico ferrocarrilero, en algunos momentos el poblado llegó a tener 1500 habitantes.

La reestructuración político-administrativa de Chile llevada a cabo durante la década de 1980, significó la creación de la Municipalidad de Ollagüe. La creación de este Municipio obedece, fundamentalmente, a razones geopolíticas. Allí se ubican además de la Municipalidad, una oficina de Aduana, Policía Internacional, Servicio Agrícola y Ganadero, y Tenencia de Carabineros. El carácter fronterizo del poblado lo convierte en un lugar estratégico que requiere del control del movimiento de personas y bienes entre Chile y Bolivia, pero la presencia de estos organismos de control ha afectado el tránsito de personas y el tráfico de productos, realizado históricamente por este sector, limitando y contribuyendo significativamente al desabastecimiento del lugar.

La impronta estatal en Ollagüe se hizo más fuerte con las instituciones creadas durante el gobierno militar a partir de 1973, lo que es conocido como “proceso de chilenización”, bajo los lineamientos que impone la Doctrina de Seguridad Nacional a los territorios fronterizos. Para los indígenas del norte en general, y para el quechua parlante de Ollagüe en particular, esto se expresa notoriamente con la implantación de la Escuelas de Concentración Rural Fronterizas. Como parte de este proceso, tuvieron

¹⁵⁴ Sub Grupo de Trabajo Pueblo Quechua. “Informe Final”. Documento de Trabajo N° 49. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002. P. 18.

un enorme impacto en la población, siendo su finalidad chilenizar intensificando “los valores e historia patria”.

Los miembros del subgrupo de trabajo consideran que, con estos antecedentes y a luz de lo que ocurre actualmente en la localidad, el abandono sistemático de la lengua, considerado uno de los principales transmisores de cultura, es en gran parte responsabilidad de la escuela como institución que históricamente negó el uso de su principal forma de comunicación (usada en los espacios comunitarios y familiares) causando la pérdida progresiva de la lengua por prestigio social y desplazamiento lingüístico del castellano en desmedro del quechua, con la consiguiente negación de la identidad local, y una notoria marginación socio-económica y cultural. Situación que actualmente limita con la pérdida casi total de la lengua originaria.

El cuerpo legal que más gravemente ha lesionados los derechos quechuas es el Código de Aguas, cuerpo legal que ha permitido a las empresas mineras aprovechar el escaso recurso presente en el territorio de Ollagüe, de vital importancia para el mantenimiento y desarrollo de las actividades agropastoriles practicadas hasta el presente por las familias quechuas.

Para la comunidad indígena de Ollagüe, el agua tiene importancia en dos aspectos, el primero radica en la cosmovisión, como generadora de vida y vínculo con los elementos de la naturaleza, y el segundo tiene que ver con la actividad pastoril, que aún desarrolla parte de la población¹⁵⁵.

La mayor parte de la población que se autoreconoce como quechua se ubica en la comuna de Ollagüe, perteneciente a la provincia de El Loa, en el extremo noreste de la II región de Antofagasta. Su población es de aproximadamente 211 habitantes. Debido a los diferentes procesos migratorios ya mencionados, un importante número de quechuas se ha establecido en la ciudad de Calama, reconociendo a Ollagüe como lugar de origen.

4. Pueblo Colla¹⁵⁶

El Pueblo Colla se define como un pueblo andino, originario del territorio que hoy comprende la III Región de Atacama, sector al que quedó circunscrito como producto de la invasión europea y luego de la constitución de las Repúblicas de Chile, Argentina y Bolivia¹⁵⁷.

4.1. La invasión europea del territorio

Los habitantes originarios del actual noreste argentino, y de los territorios cordilleranos de lo que hoy es Chile, con los cuales, de acuerdo a las investigaciones de carácter histórico y antropológico,¹⁵⁸ los

¹⁵⁵ La representación quechua en la sesión de 8 de enero del presente de la Comisión Verdad y Nuevo Trato, expone un caso que evidencia la gravedad del problema. Se señala que en el salar de Ascotán se están extrayendo aguas, al parecer es CODELCO la entidad que extrae el recurso para surtir el yacimiento minero El Abra. En este salar acotan habían lagos, vegas, bofedales en el cual empastaban camélidos silvestres, guanacos, vicuñas, avestruz y aves acuáticas, patos andinos conocidos como guallata en lengua vernácula. Hoy en día eso está todo seco y la situación empeora producto de la sequía. Denuncian, lo representantes Quechuas que no existe un adecuado control sobre el ejercicio de los derechos de agua y es la regla general el que los titulares de derechos de agua saquen de los afluentes más agua de la que les fue autorizada por la D.G.A.

¹⁵⁶ Base Bibliográfica: Minuta de la Secretaría Ejecutiva sobre la Verdad Histórica y las Propuestas de Nuevo Trato relativas al Pueblo Colla. Documento de Trabajo N° 80. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2003.

¹⁵⁷ Sub Grupo de Trabajo Pueblo Colla. “Informe Final”. Documento N° 60. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Copiapó. 2002. P. 3.

¹⁵⁸ Molina, Raúl. “Los Collas de la Cordillera de Copiapó y Chañaral. Región de Atacama”. Documento de Trabajo N° 44. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002. P. 8. Citando a Bertrand, Alejandro. Memoria sobre las Cordilleras de Atacama i

Collas compartirían una identidad étnico-cultural andina, fueron sometidos por el poder colonial que les desprendió de sus tierras para implementar en ellas el sistema de encomiendas y mercedes de tierras, dando origen así a grandes haciendas. Esto, unido a la política colonial de traslado de población indígena, creó una compleja red de relaciones culturales entre las distintas agrupaciones locales – apatamas, omaguacas y parte de los diaguito-calchaquies- con los grupos trasladados desde otras zonas andinas, contribuyendo a formar una nueva y compleja identidad que durante el período republicano pasó a ser conocida como Colla.

Estos territorios también recibieron población quechua y aymara parlante, trasladada por los inkas en el período prehispánico; a la que durante la colonia se agrega nueva población atacama o apatama de habla kunza¹⁵⁹. Los inkas establecieron enclaves poblacionales con algunos indígenas provenientes de la vertiente oriental de las sierras pampeanas –los indios del Tucumán y la franja occidental de Santiago del Estero-, y otros, llegados desde los Andes Centrales y del Altiplano, lo que contribuyó a la complejización de estos pueblos respecto de su origen y constitución, incrementada aún más con la política colonial del traslado de población¹⁶⁰.

Bajo el dominio hispano, las agrupaciones indígenas originarias y los miembros de dichos enclaves – las colonias de *mitmakunas*– son sometidos al sistema de encomienda, *mitas* y yaconazgo. Sus tierras son expropiadas y sus habitantes obligados al trabajo forzado. A su vez, la autoridad colonial efectúa numerosos traslados de población desde otras zonas geográficas, en especial desde los ayllus del Salar de Atacama¹⁶¹.

4.2. La imposición de las fronteras republicanas y la división del Territorio Colla

Producto de los procesos de Independencia de las primeras décadas del siglo XIX, se establecen nuevas fronteras en los territorios ancestralmente ocupados y utilizados por el Pueblo Colla, los que formaban parte de sus circuitos de transhumancia y pastoreo, quedando sus habitantes insertos en territorios que actualmente pertenecen a Argentina y Chile¹⁶². Hasta el período previo a 1879 –fecha de inicio de la Guerra del Pacífico– la zona de Antofagasta de la Sierra, Susques y Rosario, eran territorios puneños pertenecientes a Bolivia; los valles de Jujuy, Salta y Catamarca eran argentinos, mientras la frontera norte de Chile llegaba hasta el cerro El Chaco en los Andes y cerca de Paposo en la costa. A partir de esa fecha, el territorio puneño queda en disputa entre Bolivia, Argentina y Chile, cuestión que es resuelta en 1900, cuando Bolivia cede el territorio a la Argentina.

A mediados del siglo XIX, la población Colla comienza nuevamente a llegar desde el lado argentino al sector cordillerano de Atacama, entre otros motivos, para la búsqueda de pastizales dentro de sus circuitos

Regiones Limítrofes. Imprenta Nacional. Santiago. 1885; Cervellino, Miguel. "Ritos Collas en la Región de Atacama". En: Revista Museos N° 15. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana. DIBAM. Santiago. 1995; Cortázar, Augusto Raúl. El Carnaval en el Folklore Calchaquí. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1949; Fritis, Eulogio. "Los Collas". En: América Indígena, XXXI (2):375-388. México. 1971; Karasik, Gabriela. "Plaza Grande y Plaza Chica: Etnicidad y Poder en la Quebrada de Humahuaca". En: Gabriela A. Karasik (comp.). Cultura e Identidad en el Noroeste Argentino. Centro de Editor de América Latina. Buenos Aires. 1994.

¹⁵⁹ Molina, Raúl. "Los collas..." Op. cit.: 9. Citando a Mariscotti, Ana María. Pachamama Santa Tierra. Suplemento Revista Indiana N° 8. Ibero Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz. Berlin. 1978.

¹⁶⁰ Molina, Raúl. Citando a Manríquez, Viviana y José Luis Martínez. "Estudio Diagnóstico de la Población Colla de la III Región (Preinforme Final)". Investigación Etnohistórica. Sur Profesionales-Departamento de Antropología Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago. 1995. P.31.

¹⁶¹ Molina, Raúl. "Los Collas..." Op. cit.: 8, 9.

¹⁶² Sub Grupo de Trabajo Pueblo Colla. "Informe Final". Op. cit.: 5.

de transhumancia ganadera, el desarrollo de actividades de arrieraje, el abastecimiento de productos para las actividades mineras o urbanas, y el trabajo como peones de minas¹⁶³.

A esto se suma el auge de la actividad minera en la zona de Copiapó desde mediados del siglo XIX, al descubrirse y reactivarse nuevas minas de oro, plata y cobre en las serranías y cordillera. Posteriormente, a fines de 1870, comienza el auge salitrero cerca de Taltal y la explotación del bórax en los Salares de Pedernales y Maricunga. Otro factor a considerar en la migración es el tratado de libre tránsito y comercio de Chile con Argentina firmado en 1856, que aumentó el arrieraje y el tránsito en la cordillera. Esto facilitó el contacto entre la zona de Copiapó con el noroeste argentino y la llegada de población, vinculada en un comienzo a la explotación del mineral de plata de Chañarillo¹⁶⁴.

El proceso de constitución de los Estados nacionales no sólo trajo consigo el establecimiento de fronteras político-territoriales, sino la necesidad de homogeneizar la población, siendo la educación uno de sus principales instrumentos. Sin embargo, la masificación de escuelas en la ciudad y la obligatoriedad de una educación mínima, por una parte, desarraiga a los niños Collas de su familia favoreciendo la pérdida de su cultura, y por otra, genera discriminación, negando la cultura y existencia del Pueblo Colla¹⁶⁵.

La instalación en el territorio Colla de empresas mineras extranjeras, dedicadas especialmente a la explotación de yacimientos de cobre, produce la contaminación del ambiente y la utilización de las aguas en dichas faenas, afectando la ganadería y el modo de vida de los Collas. Al ver afectada su economía ancestral, estos se ven obligados a explotar uno de los últimos recursos naturales de su territorio, la leña, abasteciendo así la demanda de las empresas mineras y comerciando, además, carne y queso, mediante el sistema de trueque o venta propiamente tal. Con la instalación de ENAMI entre los años 1940 y 1950, surge un nuevo poder comprador para la pequeña minería Colla, y finaliza lo que los Collas denominan como invasión de su territorio, al abrirse también nuevos caminos y vías ferroviarias¹⁶⁶.

Desde 1894 operaba en Potrerillos la Compañía Minera del mismo nombre, fundada por Felipe Tapia. En 1913, William Braden inicia la exploración minera en Potrerillos y en 1916 forma la empresa Andes Cooper Mining Company, que inicia sus prospecciones en 1917, y en 1924 la construcción de las instalaciones mineras.

En 1927 comienza la explotación de la mina y la producción de cobre *blister* de minerales sulfurados, y ya a partir de la década '30, se generan problemas de carácter ambiental que favorecen la migración Colla hacia Argentina. Quienes permanecen en la zona deben desplazarse con su ganado hacia zonas donde existen menores índices de contaminación, como es el caso de las quebradas y puna del sector de Potrerillos. Allí se vinculan al trabajo minero, de arriería y de explotación de recursos naturales como la leña de varilla. El campamento minero adyacente al mineral de Quebrada El Hueso comienza a captar las aguas de las que se abastecía el ganado de las comunidades Collas, que además sufren la pérdida de las tierras ocupadas; con la inauguración de la fundición de cobre en la década de 1940, son contaminados los campos de pastoreo de la Quebrada de Pastos Cerrado o Jardín, Pedernales y Cerro Blanco¹⁶⁷.

Todo lo anterior significó la transformación de la economía Colla, trayendo consigo el desarraigo y la crisis en los asentamientos indígenas de Potrerillos. En ese sector, los Collas que se quedan a este lado de la cordillera combinan el pastoreo del ganado con el trabajo minero. Muchas familias se alejan hacia las quebradas de más al norte, Doña Inés y La Encantada, que se encuentran libres de contaminación, mientras

¹⁶³ Molina, Raúl. "Los Collas..." Op. cit. 10.

¹⁶⁴ *Ibíd.* 12, 13.

¹⁶⁵ Sub Grupo de Trabajo Pueblo Colla. "Informe Final". Op. cit.: 5.

¹⁶⁶ *Ibíd.*

¹⁶⁷ Molina, Raúl. "Los Collas..." Op. cit.: 19.

otros continúan realizando el circuito transhumante entre las aguadas de invernada cercanas a Potrerillos y El Salvador, los campos de veranada de Pedernales y Cerro Blanco, ocupando las tierras de la Quebrada de Agua Dulce y de la Quebrada El Asiento¹⁶⁸.

En la década de 1960 la apertura de la mina El Salvador exige la canalización de nuevos recursos de agua que son llevados al mineral mediante tuberías, reduciendo aún más los escasos recursos hídricos disponibles para el pastoreo.

4.3. La disputa por la propiedad de la tierra y el manejo de los recursos

De norte a sur pueden distinguirse tres áreas de ocupación y asentamiento Colla, que mantienen su continuidad en el tiempo. La primera formada por el Salar de Pedernales, los campos de pastoreo aledaños y las quebradas que contienen vegas y aguadas desde Chaco-Juncal por el norte hasta Chañaral Alto por el sur, además de los Cerros Bravos e Indaguaz, y los lugares denominados Quebrada El Asiento, pastos Cerrados y el cerro llamado Vicuña, que se encuentra inmediatamente al sur. Una segunda área de poblamiento la constituyen las Quebradas Paipote, San Andrés y San Miguel como terrenos de invernada complementadas por los campos de pastoreo de El Patón y Llano del Leoncito en la cuenca alta del río Figueroa, más la quebrada y el Salar de Maricunga, que actúan de veranadas. La tercera área corresponde a la cuenca del río Jonquera, formada por los ríos Figueroa, Turbio, Pircas Negras y Nevado La Gallina. En este extenso territorio se reconocían “posesiones” familiares en las que se ubicaban las viviendas, puestos estacionales y pequeños cultivos en las invernadas; en el verano cada familia acudía a sus vegas y aguadas con los animales para el pastoreo. La posesión era acreditada por el uso, las mejoras y cercos, mientras el derecho de uso era transmitido de padres a hijos¹⁶⁹.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, los Collas habitan en terrenos ubicados entre los Salares de Pedernales y Maricunga, los llanos y quebradas sobre los 2.000 y 4.000 metros, entre el río Copiapó por el sur y la Quebrada Juncal por el norte, los que formaban parte de la hacienda “Potreros de La Iglesia”, (que debe su nombre a la merced de tierras que en 1643 hace el corregidor de Copiapó a la parroquia local, en el proceso de reparto de las tierras marginales al valle) propiedad por largo tiempo de la familia Cousiño Goyenechea. Las tierras de la gran hacienda estaban ocupadas por los Collas y por algunas familias de pastores que provenían del pueblo de indios de San Fernando, ubicado entre la ciudad de Copiapó y la junta de Quebrada de Paipote, lugar donde en la actualidad se encuentra el poblado Estación Paipote. De allí que las quebradas y la puna cordillerana constituyeron espacios de encuentro entre Collas del noroeste argentino, de algunos pastores de los pueblos indios, pirquineros eventuales y arrieros.

Para mediados del siglo XIX, las tierras de la Hacienda “Potreros de la Iglesia” se encontraban abandonadas, sin actividad agrícola ni ganadera, albergando sólo algunas minas, situación de abandono que se extendía por décadas. El abandono de las tierras por sus propietarios continúa todo el resto del siglo XIX y hasta las primeras décadas del siglo XX, cuando son arrendadas para la explotación agrícola¹⁷⁰.

La llegada de los arrendatarios de tierras de la sucesión de Goyenechea a Quebrada de Paipote en la década de 1930, obligó al abandono del lugar de algunas familias Collas, las que se desplazaron hacia la zona minera, otras se refugiaron en quebradas inaccesibles, algunas aceptaron el sistema de mediería compartiendo la producción de alimentos, animales y recolección de leña con los arrendatarios, y otras decidieron volver a la Argentina.

¹⁶⁸ *Ibid.* 22-27.

¹⁶⁹ *Ibid.* 16-18.

¹⁷⁰ *Ibid.* 20-22.

Para defender sus derechos de posesión, formaron el Sindicato de Leñadores que les permitió enfrentar a los arrendatarios de tierras, los que exigían el pago por las tierras ocupadas además de la recolección de leña. El conflicto se prolongó hasta que los “arrendatarios” abandonaron las tierras en la década de 1960, cuando producto de una larga sequía, se redujo la disponibilidad de agua de riego para los cultivos de la hacienda.

En el año 1955, Alfonso Prohens se declara dueño de la Hacienda Jorquera -ubicada en el sector de Río Jorquera-, afectando con ello el poblamiento Colla y de otras familias que mantenían allí cultivos y ganadería, iniciándose el primer conflicto por los derechos a pastaje de los animales. El particular inicia acciones para desalojarlos, obligándolos a que se localicen sobre el área de la Tranca de Los Monos, estrecho de rocas ubicado en la parte superior de la confluencia del Río Jorquera con el Río Copiapó.

Estos se defienden a través del Sindicato de Leñadores, sosteniendo que Prohens no tiene derechos sobre las tierras debido a que son fiscales. Plantean al Intendente Provincial que toda la cordillera de la Provincia, incluidas las tierras de los Cousiño, eran fiscales en virtud de las inscripciones generales realizadas por el Estado, y sobre ese precedente solicitan la regularización de la antigua ocupación ganadera y agrícola. De acuerdo a los testimonios de los comuneros de Río Jorquera, el Intendente señaló que los terrenos de la hacienda Jorquera eran propiedad de Prohens, según lo informado por la Oficina de Regional de Tierras. Los comuneros mantienen su demanda alegando que no existe legitimidad ni dominio en lo pretendido por Alfonso Prohens, que éste no posee título inscrito y que las tierras involucradas en “Potreros de la Iglesia” de la sucesión Cousiño -de los que la Hacienda Jorquera forma parte- se encontraban en juicio con el Fisco.

A pesar de esto, los comuneros de Jorquera fueron desplazados de sus posesiones ancestrales, obligándolos a abandonar la cuenca del río Jorquera, donde estaban las tierras más fértiles para el cultivo y las que poseían todas las vegas de pastoreo. Los Collas se recluyeron en los cerros y las quebradas más secas, como San Miguel y Carrizalillo.

La negociación por la repartición de las tierras llega a su fin en 1957, al acordarse la repartición de las tierras entre Alfonso Prohens y los comuneros de Río Jorquera, deslindándose las ocupaciones en el sector de “Tranca de Los Monos”, quedando para Prohens las partes bajas de la Hacienda Jorquera y para las familias Collas los terrenos fiscales de la parte superior del río Jorquera y sus afluentes. No obstante lo anterior, las familias Collas siguieron ocupando físicamente los terrenos que quedaron en dominio de Alfonso Prohens, debido a que estos eran parte de las invernadas bajas, tenían buenos suelos para cultivos y poseían campos de pastoreo¹⁷¹.

A principios de los sesenta el conflicto por la ocupación de las tierras desaparece por el abandono de los particulares, en adelante y hasta 1973, los Collas se abocan al trabajo ganadero, agrícola y minero. Las tierras de la Quebrada de Paipote y San Andrés fueron abandonadas por los arrendatarios, quedando como únicos pobladores las familias Collas que mantuvieron la tenencia material de las tierras, dedicándose a la ganadería, pequeños cultivos, la minería y la explotación de leña y confección de carbón, durante toda la década de 1960 y hasta 1973¹⁷².

El resto del territorio Colla que no se encuentra inscrito por particulares, está inscrito a nombre del Fisco, entidad que aplicando las normas del artículo 590 del Código Civil, citado al tratar de la situación de los otros Pueblos del Norte, procedió a practicar sendas inscripciones globales que amparan la totalidad de las provincias de Chañaral y Copiapó. Los terrenos de propiedad Fiscal están amparados por la inscripción global correspondiente al antiguo Departamento de Chañaral que rola a fojas 164, bajo el número 58, en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces de Chañaral, correspondiente al año 1940, y por inscripción global correspondiente a la provincia de Copiapó que rola a Fjs 527 vta. N°

¹⁷¹ *Ibidem*.

¹⁷² Molina, Raúl. “Los Collas...” *Op. cit.*: 25-29.

500 del Registro de Propiedades del Conservador de Bienes Raíces de Copiapó correspondiente a 1964¹⁷³.

A partir de septiembre de 1973, la represión desatada en contra de los dirigentes y organizaciones políticas, afecta también al Pueblo Colla. Sus actividades económicas son prohibidas: la minería, por uso de explosivos, alza de maquila, corte de leña, confección de carbón, etc. Y una vez más una parte de la población debe abandonar el territorio, la cordillera. Algunas familias se quedan en la alta cordillera con su ganado, terminando el uso de la guía de libre tránsito, favoreciéndose el robo de ganado y el cuatrismo¹⁷⁴.

La imposición de medidas destinadas a restringir o eliminar las actividades de subsistencia, en especial el pastoreo y la explotación minera, obliga a algunas familias a abandonar las quebradas y a radicarse en pueblos y ciudades en busca de trabajo. Por otra parte, a mediados y a fines del período del gobierno militar se favoreció la constitución de la propiedad particular sobre algunas de las tierras ocupadas desde largo tiempo por miembros de las comunidades Collas, lo que provocó el desalojo y el desplazamiento de ellos hacia terrenos fiscales donde se encontraba el resto de la comunidad y en otros casos impuso el arrendamiento de las tierras a los Collas ocupantes y dejó en condición de precariedad a quienes se mantuvieron como ocupantes de sus territorios ancestrales sin reconocer dominio ajeno.

El trabajo minero se suspendió por las restricciones impuestas al manejo de explosivos para seguridad del gobierno militar, ya que los mineros adscribían al gobierno derrocado. También se produjo un impacto sobre la economía de estas comunidades al prohibirse la explotación de la leña y la fabricación de carbón, cuestión que fue dispuesta por la Corporación Nacional Forestal. También se intentó terminar con la actividad ganadera caprina por parte del Servicio Agrícola y Ganadero. Estas medidas destinadas a terminar con actividades productivas Collas y el poblamiento de la cordillera, bajo el pretexto de preservar especies vegetales, restringieron las actividades de subsistencia, al impedir que se recolectara leña, se fabricara carbón y al terminar con el pastoreo de la cordillera.

Estas restricciones afectaron a todas las familias Collas de la cordillera desde Potrerillos hasta río Jorquera, debiendo abocarse casi exclusivamente al trabajo de la ganadería, obligando a muchos Collas a migrar a pueblos y ciudades para desarrollar trabajos relacionados con la fruticultura en el valle de Copiapó, como empleados u obreros en ciudades o en faenas mineras, manteniéndose los vínculos familiares con los que se quedaron en la cordillera.

Otra de las medidas represivas, fue la disolución de los sindicatos a los que se encontraban adscritos los collas. En la Quebrada de Paipote se disolvió el Sindicato de Leñadores, provocándose una dispersión de las familias y socios, lo mismo sucedió en río Jorquera.

Las primeras organizaciones sociales Collas databan de 1955, cuando debido a los problemas de propiedad, se crea el Sindicato de Leñadores de San Andrés, el Sindicato de Leñadores y Crianceros de Quebrada Carrizalillo y Río Jorquera. A fines de los 60 es fundado el Sindicato Campesino *Venceremos en Tierra Amarilla*, después se crea la Federación de Sindicatos *Campesinos Ranquil*, afiliada a la Confederación Nacional Campesina e Indígena Ranquil. En el gobierno del Presidente Salvador Allende se formaron cooperativas agrícolas y mineras¹⁷⁵.

Cierra esta seguidilla de hechos de persecución política, social y económica, un episodio que aún conmueve a todas las familias Collas; este es la trágica muerte de las hermanas Quispe en el sector de La Tola-El patón, en circunstancias aún no aclaradas. Algunas versiones, señalan que la muerte fue producto de

¹⁷³ Molina Raúl, Nancy Yáñez y Dagoberto Peña. "Programa de Apoyo Predial Colla. Diagnóstico de Comunidades Collas". Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Santiago. 2001. P. 47.

¹⁷⁴ Sub Grupo de Trabajo Pueblo Colla. "Informe Final". Op. cit.: 6.

¹⁷⁵ Ibid. 5.

la acción de militares que las acusaron de ayudar a perseguidos políticos a cruzar la cordillera hacia la Argentina.

A pesar del clima de represión y restricciones a su economía y formas de subsistencia, los Collas conservaron la actividad ganadera, desarrollando el pastoreo y la transhumancia sobre los extensos territorios de las quebradas y la puna, lo que ayudó a mantener sus formas tradicionales de vida; sus ritos, así como la ocupación y uso del territorio.

En la década de 1980, comienzan a definirse los conflictos de tierras a favor de los particulares y el Fisco de Chile, marginando a los Collas del acceso a la propiedad territorial. El antiguo problema de tenencia de tierras que presentaba la hacienda Potrereros de la Iglesia, mantenía pendiente su resolución. Por una parte, las familias Collas de Quebrada Paipote y río Jorquera hacían ocupación material y uso del territorio, pero a su vez el Fisco disputaba el dominio a la Sucesión Goyenechea y empresarios particulares exigían el reconocimiento y regularización de tierras ocupadas por las familias Collas.

La influencia de los grandes propietarios locales en el gobierno regional, en el período del general Augusto Pinochet, fue un factor importante para lograr el reconocimiento de tierras que comenzaban a cobrar valor para la producción de uva de exportación. Las tierras del valle del río Jorquera—parte de la hacienda Potrereros de la Iglesia— eran reclamadas por Alfonso Prohens, uno de los principales empresarios frutícolas, quien logró que el Ministerio de Bienes Nacionales le reconociera en 1981 un total de 3.475 hectáreas en el sector más bajo del valle, cercano a la confluencia con el río Copiapó, con varios kilómetros de extensión sobre el fondo de valle hasta el sector de Salto de los Monos.

El reconocimiento de la propiedad de las tierras a Alfonso Prohens significó la formación de la Hacienda Jorquera y el inicio de un período de conflicto con las familias Collas que ocupaban estas tierras como invernada y sobre las que muchos crianceros de ganado habían mantenido sus posesiones por largos años. Finalmente se produjo el desalojo de aquellas; en 1989 Alfonso Prohens procedió sin orden judicial a expulsarlas, incendiando sus posesiones para obligarlos a abandonar las tierras.

En 1986, la Sucesión de Isidora Goyenechea, propietaria de la Hacienda Potrereros de la Iglesia, logró por sentencia judicial que se le reconocieran un total de 2.928,56 hectáreas sobre los terrenos de invernadas de las Quebradas de Paipote y San Andrés, las que se encontraban ocupadas por familias Collas, a las que se obligó a pagar arriendo por las tierras para mantener sus posesiones. Otras familias quedaron como meros ocupantes dentro de la propiedad particular.

En el caso de los Collas de Potrerillos, las tierras de pastoreo y transhumancia de invernada en gran parte pertenecen a CODELCO División El Salvador, propietario de los predios “El Encanche” y “Vegas Quemada”. Respecto de estas tierras, CODELCO ostenta títulos de dominio en Vegas Quemada y el Encanche por una superficie no determinada y una Servidumbre minera otorgada por el Fisco de Chile de 1810 hectáreas, otorgada por D.S. 1284 del Ministerio de Tierras y Colonización de 1958. Mientras que en las zonas de veranada correspondían a tierras fiscales, lo que demostraba la precariedad de la posesión a pesar de haber habitado estos lugares por largo tiempo.

CODELCO ha facilitado el acceso de la comunidad Colla a estos territorios mediante la suscripción de contratos de comodatos, pero se ha negado terminantemente a transferir la propiedad.

Todo lo anterior trajo consigo un despoblamiento relativo de los espacios ocupados ancestralmente, debido a que muchas familias Collas migraron obligadamente a centros mineros, ciudades y pueblos cercanos, en busca de trabajo y educación para sus hijos, manteniéndose la actividad ganadera por familias que siguieron pastoreando sobre amplios territorios¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Molina, Raúl. “Los Collas...” *Op. cit.*: 30-34.

Las comunidades Collas enfrentan además disputas por las aguas con empresas mineras como Codelco-El Salvador, Minera Aldebarán-Cerro Casale, con particulares propietarios de las tierras de la Quebrada de Paipote, con empresas sanitarias que han captado las aguas para abastecimiento de pueblos, y con empresarios agrícolas del valle de Copiapó y la Junta de Vigilancia del río que han inscrito las aguas del río Jorquera. Los Collas han perdido sistemáticamente los derechos de aprovechamiento de las escasas aguas existentes en su territorio de poblamiento, impidiéndoseles la ampliación de los cultivos que favorezcan la producción agrícola de autosubsistencia y la alimentación complementaria del ganado.

A esto se suma que empresas mineras auríferas de carácter transnacional se instalan en su territorio, agotando el agua y contaminando el ambiente debido a la construcción de caminos en zonas de pastoreo, tranques de relaves y sistemas de procesamiento de minerales con elementos tóxicos, tales como el cianuro, ácido sulfúrico y arsénico; contaminando las napas de agua y riachuelos; transportando contaminantes sin control -“caravanas de la muerte”- derrame de ácidos y similares; almacenando y eliminando desechos tóxicos autorizados pero claramente inadecuados; contaminando con nubes de polvo, que contienen elementos tóxicos previamente derramados, provocadas por tránsito de vehículos en caminos en mal estado, etc.¹⁷⁷.

Por otra parte, en estos espacios cordilleranos prácticamente no existe inversión en infraestructura social y comunitaria, como escuelas, establecimientos de atención de salud permanente, movilización y otros servicios, quedando estas familias al margen de la mayoría de planes de desarrollo local por carecer del dominio de la tierra, obligándolas a distribuir a sus miembros entre la zona rural y urbana. En la primera, para mantener la actividad pastoril y en la segunda, para resolver problemas de educación de los hijos, trabajo y salud¹⁷⁸.

El Pueblo Colla hoy día ha sido desplazado de buena parte de su territorio histórico, debiendo emigrar hacia las ciudades en busca de sustento para sus familias. En efecto, hasta la fecha en el sector cordillerano las comunidades Collas no han logrado regularizar ni un metro de tierra a su nombre. Quienes viven en el campo y la cordillera, lo hacen bajo la forma de una precaria tenencia legal de las tierras y aguas, o simplemente careciendo de ellas, así como la transhumancia se practica sobre tierras que hoy son ajenas. Existe un reconocimiento respecto a la disminución del grado de discriminación en su contra, ésta aún se mantiene en la aplicación de las leyes, en el trato que les da la autoridad, en las ciudades y en las escuelas. Pese a ello, el hecho de haberse organizado en comunidades les ha posibilitado luchar por sus derechos, a pesar del estado de dispersión en el que se encuentran¹⁷⁹.

5. Pueblo Rapa Nui¹⁸⁰

5.1. Los primeros contactos

El primer contacto con los europeos se produjo en 1722, cuando el marino holandés Jacob Roggeveen, arribó a la isla y la bautizó como Isla de Pascua. A esta primera incursión le suceden una serie de otras embarcaciones que arribaron a la Rapa Nui y que tomaron contacto con los isleños.

¹⁷⁷ Sub Grupo de Trabajo Pueblo Colla. “Informe Final”. Op. cit.: 6, 7.

¹⁷⁸ Molina, Raúl. “Los Collas...” Op. cit.: 34-36.

¹⁷⁹ Sub Grupo de Trabajo Pueblo Colla. “Informe Final”. Op. cit.: 6, 7.

¹⁸⁰ Bibliografía base: Minuta de la Secretaría Ejecutiva sobre la Verdad Histórica y las Propuestas de Nuevo Trato Relativas al Pueblo Rapa Nui. Documento de Trabajo N° 68. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002.

A partir del año 1862, ocurrió un hecho de tremenda importancia que acarreó consecuencias dramáticas para el pueblo rapa nui: la masiva deportación de esclavos hacia el Perú.

Entre el año 1862 y 1863, decenas de barcos se dirigieron a la isla con el objetivo de tomar a la población por la fuerza, para conseguir esclavos que trabajasen en las haciendas del Perú. Al menos mil quinientas personas -el 35% de la población rapa nui de esa época- fueron esclavizadas, y la inmensa mayoría murió en el continente¹⁸¹. Muchas de ellas correspondían a personajes relevantes de la isla, poseedores de una sabiduría ancestral, por lo que su exilio forzado generó un enorme e irremediable vacío en la memoria histórica de los rapa nui.

Una vez prohibida la esclavitud por parte del gobierno peruano, quince isleños retornaron a la isla, trayendo consigo enfermedades como viruela y tuberculosis, que diezmaron a la población. Esto generó como consecuencia un colapso demográfico de proporciones. En 1877 apenas un centenar de personas de la etnia sobrevivían en Isla de Pascua.

A partir de 1864 arribaron a Isla de Pascua un grupo de misioneros pertenecientes al Arzobispado de Tahiti. El asentamiento misionero trajo consigo los siguientes efectos respecto en la población Rapa Nui: primero, promovió su evangelización; segundo, trasladó a la población desde sus asentamientos ancestrales hasta las inmediaciones de la misión, en el sector que en la actualidad corresponde a Hānga Roa; y, tercero, dio comienzo a las primeras ventas de las tierras Rapa Nui, efectuadas por los isleños a favor del Arzobispado de Tahiti.

En el año 1868 llegó, proveniente de Tahiti, Doutrou Bournier, quien transformó a la isla en una hacienda y a los rapa nui en inquilinos bajo su mando. Posteriormente Bournier, en ejercicio de su irrestricto poder, se erigió rey de la isla. En este período, los rapa nui fueron trasladados por Bournier de sus territorios originales y asentados en Hanga Roa y los misioneros abandonaron la isla tras haber entrado en conflicto con Bournier.

En 1876, Doutrou Bournier murió asesinado, al parecer, a manos de isleños cansados de sus abusos. Después de su muerte, su hijo, Tati Salmón, continuó con la explotación de la Isla de Pascua hasta el año 1888.

5.2. Las adquisiciones irregulares de tierras en Rapa Nui

Los primeros en adquirir tierra rapa nui -que se incorporó al patrimonio del Arzobispado de Tahiti- fueron los misioneros. Adquirieron un total de 635 hectáreas, compraventa que consta en dos escrituras certificadas y celebradas en presencia de testigos¹⁸². Algunas versiones dan cuenta que una parte de estas tierras se obtuvieron como pago de pasajes para el traslado de rapa nui a la misión católica de Mangareva, donde prestaban servicios para los mismos misioneros¹⁸³.

Otro adquirente de tierras es Doutrou Bournier, quien con ánimo expansionista, se dedicó a “comprar” tierras a los rapa nui. Según los relatos, la venta se hacía bajo presiones ilegítimas¹⁸⁴.

¹⁸¹ Consejo de Ancianos Rapanui. “El Pueblo Rapanui”. Documento de Trabajo N° 63. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002. P. 18.

¹⁸² Grupo de Trabajo Revisión Histórica. “El Pueblo Rapa Nui”. Segundo Borrador Preliminar. Documento de Trabajo N° 71. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002. P. 6.

¹⁸³ Tuki Hey, Mario, Terai Huckle Atán, Raúl Teao Hey, Antonio Tepano Hito y María Centeno. “La Verdad Histórica de Rapa Nui”. Planteamiento Final de la Comisión Provincial de Verdad Histórica y Nuevo Trato de Isla de Pascua. Documento de Trabajo N° 56. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Hanga Roa. 2002. P. 33.

¹⁸⁴ Consejo de Ancianos Rapanui. “El Pueblo Rapanui”. Op. cit.: 22.

En 1875, la sociedad constituida por Bournier y el comerciante residente en Tahiti John Brander (a cargo de la explotación ganadera de Isla de Pascua), se habría apropiado de una gran cantidad de tierras¹⁸⁵.

A la muerte de Bournier y Brander, en 1876 y 1877 respectivamente, se originaron una serie de litigios por herencia entre las sucesiones de ambos y el Obispo de Tahiti, quien recurrió de amparo solicitando la protección de los derechos rapa nui sobre el territorio¹⁸⁶. El tribunal de alzada de Papeete - Tahiti, rechazó el recurso interpuesto por el obispo en representación de los rapa nui, argumentando que la demanda de amparo no había sido interpuesta conforme a las solemnidades exigidas por la ley francesa y que no constaban por escrito los derechos de propiedad de los *naturales*, procediéndose con fecha 24 de junio de 1886 a adjudicar todos los bienes de la Sociedad Bournier – Brander al Sr. John Brander hijo. La extensión de estas propiedades se estimaba en 2.275 hectáreas¹⁸⁷.

Existen antecedentes de otras compras efectuadas a los isleños por parte de los hermanos Aru Paca y Tati Salmón, cuyas propiedades según lo atestiguado por John Brander –socio de Bournier– comprendían 706 hectáreas, amén de otros 19 pequeños predios, situados alrededor de la isla¹⁸⁸. Respecto a los métodos usados por los hermanos Salmón para apropiarse de estos territorios, no existen antecedentes.

5.3. El acuerdo de voluntades o la toma de posesión por el Estado chileno

En el año 1870, la corbeta de nacionalidad chilena O'Higgins, recaló en Pascua al mando del capitán Ignacio Gana. En dicha embarcación viajaba en calidad de cadete don Policarpo Toro Hurtado, quien a la postre fue el promotor de la anexión de Isla de Pascua al territorio chileno¹⁸⁹.

Desde el establecimiento de la misión católica, el obispo de Tahiti, Monseñor Tepano Jaussen, se preocupó de la situación de la isla, abogando para que Chile tomara posesión de ella¹⁹⁰. Con este fin escribió varias cartas a las autoridades eclesiásticas chilenas impulsándolas a realizar gestiones para comprometer al estado en la compra de las tierras de la iglesia. Finalmente, el obispo decidió ceder la jurisdicción eclesiástica de Isla de Pascua al arzobispado chileno.

Por su parte, el capitán de corbeta Policarpo Toro, redactó en 1886 un documento destacando la importancia estratégica de Isla de Pascua para los intereses marítimos y militares del estado chileno¹⁹¹.

En abril de 1888, el Ministro del Gobierno de Chile, Vicente Dávila Larraín, otorga a Policarpo Toro una instrucción para la compra de propiedades en la isla, comisionándolo para pagar 2.000 libras esterlinas a los particulares no rapa nui que pretendían derechos de propiedad en Pascua, específicamente destinados a la compra de los derechos de propiedad de los hermanos Salmón¹⁹².

¹⁸⁵ *Ibid.*: 23.

¹⁸⁶ *Ibid.*: 24.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ Tuki, Hey, et. al. "La Verdad Histórica de Rapa Nui". *Op. cit.*: 33.

¹⁸⁹ Consejo de Ancianos Rapanui. "El Pueblo Rapanui". *Op. cit.*: 25.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² Consejo de Ancianos Rapanui. "El Pueblo Rapanui". *Op. cit.*: 27.

En mérito de lo expuesto en los párrafos precedentes, se concluye que el capitán Policarpo Toro, previo al acuerdo de voluntades, obtuvo el traspaso de jurisdicción eclesiástica del arzobispado de Tahiti al de Santiago, la escritura de compraventa de las propiedades de los hermanos Salmón (706 hectáreas) y un compromiso de venta de las propiedades de John Brander hijo (2.275 hectáreas).

El 9 de septiembre de 1888 se suscribió un acuerdo de voluntades entre el capitán de corbeta Policarpo Toro, en representación del Estado chileno, y el Ariki Atamu Tekena, secundado por el Consejo de Jefes Rapa Nui. Este acuerdo de voluntades tuvo como preciso objeto establecer las bases de la relación entre el Estado chileno y el pueblo rapa nui.

El texto del acuerdo de voluntades consta en un documento redactado por un lado en castellano y, por el otro, en rapa nui antiguo y tahitiano, cuyas copias persisten actualmente. Conforme a dicho acuerdo de voluntades, los gobernantes rapa nui y el capitán Policarpo Toro, convinieron lo siguiente:

- La cesión indefinida y sin reserva de la soberanía de la isla al Estado chileno.¹⁹³
- El reconocimiento por expresa reserva de la investidura de los jefes rapa nui.¹⁹⁴
- El reconocimiento del derecho de propiedad de los rapa nui sobre todo el territorio insular.¹⁹⁵
- El compromiso del Estado chileno de garantizar el bienestar y desarrollo de los rapa nui y darles protección.¹⁹⁶

Con posterioridad a la suscripción del acuerdo de voluntades, el gobierno chileno trata sin éxito de realizar un proceso de colonización en Isla de Pascua.

El 3 de septiembre de 1895, la isla es arrendada por el Estado chileno al ciudadano de origen francés Enrique Merlet, a cuya administración se atribuye “toda clase de tropelías” en contra de la población rapa nui: quema de plantaciones, trabajos forzados, maltratos y otras de similar naturaleza.

Cabe anotar que en junio de 1896 se creó la Subdelegación Marítima de Isla de Pascua, que queda dependiente de la Gobernación Marítima de Valparaíso. Como subdelegado marítimo se nombró a Alberto Sánchez Manterola, no obstante éste fue contratado por Merlet como administrador. En tal cargo, Sánchez no dudó en usar sus poderes de agente del Estado para ponerlos al servicio de los negocios de Merlet y de los propios. Sánchez era propietario de la pulpería que surtía de víveres y ropa a la población rapa nui. Otros administradores sucedieron a Sánchez Manterola, los que continuaron con las prácticas de este último.¹⁹⁷

Esta situación se extendió hasta 1903, año en que Merlet firmó la escritura de traspaso de propiedades a favor de la compañía inglesa “Williamson & Balfour”, que creó la Compañía Explotadora de Isla de Pascua.

¹⁹³ Acuerdo de Voluntades, 9 septiembre de 1888, Texto Castellano – Primer Documento: “Los abajo firmantes jefes de la Isla de Pascua, declaramos ceder para siempre y sin reserva al Gobierno de la República de Chile la soberanía plena y entera de la citada isla ...”

¹⁹⁴ Acuerdo de Voluntades, 9 septiembre de 1888, Texto Castellano – Primer Documento: “...reservándonos al mismo tiempo nuestros títulos de jefes de que estamos investidos y que usamos actualmente.”

¹⁹⁵ Acuerdo de Voluntades, 9 septiembre de 1888, Texto Castellano – Primer Documento: “Proposición. Juntos el Consejo de Jefes del Territorio hemos acordado dar lo superficial. El territorio no se escribe aquí...”

¹⁹⁶ Acuerdo de Voluntades, 9 septiembre de 1888, Texto Castellano – Primer Documento: “... Ellos informaron en conversación con nosotros que nuestro territorio Te Pito o te Henua estará en la mano de la nación chilena como amigo del lugar. Escrito está en la mano del Consejo del territorio, el bienestar y desarrollo según nuestras investiduras impuestas por mandato Rapa Nui.

¹⁹⁷ Grupo de Trabajo Revisión Histórica. “El Pueblo Rapa Nui”... Op. cit.: P. 14.

Para materializar esta compraventa, Merlet intentó inscribir a su nombre los terrenos de la isla, a raíz de lo cual se suscitaban serios conflictos entre los arrendatarios y el gobierno de Chile. Se creó una comisión consultiva para estudiar la situación, la que recomendó al gobierno inscribir la propiedad de las tierras rapa nui a nombre del fisco de Chile, habida consideración de la ausencia de dominios particulares inscritos en dicho territorio. La inscripción se verificó el 11 de noviembre de 1933 y se fundó en lo dispuesto en el artículo 590 del Código Civil, que dispone que: “Son bienes del Estado todas las tierras que estando situadas dentro de los límites territoriales, carecen de otro dueño”.

Siguiendo el procedimiento establecido en el reglamento del Conservador de Bienes Raíces¹⁹⁸, la inscripción fue publicada en el diario El Heraldo de Valparaíso como medida de publicidad, pero de ella jamás tomaron conocimiento los interesados y, por lo mismo, no hubo oposición por parte del pueblo rapa nui que impidiera la inscripción.

Con posterioridad a la inscripción, la isla continuó siendo arrendada por la Compañía Explotadora de Isla de Pascua hasta el año 1952, y por igual período continuaron los abusos y arbitrariedades de que fue víctima la población rapa nui a manos de ésta.

En el año 1953 la dependencia de la Isla de Pascua se traspasó a la Comandancia en Jefe de la Armada, que delegó su administración en la Comandancia de la Primera Zona Naval. Cabe señalar, en todo caso, que desde 1917 la isla estaba sometida a las autoridades, leyes y reglamentos navales. Bajo la administración de la armada, que se extendió hasta el año 1965, la situación de la población rapa nui experimentó una mejoría, expresada en la instauración de un servicio de flete gratuito para los isleños, aumento de la variedad de bienes disponibles en la pulpería, incremento de salarios pagados a los isleños empleados en las faenas de la hacienda y regalías, mejoramiento de las instalaciones sanitarias, entrega bajo títulos provisorios de terrenos a parejas jóvenes. Además, desde 1953, se impartió educación hasta 6º básico y se proporcionó a los alumnos desayunos y almuerzos.

Pero la población también sufrió abusos y arbitrariedades bajo la administración de la armada. Las restricciones para el libre desplazamiento de los rapa nui se mantuvieron, se sometió a las personas a castigos arbitrarios, se instauró el toque de queda para los indígenas, quienes debían recluirse en sus viviendas a las 21:00 hrs. y continuaron los lunes fiscales, día semanal destinado a trabajo gratuito en favor del fisco chileno.

5.4. La resistencia rapa nui y el cambio en la relación entre el Estado y el pueblo Rapa Nui: 1965 - 1973

La resistencia de los rapa nui a los abusos fue constante. Desde la rebelión de María Angata, en 1914, otros movimientos de resistencia se manifestaron en la isla, sin lograr sus objetivos.

En 1964, el isleño Alfonso Rapu lideró una rebelión que puso fin a la administración de la armada de Chile y presionó por un cambio en la situación de sometimiento que abatía a los rapa nui. Rapu, profesor formado en las ideas liberales, retornó a la isla decidido a promover cambios en la situación a que estaban sometidos los indígenas. Con este fin convocó a un importante grupo para iniciar una rebelión y, junto a Antonio Tepano, Kiko Paté, Germán Hotu, Guillermo Tori, Matías Riroroko, Edmundo Edwards y Juan Mau Mau, escribieron una carta al presidente Eduardo Frei Motalva, que hicieron llegar en forma clandestina a La Moneda. En ésta expresaban su deseo de formar parte del país y contar con los derechos de todo ciudadano chileno, denunciando la “tiranía” existente en la isla, y el régimen de amenazas al cual estaban sometidos, además del encierro y los numerosos abusos que sufrían.

¹⁹⁸ Artículo 5, Reglamento Conservador de Bienes Raíces. 1857.

A continuación organizaron, al margen de la ley, una elección democrática de alcalde. Luego de vanos intentos de la autoridad por contrarrestar el movimiento, la activa movilización de las mujeres obligó a la autoridad a aceptar la elección. A raíz de estos acontecimientos se inició un debate parlamentario sobre la situación de la isla que se extendió por más de un año. Luego de estas discusiones, en 1966 se promulgó la ley 16.441, denominada también “Ley Pascua” que creó el departamento de Isla de Pascua y a través del cual, la isla se incorporó al sistema de gobierno civil, otorgándole a los rapa nui la ciudadanía chilena.

Cabe consignar que con anterioridad a la dictación de la Ley Pascua, los rapa nui -para los efectos del derecho chileno y del derecho internacional- eran apátridas, no tenían nacionalidad y, por tanto, no eran considerados sujetos de derecho por ningún ordenamiento jurídico.

La Ley Pascua, otorgó beneficios especiales a los rapa nui, tales como: exención tributaria, reconoció su derechos a la tierra y estableció un procedimiento de regularización, contenía normas de protección a las tierras que se traduce en la prohibición de venta de tierras a extranjeros, y contempló normas de excepción en materia de administración de justicia que se tradujeron en considerar elementos culturales como circunstancias atenuantes de responsabilidad criminal. Se instalaron diversas reparticiones de gobierno en la isla, entre ellas el Ministerio de Tierras y Colonización (hoy Ministerio de Bienes Nacionales) y la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO), que pasó a administrar los bienes que antes dependían de la armada.

En la discusión parlamentaria que tuvo lugar con ocasión de la dictación de la Ley 16.441, ambas Cámaras del Congreso acordaron por unanimidad hacer devolución de la tierra a los pascuenses. Sin embargo, en esa oportunidad la CORFO se opuso a esta iniciativa argumentando que las condiciones de erosión que presentaba el suelo en rapa nui aconsejaba su reforestación. En su argumentación CORFO señalaba que la reforestación permitiría recuperar la capa vegetal y, una vez que ello ocurriera, se procedería a la restitución de las tierras a los isleños. Siguiendo esta política de reforestación, la CORFO procedió a plantar grandes áreas del territorio insular con eucaliptos, pero no promovió la restitución de tierras a los isleños.

En 1966 se creó el Parque Nacional de Turismo de Isla de Pascua con casi 7.000 hectáreas de extensión.

Durante el gobierno de Salvador Allende se impulsó un plan de desarrollo de Isla de Pascua y la creación de un Consejo de Desarrollo con una amplia representación rapa nui. Se promovió el desarrollo de cooperativas y el trabajo colectivo, induciendo a los isleños a incorporarse al proyecto socialista que ejecutaba el Estado. Estas acciones son de cargo de la Oficina de Isla de Pascua, perteneciente a ODEPLAN, creada en 1972.

En 1972 se creó la CONAF y se incorporó el Parque de Isla de Pascua al Sistema Nacional de Áreas Silvestres Protegidas (SNASPE). A partir de esa época recibió la denominación de Parque Nacional Rapa Nui, con 4.755 hectáreas¹⁹⁹.

5.5. La regularización del dominio Rapa Nui, una nueva era de conflictos: 1973–2003

En 1979, el gobierno militar dictaminó, a través de la dictación del D.L. 2.885, la regularización de la propiedad mediante el otorgamiento de títulos gratuitos de dominio a los poseedores regulares. El área objeto de regularización no se refería al territorio ancestral rapa nui, sino que a la regularización del área donde estos fueron reducidos y radicados a fines del siglo XIX.

¹⁹⁹ Los deslindes del parque y su superficie serán modificados en 1983 (6.666 hectáreas) y 1999 (7.130 hectáreas).

Los rapa nui se opusieron a esta normativa y generaron una fuerte resistencia. Reconstituyeron el Consejo de Ancianos, entidad que lideró la lucha por la recuperación de las tierras y la oposición a la regularización.

Entre las acciones que propició el Consejo de Ancianos destacan:

- Acción reivindicatoria y acción de nulidad de la inscripción fiscal de 1933, fundada en que no se dan los supuestos de hecho que autorizan la aplicación del artículo 590 del Código Civil a las tierras de Rapa Nui, toda vez que los rapa nui eran sus legítimos dueños al momento de practicarse la inscripción fiscal;
- Reclamación ante Naciones Unidas dando a conocer los abusos y arbitrariedades cometidas por el estado de Chile en contra de los rapa nui, acusando al estado de usurpar las tierras a sus legítimos poseedores y dueños.

En 1980, el gobierno militar decidió traspasar las funciones que hasta ese momento cumplía la CORFO (producción eléctrica, agua potable, manejo del muelle y administración del fundo Vaitea) a la Sociedad Agrícola y de Servicios de Isla de Pascua (SASIPA), como empresa filial de CORFO. El fundo Vaitea se convirtió en un verdadero feudo territorial, dedicado a la producción ganadera, reforestación y promoción de estaciones experimentales de productos agrícola.

En 1985, el Estado de Chile concesiona a Estados Unidos una parte de la isla para ampliar la pista de aterrizaje del aeropuerto Mataverí, con el objeto de que esta pista sirviera de alternativa para los transbordadores espaciales norteamericanos.

Con el advenimiento de la democracia en Chile, a principios de los noventa, parecía surgir una nueva oportunidad para la relación entre el Estado de Chile y el pueblo rapa nui. Representantes de la etnia concurren al Encuentro de Nueva Imperial promovido por la Concertación de Partidos Políticos por la Democracia (1989), donde se sentarían las bases de un nuevo acuerdo institucional entre los pueblos indígenas de Chile y este conglomerado político, representado por el candidato a Presidente de la República don Patricio Aylwin Azócar.

Los términos del acuerdo de Nueva Imperial dividieron las posturas entre los rapa nui. Algunos encontraron en él respuesta a sus demandas y otros estimaron que no satisfacía los intereses de su pueblo. Las posturas se polarizaron, el Consejo de Ancianos se fraccionó dando origen a un segundo Consejo de Ancianos, autodenominado Consejo de Ancianos N° 2.

Sólo el Consejo de Ancianos N° 1, liderado por don Alberto Hotus Chávez, continuó en la senda del Acuerdo de Nueva Imperial, instó por la dictación de la Ley Indígena y la incorporación en la misma de normas especiales relativas al pueblo rapa nui. Una vez dictada la ley, esta facción de los Rapa Nui participó de las instituciones que creó la nueva normativa. El grupo que conforma el Consejo de Ancianos N° 2, mantuvo su disidencia y se opuso permanentemente a la Ley Indígena y sus instituciones.

En 1993, el Estado dicta la Ley indígena 19.253, sobre protección Fomento y Desarrollo de los Indígenas, que contiene normas especiales que regulan la relación entre el Estado de Chile y el Pueblo Rapa Nui, título VIII, párrafo 3°, artículos 66 y siguientes, denominado "Disposiciones particulares Complementarias referidas a la Etnia Rapa Nui o Pascuense". Los alcances de esta normativa respecto al Pueblo Rapa Nui o Pascuense, al igual que respecto de los otros pueblos, serán tratados en el capítulo siguiente.

6. La situación particular de los pueblos de los canales australes²⁰⁰

6.1. Los Aónikenk

La instalación por el gobierno chileno del Fuerte Bulnes en 1843 –en la punta Santa Ana- y la fundación de Punta Arenas en 1848, ambos a la orilla del Estrecho de Magallanes, fueron hitos que marcaron el inicio del proceso colonizador del territorio Aónikenk. Desde un comienzo, los indígenas se acercaron en actitud amistosa a estos asentamientos, estableciendo con los afuerinos relaciones pacíficas basadas en el intercambio de sus bienes (pieles, plumas, carne de guanaco) por productos traídos por los afuerinos (yerba mate, azúcar, tabaco, alcohol, etc.)²⁰¹.

En 1844 el cacique Santos Centurión (de origen mestizo) y el gobernador, sargento mayor, Pedro Silva suscriben un “Tratado de Amistad y Comercio”, en virtud del cual se convino el libre tránsito y comercio entre las partes, a cambio del reconocimiento por los indígenas de la jurisdicción chilena sobre el territorio patagónico. Más allá de las normas destinadas a regular la convivencia, lo más importante de dicho documento era “la declaración de Centurión y sus indios de *reconocer el pabellón Chileno, como igualmente la nueva colonia que se ha formado*. A esta expresión de voluntad se le dio el carácter de juramento, que se ratificó con el izamiento de la bandera de Chile y salva de cañones disparadas por las baterías del fuerte Bulnes”²⁰².

En 1845 el mismo cacique y su lenguaraz (traductor) son invitados a Santiago y allí agasajados. El interés de las autoridades chilenas en ganar la confianza de los indígenas, tenía por objeto establecer a través de ellos la soberanía nacional en las tierras patagónicas disputadas en aquel tiempo con Argentina. En 1857 se asignaría una pensión de gracia al cacique Casimiro, además de otorgarle el grado honorífico de capitán de ejército. Paralelamente, se entregaron a los restantes jefes indígenas diversos obsequios, además de una bandera chilena para que la llevaran consigo en sus desplazamientos²⁰³.

El fuerte aumento poblacional experimentado a contar de 1860 en Punta Arenas²⁰⁴, el auge económico, la proliferación de la industria maderera y aurífera, la caza de mamíferos, el comercio y la delimitación de las jurisdicciones territoriales de Chile y Argentina en virtud del tratado de Límites de 1881, entre otras causas, desperfilaron el interés estratégico de las autoridades chilenas por mantener buenas relaciones con los Aónikenk.

²⁰⁰ “Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su relación con el Estado...” Op. cit.

²⁰¹ José María Borrero, señalaba respecto a los sucesos de ese período: “Era Punta Arenas por aquella época lugar totalmente aislado del mundo culto y científico. Destinado por el gobierno de Chile a presidio y residencia de deportados, por su espléndida situación en medio del Estrecho se había convertido también en punto de aprovisionamiento y refugio, centro de operaciones de balleneros, cazadores de lobos o nutrias y buscadores de oro, gente toda gastadora y viciosa (...) -No limitaron los “bolicheros” sus actividades al poblado de Punta Arenas, sino que encontrando amplio campo de acción en la campaña, a ella se extendieron, llegando hasta las “tolderías” de los onas y los tehuelches. (...) -A cambio de unas cuantas botellas de whisky, ginebra, caña y aguardiente, de la peor especie, licores adulterados y de ínfimo precio, ¡qué espléndidos cargamentos –verdaderos botines de saqueo- se obtenían de pieles variadas y ricas, cerda, plumas de avestruz, oro también en polvo y pepitas y toda clase de productos, que los indios les entregaban!”. (Borrero, José María. *La Patagonia Trágica. Primera parte. Asesinatos, Piratería y Esclavitud*. Talleres Gráficos Puente Hermanos. Buenos Aires. 1921. Pp. 30, 31).

²⁰² *Ibid.*: 398.

²⁰³ Aylwin O., José. *Comunidades Indígenas de los Canales Australes*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. CONADI. Temuco. 1995. P. 47.

²⁰⁴ De 195 personas en 1865 sube a 824 en 1869.

El auge de la actividad ganadera ovina, a partir de 1878, determinó que el Estado concesionara a particulares los territorios Aónikenk. La presencia de estos nuevos colonos marcó una época de graves abusos contra de los indígenas que provocaron que los Aónikenk abandonaran gradualmente el territorio chileno, para asentarse en territorio argentino²⁰⁵. Entre 1885 y 1890 la expansión colonizadora ganadera comprometía los campos de Dinamarquero y Bautismo, y las llanuras de la cuenca de la laguna Blanca, tradicionales zonas de caza. Los Aónikenk vieron limitada su área territorial, la que se extendía de occidente a oriente por dos centenares de kilómetros, desde Morro Chico y valle del Zurdo a los terrenos volcánicos del río Chico, a ambos lados de la frontera chileno-argentina²⁰⁶.

En 1893, el gobernador de Magallanes, Manuel Señoret, dispuso la creación de una comisión exploratoria por los campos de la cuenca de la laguna Blanca con el fin de verificar el estado de la colonización y su desarrollo, instruyendo a sus integrantes para que ubicaran a los Aónikenk que se encontraban en esa parte del territorio, “se impusieran sobre sus costumbres y consideraran la posibilidad de extenderseles concesiones para el caso que quisieran adoptar hábitos más sedentarios y establecerse de modo permanente bajo jurisdicción nacional. Señoret buscaba con ello darles una seguridad siquiera relativa a los indígenas, para que prosiguieran su existencia libre de perturbaciones por parte de los colonos”²⁰⁷. Luego de reiterados reclamos, el cacique Mulato consiguió del gobernador de Magallanes, la concesión provisoria de 10 mil hectáreas fiscales que ocupaban en el río Zurdo. Dicha concesión fue provisoria y no aseguró la permanencia definitiva de los indígenas en dichas tierras, las que además eran absolutamente insuficientes en tamaño para garantizar su subsistencia.

A pesar de la concesión, los colonos continuaron hostigando a los Aónikenk. El cacique Mulato, al no encontrar respuesta a sus demandas y reclamos en la gobernación de Magallanes viajó a Santiago a entrevistarse con el Presidente de la República de ese entonces, Federico Errázuriz Echaurren, quien lo escuchó y prometió hacer justicia. Sin embargo, los problemas persistieron.

Un contagio de viruela diezmó a Mulato y su gente, reduciéndose significativamente la población aborigen de la Patagonia chilena y argentina. Los sobrevivientes huyeron hacia territorio argentino y en poco más de medio siglo este pueblo habría prácticamente desaparecido del territorio chileno. Sólo quedaron en territorio nacional aquellos que habitaban en el valle de Vizcachas, los que luego fueron expulsados hacia Argentina por la Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego, que había adquirido en 1905 la propiedad de los campos donde se encontraban sus cotos de caza.

Los Aónikenk fueron vistos por última vez en territorio chileno alrededor de 1927. Los indígenas provenían de Kilik-Aike, localidad al norte de Río Gallegos, Argentina, y se desplazaban esporádicamente a la Patagonia chilena para cazar guanacos.

²⁰⁵ “En las proximidades del río Santa Cruz y explotando una estancia de su propiedad, estancia que para mayor sarcasmo se denomina “El Tehuelche”, vive un inglés viejo, muy viejo ya, cuyo nombre [era] mister [sic] Bond. Mister Bond cuenta, en ocasiones con orgullo y siempre como “chiste” especial, que él personalmente fue “cazador de indios” y que por “méritos” propios ascendió a capitán de una cuadrilla de cazadores. Que al principio les pagaban a él y a sus compañeros de “faena” una libra esterlina por cada “par de orejas” de indio que entregaban. Que como entre los cazadores había algunos demasiado blandos de corazón, que a veces se conformaban con cortar las orejas a sus víctimas sin matarlas, y como los “patrones” se apercibieran de la trampa por haber visto algunos indios desorejados, se cambió el sistema y desde entonces no se pagaba la “libra esterlina”, sino a cambio de la cabeza, los testículos, los senos o algún otro órgano vital de eso que constituía la “gran caza” de la Patagonia”. Borrero, José María. *La Patagonia Trágica...* Op. cit.: 34, 35.

²⁰⁶ Martinic, Mateo. *Historia de la Región Magallánica. Vol. I. Universidad de Magallanes. Punta Arenas. 1992. P. 715.*

²⁰⁷ *Ibid.*

6.2. Los Selk'nam

En 1883, por decisión del gobierno chileno, se inició en el territorio Selk'nam la colonización ganadera. La primera concesión de tierras a extranjeros -la sociedad Werhahn y Cía.- en el año 1885, fue de 123 mil hectáreas, en las que fueron introducidas 600 ovejas traídas de las Islas Malvinas. En 1889, José Nogueira obtiene del gobierno chileno la concesión de 180 mil hectáreas, y Mauricio Braun una de 170 mil hectáreas. En 1890 nuevamente Nogueira obtiene una concesión del gobierno de un millón nueve mil hectáreas. Estas tierras constituyeron la base de la Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego constituida en 1893²⁰⁸.

Debido al pensamiento imperante en la época, los colonizadores consideraban que con su presencia llevaban a cabo una labor civilizadora que era amparada por la autoridad y las leyes del Estado. Los indígenas sólo eran un obstáculo que debía ser superado.

Los Selk'nam no estaban informados de los arreglos entre los estancieros y el gobierno, y siguieron considerando la isla grande de Tierra del Fuego como su territorio, atraídos por la masiva presencia del ganado ovino. Ante los conflictos que surgen con algunos estancieros, buscaron llegar a acuerdos pacíficos, solicitando para ello la mediación de los misioneros anglicanos establecidos en la zona del Beagle. Entre 1881 y 1894, la reacción de los europeos no pasó más allá de la aplicación de castigos a los indígenas. Durante ese período la población extranjera ocupaba únicamente algunos puntos del sector costero occidental de la isla, entre el cabo Boquerón y bahía Lomas, por lo que resultaron afectadas sólo las parcialidades indígenas que transitaban por allí²⁰⁹.

La Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego impulsó una práctica más agresiva en contra de los indígenas, ya que al ocupar la totalidad del territorio que le correspondía, y que era el centro del territorio Selk'nam, introdujo ganado, erigió centros de trabajo y cercó los campos, restringiendo la movilidad de los pobladores originales; para resguardar su propiedad contrató personal especializado para vigilarlos imponiendo una política de guerra, con el objeto de dejar sus campos "limpios" de indígenas para la colonización pastoril. Este personal junto al de otras estancias sería el responsable directo de la muerte de más de 300 indígenas.

Frente al recrudecimiento de esta situación, en 1895 el R. P. José Fagnano, sacerdote salesiano a cargo de la Misión de San Rafael, ubicada en la isla Dawson, propone al Consejo Directivo de la Sociedad Explotadora que por cada selk'nam transportado desde las estancias a la Misión se le pagaría una suma de dinero a la Sociedad, la que fue convenida en una libra esterlina²¹⁰. Esta acción de los misioneros, tenía por objeto promover la civilización de los Selk'nam y mantenerlos con vida. La misión de Dawson había sido fundada por Monseñor Fagnano en el año 1888, y en un principio estuvo destinada a los kawésqar. La isla había sido concesionada a la misión salesiana por el gobierno chileno – mediante decreto del 11 de junio de 1890- por un período de veinte años (1890-1910), durante los cuales prorrogó la Misión de San Rafael, pero en el año 1912 la isla es devuelta al gobierno, al negarse éste a prorrogar la concesión²¹¹.

Sin embargo, de acuerdo a un informe del gobernador de Magallanes, Manuel Señoret, el sistema utilizado por los misioneros para introducir a los indígenas a la civilización no era el más adecuado para

²⁰⁸ Aylwin O., José. *Comunidades Indígenas... Op. cit.:* 43.

²⁰⁹ *Ibid.* 724.

²¹⁰ Documento N° 5. "La Tierra del Fuego y sus naturales". *Memoria de 1896 del Gobernador de Magallanes, Don Manuel Señoret. Tomado de Carlos Vega D. y Paola Grendi I. Vejámenes Inferidos a Indígenas de Tierra del Fuego, Tomo III, Documentos. (Volumen correspondiente a los documentos anexos de una obra mayor) Obra financiada por CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) Punta Arenas. 2002. P. 52.*

²¹¹ Borrero, Luis Alberto. *Los Selk'nam (Onas). Galerna-Búsqueda de Ayllu. Buenos Aires. 2001. P. 67.*

los intereses estatales. Señoret consideraba que los indígenas debían ser integrados por medio de la asimilación de costumbres de colonos chilenos establecidos en su propio territorio, sin necesidad de arrancarlos de allí.

El gobernador consideraba que la estrategia adecuada era que se establecieran puestos militares en Tierra del Fuego, para lograr el triple propósito que perseguía el Gobierno de Chile: “civilización de los indios, colonización de la isla y protección eficaz para el tranquilo desarrollo de sus industrias”²¹². Tal como se había hecho en la Araucanía mediante la fundación de pueblos, y la instalación de líneas de telégrafos y ferrocarriles, para conseguir “dominarlo y civilizarlo”.

Producto del acuerdo establecido entre la Sociedad Explotadora y los misioneros, entre los años 1894 y 1898, un número superior a ochocientos Selk’nam fueron trasladados hasta la misión, lugar donde, en su gran mayoría, murieron como consecuencia de la inactividad, el desarraigo y las enfermedades que allí contrajeron, en especial la neumonía, tuberculosis, sarampión y sífilis. En 1895, 111 selk’nam, 48 hombres y 63 mujeres, habitaban allí; un año después, debido a la presión del hambre y un invierno excepcionalmente riguroso, algunas decenas más se dejaron transportar hasta dicha misión. En 1899, el número había ascendido a 108 hombres y 170 mujeres, entre selk’nam y kawésqar, que también había sido recluidos allí. Su instalación en Dawson, alejados de su territorio de origen y de la sociedad a la que se pretendía adaptarlos, terminó por convertirse en un error –si bien involuntario– que trajo resultados desastrosos, debido fundamentalmente a la forma de trabajo utilizada, similar al de una industria, en el que fue empleada la población masculina tanto selk’nam como kawésqar²¹³.

La Sociedad Explotadora buscaría posteriormente el apoyo de las autoridades para erradicar a los selk’nam de la isla; para obtenerlo se utilizó como subterfugio la exageración de las pérdidas ocasionadas por los indígenas a fin de impresionar al gobierno. La Sociedad trató de presionarlo para que sobre él recayera la responsabilidad de erradicar a los selk’nam, manifestando al gobernador Señoret en agosto de 1894, la necesidad de enviar oficialmente un destacamento de 50 soldados para capturar a los indígenas, los que serían transportados a la misión de isla Dawson, en escampavías de la Armada Nacional.

Pero el gobierno de la época no se mostró dispuesto a colaborar con los colonizadores; “por el contrario, el Ministro de Relaciones Exteriores y Colonización escribió al gobernador Manuel Señoret manifestándole su desagrado por las violentas medidas que los hacendados adoptaban con los indios, aconsejándole que no se inmiscuyese en el asunto. Tal instrucción concordaba con el pensamiento que más tarde haría público el gobernador sur de la isla, permitiéndoseles vivir en libertad al amparo de fuerzas nacionales y al cuidado educativo de misioneros franciscanos”²¹⁴. Durante los últimos años del siglo XIX la ocupación colonizadora fue llegando hacia las zonas interiores, cubriendo todo el distrito patagónico sudoriental, clave en el desarrollo de la economía pecuaria del territorio magallánico²¹⁵.

Pese a que los empleados de las distintas haciendas realizaban sus operaciones con bastante sigilo, fue imposible evitar que los hechos que ocurrían en la isla grande se hiciesen públicos. El rumor comenzó a extenderse desde la localidad de Porvenir, hablándose no sólo de castigos y persecuciones, si no de verdaderas cacerías donde los indígenas que lograban ser capturados vivos (mujeres y niños en su mayoría) eran tantos o más que eran muertos en los campos –hombres casi siempre– por resistirse a la captura.

²¹² *Ibid.* 57.

²¹³ *Emperaire, Joseph. Los nómades del mar. Ediciones LOM. Santiago. 2002. P. 107. [1963].*

²¹⁴ *Martinic, Mateo. Historia de la Región Magallánica... Op. cit.: 725.*

²¹⁵ *Ibid.:* 616.

El rumor llegó a oídos del senador por Llanquihue, Ramón Ricardo Rozas, quien denunció los hechos en el congreso, e interpelló al gobierno, reclamando protección para los selk'nam, mientras que los diarios *El Porvenir*, *La Razón* y *El Chileno* de Santiago hacían eco de tales denuncias, generándose una suerte de polémica al contestar Ramón Serrano²¹⁶, dichas denuncias por medio de *La Libertad Electoral*²¹⁷.

La autoridad ante estos y otros antecedentes hizo más severa su actitud frente los estancieros, pero un nuevo suceso cambió la situación. En la noche del 13 de enero de 1896, un grupo de selk'nam intentó robar ganado en la hacienda San Sebastián, dicha acción fue impedida siendo capturados siete de ellos y quedando varios muertos. Cuando se trasladaban los apresados, el 18 de enero, para su posterior embarque a la isla Dawson, los indígenas atacaron y mataron a sus guardianes. Apenas enterado de ello Mauricio Braun, solicitó protección al gobernador, quien de inmediato dispuso que 6 soldados, al mando del capitán de ejército Ramiro Silva, fuera destinada a Tierra del Fuego a fin de patrullar los campos²¹⁸.

La cuestión indígena en esta zona entró en una etapa de abierta confrontación. En adelante ya no hubo consideración alguna para los indígenas, a los que se les persiguió sin piedad y se les atacó donde se les encontrara, mientras los que eran capturados vivos fueron enviados a la misión de Dawson. La violencia de aquellos se fue intensificando; la presencia de los soldados fue particularmente útil a la Sociedad Explotadora -que así se liberaba de la molestia de tener que perseguir y capturar con su propio personal a los indígenas²¹⁹.

Los sucesos que alcanzaban conmoción pública dieron lugar a un proceso judicial para su esclarecimiento. El ministro de la Corte de Apelaciones de Valparaíso, Manuel A. Cruz, había llegado en visita judicial extraordinaria a Magallanes, se hizo cargo del proceso y realizó diligencias conducentes al esclarecimiento de los hechos. El caso fue finalmente sobreseído, no obstante, el ministro Cruz consignó en su informe la brutalidad de los hechos que inquietaban a la ciudadanía:

“.. la voz pública acusa en Punta Arenas a aquellos empleados i a sus jefes superiores de crueles e innecesarias vejaciones cometidas en las personas de los indios i de sus mujeres i aún de odiosos asesinatos perpetrados con refinada maldad para evitar aquellas depredaciones”²²⁰.

Estos sucesos y otros que siguieron, llevaron a que en alrededor de 20 años fueran eliminados los indígenas de Tierra del Fuego, dejando “libre” el territorio a la colonización ganadera. Martín Gusinde calculó que hacia 1860, los selk'nam debían llegar a un número de 3.500 personas en toda la isla. Julius Popper²²¹, uno de los personajes más siniestros en el proceso de exterminio de los indígenas de la Patagonia, y John M. Cooper –encargados de inspeccionar el terreno aurífero- estimaron que en 1891 para todo el territorio, la población llegaba a 2.000 personas. El gobernador de Magallanes Manuel Señoret calculó en 1894 un número de 1.500 personas, únicamente en la sección chilena de Tierra del Fuego. El censo de población 1895, arrojó el número de 1.500; al mismo tiempo el explorador Otto

²¹⁶ Explorador, miembro de la Comisión Chilena de Límites. Borrero, Luis Alberto. *Los Selk'nam (Onas)...* Op. cit.: 58.

²¹⁷ *Ibid.*: 726.

²¹⁸ *Ibid.* 728.

²¹⁹ *Ibidem.*

²²⁰ *Ibid.* 727, 728.

²²¹ “Popper redactó un “Reglamento y condiciones de servicio para la explotación de oro a participación”, con el que en realidad se aseguraba condiciones de explotación de los mineros. El contingente humano bajo sus órdenes estaba en parte integrado por vagabundos y fugitivos de la justicia, con los que controlaba y explotaba a sus empleados, y con los que también se enfrentaba a otros grupos mineros. Bajo esas condiciones el conflicto con los Selk'nam fue especialmente violento, y Julius Popper protagonizó numerosos encuentros armados [verdaderas cacerías], llegando a tomarse fotografías junto a cuerpos muertos de indígenas Selk'nam”. Borrero, Luis Alberto. *Los Selk'nam (Onas)...* Op. cit.: 59, 60.

Nordenskjöld calculó *de visu* en 500 el número de Selk'nam, cifra que debía referirse exclusivamente a la zona norcentral de la isla, recorrida por aquél.

De los datos precedentes puede inferirse que entre 1891 y 1894 el número de Selk'nam haya fluctuado entre 1.200 y 1.500, siendo tal vez más precisa esta última cifra si se consideran los datos de deportaciones y la probable cantidad de bajas que se darían más adelante²²².

De esta forma, en 1881 la población aborigen de la parte chilena de la isla podría haber llegado a 2.000 individuos aproximadamente, cantidad que pudo haberse reducido a lo menos en una cuarta parte durante los trece años siguientes, debido a los estragos que produjeron las enfermedades recibidas en su contacto con los blancos (tuberculosis, gripe, neumonía, sarampión, difteria, sífilis). A ello deben agregarse las bajas producidas en los encuentros ocasionales con mineros y exploradores, y producto de las luchas entre parcialidades -comunes entre los indígenas- además de las acciones de represalia de los primeros hacendados. Así, puede establecerse como probable una población Selk'nam de 1.500 personas al momento de radicarse en la isla la Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego, en 1893²²³.

Ya en 1910, su número había disminuido drásticamente llegando a un centenar de personas, radicada en las misiones salesianas de Dawson o Río Grande, o que se había refugiado en las estancias de la familia Bridges –a cargo de la Misión Anglicana de Tierra del Fuego- (Harberton y Viamonte), o en las inmediaciones del lago Kami o Fagnano, ambos ubicados en el sector argentino, en la zona boscosa y cordillerana al sur de la isla.

Cuando Martín Gusinde recorre Tierra del Fuego, en 1920, la población Selk'nam era aún menor; de acuerdo a sus estimaciones alcanzaba a 279 indígenas, 216 de los cuales habitaban en el campamento del Río del Fuego, 32 en el del Lago Fagnano, ambos creados a comienzos del presente siglo por la misión salesiana subsistente, una persona en la misma ciudad y otra en Harberton, todas ellas en Argentina, mientras que otros 20 indígenas vivían repartidos en las estancias en el sector chileno de la isla. Para 1966 quedaban aún 13 indígenas de origen selk'nam, mayoritariamente mestizos, en el sector argentino de la isla. En mayo de 1974, muere en la ciudad de Río Grande, Angela Loij, la última Selk'nam, quien pasó gran parte de su vida en el último reducto de este pueblo, en la cabecera del lago Fagnano²²⁴.

6.3. Los Yagán

El auge de la actividad minera y el comercio en las islas al sur del Beagle, llevaron al gobierno chileno a fines del siglo XIX a desarrollar un plan de colonización en la zona, que correspondía al territorio del pueblo Yagán. El gobernador Daniel Briceño, es el primero en dar a conocer al gobierno lo que sucede en esos territorios, destacando la importancia que tenía el oro como un efectivo agente poblador²²⁵, pero sin mencionar hasta ese momento la existencia de población originaria.

Para resguardar el interés nacional en esta región, el mismo Briceño proponía un plan, sobre el que casi sin variaciones se planteará la colonización y desarrollo de las Islas en los siguientes ochenta años.

²²² *Ibid.*: 728-730.

²²³ *Ibid.*: 730, 731.

²²⁴ Aylwin O., José. *Comunidades Indígenas... Op. cit.*: 46.

²²⁵ Martinic, Mateo. *Crónicas de las Tierras del Sur del Canal Beagle. Editorial Francisco de Aguirre. Buenos Aires. 1973. P. 72.*

Como parte de esta iniciativa se crea Puerto Toro en la isla Navarino y la instalación de la línea marítima regular entre Punta Arenas y el área habitada por los Yagán²²⁶. A partir de 1891, la gobernación de Magallanes otorgó sucesivas concesiones provisorias de los terrenos de isla Navarino en favor de colonos particulares, como la de Isla Navarino a favor de Pedro García y Roberto Fernández, en marzo del mismo año, la de isla Lennox a Carlos Williams. En 1896 se conceden 40 hectáreas de la isla Picton a Thomas Bridges, para que allí construyese un aserradero, la que años más tarde se extendió a toda la isla para la crianza de ganado. A comienzos del siglo XX, las tierras ancestrales de los Yagán tanto del sur como del norte del Beagle fueron ocupadas por extranjeros²²⁷.

Martín Gusinde estimaba que la población Yagán en 1923 era de setenta personas, quienes aún mantenían su nomadismo, vivían de la pesca y caza, y conservaban varias de sus costumbres religiosas. Hacia 1946, los Yagán sumaban sesenta y tres personas (diecinueve sin antecedentes de mestizaje), experimentaban un fuerte proceso de aculturación y descenso demográfico, por muerte o mestizaje²²⁸. Para fortalecer su presencia en los territorios al sur del Beagle, el gobierno chileno comienza a realizar importantes obras públicas en Puerto Luisa, con el fin de establecer allí una base naval, que hoy corresponde a Puerto Williams, la que en pocos años fue dotada con servicios públicos tales como posta asistencial, escuela, etc. Para la década del sesenta, los escasos sobrevivientes Yagán se habían refugiado en las áreas de Puerto Remolinos (Argentina), y Mejillones e Isla Navarino en Chile, en terrenos concedidos a la familia de John Lawrence²²⁹.

Sin embargo, por órdenes de las autoridades navales de Puerto Williams, los residentes en bahía Mejillones (base de la Armada) comenzaron a ser erradicados a contar de los años sesenta en Villa Ukika, distante a dos kilómetros de dicho lugar. El objetivo era acercar a esta población servicios tales como el Hospital, la Escuela y la Policía, de tal manera que la última familia abandona Mejillones en 1971²³⁰.

Los efectos del traslado a Ukika pronto se harían visibles; ya para comienzos de la década del setenta, además de que la población llegaba a unas 58 personas, tuvo una gran incidencia en el proceso de aculturización de este pueblo. La utilización de los servicios de salud, educación, y comunicaciones, y el contacto permanente con la cultura nacional, llevaron a la pérdida de los pocos patrones culturales ancestrales que conservaban y que estaban presentes hace 20 años atrás²³¹.

La mayor parte de la población laboralmente activa de isla Navarino, vive de los ingresos que le reportan diversas actividades. Una de ellas es la venta de artesanías tradicionales, consistente en cestería confeccionada con juncos, y antiguas canoas Yagán hechas de corteza de madera o cuero de lobo marino vendidas por los artesanos directamente a los turistas, tanto en sus propios hogares como en un quiosco instalado por la municipalidad de Puerto Williams en el muelle²³².

²²⁶ Aylwin O., José. *Comunidades Indígenas...* Op. cit.: 38.

²²⁷ *Ibid.*: 40.

²²⁸ *Ibid.* 40, 41. Citando a Lipschutz, Alejandro-Mostny, Grete: Cuatro conferencias sobre los indios fueguinos. *Revista Geográfica de Chile. Terra Australis*. Año III. Nº 3. 1950. Santiago.

²²⁹ *Ibidem*.

²³⁰ Aguilera, Óscar. "Cultura Yagan" [en línea]. *Lenguas y Culturas de Chile*. 1999. [fecha de consulta: 12 agosto 2002]. Disponible en: <<http://uchile.cl/cultura/lenguas/yaganes/1a.html>>.

²³¹ Aylwin O., José. *Comunidades Indígenas...* Op. cit.: 41. Citando a Ortiz-Troncoso, Omar: "Los yámana: veinticinco años después de la Misión Lipschutz". En *Anales del Instituto de la Patagonia*, Vol. IV; Nº 1 y 3. Punta Arenas. 1973.

²³² *Ibid.* 69.

Otra de sus actividades es la comercialización de productos del mar, principalmente centolla y centollón, para lo cual disponen de tres embarcaciones de su propiedad. Los productos obtenidos -entre nueve y diez meses al año cuando la captura de estas especies es permitida-, son mayoritariamente vendidos a las industrias centolleras existentes en el área²³³. La carpintería de ribera, elaborando embarcaciones pesqueras (embarcaciones de tamaño medio hechas con madera local), es complementada con la pesca. El resto de la población laboral activa vive principalmente del desarrollo de trabajos ocasionales; los hombres especialmente en construcción y turismo, y las mujeres en servicios de hogar y restaurantes²³⁴.

En términos generales, el presente del Pueblo Yagán está marcado por una lógica de subsistencia, y la mayor parte de él vive en condiciones de pobreza²³⁵.

Hacia fines de los noventa, aproximadamente treinta de los integrantes de la comunidad Yagán de Navarino vivía en la Villa Ukika, la que está compuesta por un total de catorce viviendas, la mayoría de ellas construida y ocupada por sus dueños, si bien algunas de ellas arrendadas a éstos por personas ajenas a la comunidad Yagán. Los terrenos en que se ubican dichas viviendas, así como la totalidad de los del área urbana de Puerto Williams, son propiedad del SERVIU (Servicio de Vivienda y Urbanismo) y no de sus ocupantes²³⁶.

Se ha producido la pérdida casi generalizada de las costumbres y usos tradicionales del pueblo Yagán debido a la adopción, por imposición de usos provenientes de otras culturas, fundamentalmente la chilena, lo que ha producido un cambio en la forma de vida de la gente, a excepción de algunas elaboraciones de artesanías tradicionales que, sin embargo, difieren muy poco de las del resto de la población de bajos recursos, fundamentalmente pescadores, que habitan en la Villa Ukika o Williams. La excepción a lo anteriormente la constituían las hermanas Cristina y Ursula Calderón, ésta última recientemente fallecida, que por el hecho de ser las personas de más edad de la comunidad, alcanzaron a conocer en Mejillones parte de la forma de vida tradicional de su pueblo, de las creencias y rituales, de su lengua y costumbres. Ello determina que eran las únicas personas en la comunidad que hablaban el idioma de sus antepasados, conectando al resto de la comunidad, a través de sus recuerdos y relatos, con un pasado para ellos desconocido²³⁷.

Por otra parte, diversos factores han incidido en la existencia de un proceso de revitalización étnica al interior de la comunidad Yagán en el último tiempo. La influencia ejercida en ella por las hermanas Calderón con sus frecuentes relatos del pasado, el conocimiento del proceso vivido por otros pueblos

²³³ La venta de artesanías tradicionales es desarrollada por alrededor de 15 personas, en su mayor parte mujeres. Los ingresos que obtienen son difíciles de cuantificar, ya que los precios de las artesanías son variables, y su elaboración y venta es temporal e inestable, pero un aporte igualmente importante para la subsistencia material de muchas familias; mientras que seis personas se dedican a la comercialización de productos del mar. Los ingresos obtenidos por su venta son también variables, al depender del precio que tales empresas fijen para la adquisición de estas especies. Además de otros trabajos mayormente ocasionales, a lo anterior se agregan ingresos obtenidos por concepto de pensiones de distinto tipo que benefician a varias de las personas de la comunidad. Dos miembros de la comunidad se dedican a la carpintería de ribera. *Ibidem*.

²³⁴ Debido a la inestabilidad propia de estos trabajos, los ingresos obtenidos por ellos son variables. Por otra parte, de acuerdo al informe social de la Gobernación provincial -para 1995-, dos integrantes de la comunidad yámana tendrían un ingreso estable por su trabajo en la administración pública de la zona. *Ibidem*.

²³⁵ Aguilera, Óscar. "Cultura Yagan..." Op. cit.

²³⁶ Por otra parte, a excepción de tres viviendas que se encuentran lejos del mar, las otras viviendas de Ukika se encuentran dentro de los 80 metros de playa, cuya tuición, de acuerdo a la Ley N° 18.255 de 1983, corresponde a la Subsecretaría de Marina (Ministerio de Defensa Nacional). La restante población yagán habita viviendas obtenidas por medio de los servicios de vivienda del Estado o construidas por ellos mismos, en la ciudad de Puerto Williams. (*Ibid.*: 70).

²³⁷ Úrsula Calderón en el 2003 "iba a enseñar algunas palabras a los niños de la escuela de Puerto Williams. Afortunadamente su voz y la traducción de muchos vocablos quedaron grabados en un disco compacto (...)" *El Mercurio [en línea]* [fecha de acceso: 7 de febrero 2003] Disponible en: www.diario.elmercurio.com/nacional/noticias/2003/1/18/289261.htm?&=289261

indígenas del país en los últimos años, así como de la existencia de una nueva política en beneficio de estos pueblos y comunidades, el interés que demuestran quienes llegan hasta Navarino por conocer su historia y cultura, entre otros factores, han llevado a los Yagán a rescatar su identidad como integrantes de esta comunidad y a querer agruparse en torno a ella²³⁸.

6.4. Los Kawésqar

A partir del siglo XVI se tiene información de la presencia de indígenas en la franja costera de la Patagonia occidental. En 1609, misioneros establecidos en Chiloé llegan a territorio kawésqar encontrándose con muy pocos habitantes. Pero en 1779, dos sacerdotes visitan el mismo sector y hallan un gran número de indígenas, llevando consigo a la misión de Chiloé, 33. En otro viaje toman a 31 miembros. Para 1786 el diario de a bordo de la expedición hidrográfica de la fragata Santa María de la Cabeza, señala la existencia de grupos de 60 o 70 personas, conformados por familias independientes, compuestas a su vez por 8 a 10 personas²³⁹.

La declaración del gobierno de Chile, a fines del siglo XIX, de las tierras de la Patagonia como territorio de colonización ganadera, también afectó al pueblo Kawésqar ya que incluía las tierras aledañas a los canales que recorrían, sobre todo el sector de Última Esperanza. La presencia de los colonos desembocó en numerosos conflictos con aquellos, muchas veces motivado por el robo de ganado imputado a estos últimos, conflictos que costaron la vida a indígenas y colonos.

Entre los gobernadores de Magallanes y sus subordinados, por una parte, y los Kawésqar de otra, sólo existió un contacto meramente ocasional y siempre de carácter punitivo hacia los últimos, quienes no habrían dado ocasión para algún tipo de trato, ya que desde la fundación de Fuerte Bulnes y de Punta Arenas siempre se mantuvieron alejados. De ellos se recordaría su carácter bravo, a raíz del ataque a un teniente de marina en 1846, y al Fuerte Bulnes en 1852, quedando marcados por una imagen de pillaje y resistencia a las relaciones amistosas con los extranjeros²⁴⁰.

A comienzos de 1873 se produjo el primer y lamentable enfrentamiento; el gobernador de la colonia – Punta Arenas – mantenía el ganado mayor de propiedad fiscal en los campos del sector inferior del río Agua Fresca, a cargo de algunos hombres. Los Kawésqar que transitaban ocasionalmente por la costa, pronto descubrieron la hacienda y decidieron tomar algunos animales, atacando a los encargados del ganado, que debieron huir a caballo. Una vez en conocimiento de los hechos, el gobernador Oscar Viel envió, el 27 de marzo, una expedición militar de carácter punitivo hasta el lugar. Los soldados fueron recibidos a flechazos por los indígenas, y en respuesta mataron a seis Kawésqar y tomaron prisioneros a doce niños²⁴¹. En septiembre de 1874 ocurrió un incidente similar, el informe gubernativo señalaba que los encargados del ganado notaron la ausencia de algunos animales, al seguir las huellas fueron repentinamente atacados por los indígenas, a lo que respondieron con armas de fuego, provocando la muerte de ocho Kawésqar, seis hombres y dos mujeres, capturando además tres niños²⁴².

La gestión administrativa del gobernador Oscar Viel con los Kawésqar no fue afortunada, y estuvo marcada por un rigor excesivo en el trato y una evidente desproporción entre la ofensa inferida y el castigo infligido en respuesta. Durante la gobernación de Señoret sucedió un hecho similar que lleva a

²³⁸ Aguilera, Óscar. "Cultura Yagan..." Op. cit.: 71.

²³⁹ Emperaire, Joseph. *Los nómades del mar*. Ediciones LOM. Santiago. 2002. P. 68. [1963].

²⁴⁰ Martinic, Mateo. *Historia de la Región Magallánica...* Op. cit.: 718.

²⁴¹ Ibid.: 719. Citando Oficio 50 de fecha 30-II-1873. Correspondencia Colonización Gobernatura de Magallanes 1871-1873. Archivo Min. RR.EE.

²⁴² Ibidem.

éste a disponer de la captura vivo o muerto del cacique Kacho. Su sucesor, Guerrero Bascuñán, adopta nuevas medidas de carácter punitivo en contra de aquellos, esta vez en julio de 1897, afectando a un grupo que transitaba por las cercanías de puerto Consuelo en el interior del fiordo de Última Esperanza. El 19 del mismo mes, el colono Herman Eberhard, interpuso una denuncia, señalando que los Kawésqar habían estado matando y robando ganado de su estancia durante enero y junio, lo que había motivado, en la última ocasión, un enfrentamiento armado entre sus empleados y aquellos. Producto de esta denuncia, el gobernador dispuso el viaje de un buque de la Armada hasta Última Esperanza, con el fin de ubicar y capturar a los kawésqar para su posterior reclusión en la Misión de San Rafael, isla Dawson, lo que efectivamente se llevó a cabo²⁴³.

Los gobernadores no se esforzaron en establecer otro tipo de relación con el pueblo Kawésqar. Este fue ignorado y dejado a su suerte mientras no perturbaba la vida o hacienda de los colonizadores o los bienes del Estado. Para los atropellos y abusos que debió sufrir no existieron sanciones ni preocupación alguna de la autoridad, circunstancia que la hace históricamente responsable de omisión grave²⁴⁴.

Otra forma de relación entre Kawésqar y extranjeros se dio con los loberos y nutrieros, que hacia fines de la década de 1860 comenzaron a ejercer más intensamente la caza en la zona de los archipiélagos del occidente magallánico²⁴⁵. Desde 1880 a 1930, los Kawésqar mantuvieron contactos mucho más continuos que en el pasado con los extranjeros, chilotes y “blancos”. Esta sería la primera fase de las profundas modificaciones introducidas en la vida material de estos indígenas, así como de sus consecuencias demográficas y psicológicas²⁴⁶. Los lugares de parición eran frecuentados tanto por indígenas como por cazadores chilotes y loberos de Punta Arenas, de estos encuentros los indígenas obtenían alimentos, vestuario, los cazadores, por su parte, pieles y mano de obra para su preparación. Cuchillos y hachas, así como chalupas y armas de fuego atraían a los indígenas, produciéndose frecuentes robos, que derivaron en matanzas de hasta familias completas de kawésqar; así como también los raptos de mujeres jóvenes y adultas efectuados por los loberos eran frecuentes²⁴⁷.

A partir de 1930 el contacto con los “blancos” se hace más o menos permanente, conduciendo al abandono del sistema tradicional de vida hasta su total desaparición²⁴⁸. Las expediciones de caza de las goletas chilotas duraban entre tres a seis meses, y a veces más pues la limitación legal de estas cacerías no era severa en un territorio que era puramente administrativo, mal conocido y mal vigilado. Los Kawésqar se establecían cerca de sus campamentos, con una actitud desafiante al principio, luego entraban en confianza gracias a pequeños regalos, hasta suministrar a los loberos una mano de obra hábil y gratuita. A cambio de su trabajo de preparación de las pieles, recibían alimentación chilota, tales como galletas de harina, papas, cebollas y café de higos. A cambio de sus capas de pieles de nutria y de coipo, recibían ponchos y frazadas de mucho menor valor y calidad. Producto de las matanzas de familias y raptos de mujeres y muchachos (para hacerlos marineros), un considerable número de Kawésqar fueron trasplantados a Chiloé, Puerto Montt y Punta Arenas²⁴⁹.

Hacia fines del siglo XIX, antes de la apertura del Canal de Panamá, la ruta de los archipiélagos tuvo tráfico intenso. Para proteger esta vía, la marina chilena envió a los archipiélagos a numerosas misiones

²⁴³ *Ibid.*: 719.

²⁴⁴ *Ibid.*: 720.

²⁴⁵ *Ibid.*: 721.

²⁴⁶ *Empereire, Joseph. Los nómades... Op. cit.: 101.*

²⁴⁷ *Aguilera, Óscar. “Kawésqar” [en línea]. Lenguas y culturas de Chile. 1999. [fecha de acceso: 12 agosto 2002]. Disponible en <<http://www.kaweskar.uchile.cl/cultura/kaweskar.html>>*

²⁴⁸ *Empereire, Joseph. Los nómades... Op. cit.: 101.*

²⁴⁹ *Ibid.*: 102.

hidrográficas, y los pasos de barcos se hicieron más frecuentes. Los puertos naturales en que los buques anclaban de noche o con mal tiempo resultaron ser las grandes bahías habitadas permanentemente por algunos grupos familiares Kawésqar. Durante estas escalas los indígenas fueron objeto de curiosidad, recibiendo alimentos, ropas, tabaco, a veces alcohol y herramientas de metal. Los cálculos de población hechos por las tripulaciones de estos buques concuerdan en que hacia la década de 1920 a 1930, el número de los Kawésqar, ya reducido, podía ser superior a mil personas²⁵⁰.

La penetración de los “blancos” en terrenos nuevos y aún desconocidos de los archipiélagos iba en aumento, hallándose terrenos aceptables para la ganadería en las regiones más inhospitalarias y hasta en Última Esperanza. En ésta, en otro tiempo un importante centro de población Kawésqar, se levantó la ciudad de Puerto Natales, luego unida por un camino a Punta Arenas. La creación de ambos centros, los únicos del territorio chileno austral, ejerció cierta influencia, aunque limitada, sobre la demografía y la repartición de los Kawésqar, quienes se mantuvieron al margen de la población blanca abandonando sus viajes al sector oriental del Estrecho de Magallanes. Mujeres Kawésqar se casaron con blancos y algunos niños fueron recogidos por instituciones o personas de Punta Arenas²⁵¹.

Durante los primeros cinco años de funcionamiento de la misión salesiana de Isla Dawson, los Kawésqar fueron los únicos residentes. Recibían algunos subsidios alimenticios y a veces dejaban allí a sus niños. En 1895, el número de Kawésqar reclusos en la misión llegaba a 65, con 27 hombres y 38 mujeres, sufriendo la misma suerte que los Selk’nam²⁵². Los adultos fueron empleados como trabajadores de las faenas agrícolas y forestales de la misión, mientras que los niños eran educados en la cultura chilena. Muy pocos individuos sobrevivieron al desarraigo y la enfermedad, haciendo de esto una de las causas que contribuyó a la disminución de la población Kawésqar²⁵³.

De acuerdo a la información recogida de sus informantes, en el estudio realizado por Joseph Emperaire, la población originaria de los archipiélagos comenzó a declinar en su número en el momento en que los extranjeros se instalaron de manera semipermanente en su territorio. Además de los actos de violencia perpetrados, a los que se agregan la introducción moderada de alcohol, tales contactos regeneraron y difundieron ciertas enfermedades que fueron una de las causas más importantes del deterioro fisiológico del pueblo Kawésqar²⁵⁴. Hacia mediados del siglo XX, el estilo de vida nómada de los Kawésqar y el número de su población, había sufrido una transformación radical. Los nacidos en los canales en las dos últimas décadas del siglo XIX, llegaban a alrededor de 800 personas, de los cuales sobrevivían para mediados del siguiente siglo, sólo 61. Las causas se encontraban no sólo en enfermedades como la tuberculosis y el alcoholismo, sino también en las enfermedades venéreas, que llegaron a ser causal de muerte de un 56,4% de la población existente hacia 1950²⁵⁵.

Por otra parte, a excepción de dos familias que conservaban su nomadismo, la población restante habitaba en torno a Puerto Edén, o en los alrededores de San Pedro²⁵⁶. En 1936 se instaló en el primero una base de la Fuerza Aérea (FACH) destinada a apoyar el servicio aéreo postal de hidroaviones que uniría Puerto Montt con Punta Arenas. Los Kawésqar ya habían establecido campamentos temporales junto al faro San Pedro, buscando alimentos y ropa; atraídos por este nuevo centro comienzan a instalarse alrededor de la base, en la localidad de Yecarkte.

²⁵⁰ *Ibid.*: 104.

²⁵¹ *Ibid.*: 104, 105.

²⁵² *Ibid.*: 107. Ver capítulo correspondiente al Pueblo Selk’nam.

²⁵³ Aylwin O., José. *Comunidades Indígenas...* Op. cit.: 29.

²⁵⁴ Emperaire, Joseph. *Los nómades...* Op. cit.: 103.

²⁵⁵ *Ibid.*: 110-121.

²⁵⁶ *Ibid.*: 109-111.

En 1940, por iniciativa del Presidente Pedro Aguirre Cerda –luego de su visita a Puerto Edén- se dictó un decreto de protección de la población del archipiélago, encargando a la FACH la protección de los indígenas. Junto a ello se diseñó un plan de radicación en Puerto Edén, incluyendo medidas básicas como alimentación y atención en salud. La distribución de víveres atrajo a la población kawésqar en torno a Puerto Edén, en las que no existían las mínimas condiciones de servicios básicos y salubridad²⁵⁷. El modo de construir sus viviendas no cambió, pero estas fueron volviéndose insalubres; las pieles de focas cada vez más escasas, fueron reemplazadas por viejas telas de buque. La higiene se hizo deplorable, y la limpieza personal que antes permitían la lluvia y el viento, ya no se hizo más²⁵⁸.

Bajo el amparo de la ley de protección se intentó una nueva forma de integrar a los Kawésqar a la sociedad nacional. Hacia 1940, un joven de diez años, conocido luego como Lautaro Edén Wellington, fue enviado a Santiago a una escuela de la Fuerza Aérea. El objetivo era instruirlo, “civilizarlo” y luego retornarlo a su lugar de origen como jefe, para que por su intermedio se modificase el estilo de vida de su pueblo. Lautaro Edén retornó en 1947, con un mes de permiso, como ahijado del Presidente de la República y suboficial mecánico de aviación, pero no sólo despreció a su gente, sino que no reconoció a sus propios padres. Luego de cumplido su mes de permiso Lautaro regresó a Santiago, teniendo como única consecuencia su estadía, el envío al servicio militar de tres Kawésqar, y luego la partida de su hermano menor a una escuela de Santiago²⁵⁹.

Lautaro permaneció otros dos años en Santiago, donde se casó, y en 1949 regresó a Puerto Edén pero sin su esposa; había sido designado como encargado provisional de la radio en la estación que luego debía dirigir. Cumplió con sus obligaciones durante un tiempo, y luego desapareció en compañía de una mujer Kawésqar, haciéndose llamar *Terwa Koyo* (“brazo tieso”). Poco a poco los Kawésqar comenzaron a unirse a aquel, que se había vuelto a la práctica del nomadismo en los archipiélagos. Los Kawésqar abandonaron completamente Puerto Edén, cuando uno de los jefes del puesto comenzó a masacrar sin ninguna razón a sus perros, su único bien y a los cuales se hallaban muy apegados; esto se sumaba a una serie de incomprensiones producto de la diferencia de mentalidades entre militares e indígenas²⁶⁰. Junto a ellos Lautaro comenzó a formar una nueva comunidad en las cercanías de San Pedro, donde vivían de la caza de animales de piel fina, experiencia que duró tres años. Pero a comienzos de 1953, Lautaro muere ahogado en el estuario del fiordo Baker, junto a su cuadrilla de caza. Una parte del pueblo Kawésqar volvió a Puerto Edén, otros se unieron a los lóberos y los restantes, dos familias, regresaron a la vida de cazadores independientes entre el norte del canal Messier y el océano²⁶¹.

Finalmente, la proyectada línea de hidroaviones no prosperó y la base de la FACH fue abandonada. Luego de un tiempo, fueron estableciéndose pobladores chilotos hasta formar la actual villa Edén²⁶². En 1969 es creado en la isla Wellington, unos kilómetros al este de la radioestación de la FACH, el poblado

²⁵⁷ Aylwin O., José. *Comunidades Indígenas...Op. cit.:* 30.

²⁵⁸ *Empereire, Joseph. Los nómades...Op. cit.:* 124. El autor señala además que los kawésqar vivirían de ahí en adelante “amontonados en sus camastros en una horrible promiscuidad. En una misma choza, cuyo diámetro mayor podría tener 3 metros, viven dos o tres familias con sus perros, es decir, una decena de seres humanos y una veintena de perros. Es fácil imaginar lo que pueden llegar a ser las enfermedades venéreas u otras en semejantes condiciones. La inactividad de los hombres y las mujeres es casi total y su resistencia a la enfermedad disminuye correlativamente a la falta de trabajo. Ya no hay ceremonias. Salvo en el caso de enfermedades graves y de muertes, los contactos con lo sobrenatural no sirven ya de gran cosa. El blanco lo proporciona todo y responde a todo. Él distribuye productos prefabricados. Las gentes, amontonadas en cabañas más y más repugnantes, terminan de morir, esperando la próxima distribución”.

²⁵⁹ *Ibid.:* 126.

²⁶⁰ *Ibid.:* 127.

²⁶¹ *Ibid.:* 128.

²⁶² Aguilera, Óscar. “Cambios en los patrones culturales de la etnia Kawésqar (Alacalufe Septentrional). Un registro Testimonial”. [en línea]. En: *Excerpta*, Nº 9, [fecha de acceso: 12 de agosto 2002]. Disponible en <http://www.rehue.csociales.uchile.cl/rehuehome/facultad/publicaciones/Excerpta/excerpta9/cambios1.htm>>

de Puerto Edén, el que quedó bajo la jurisdicción de Carabineros de Chile. Allí se construyó un retén, dependiente de la Prefectura de Puerto Natales, una posta de primeros auxiliares y una escuela. En este mismo período es impulsada la política destinada a la creación de poblados en las localidades apartadas de Magallanes²⁶³. Los Kawésqar residentes en Yecarkte, a un costado de la radioestación de la FACH, cuya población habría llegado a 43 personas en 1967, fueron trasladados a Edén donde el Estado les hace entrega de casas pre-fabricadas, en conjunto a los demás pobladores, en su mayor parte de origen chilote, que se establecen allí²⁶⁴.

Muchas de estas casas se incendiaron, dado el material altamente combustible de que estaban fabricadas y por la falta de hábito de residir de los usuarios, que además utilizaban cocinas a leña e iluminación a velas. Ante la emergencia los ocupantes se instalaron temporalmente con otras familias, o construían chozas en el mismo lugar, semejantes a las de los tiempos antiguos, pero sin contar con los materiales ni las condiciones del terreno adecuadas²⁶⁵. Los Kawésqar, viven en ese entonces, como el resto de la población, de la pesca y la extracción de mariscos, actividad complementada con la elaboración de artesanías. Informes de la época dan cuenta de la grave situación de miseria y abandono en la que se encuentran. Muchos de ellos enfermaban de tuberculosis y pulmonía, recibiendo de la FACH una alimentación y atención sanitaria deficiente, esperando el paso de algún barco desde donde los pasajeros les lanzaran alimentos²⁶⁶.

El antiguo edificio de la radioestación de la FACH al crearse Puerto Edén, había sido traspasado a la Empresa de Comercio Agrícola (ECA), que instaló un almacén de comestibles. Para 1999, el sitio había recuperado su carácter de recinto militar, al instalarse allí la Capitanía de Puerto, dependiente de la Armada de Chile.

La migración de la mayor parte de la población hacia ciudades, marcó las últimas décadas del siglo XX. Las viviendas estatales pudieron ser reemplazadas a fines de los años ochenta, con materiales (madera y latón) para la construcción de cinco viviendas que aporta el proyecto de una ONG belga, en las cuales viven hasta el presente. La misma ONG donó una lancha (de 12 mts. de largo) apta para la pesca, nombrada "María Luisa", construida por la comunidad Huilliche de Chiloé, así como de un muelle para facilitar su uso²⁶⁷.

En 1996 el grupo de Puerto Edén estaba compuesto de doce personas, dos de las cuales eran estudiantes y sólo permanecían en el lugar durante el período de vacaciones. En las cercanías de la isla Guarelo también se encuentra un sitio de permanencia temporal, desde hace unas décadas. La reducción de la población en Puerto Edén se ha debido a las pobres condiciones de subsistencia en la zona, produciéndose una migración hacia Punta Arenas (64 personas, 1995) y Puerto Natales (12 personas, 1995), formándose así un grupo de Kawésqar urbanos, quienes comercian en artesanía, trabajan como integrantes de cuadrillas de pescadores-recolectores de mariscos o reciben algún tipo de pensión por parte del gobierno²⁶⁸. El total de la población Kawésqar llega a las 101 personas, entre los residentes en los lugares anteriormente mencionados, las 2 que lo hacen en isla Guarelo, al sur de

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ Aylwin O., José. *Comunidades Indígenas...* Op. cit.: 32. Aguilera, Oscar. "Cambios en los patrones..." Op. cit.

²⁶⁵ Aguilera, Óscar. "Kawésqar". Op. cit.

²⁶⁶ Aylwin O., José. *Comunidades Indígenas...* Op. cit.: 32, 33. Citando Informe del Director Zonal de Pesca y Caza de Magallanes, Bernardo Rivas, al Director Nacional de la misma entidad. 1967.

²⁶⁷ *Ibid.*: 33.

²⁶⁸ *Ibidem.*

Puerto Edén, 2 en sectores rurales no identificados de la región de Magallanes, 1 en Panguipulli, 2 en Santiago y 1 en un lugar no identificado, probablemente en la zona central del país²⁶⁹.

De la comunidad residente en Punta Arenas, sólo un 6% habla su idioma, y también se da un alto índice de analfabetismo y desconocimiento de las técnicas de fabricación de utensilios (canastillos, botes y arpones) característicos de su cultura²⁷⁰.

²⁶⁹ Aylwin O., José. *Comunidades Indígenas...* Op. cit.: 57. Cifras tomadas del informe "Fichas de la Comunidad Kawashkar", elaborado por la Corporación Metodista de Magallanes en agosto de 1992, con la participación de Carlos Messier, Presidente de la Comunidad Kawésqar de Punta Arenas.

²⁷⁰ Fernández, José. "La comunidad Kaweskar". *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. Temuco. 1995. P. 232.

CAPÍTULO QUINTO

LEY 19.253 SOBRE FOMENTO, PROTECCIÓN Y DESARROLLO DE LOS INDÍGENAS Y LA POLÍTICA INDÍGENA DE LOS GOBIERNOS DE LA CONCERTACIÓN²⁷¹

1. Génesis y contenidos

Durante la segunda mitad de la década de los ochenta, en forma coincidente con el ocaso del régimen militar, los mapuche – junto a otros pueblos indígenas de Chile - levantaron un conjunto de demandas a objeto de proteger sus derechos amenazados, en particular el derecho a la tierra, y de establecer una nueva relación con el Estado. Entre los ejes centrales de esta demanda destaca el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural hasta entonces negada en el país, la participación de sus representantes en la conducción de la política indígena del Estado, la protección legal de sus tierras y aguas, el otorgamiento de tierras fiscales o de tierras particulares adquiridas por el Estado a objeto de poner fin al proceso histórico de jibarización de las comunidades indígenas y permitir la ampliación de sus tierras, y el apoyo al desarrollo económico y cultural de sus pueblos y comunidades²⁷².

A objeto de responder a esta demanda en 1989 la Concertación de Partidos Políticos por la Democracia, liderada por el entonces candidato a la Presidencia, Sr. Patricio Aylwin Azócar, promovió la suscripción de un acuerdo con los representantes de las diversas organizaciones indígenas, que es conocido como el “Acuerdo de Nueva Imperial”.

En este instrumento, el candidato de la Concertación de Partidos por la Democracia se comprometió fundamentalmente a hacer efectivo, durante su gobierno, el reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas; crear una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena; y en general, a propender a su desarrollo e integración pero con respeto a su cultura. Por su parte, las organizaciones indígenas se comprometieron a apoyar el futuro gobierno de la Concertación y a canalizar sus legítimas demandas a través de los mecanismos de participación creados por el gobierno. A través de este Acuerdo se da por superada la política de división de las comunidades y de asimilación de la población indígena a la sociedad mayor impuesta por el gobierno militar.

Con la firma del Acta de Nueva Imperial, algunos sectores políticos e indígenas acusaron de que el movimiento indígena se “oficializaba”, y por tanto rechazaron la estrategia. Entre las organizaciones que rechazaban el acuerdo estaba el naciente **Consejo de Todas las Tierras**, creado en el año 1990 y que se originó en Ad Mapu, debido a diferencias políticas entre sus principales dirigentes. El Consejo de Todas las Tierras se automarginó del proceso de suscripción del Acuerdo de Nueva Imperial, retomando la propuesta de autonomía y autodeterminación del pueblo Mapuche.

En el caso Rapa Nui, como señaláramos en el acápite correspondiente del capítulo cuarto, el acuerdo generó divisiones internas produciéndose a la postre la segmentación del Consejo de Ancianos en dos facciones paralelas autodenominadas Consejo de Ancianos N° 1 y Consejo de Ancianos N° 2. El Consejo de Ancianos N° 1 permaneció fiel al proyecto político consensuado en Nueva Imperial, mientras que el Consejo de Ancianos N° 2 rechazó el acuerdo y al igual que el Consejo de Todas Las Tierras optó por una propuesta de autonomía y autodeterminación del pueblo Rapa Nui.

²⁷¹ Este capítulo ha sido redactado en base a un documento elaborado por José Aylwin: “Tierra y Territorio Mapuche: Un análisis desde una mirada histórico jurídica”. En: Roberto Morales Urra (comp.), pp. 121-176. Territorialidad Mapuche en el Siglo XX. Instituto de Estudios Indígenas-UFRO. Ediciones Escaparaté. Temuco 2000. Capítulo IV. Los datos han sido complementados con un documento de trabajo proporcionado por Antonia Urrejola: “Logros de la Ley Indígena 1994-2002”. Documento Borrador Interno, no editado, preparado para MIDEPLAN.

²⁷² Comisión Especial Pueblos Indígenas (CEPI). 1991.

Los representantes de los otros Pueblos Indígenas –Aymaras, Atacameños, Quechuas, Collas, Kawésqar y Yagán- y sus respectivas organizaciones, se plegaron unánimemente al Acuerdo de Nueva Imperial.

2. La elaboración de una nueva legislación e institucionalidad

Al asumir el nuevo Gobierno, en 1990, se crea la **Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI)**, dependiente del Ministerio Secretaría General de Gobierno, a objeto de que, a través de ella, se formulen programas y proyectos que aporten al desarrollo integral de los pueblos indígenas componentes de la sociedad chilena y, muy especialmente, a fin de estudiar y estructurar las propuestas formuladas por las organizaciones indígenas y plasmarlas en una propuesta legislativa.

La Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI)²⁷³ conforme a lo expresado en su mandato elaboró un anteproyecto de reforma legal y constitucional sobre la materia. En base a las propuestas de CEPI, el ejecutivo envió tres iniciativas al Congreso Nacional en 1991 para su estudio; un proyecto de ley y otro de reforma constitucional relativos a los pueblos indígenas, y un proyecto para la ratificación del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Parte importante de las demandas indígenas antes reseñadas estaban contenidas en dichas propuestas legislativas.²⁷⁴ Como es sabido, tales iniciativas no encontraron en los partidos de oposición representados en el Congreso Nacional la acogida que las organizaciones indígenas esperaban. El proyecto de ley indígena fue aprobado en el parlamento en 1993 (Ley N° 19.253 de octubre de 1993 sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas) con importantes modificaciones que debilitaron sus contenidos.

Los proyectos destinados a dar reconocimiento constitucional a los pueblos indígenas, así como a la ratificación del Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989) relativo a los derechos de estos pueblos, tampoco encontraron acogida en el parlamento, y siguen sin ser aprobados hasta la fecha.

Entre los elementos centrales de la ley indígena aprobada en 1993 cabe destacar el reconocimiento de los indígenas, de sus distintas etnias²⁷⁵ y comunidades, así como del deber de la sociedad y del Estado de respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas y sus culturas, y proteger sus tierras, adoptando medidas para tal efecto (Art.1); el reconocimiento de sus tierras ancestrales, su protección jurídica y el establecimiento de un fondo especial -fondo de tierras y aguas- para proveer su ampliación (Arts. 12 a 22); la creación de un fondo de desarrollo indígena destinado a financiar programas orientados al desarrollo de los indígenas y de sus comunidades (Art. 23 a 25); el establecimiento de las "áreas de desarrollo indígena" como espacios territoriales para la focalización de la acción pública a favor del "desarrollo armónico" de los indígenas y de sus comunidades (Art. 26-27); el reconocimiento, respeto y protección de las culturas e idiomas indígenas y la promoción de programas de educación intercultural bilingüe en áreas indígenas (Art. 28-33); la promoción de la participación indígena a través del derecho reconocido a sus organizaciones a ser escuchados y considerados en su opinión al tratarse materias que les atañen (Art. 34) y al contemplarse la participación de representantes electos por sus comunidades y asociaciones en el Consejo Nacional de la

²⁷³ CEPI estaba integrada por representantes tanto de gobierno como de los distintos pueblos indígenas del país, incluido el pueblo mapuche. Los contenidos del anteproyecto elaborado por esta entidad fueron luego debatidos en reuniones en comunidades indígenas y acordados en el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas celebrado en Temuco en 1991 (ver: Comisión Especial de Pueblos Indígenas. Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de Chile. Editorial Interamericana. Santiago. 1991).

²⁷⁴ Cabe señalar que en materia de tierras, el ejecutivo introdujo algunas limitaciones al anteproyecto de ley indígena elaborado por CEPI, en particular en el reconocimiento de la territorialidad indígena y en materia de derechos indígenas sobre recursos del suelo y subsuelo.

²⁷⁵ Como es sabido, la ley no reconoció a los indígenas el carácter de pueblos que los indígenas reclamaban.

Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)²⁷⁶, órgano encargado de la conducción de la política indígena del Estado (Art. 38 a 42); el reconocimiento de la costumbre indígena hecha valer en juicio entre indígenas, siempre que no sea incompatible con la Constitución Política, así como de un procedimiento especial en los juicios sobre tierras en que se encuentre involucrado un indígena, contemplándose la conciliación como mecanismo de resolución de conflictos de tierras (Arts. 54 a 57). Disposiciones particulares complementarias para los mapuches huillihches que reconocen el sistema tradicional de cacicado y su ámbito territorial (Arts. 60 y 61). Disposiciones particulares complementarias para los Aymaras, Atacameños y demás Comunidades Indígenas del Norte del País, que fijan las reglas para la elaboración de un plan de saneamiento de tierras imponiendo la obligación de salvaguardar las tierras de propiedad individual, comunitaria y patrimonial, proteger las aguas comunitarias e incentivar la recuperación y repoblamiento de pueblos y sectores abandonados (Arts. 62 a 65). Disposiciones particulares complementarias referidas a la etnia Rapa Nui o Pascuense que determinan quienes son Rapa Nui o Pascuense, crea la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua, como organismo de co-participación Estado Pueblo Rapa Nui, de carácter consultivo, encargado de priorizar la política de tierras y desarrollo a ser implementada por el Estado en Isla de Pascua, participar en la administración del Parque Nacional Rapa Nui y en la protección del Patrimonio arqueológico y cultural. Además, se establece un procedimiento para la constitución y regularización del dominio en favor de los miembros del Pueblo Rapa Nui (Arts. 66 a 70) Disposiciones particulares referidas a los indígenas de los canales australes, que establecen normas para la protección y desarrollo de estas comunidades, imponiendo a CONADI la obligación de estimular la participación de estas comunidades, promover su reasentamiento en sus territorios de origen u otros que resulten adecuados, establecer zonas especiales de pesca y caza y áreas de extracción racional de elementos necesarios para su sobrevivencia y, finalmente, desarrollar y conservar su lengua e identidad (Arts 72 a 74).

En materia de tierras, la ley intenta poner término al proceso divisorio de las comunidades reduccionales mapuche. Pretende, además, posibilitar el reconocimiento de los derechos que los indígenas tienen sobre las tierras que históricamente han ocupado y poseen, así como a establecer su protección, impidiendo que éstas sean enajenadas y traspasadas a no indígenas como había ocurrido en el pasado. Finalmente, contempla mecanismos para la ampliación de las tierras de los indígenas, como son la compra de tierras a precio de mercedo o vía subsidio y el traspaso de tierras fiscales para estos efectos (Arts 12, 13 y 20).

Como se ha evidenciado en los párrafos precedente a diferencia de la legislación dictada en el pasado en Chile en relación a indígenas, esta es una ley aplicable a los distintos pueblos indígenas del país, Mapuche, Aymara, Rapa Nui o Pascuense, comunidades Atacameñas, comunidades Quechua y Collas del Norte del País y las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes, incorporando además del Mapuche a pueblos cuyas tierras, aguas y derechos en general no habían sido objeto de reconocimiento o regulación jurídica. Sobre el particular se debe señalar que la ley cuenta con un conjunto de disposiciones relativas a cada pueblo o comunidad indígena y su realidad específica de tierras y aguas u otros recursos.

Cabe resaltar los avances de la normativa en materia de reconocimiento desde dos puntos de vista: reconocimiento de la “etnia” como sujeto colectivo de derecho; y, reconocimiento de todas las etnias del país favoreciendo procesos identitarios sin precedentes.

Con el retorno a la democracia en 1990, comienzan a operar procesos de recomposición de la identidad Colla, Yagán y Kawésqar.

En efecto, la Ley Indígena ha favorecido un proceso de organización Colla que agrupó a las familias que se encontraban en la zona cordillerana de Potrerillos, Quebrada Paipote y Río Jorquera, teniendo como base para constituir estas comunidades, las relaciones de parentesco y linajes. Las primeras comunidades Collas constituidas en virtud de la Ley Indígena fueron las de Potrerillos, Quebrada de

²⁷⁶ De acuerdo al proyecto de ley, el Consejo Nacional de CONADI estaría compuesto por once indígenas representativos de los distintos pueblos indígenas del país. La ley aprobada dispone que los consejeros indígenas serán ocho (al igual que los de gobierno), siendo designados por el Presidente de la República a propuesta de las comunidades y asociaciones indígenas (Art. 41).

Paipote y Río Jorquera, en el año 1995. A partir de estas comunidades se inició un proceso de rescate y fortalecimiento de la identidad Colla, en 1998 las familias de Quebrada de Paipote dieron origen a las comunidades Colla de Pastos Grandes y Sinchi Waira. Posteriormente, continuó el proceso de organización formándose las comunidades Collas Waira Manta Tuj'sí de Tierra Amarilla (2001), Pacha Churi Kai de Los Loros (2002), Geocultxial de Diego de Almagro (2002) y Pai-ote de Estación Paipote (2002)²⁷⁷.

En 1992, se organizó la "Comunidad Yámana de Navarino" entidad dotada de personalidad jurídica, integrada por treinta personas mayores de edad miembros de la comunidad, cuyo objetivo era luchar por la defensa de sus derechos ancestrales y la superación de las condiciones de pobreza y marginalidad, así como el rescate de su historia y cultura²⁷⁸.

La promulgación de la Ley 19.253, que reconoce a los kawésqar como comunidad, y establece programas en su favor, así como la existencia de políticas que se han traducido en beneficios concretos para aquellos, ha influido también en un cambio de actitud de muchos kawésqar respecto a su pueblo y a su autoidentificación, lo que se ha traducido en experiencias de organización durante los últimos años, constituyéndose dos organizaciones: el "Consejo Kawashkar", creado a fines de la década de los ochenta y que agrupaba a los kawésqar de Puerto Edén, dirigida por Carlos Renchi, y la "Comunidad Kawashkar", organización comunitaria funcional creada en febrero de 1993, la que agrupaba a 26 personas mayores de edad integrantes de la Comunidad kawashkar" de Punta Arenas, dirigida por Carlos Messier²⁷⁹.

Actualmente existen tres comunidades en Punta Arenas, cuyos dirigentes son Haydé Aguilar, Rosa Ovando y Raúl Raín; una en Puerto Natales dirigida por Francisca Dubó y una también en Puerto Edén, cuyo presidente es Pedro Vargas.

No obstante los avances que esta legislación introduce, ella resulta insuficiente en relación a las demandas que en materia de reconocimiento, tierras y recursos naturales fueron planteadas por el movimiento mapuche al momento de la discusión de la Ley. También resulta insuficiente respecto a las normas que sobre la materia están incluidas en el Convenio 169 de la OIT.

En efecto, la Ley no reconoce a los Pueblos Indígenas como tales y al contrario les da la denominación de "Etnias". Incluso cuando se refiere a los Pueblos Atacameños, Quechuas, Collas y otros del norte del país, así como a los Yárganes o Yámanas y Kawésqar o Alcalufes de los canales australes, se refiere a éstos como comunidades.

Tampoco está recogido el concepto de territorialidad indígena, que en el anteproyecto de ley se intentó tímidamente incorporar a través de la figura de las áreas de desarrollo indígena. Este concepto no fue incluido en la ley aprobada debido a los temores de fragmentación del Estado que, al igual que en otros países, provoca el concepto de territorialidad en los sectores más conservadores. Así la Ley Indígena aprobada por el Congreso modificó en sus artículos 26 y 27 la redacción del artículo 24 del anteproyecto de ley en que se establecía que las áreas de desarrollo indígenas eran "áreas inseparables de su existencia y desarrollo" y otorgaba a CONADI la facultad establecer criterios para la formulación de planes, programas y proyectos a realizarse en estas áreas. Tal vez lo más importante de estas áreas de desarrollo en su formulación original era que los indígenas y sus comunidades emplazados en estos espacios territoriales podían expresar su opinión desfavorable a tales proyectos.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ibid.*: 71.

²⁷⁹ Aylwin O., José. *Comunidades Indígenas... Op. cit.*: 66, 67.

La ley no reconoce derechos tales como el derecho de los indígenas a no ser trasladado de sus tierras, y a ser consultados antes de que dicho traslado excepcionalmente se verificara²⁸⁰.

Finalmente, no se reconoce los derechos de los indígenas sobre sus recursos naturales de agua, mineros y de aprovechamiento y manejo de recursos forestales, uso de riberas, en tierras indígenas y aguas colindantes²⁸¹.

3. Reglamentos

Para la puesta en marcha de la ley en materia de tierras indígenas, se han aprobado dos reglamentos que deben ser señalados aquí: El reglamento sobre el Fondo de Tierras y Aguas (Decreto Supremo N° 395 de 24 de noviembre de 1993), y el reglamento sobre funcionamiento del Registro Público de Tierras Indígenas (Decreto Supremo N° 150 de 30 de marzo de 1994). De particular importancia es el primero de ellos, el que a pesar de los planes existentes para su reforma, ha regulado la operatividad del fondo de tierras y aguas desde su entrada en vigencia hasta la fecha. En su artículo 2 y siguientes se regula la operación de los subsidios de tierras, subsidio que es entendido como un aporte estatal directo otorgado a los beneficiarios, sin cargo de restitución, que deberá ser destinado a la adquisición de tierras. Podrán postular al subsidio las personas y comunidades indígenas, o una parte de esta, cuando la superficie de tierras de que dispongan sea insuficiente. Entre los criterios que CONADI debe considerar para la selección de los beneficiarios se incluyen el ahorro previo, la situación socioeconómica de los postulantes y el grupo familiar. En el caso de las comunidades, se considerará además como factores la antigüedad y el número de asociados. Corresponde al Director Nacional resolver sobre el monto y los beneficiarios de cada subsidio (Art.2). La CONADI pagará directamente el subsidio al vendedor, el que deberá acreditar la venta y las inscripciones respectivas (Art.4). En el mismo reglamento se establecieron los criterios y procedimientos para la adquisición por CONADI de predios en conflicto. Entre estos criterios se señalan, el número de personas o comunidades involucradas, la gravedad de la situación social producida, y la antigüedad del problema (Art. 5).

4. Política pública de tierras indígenas: avances y contradicciones

Ha correspondido a CONADI, a través de su Departamento de Tierras y Aguas, impulsar las acciones destinadas a dar cumplimiento a las disposiciones de la Ley 19.253 sobre protección y ampliación de tierras. En materia de protección de tierras, desde la apertura del Registro de Tierras Indígenas en 1995 hasta fines de 2000, se habían inscrito en dicho Registro un total de 54.389 hijuelas con un total de 294.112 has. en el territorio mapuche (Registro de Tierras Indígenas, CONADI, 2001)²⁸². La inscripción en este Registro de una superficie aún inferior a la mitad del total que, de acuerdo a la información oficial, sería actualmente de propiedad de los mapuche, permite a sus titulares la acreditación de su carácter de tierras indígenas, y por consiguiente, asegurar la aplicación de los derechos (exención del pago de contribuciones) y de las restricciones (inalienabilidad, inembargabilidad, entre otras) que la ley establece para éstas.

En materia de ampliación de tierras, las acciones de CONADI se han centrado en el traspaso de tierras fiscales a indígenas, la adquisición de predios en conflicto y en el programa de subsidio de tierras para

²⁸⁰ El proyecto de Ley contemplaba este derecho en el artículo 25.

²⁸¹ El proyecto de Ley contemplaba este derecho en el artículo 18. La disposición establecía que los titulares de tierras indígenas, en igualdad de condiciones con otros interesados, tendrían derechos preferentes para la constitución de derechos de agua, mineros y de aprovechamiento y manejo de recursos forestales, uso de riberas, en tierras indígenas y aguas colindantes.

²⁸² Las tierras indígenas inscritas en este Registro en otras partes del país ascenderían a solo 5 mil has. (CONADI, 2001).

individuos y comunidades indígenas²⁸³. En base a un convenio suscrito por CONADI con el Ministerio de Bienes Nacionales en 1994, al año 2001 han sido transferidos a la primera entidad, para su posterior traspaso a indígenas, un total de 171.340 has. beneficiando a un total de 1.949 familias indígenas. De ellas, sin embargo, alrededor de 20 mil has. aún seguiría en poder de CONADI, estando la titulación a indígenas pendiente²⁸⁴. Del total de tierras fiscales traspasada a indígenas, o en vías de serlo, según datos vigentes al año 2000, 105.981 has. corresponden a tierras ubicadas en las regiones del Bío-Bío, Araucanía y Los Lagos, en el territorio mapuche. Por lo mismo, sus beneficiarios serían mayoritariamente de origen mapuche.

En cuanto a los predios adquiridos por CONADI para dar solución a las demandas más urgentes de tierra de los indígenas, y en particular a las situaciones de conflicto de tierras (Art. 20 letra b Ley 19.253), antecedentes de la misma entidad indican que a la fecha estos alcanzaban una superficie total de 35.044 has. beneficiando a un total de 3.167 familias indígenas. De estas, un total de 31.166 has²⁸⁵. beneficiaban a un total de 2.861 familias mapuche en las regiones de Bío-Bío, Araucanía y Los Lagos en el sur del país. La inversión realizada por CONADI para estos efectos alcanza al año 2001 a \$ 27.681.419.708.

Finalmente, a través del programa de subsidios de tierras indígenas de CONADI (Art. 20 letra a Ley 19.253), se han adquirido un total de 9.070 has. beneficiando a un total de 698 familias indígenas en el país, en su gran mayoría mapuche. La inversión realizada por CONADI en este programa ascendió a \$ 10.650.636.246²⁸⁶.

A lo anterior cabe agregar lo realizado por CONADI, en forma conjunta con el Ministerio de Bienes Nacionales, en materia de regularización y saneamiento de tierras indígenas. Se estima que al año 2000 las tierras cuya propiedad había sido regularizada por esta vía ascendían a 19.247,28 has. beneficiando a 1.541 familias. De ellas, 13.314 has. beneficiaron a 1.011 familias mapuche, en tanto que el resto benefició a familias aymara y atacameñas en el norte del país²⁸⁷.

En síntesis, entre 1994 y el 2001 se habrían incorporado en el país al patrimonio indígena, o estarían en vías de incorporarse, a través de estos programas públicos, un total de 215.454 has., beneficiando a 7.355 familias indígenas²⁸⁸. En su gran mayoría, ellas están destinadas a personas o comunidades mapuche.

²⁸³ El reglamento N° 395 de 24 de noviembre de 1994 establece los criterios y procedimientos para la operatorio del subsidio. Dicho subsidio, al cual pueden postular todas las personas y comunidades indígenas, es entendido como un aporte estatal directo otorgado a los beneficiarios. Entre los criterios para su asignación destacan el ahorro previo del postulante, su situación económica social y el grupo familiar. La adquisición de los predios en conflicto se hace por el Consejo Nacional de CONADI en base a criterios establecidos en el mismo reglamento.

²⁸⁴ CONADI. 2000.

²⁸⁵ CONADI. 2000.

²⁸⁶ CONADI. 2003.

²⁸⁷ CONADI. 2000.

²⁸⁸ CONADI. 2001.

TABLA N° 1. Total de Tierras Traspasadas al Patrimonio Indígena 1994-2001

Programa	Inversión en \$ del 2000	Familias beneficiadas	Superficie en ha.
Aplicación Art. 20 Letra b, Compra de tierras en conflicto	27.681.419.708	3.167	35.044
Aplicación Art. 20 Letra a, Subsidio	10.650.636.246	698	9.070
Traspaso de Predios fiscales	307.344.000	1.949	171.340
Total	38.639.399.954	5.814	215.454

Fuente: MIDEPLAN-CONADI. Antonia Urrejola: "Logros de la Ley Indígena 1994-2002".

Otra línea de acción desarrollada por CONADI en cooperación con la Dirección General de Aguas²⁸⁹ que debe ser señalada, es aquella orientada a la adquisición de derechos de agua, así como al saneamiento de derechos de agua ancestrales en favor de individuos y comunidades indígenas. De acuerdo a antecedentes de la Unidad de Tierras y Aguas Indígenas de CONADI, a través del programa de saneamiento de derechos de agua entre 1995 y el 2000 se solicitaron en el sur del país un total de 19.724 litros por segundo en beneficio de 17.816 familias mapuche, estando su inscripción aún pendiente²⁹⁰.

En marzo del año 2002, el Ministerio de Bienes Nacionales transfirió tierras a 281 familias de origen Rapa Nui, dando cumplimiento a la primera etapa del programa "Manejo Administración y Disposición de la Propiedad Fiscal en Isla de Pascua". A través de este programa fueron desafectadas 254 hectáreas del Parque Nacional Rapa Nui, 755 hectáreas del Fundo Vaitea y 500 hectáreas de reserva territorial fiscal²⁹¹. Las tierras fueron parceladas en predios de 5 hectáreas de terreno y adjudicada a familias jóvenes Rapa Nui que carecían de tierra.

En ejecución se encuentra la segunda etapa del programa que consiste en darle tramitación a 541 solicitudes de posesión regular²⁹². De acuerdo a información proporcionada por el Ministerio de Bienes Nacionales ello permitirá acreditar aproximadamente 200 propietarios Rapa Nui, a la fecha los títulos pertenecientes a Rapa Nui inscritos en el Conservador de Bienes Raíces alcanzan a 217 de un total de 645 poseedores regulares.

En el período 1994 a 1999, la CONADI, oficina de asuntos indígenas de Arica y Parinacota, invirtió un total de \$ 1.052.772 con cargo al Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, fundamentalmente en obras de riego. Saneamiento de derechos de aguas y Estudios de Preinversión de Obras de Riego. También se destinaron recursos a regularización de tierras aymaras y la defensa jurídica y saneamiento de la propiedad indígena²⁹³.

²⁸⁹ En 1997 se habría suscrito un Convenio entre ambas entidades para la regularización de los derechos de aguas de los indígenas.

²⁹⁰ CONADI. 2001. Ver CONADI, Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, Informe de Gestión 1994-2000, junio 2001. Los derechos de agua solicitados por mapuche en la región de la Araucanía a través del Fondo de Tierras y Aguas entre 1995 y el 2000 ascenderían a 12.996,7 litros por segundo, de los cuales 10.075 estarían en tramitación (Antecedentes de CONADI en Díaz, Miguel y Raúl Elgueta. "La protección y uso de las aguas entre los mapuches de la región de la Araucanía de Chile. Problemas y perspectivas para el desarrollo indígena". Artículo inédito presentado al Tercer Encuentro de las Aguas. Santiago. (ms.). 2001.

²⁹¹ Nota: Estas 500 hectáreas de reserva territorial fiscal corresponden a intentos de desafectación anteriores, que habían quedado inconcluso y no se habían materializado en transferencias de dominio a favor de los Rapa Nui.

²⁹² Artículo 69, Ley 19.253 en relación con los artículo 7 y siguientes del D.L. 2.885.

²⁹³ Fuente: Informe gestión periodo 1994-1999. Oficina Asuntos Indígenas Arica y Parinacota. CONADI. (*) = Valores aproximados

La cobertura de la inversión de los Fondos de Tierras-Aguas y Desarrollo, entre los años 1994 y 1999, benefició a 8.548 familias, cerca de 32.247 aymara. Las principales inversiones están orientadas a *"mejorar las condiciones de producción de comunidades aymaras en espacios rurales y urbanos, especialmente en la capitalización de sectores productivos"* y al *"fomento del desarrollo económico y territorial de los pueblos indígenas"*, lo que involucra alrededor del 82% del total de la inversión realizada durante el período 1994 a 1999⁸, destacan claramente las obras de mejoramiento de infraestructura de riego (canalización, entubación, construcción de estanques y la tecnificación del riego), sendas de penetración, cultivos de hortalizas en altiplano, apoyo a la infraestructura de la producción artesanal textil, a la comercialización de orégano, recuperación de bofedales y otros²⁹⁴.

La inversión efectuada por CONADI en el ámbito de la política de tierras para el Pueblo Atacameño es de \$143.000.000 (1993–2002). De las 905.000 hectáreas efectivamente ocupadas por las comunidades Atacameñas, a la fecha se encuentra en tramitación la transferencia de 437.104,33 hectáreas, que incluyen saneamientos de títulos comunitarios y sitios arqueológicos. Efectivamente se han saneado 83.660,29 hectáreas a favor de la comunidad Río Grande y Peine, y se han transferido a título gratuito a las comunidades de Socaire, Sólor, Asociación de Likan Tatay, Chiu Chiu y Conchi Viejo un total de 807,49 hectáreas. Por otra parte, se han transferido a las comunidades indígenas correspondientes la concesión de uso gratuito por 5 años de los Pukará de Quito, Lasana y Chiu Chiu, con el compromiso que vencido el plazo de la concesión estos sitios serán transferidos en dominio a las comunidades, alcanzando una superficie de 9,73 hectáreas.

La política de tierras ha beneficiado a aproximadamente 440 familias indígenas. Todas las solicitudes se han tramitado en virtud de los D.L. 1.939 de 1977, cuando se trata de transferencia de predios fiscales, y 2.695 de 1979 cuando se trata de regularizar propiedad particular.

Inscritos en el Registro Nacional de Tierras Indígenas hay un total de 245 títulos, de éstos en el año 2001 se inscribieron 107 títulos de Calama y 109 títulos de San Pedro de Atacama. Durante el año 2002, se inscribieron 27 títulos de Calama y 2 de San Pedro de Atacama.

Se ha constituido una Comisión Técnica Regional de Tierras en la II Región, la que ha sido la instancia de participación y coordinación entre las comunidades indígenas y los Servicios Públicos. Esta instancia ha permitido validar a nivel regional el trabajo realizado por la CONADI y Bienes Nacionales en materia de constitución y regularización del dominio de las comunidades Atacameñas sobre sus tierras ancestrales.

La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena a través de la Oficina de Asuntos Indígenas de San Pedro de Atacama, dentro del marco de protección de las aguas indígenas y de reconocimiento del uso ancestral de las mismas por parte de las comunidades indígenas, desde el año 1994 a la fecha ha venido implementando programas especiales destinados a regularizar los derechos de aprovechamiento de aguas a favor de organizaciones indígenas Quechuas y Atacameñas de la Provincia de El Loa.

A la fecha se han regularizado más de 2.800 litro por segundo de aguas superficiales. Los derechos han sido regularizados principalmente a través de la normativa establecida en la Ley Indígena y el Código de Aguas. Algunos derechos han debido ser adquiridos mediante compras subsidiadas por la CONADI con cargo al Fondo de Tierras y Aguas Indígena, tal es el caso de Derechos de Aprovechamiento de Aguas adquiridos en las localidades de Calama, Chiu Chiu y Lasana.

En este proceso de regularización destaca el reconocimiento judicial efectuado por los tribunales de justicia del derecho de las comunidades indígenas sobre las aguas sustentado en el uso ancestral de las

Informe gestión período 1994 - 1999, Oficina Asuntos Indígenas Arica y Parinacota, CONADI.

²⁹⁴ Cabana, Marcos. Borrador Informe Aymara. Instituto de Estudios Indígenas. Programa de Derechos Indígenas Universidad de la Frontera. Temuco.

mismas, principio reconocido por la Ley Indígena²⁹⁵.

Se debe valorar la acción desarrollada por CONADI y otros entes públicos desde la dictación de la Ley Indígena en 1993, en cuanto revierte la tendencia histórica a la disminución de las tierras indígenas y reconocimiento de derechos ancestrales de agua.

En el caso de los mapuche, que por razones históricas y demográficas constituyen los principales destinatarios de la política de tierras de CONADI, dicha acción ha permitido acceso a la tierra y seguridad jurídica en su tenencia, a una cantidad significativa de familias que, a raíz de los fenómenos históricos antes descritos, carecían de ella.

Las múltiples deficiencias de la política pública en esta materia, sin embargo, deben ser subrayadas. Los recursos destinados por el estado al Fondo de Tierras y Aguas de CONADI a objeto de posibilitar la adquisición de tierras indígenas a través del mercado, han sido insuficientes en relación a las necesidades y demandas de tierras existentes, en especial, en el área mapuche. En efecto, aún cuando el presupuesto de dicho Fondo tuvo una tendencia al incremento entre los años 1994–1999, de \$ 2.108 millones en 1994 a \$ 8.150 millones en 1999²⁹⁶, la tendencia de los últimos años es a decrecer. En todo caso a pesar de los esfuerzos los recursos existentes solo han permitido adquirir a través del mercado una cantidad inferior a 40 mil has. de tierra en el mismo período. Ello en contraste con las 150.000 has. que la administración del Presidente Lagos ha señalado se deben adquirir en el sexenio 2000-2006 para satisfacer las necesidades de tierra de los indígenas.

TABLA N° 2. Consolidado Compra de Tierras por año- Aplicación Artículo 20 Letra b) CONADI 94-2001

AÑO	Inversión en \$ del 2000	Familias beneficiadas	Superficie en Ha.
1994	2.282.231.895	400	6.587
1995	809.105.263	293	1.381
1996	1.813.265.773	247	4.277
1997	2.301.630.238	442	2.952
1998	5.190.291.734	560	7.021
1999	7.700.725.506	718	5.993
2000	4.002.286.300	328	3.408
2001	3.581.883.100	179	3.425
Total	27.681.419.809	3.167	35.044

Fuente: MIDEPLAN – CONADI. Antonia Urrejola: “Logros de la Ley Indígena 1994-2002”.

Esta situación es preocupante si se considera que existe un agotamiento de tierras fiscales, en particular en la zona sur del país con las cuales satisfacer las necesidades de tierras de los indígenas. Dicha situación resulta aún más preocupante al constatar el incremento verificado en los últimos años en el valor de mercado de las tierras adquiridas por CONADI a través del Fondo de Tierras. De acuerdo a antecedentes de la propia CONADI, el valor de la hectárea de tierra adquirida en el mercado por esta entidad en la región de

²⁹⁵ *Ibid.*: 12.

²⁹⁶ MIDEPLAN. 1999.

la Araucanía entre 1994 y 1998 se habría triplicado²⁹⁷. Para el año 2000 el valor de una hectárea pagado por CONADI en la misma región habría subido en casi siete veces en relación a 1994 según antecedentes del Departamento de Tierras y Aguas de esta entidad²⁹⁸.

Otros de los problemas detectados en la política de tierras indígenas dicen relación con la mala calidad de las tierras adquiridas por CONADI, muchas de las cuales carecen de potencial productivo, tienen problemas topográficos, de calidad de suelos o de deslindes; con la falta de apoyo técnico y productivo para las familias beneficiadas con su adquisición, situación que denota una falta de coordinación entre el Fondo de Tierras y Fondo de Desarrollo Indígena de CONADI; así como con la arbitrariedad y falta de transparencia en las adquisiciones de tierras, muchas de las cuales han estado relacionadas con la capacidad de presión de las organizaciones indígenas más que con las necesidades reales que tienen quienes postulan a acceder a la tierra²⁹⁹. Esta situación reviste la mayor gravedad, puesto a que luego de varios años de implementación, ha quedado en evidencia que el traspaso o adquisición de tierras para indígenas no asegura, por sí solo, sin el acompañamiento de programas de desarrollo productivo, la solución de los problemas de marginalidad y pobreza que afectan a quienes constituyen los beneficiarios de esta política pública.

Más grave aún resulta el hecho que, a pesar de la protección establecida en el artículo 13 de la ley 19.253 de 1993 (inalienabilidad, inembargabilidad, etc.), los derechos de los indígenas sobre sus tierras han seguido siendo vulnerados en virtud de diversos proyectos de inversión públicos y privados, tales como centrales hidroeléctricas, carreteras, proyectos forestales, donde se ha aplicado la normativa sectorial con preeminencia a la Ley Indígena, tanto en los procedimientos administrativos como judiciales a que han dado lugar la ejecución de los mismos.³⁰⁰ Muchas de estas iniciativas han sido impulsadas en los últimos años con el apoyo del gobierno, aún en contra de la voluntad original de los indígenas, resultando en su desplazamiento hacia las ciudades o relocalización hacia otras tierras. Es el caso, por ejemplo, de la central hidroeléctrica Ralco, la que está siendo construida en tierras indígenas de los mapuche-pehuenche y que ha forzado a la relocalización de 500 personas de sus tierras ancestrales actualmente amparadas por la ley. Es el caso también de las inversiones forestales realizadas en las últimas décadas con el apoyo del Estado en tierras reclamadas por los indígenas y/o en tierras aledañas.³⁰¹ Se estima que las empresas forestales tanto nacionales como extranjeras poseen hoy alrededor de 1.5 millones de has. entre las regiones del Bío-Bío y Los Lagos, esto es tres veces el territorio reconocido por el estado a los mapuche. Dada la naturaleza de la actividad forestal, la que no requiere de la contratación de gran cantidad de mano de obra para su desarrollo, los impactos económicos, sociales y culturales que dichas empresas han provocado en comunidades mapuche son significativos. Ello además de los impactos ambientales (pérdida de biodiversidad, erosión, desecamiento de aguas, entre otros) que la substitución de bosques naturales por plantaciones de especies exóticas de rápido crecimiento (*Pinus radiata* y *Eucalyptus globulus*) ha provocado en las tierras indígenas. No es de extrañar que sea esta actividad la que mayor resistencia ha provocado en las organizaciones mapuche,

²⁹⁷ CONADI. 1999.

²⁹⁸ El valor de la ha. adquirida por el Fondo de Tierras y Aguas habría subido de \$228.183 en 1994 a \$ 706.545 en 1998. (CONADI. 1999). Para el año 2000 se estaba pagando por la misma ha. \$ 1.4 millones. (Entrevista a representantes del Departamento de Tierras y Aguas. CONADI. Temuco. enero 2001).

²⁹⁹ CONADI. 1999.

³⁰⁰ Entre estos proyectos de inversión figuran la construcción por el Estado de la carretera de la Costa atravesando territorio mapuche lafkenche y mapuche huilliche, la ampliación de la Ruta 5 sur, proyecto que a la altura de Temuco (by pass de Temuco) atraviesa comunidades mapuche huenteche, y la central hidroeléctrica Ralco, iniciativa privada que afecta tierras indígenas de los mapuche pehuenche. Todos estos proyectos han dado lugar a la mayor situación de conflicto entre el Estado y el Pueblo Mapuche en las últimas décadas.

³⁰¹ La expansión forestal privada en territorio mapuche ha sido en gran medida posible gracias al subsidio estatal a la forestación establecido en el Decreto Ley 701 de 1974. La vigencia de esta normativa fue renovada por 15 años más bajo la administración del Presidente Frei. Este Decreto Ley libera de impuestos y subsidia directamente las plantaciones forestales al devolver al propietario el 75 por ciento de su costo, además de los costos de manejo y administración.

las que en los últimos años han venido demandando, tanto a través de planteamientos públicos³⁰², como a través de acciones directas, tales como ocupaciones de predios forestales, bloqueo de caminos, etc.- el retiro de tales empresas de su territorio ancestral.

La materialización de estos proyectos en territorio mapuche, con el aval de las autoridades, deja en evidencia la contradicción existente entre la política de protección y ampliación de las tierras indígenas impulsada por el estado en base a la Ley de 1993 y la política de fomento a las inversiones productivas o de infraestructura hoy vigente en el país, lo que se ha traducido en el ámbito jurídico, en la normativa que rige el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental el que, atendida su implicancia en la materia, trataremos in extenso en el capítulo cuarto del presente informe. Lamentablemente para los intereses indígenas, como regla general, esta política desarrollista ha terminado por imponerse a la política indigenista en situaciones de conflicto.

Vinculado a lo anterior, en los últimos años se ha producido un proceso de apropiación por no indígenas de recursos mineros, aguas, recursos pesqueros y otros recursos naturales que se encuentran en tierras indígenas o en tierras o aguas colindantes a ellas. Es así como se estima que para 1996 existían 1.357 concesiones mineras nacionales y extranjeras constituidas (o en trámite de serlo) entre las regiones del Bío-Bío y Los Lagos en territorio ancestral mapuche, de las cuales 144 se encontraban en tierras de comunidades pertenecientes a este pueblo. A la misma fecha se había otorgado a particulares no indígenas un número significativo de concesiones de acuicultura en lagos, ríos y mar en aguas colindantes a comunidades mapuche. Para ese año también se habían otorgado en el mismo espacio territorial el 75 por ciento de los derechos de aprovechamiento de aguas superficiales disponibles. De estos derechos, solo el 2 por ciento estaba en poder de los mapuches³⁰³. La apropiación por no indígenas de estos recursos naturales se encuentra amparada por la Constitución Política de 1980, y otros cuerpos jurídicos tales como el Código de Aguas, el Código Minero y la Ley de Pesca. Debe recordarse que los intentos de resguardar los derechos de los indígenas sobre los recursos naturales que se encuentran en sus tierras o aguas a través del reconocimiento de un derecho preferente para obtener su concesión por parte del Estado, fueron frustrados por el Congreso Nacional en el debate del anteproyecto de ley indígena. Esta situación, en el contexto de la crisis de la agricultura campesina tradicional que hoy existe en Chile a raíz de las políticas de apertura al comercio exterior y globalización, viene a limitar seriamente las potencialidades económicas de las tierras indígenas, afectando las posibilidades de desarrollo material de las familias que viven en ellas³⁰⁴.

La situación es particularmente grave en el caso de los Pueblos Indígenas del Norte del País, Aymaras, Atacameños, Quechuas y Collas, cuya sobrevivencia depende del recurso agua. En efecto, el problema más grave que afecta a estas comunidades es la privatización y pérdida de sus aguas ancestrales en virtud del Código de Aguas (DFL N° 1.222). La aplicación de esta normativa desde su dictación en 1981 hasta la fecha ha permitido la apropiación de las aguas ancestrales de los Pueblos que habitan el Altiplano de la I, II y III Región por parte de las compañías mineras, privando a sus comunidades de este vital elemento para el desarrollo de sus actividades agrícolas, provocando el desecamiento de vegas, aguadas y bofedales donde abrevan sus animales, acentuando con ello la migración de sus habitantes. Por otro lado, las normas constitucionales y el Código de Minería han favorecido la apropiación y explotación de los recursos mineros por parte de grandes empresas mineras, quedando las comunidades indígenas absolutamente marginadas de la política minera y sus beneficios económicos, por el contrario, sufren las consecuencias de los procesos mineros con la contaminación de sus aguas y ecosistemas. Ninguna de estas situaciones ha podido ser revertida por la Ley Indígena, a pesar de los avances de esta normativa en materia reconocimiento de los derechos ancestrales de agua de las comunidades Aymaras, Atacameñas y otras del Norte del País.

³⁰² Ver Congreso Nacional del Pueblo Mapuche. Temuco. Chile. Noviembre 15-17 de 1997. Disponible en Internet en www.xs4all.cl/rehue.

³⁰³ Toledo, Víctor. "Todas las aguas. El subsuelo, las riberas, las tierras". Anuario Liwen N° 4, pp. 36-79. Temuco. 1997.

³⁰⁴ Para un análisis de los impactos de las políticas de modernización económica en la agricultura tradicional campesina e indígena en el país ver José Bengoa: "Políticas públicas y comunidades mapuches: del indigenismo a la autogestión". Perspectivas Vol. 3, N° 2, pp. 331-366. Santiago. 2000.

Otro problema que debe ser señalado dice relación con la demora en la constitución de las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) establecidas en el artículo 26 de la Ley Indígena. Aun cuando en los últimos dos o tres años, luego de la situación de conflicto creada en el territorio mapuche, el Gobierno ha comenzado a destinar mayores recursos a las ADI, éstas siguen siendo hasta la fecha áreas de focalización de la acción del Estado en relación con el mundo indígena, sin que la participación de los indígenas y sus comunidades haya sido considerada en su interior. Vinculado a esta figura legal, otro problema que debe ser señalado aquí, y éste dice relación con el incumplimiento de lo dispuesto en el artículo 35 de la ley indígena que establece que los organismo del estado deben considerar la participación de los indígenas al interior de las áreas silvestres protegidas que se encuentren en las ADI, así como regular los derechos de uso que corresponden a las comunidades. Un estudio reciente constata que 9 de las 93 áreas silvestres protegidas existentes en el país, con una superficie de 799 mil has. que afectan a 10.600 habitantes, se encuentran actual o potencialmente en ADIs. No obstante lo anterior, hasta la fecha no se han puesto en marcha iniciativas o mecanismos que posibiliten la participación indígena en la gestión de dichas áreas, o que regulen el uso de recursos que en ellos se encuentran como lo dispone la Ley. Tal participación permitiría enfrentar los numerosos conflictos que hoy existen entre las comunidades indígenas y las áreas protegidas, conflictos entre los que se encuentra la presión indígena por el uso de recursos naturales y culturales en ellas existentes, la presión por regularización de tierras en su interior, y la falta de confianza hacia los organismos que las administran³⁰⁵.

A la fecha se han creado cinco Áreas de Desarrollo Indígena, cuyas características principales son las siguientes³⁰⁶:

- a) **Área de Atacama la Grande (II Región):** El 10 de marzo de 1997, mediante el D. S. N° 70 del Ministerio de Planificación y Cooperación, se declara la creación de esta ADI que se ubica en la comuna de San Pedro de Atacama. Este territorio comprende la cuenca del Salar de Atacama y el Altiplano Andino de la II Región de Antofagasta y presenta una alta densidad de población indígena atacameña, cerca de un 95 % del total de habitantes de la Comuna de San Pedro de Atacama (aproximadamente 2.546 personas).
- b) **Área del Budi (IX Región):** Declarada Área de Desarrollo Indígena, el 10 de marzo de 1997 mediante el D.S. N° 71 del Ministerio de Planificación y Cooperación, comprende un sector de aproximadamente 19.000 ha. Involucra parte de las comunas de Puerto Saavedra y Teodoro Schmidt donde residen 91 comunidades Mapuche, que corresponde a una población de 8.360 personas.
- c) **Área del Alto Bío-Bío (VIII Región):** El 7 de mayo de 1997, mediante el D.S. N° 93 del Ministerio de Planificación y Cooperación se declara la creación de esta ADI, la cual está compuesta por los valles de Queuco y Trapa- Trapa y una sección del valle de cordillera del río Bío-Bío. Existe una alta densidad de población Mapuche- Pehuenche, la que representa cerca de un 73,4 % del total de habitantes del sector (aproximadamente 4.930 personas), que habitan 11 Comunidades.
- d) **Área Lago Lleu - Lleu (VIII Región):** El 8 de marzo del 2001, mediante Decreto Supremo n° 60 del Ministerio de Planificación y Cooperación se declara la creación de esta ADI, la cual abarca las comunas de Cañete, Tirúa y Contulmo, esta zona alcanza una densidad poblacional indígena de 2.626 personas que corresponde al 15% , que se extiende en la cuenca lacustre del Lleu-Lleu de aproximadamente 670 KM2.-
- e) **Área “Jiwasá Oraje” (I Región):** El 8 de Marzo del 2001, mediante D.S. N° 67 del Ministerio de Planificación y Cooperación se declara la creación de esta ADI, la que abarca las comunas de Colchane, Camiña, Huara, Piza y Pozo Almonte, cuya superficie abarca aproximadamente 25.000 Km2 con una población indígena que alcanza a las 3.756 personas.

³⁰⁵ Valenzuela, Rodrigo y Contreras. En: Castro y Albó (Orgs.). 2000.

³⁰⁶ Urrejola, Antonia. “Logros de la Ley Indígena...” Op. cit.

La inversión pública comprometida en las Áreas de Desarrollo, entre 1999 y el 2002 es de US\$ 91 millones. Las que concentran mayor inversión son el Alto Bío Bío, San Pedro de Atacama y Lago Budi.

Los problemas y limitaciones de la política de tierras indígenas antes reseñadas son graves si se consideran los niveles de pobreza en que hoy se encuentra la población indígena en general, y la población indígena rural en particular. Los resultados de una encuesta oficial realizada en 1996³⁰⁷, demuestran que el 35.6 por ciento de la población indígena en Chile vive en condición de pobreza; que el 25 por ciento de la población indígena vivía en condiciones de pobreza no indigente, en tanto que el 10.6 por ciento vivía en condiciones de pobreza indigente. Tales niveles de pobreza contrastan con los de la población no indígena, que según la misma encuesta solo alcanzaban al 17.1 por ciento de pobres no indigentes y al 5.5 por ciento de pobres indigentes³⁰⁸. La misma encuesta demuestra que los niveles de empleo, remuneración, acceso a educación, salud, agua potable, entre otros, eran, en todos los casos, inferiores para la población indígena que para la población no indígena del país. La situación de pobreza en comunidades indígenas rurales también ha sido constatada por diversos estudios. Un estudio realizado en comunidades mapuche rurales señala que, a consecuencia de la consolidación de un esquema productivo de subsistencia basado en el cultivo de productos agrícolas para el autoconsumo (trigo, papa, maíz, leguminosas, hortaliza y ganadería menor), se estima que el 72 por ciento de las familias que allí habitaban vive bajo la línea de pobreza³⁰⁹. Esta situación, junto a otros fenómenos, explica la continuidad de los procesos de migración mapuche campo-ciudad³¹⁰, tendencia que se evidencia además en el envejecimiento y a la masculinización de la población residente en comunidades mapuche rurales³¹¹.

La CONADI pretende responder a esta situación a través del **Fondo de Desarrollo Indígena**, implementando un conjunto de líneas de acción. En inversión y cobertura de dicho Fondo prevalecieron tres líneas programáticas centrales: Infraestructura Productiva, Fomento Productivo y Fortalecimiento de la Sociedad Civil Indígena. Según datos proporcionados por CONADI, en el período 1994-1999 se han invertido **US\$ 15 millones**, beneficiando directamente a más de 50 mil personas y sus respectivos grupos familiares.

A partir del rediseño institucional de la CONADI establecido el año 1999, se advirtió la necesidad de dar respuesta a las demandas y el contexto en que estas se insertan en el desarrollo de los pueblos indígenas. Desde esta perspectiva, se reformularon las líneas programáticas en 3 áreas de acciones más globales: Fomento de la Economía Indígena Urbana y Rural, Apoyo a la Gestión Social Indígena y Estudios de Preinversión para el Desarrollo Indígena.

Los efectos de estas políticas han sido limitados y no se observan efectos sustanciales en el desarrollo de los Pueblos Indígenas y sus comunidades.

En materia de educación y cultura se ha desarrollado el Programa de Becas Indígenas del Gobierno, implementado a través del Ministerio de Educación, destinado a la educación básica, media, técnico profesional y universitaria. Este Programa se ha incrementado, de 5000 becas anuales en 1994 hasta llegar a 18 mil becas para estudiantes indígenas en el año 2000 lo que permite avanzar en la cobertura de la demanda para educación básica, superior y media de los estudiantes indígenas.

³⁰⁷ CASEN. 1996.

³⁰⁸ Valenzuela, en Grupo de Trabajo Interministerial.

³⁰⁹ Bengoa, José. "Políticas públicas..." Op. cit.

³¹⁰ Censo de Población y Vivienda. 1992.

³¹¹ La edad promedio en comunidades mapuche rurales se habría elevado entre 1982 y 1995 de 28.9 a 35.5 años. La población femenina en las comunidades habría disminuido del 45 por ciento en 1982 al 38 por ciento en 1995, en tanto que la del hombre se habría elevado de 55 por ciento en 1982 a 62 por ciento en 1995 (Bengoa 1997). Este último fenómeno se debería a las posibilidades de empleo domestico de las mujeres indígenas en áreas urbanas. (Bengoa, José. Los Mapuches. Comunidades y Localidades en Chile. Instituto Nacional de Estadísticas. Ediciones Sur. Santiago. 1997).

Está en ejecución un Programa de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), conjuntamente CONADI y el Ministerio de Educación, orientado a la formación de profesores bilingües, elaboración de material escolar bilingüe, apoyo a escuelas de educación intercultural.

El impacto de estos programas en el ámbito de la educación y la cultura se verán en el futuro.

En el ámbito de los derechos fundamentales, como es el caso del debido proceso y el acceso a la justicia por parte de las comunidades indígenas y sus miembros también se observan contradicciones. La aplicación de la denominada Reforma Procesal Penal en la IX Región de la Araucanía ha generado graves conflictos y su aplicación en contra del movimiento indígena y sus integrantes se ha traducido en violación de garantías fundamentales del debido proceso³¹².

5. Acciones de los Gobiernos de la Concertación para hacer frente al conflicto indígena

Como lo afirma el documento aprobado por el Comité Interministerial Social en 1997, denominado **Bases para un proyecto Trienal de Desarrollo Indígena**, una vez entrada en vigencia la ley indígena y puesta en marcha su institucionalidad, la CONADI se vio sobrepasada por la demanda de los pueblos indígenas, no contando con recursos humanos ni monetarios suficientes, además de falencias en su estructura organizacional para satisfacer estas demandas.

Finalmente, la mayoría de los Ministerios y Servicios Públicos no han asumido con el énfasis y la voluntad requeridos la implementación de una política indígena, derivando todas las demandas concernientes a la CONADI. Una excepción la constituye el Ministerio de Bienes Nacionales, que ha tenido un rol relevante en la asignación de tierras en un trabajo que ha incorporado la participación de las comunidades.

Todos estos factores han conformado un nuevo contexto de “*quiebre de confianzas*” entre los Pueblos indígenas y el Estado, que impele a diseñar una nueva estrategia de solución a las demandas indígenas. Para ello, el documento señala en el Capítulo V, referido a las “*Bases para Definición de Acciones en torno a un Plan Trienal de Desarrollo Indígena*”, las líneas de acción a seguir tanto en lo declarativo y simbólico, como en lo práctico³¹³. Éstas se desprenden del objetivo general de “*Establecer los mecanismos institucionales que permitan la amplia participación de los Pueblos Indígenas en el proceso de desarrollo del país y en las oportunidades que genera, manteniendo el pleno respeto a su identidad cultural y fortaleciendo su organización y diversidad*”. Para estos efectos, se proponen los siguientes objetivos específicos:

- a) “Fortalecer la participación de los Pueblos Indígenas en el desarrollo de la comunidad nacional, en un contexto de aceptación de la diversidad y variaciones culturales existentes, superando los elementos de discriminación étnica en todos los ámbitos pertinentes”.
- b) “Promover el desarrollo de los indígenas; sus culturas, familias y comunidades, fortaleciendo sus capacidades de gestión en la resolución de sus problemas”.

³¹² Este punto será tratado más detalladamente en el capítulo cuarto.

³¹³ El documento *Bases para un Plan Trienal de Desarrollo Indígena*, es suscrito por los miembros del Comité Interministerial Social, a saber: y fue sancionado por el Consejo Nacional de CONADI. Es el único texto que sistematiza una política pública hacia los pueblos indígenas, y que, partiendo de un diagnóstico que constata las falencias enunciadas, propone una serie de acciones que se enmarcan en el Acuerdo de Nueva Imperial, los Programas de los Gobiernos de la Concertación y la propia Ley indígena. Las líneas de acción se refieren a los temas de educación, cultura, salud, capacitación, infraestructura, vivienda, tierras y aguas y la propuesta de investigar la realidad indígena urbana. Como proposiciones complementarias para el trienio que corresponden a planificaciones estratégicas, se anotan el Desarrollo Económico productivo, la Cooperación Internacional, el Fomento de las Áreas de Desarrollo Indígena, y los Mecanismos de Previsión sobre el desarrollo de megaproyectos en áreas indígenas.

- c) "Proteger el patrimonio de tierras y aguas indígenas; velar por su adecuada explotación, su equilibrio ecológico y propender a su ampliación".
- d) "Facilitar las posibilidades de acceso de las poblaciones indígenas a las oportunidades que se abren en el país en condiciones preferenciales respecto a los demás ciudadanos, como resultado del concepto de discriminación positiva y con todos los esfuerzos gubernamentales disponibles, para el logro de niveles de accesibilidad adecuados"
- e) "Lograr la pronta solución a los principales conflictos a que actualmente se ven enfrentados los Pueblos indígenas y que atentan contra su identidad y existencia en su modo cultural.
- f) "Fortalecimiento efectivo de la CONADI, dotándola de presupuestos reales, acordes con las necesidades de su afianzamiento y extensión entre las comunidades y la sociedad en su conjunto".

A mediados de 1999, el Gobierno del ex Presidente Eduardo Frei Ruiz – Tagle se comprometió con un Plan Especial de Desarrollo Indígena, orientado a las comunidades mapuches del sur de Chile, de carácter trienal con un monto global de U\$ 280 millones.

Este plan tenía por objeto priorizar demandas formuladas en diálogo directo con comunidades indígenas de las regiones del Bío-Bío, Araucanía y de Los Lagos, que tuvo lugar durante 3 meses, en que participaron comunidades indígenas y autoridades de gobierno.

El plan comprometió recursos de 8 ministerios y 32 programas de gobierno, y fue ejecutado en 5 ejes específicos: apoyo al desarrollo productivo indígena, infraestructura de apoyo a las comunidades, fomento a la educación intercultural bilingüe, desarrollo de la salud intercultural y un plan de vivienda indígena.

Por otra parte, durante el último año del Gobierno de Eduardo Frei, se constituyó una Comisión Asesora para Temas Indígenas con representantes de organizaciones indígenas, empresarios, sociedad civil y del Gobierno la cual dejó esbozadas una propuesta en distintas áreas temáticas.

El Gobierno del Presidente Ricardo Lagos, en el mes de marzo del año 2000, convocó a una Mesa de Trabajo a organizaciones indígenas, empresariales, de las Iglesias y organismos públicos para que en un plazo de 50 días se elabore un Plan de Acción para intensificar la acción pública y de la sociedad, en apoyo al conjunto de pueblos indígenas del país. De modo muy especial, para sentar las bases de un nuevo pacto, de un nuevo trato entre el Estado, la sociedad y el mundo indígena.

Esta mesa tomó como punto de partida el documento de la anterior Comisión Asesora, con participación de representantes del Consejo Nacional Aymara, Consejo Nacional Atacameño, Consejo de Ancianos de Isla de Pascua, dirigentes de organizaciones indígenas urbanos, organizaciones mapuche y mapuche-huilliches de las regiones VIII, IX y X, como también de iglesias evangélicas, católica, empresarios y organismos públicos.

Esta mesa de trabajo se enfocó en cinco líneas principales de acción:

- Legislación e institucionalidad
- Desarrollo indígena urbano
- Desarrollo productivo
- Gestión territorial
- Sociedad y cultura

Como resultado del documento propuesto por el Grupo de Trabajo, en mayo del año 2000 el Presidente de la República anunció un conjunto de 16 medidas concretas para favorecer el desarrollo de los pueblos indígenas.

Uno de los compromisos del Presidente Lagos durante su campaña y ratificado a través de su anuncio de las 16 medidas a la cuales se hace referencia en el punto anterior, fue la constitución de una Comisión de Verdad y política de Nuevo Trato, la que se constituyó en enero del año 2001.

El objetivo fundamental de la Comisión es generar las bases de un consenso de toda la sociedad para una política de Estado y de país sobre el tema. En definitiva se espera que esta Comisión, presidida por el ex - Presidente de la República don Patricio Aylwin e integrada por personalidades de los distintos sectores de la sociedad, analice la situación actual de la relación Estado, sociedad y Pueblos Indígenas, la situación de intolerancia, de no reconocimiento a la diversidad y la interculturalidad que hoy impera en nuestra sociedad y elabore propuestas destinadas a la determinación de las bases en que se debe sustentar una nueva relación o trato, más justo, entre los pueblos indígenas, el Estado chileno y la Sociedad.

6. La demanda Mapuche: evolución del movimiento indígena y contenido de la demanda

Uno de los fenómenos perceptibles en la última década en el sur del país, ha sido la evolución experimentada tanto en las características del movimiento mapuche como en los contenidos de su demanda. En el primer ámbito, las organizaciones mapuche de carácter nacional que habían jugado un rol central en la defensa de los intereses de su pueblo bajo el régimen militar, como Ad Mapu, los Centros Culturales Mapuche y otras nacidas en el contexto de la recuperación democrática (Nehuen Mapu, Lautaro Ñi Ayllarewe, Calfulican, etc.), van siendo gradualmente reemplazadas por organizaciones de carácter territorial, tales como: Identidad Lafkenche en Arauco, la Coordinadora Arauco Malleco, la Asociación Ñankucheo de Lumaco, la Asociación Comunal Pewenche de Lonquimay, la Asociación Poyenhue de Villarica, entre otras, que emergen en la última década.³¹⁴ A diferencia de las anteriores, cuyos vínculos con partidos políticos o instituciones de la sociedad chilena eran fuertes, estas últimas organizaciones se articulan sobre una base territorial y se definen como independientes del Estado y las instituciones de la sociedad chilena. En forma coincidente con la forma de organización territorial emergente. En el segundo plano, de una demanda que en los ochenta estuvo centrada fundamentalmente en la participación en el Estado y en la protección y ampliación de la tierra mapuche,³¹⁵ se ha avanzado hacia fines de los noventa hacia una demanda orientada al reconocimiento de la territorialidad mapuche hasta hoy negada en el país. Junto a la demanda por territorio, emerge otra demanda estrechamente relacionada, que dice relación con el derecho a un desarrollo político, económico y cultural autónomo al interior de dichos territorios. Ello no resulta casual, sino es consecuencia de la naturaleza de las demandas territoriales de los pueblos indígenas, las que además de tener componentes materiales como, la tierra y los recursos naturales, tienen también componentes inmateriales de carácter político y simbólico. Tal como señala la Relatora Especial de Naciones Unidas Erica-Irene Daes en su estudio sobre el derecho a la tierra:

“Uno de los aspectos importantes de la afirmación de los derechos indígenas a la tierra es permitir que éstos controlen sus tierras, territorios y recursos mediante sus propias instituciones. Aunque se afirmen los derechos a la tierra, los territorios o los recursos, a menudo no se da a los indígenas la posibilidad de ejercer la libre determinación interna en

³¹⁴ Una excepción en este sentido, es el Consejo de Todas las Tierras (Aukiñ Wallmapu Ngulam), que con un carácter nacional, mantiene su vigencia como organización mapuche hasta la fecha. No obstante su carácter nacional, desarrolla un trabajo a nivel de los distintos espacios territoriales mapuche y sus planteamientos son similares a los de las organizaciones territoriales mapuche emergidas en los últimos años.

³¹⁵ Debe reconocerse, sin embargo, que a fines de los ochenta algunas organizaciones mapuche, como Liwen y el Consejo de Todas las Tierras, ya esbozaban las demandas autonómicas y territoriales hoy asumidas por el conjunto del movimiento mapuche.

forma de control y de adopción de decisiones en el ámbito del desarrollo, el uso de los recursos y las medidas de gestión y conservación”³¹⁶.

La nueva orientación de las demandas mapuche se manifiesta ya en las resoluciones del Congreso Nacional del Pueblo Mapuche celebrado en 1997 con participación de las organizaciones territoriales emergentes. Dicho Congreso incorporó el concepto de territorialidad indígena hasta entonces ausente, exigiendo su reconocimiento y protección.³¹⁷ En materia de desarrollo, propone que las ADI se constituyan en espacios de autogestión y de participación indígena, y de protección del territorio frente a proyectos que perjudican el medio ambiente.³¹⁸ El mismo Congreso propuso la autonomía como “eje de articulación del nuevo diálogo que impulsa el pueblo mapuche en su relación con el Estado y la sociedad chilena...”³¹⁹.

En una perspectiva similar, el Consejo de Todas las Tierras exige del Estado “...el derecho a la restitución de tierras y territorios, uso y aprovechamiento de los recursos naturales del suelo y subsuelo...”, derecho que deben quedar incluidos en una reforma a la Constitución. Reconociendo los distintos componentes de la demanda territorial, fundamenta el derecho al territorio y los recursos del suelo y subsuelo en dos principios: “uno de orden cultural y el otro desde un principio que sustenta las actividades inherentes a los Pueblos Indígenas en el marco del desarrollo e implementación de su estrategia, en un proceso gradual de la autodeterminación”³²⁰.

En la misma línea, la organización Identidad Mapuche Lafkenche de Arauco en su propuesta de 1999 propone, en base a los conceptos de “Pueblo, Nación originaria, control territorial, desarrollo endógeno, autonomía y libre-determinación”, la creación de los “Espacios Territoriales de Patrimonio Lafkenche.” Estos últimos son entendidos como áreas de “protección y conservación de los espacios naturales y culturales” que las comunidades aún poseen en las distintas comunas de la provincia, e incluyen tanto las tierras, como “sus recursos suelo, subsuelo y espacios naturales, de la misma manera que los espacios ribereños y costa que poseemos...” La misma entidad propone que estos espacios sean administrados por una Asamblea Territorial, la que estará integrada por un conjunto de consejeros territoriales y presidida por un Coordinador Territorial electo por sufragio universal por todas las comunidades de la provincia. Finalmente propone el reconocimiento de dicha institucionalidad, y de su Coordinador, como autoridad política con derecho a voz y voto en las instancias de participación en el poder comunal, provincial, regional y nacional.³²¹ Se trata posiblemente de la propuesta más acabada hasta ahora formulada por los mapuches para hacer operativo el derecho a la territorialidad y a la autonomía que reclaman.

En un comunicado público emitido en 1999 la Coordinadora Arauco-Malleco explica el sentido de su estrategia de recuperación territorial al sostener:

³¹⁶ Daes, Erica-Irene A. *Las poblaciones indígenas y su relación con la tierra. Segundo Informe, Consejo Económico Social Naciones Unidas. E/CN.4/Sub.2/1999/18. 1999.*

³¹⁷ Al respecto el Congreso afirma: *La tenencia de la tierra es la base del pueblo mapuche, como asimismo el uso de las aguas de los ríos, de los lagos y del mar. Aún cuando la mitad de la población está en zonas urbanas la referencia ideológica cultural es la tierra y el territorio mapuche ancestral. Congreso Nacional del Pueblo Mapuche. Conclusiones. Temuco. Chile. noviembre de 1997. Disponible en internet (www.xs4all.nl/~rehue).*

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Como propuesta concreta para lograr dicha autonomía plantea la creación de una serie de un Parlamento Mapuche, con representación de autoridades tradicionales mapuche de distintas regiones (desde Bío Bío a Los Lagos), de un Tribunal Mapuche, y de una Unión Comunal de Organizaciones Mapuche. El Congreso sugirió además la constitución de un padrón electoral mapuche con este fin. (Ibidem).*

³²⁰ Consejo de Todas las Tierras (Aukiñ Wallmapu Ngulam), *“Los Derechos de los Pueblos Indígenas, Un Desafío para la Democracia”.* En: *Cámara de Diputados. 1999.*

³²¹ *Identidad Mapuche Lafkenche de Arauco. 1999.*

“Señalamos que el único logro político real y a largo plazo es el reconocimiento de la existencia de la NACIÓN MAPUCHE y la devolución de espacios territoriales necesarios para el desarrollo de nuestro pueblo... (Nuestra) estrategia tiene como eje central la recuperación de predios que hoy día se encuentran en disputa principalmente con empresas forestales y que son considerados por nuestras comunidades como espacios sagrados para la sobre vivencia y la reproducción de nuestra cultura”³²².

La Asociación Ñankuqueo de Lumaco, finalmente, ha desarrollado no tan solo una demanda, sino también una práctica de fortalecimiento territorial que incluye dimensiones económicas, políticas y culturales. La importancia del territorio no solo como espacio físico sino también como espacio político, es resaltada por Alfonso Reiman, su presidente, al señalar: “Si decimos que somos un Pueblo o Nación, pienso que todo pueblo debe conservar su territorio, y hoy lo que tenemos son porciones de tierra, pero no control de un espacio territorial”³²³. La dimensión económica del territorio, así como la necesidad de que los mapuche logren una autonomía en este plano en sus respectivos territorios, es uno de los énfasis de Ñankuqueo³²⁴.

Esta evolución del movimiento y la demanda mapuche en el último decenio explica el distanciamiento que hoy existe entre las organizaciones mapuches emergentes y el Estado, en particular con CONADI. El carácter mixto o bipartito de esta entidad -con representación de gobierno y de indígenas- que parecía tener cierta lógica al momento del debate de la ley indígena, no se compatibiliza con las demandas autonómicas hoy dominantes al interior del movimiento mapuche³²⁵. Esta evolución explica también el por qué de la resistencia mapuche a la expansión de la inversión hacia sus espacios ancestrales, expansión que además de provocar los impactos sociales y ambientales antes señalados, es visualizada como una amenaza a la reconstrucción territorial en la que están empeñadas muchas de sus organizaciones.

Dos hechos explican esta evolución. El primero de ellos dice relación con la incapacidad de la normativa vigente (Ley N° 19.253 de 1993) y de la política pública impulsada a la fecha, para dar protección a los derechos que los mapuches reivindican, en el contexto económico vigente. En efecto, la tierra por sí sola, si no va acompañada de derechos sobre los recursos naturales, así como de derechos que aseguren grados mayores de participación y/o control indígena de los procesos económicos, sociales y culturales que en ellas se verifican, no asegura hoy las posibilidades del desarrollo material y cultural que los mapuche legítimamente reclaman para sí. Ello en especial teniendo en cuenta la crisis de la economía campesina mapuche existente en la actualidad en el marco de las transformaciones agrícolas experimentadas con la apertura de los mercados, y de los impactos que sobre las tierras y recursos naturales indígenas están teniendo los proyectos de inversión a los que anteriormente nos referíamos³²⁶.

³²² Comunicado Público, Coordinadora Mapuche de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco, junio de 1999.

³²³ Reiman, Alfonso. “Solo tenemos porciones de tierras, pero no control de un espacio territorial...” Entrevista a Alfonso Reiman Huilcaman. Liwen. 1999.

³²⁴ Al respecto Reiman señala: “Hoy no basta con llegar con un discurso bonito...sino que se tienen que hacer cosas concretas. A mi juicio eso significa autonomía. Basta de seguir mendigando. Si nos relacionamos con otros pueblos, nos vamos a vincular en términos comerciales y diplomáticos...” (Ibid.).

³²⁵ En la legislación comparada no se encuentran otras agencias públicas como CONADI que incentiven la participación indígena al interior del aparato del Estado. La tendencia hoy dominante en esta materia es que los Estados tengan su institucionalidad propia en materia indígena, sea esta un ministerio, una oficina o una corporación, desde la cual impulsan su política hacia los pueblos indígenas y dialogan con ellos, y que los pueblos indígenas tengan sus organizaciones autónomas desde las cuales formulan sus demandas y negocian con el Estado.

³²⁶ Mc Fall, Sara. “Paisajes visuales, Ópticas Distintas: Cambio en el Medio Ambiente y la Territorialidad Mapuche”. En: Roberto Morales Urra (Comp.), pp. 301-323. Territorialidad Mapuche en el Siglo XX. Instituto de Estudios Indígenas-UFRO. Ediciones Escapate. 2001.

El segundo de ellos es el conocimiento, que gracias a los procesos de conexión global,³²⁷ han adquirido los mapuches y otros pueblos indígenas de Chile de los procesos que hoy ocurren a nivel internacional y comparado, donde crecientemente se reconocen y protegen los derechos territoriales de los indígenas, así como los derechos de participación, autonomía o cogestión inherentes a ellos.

Es conveniente recalcar que las demandas indígenas entre 1987-1990 no sólo se centraron en el tema “territorial”, sino por ejemplo en:

Carta abierta al Santo Padre (Nehuen Mapu) la Asociación Nacional Mapuche “Nehuen Mapu”:

- El reconocimiento oficial del Pueblo Mapuche y de todos los grupos étnicos del país en la Constitución Política del Estado.
- La educación bilingüe y reconocimiento del mapudungun y valores culturales.

Propuesta Constitucional de los Pueblos Indígenas de la República de Chile: Asociación Gremial Lautaro Ñi Aylla Rehue (1988). Reconocimiento de los derechos en la nueva Constitución Política de la República de Chile. El texto propuesto contenía 21 Artículos, divididos en IV partes: I Autodeterminación, II Derechos Civiles y Políticos, III Derechos Sociales y culturales y IV Derechos Económicos y Sistema de Producción.

Documento de Centro Cultural Mapuche, Ad-Mapu, Lautaro Ñi Aylla Rehue para las autoridades que resultaren electas para el período 1989-1992:

- Reconocimiento del derecho territorial del pueblo mapuche y la protección de las tierras ocupadas con sus recursos naturales del suelo y subsuelo. Inembargabilidad, intransferencia, exclusividad y libertad de toda clase de contribuciones.
- Devolución inmediata de todas las tierras usurpadas, reclamadas sobre la base de los Títulos de Merced, Comisario, Propiedad Austral o cualquiera otra forma de tenencia de tierras.
- Derogación inmediata de los Decretos N°s 2.568 y 2.750 y aprobación de una nueva Ley, en congreso extraordinario realizado en Temuco.
- Derogación de los Decretos Leyes que privatizaban el litoral, riberas, ríos y lagos de la Región Mapuche y del Plan Laboral.

Propuesta de la Asociación Nacional Mapuche Nehuen Mapu, Octubre de 1989

Reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas, que implicaba a su vez:

- Reconocimiento de Chile como un Estado pluriétnico y pluricultural.

³²⁷ La globalización, lejos de tener exclusivamente implicancias económicas, como algunos sectores en Chile quisieran, ha permitido la difusión, el conocimiento de procesos de transformación social y cultural, de procesos de reforma de los estados, contribuyendo a la profundización de los derechos humanos de muchos sectores hasta ahora oprimidos, entre ellos los pueblos indígenas (Schoolte, J. A. “Beyond the Buzzword: Towards a Critical Theory of Globalization”. En: E. Kofman y G. Youngs (Eds.). *Globalization: Theory and Practice*. Londres. 1996. Hirst, P. y G. Thompson. “Globalization and the Future of the Nation State”. *Economy and Society*. 1995).

- Reconocimiento al pueblo Mapuche con sus organizaciones naturales, costumbres, lenguas, creencias, y derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente habían ocupado.
- Ampliación y protección de las tierras comprendidas en los Títulos de Merced, y de todos los bienes, riquezas, recursos naturales del suelo y subsuelo.
- Inalienabilidad e imprescriptibilidad de las comunidades.
- Adopción en la legislación, de todos los documentos aprobados por la Organización de las Naciones Unidas, Organización Internacional del Trabajo y demás organismos económicos, sociales, culturales y políticos.
- Participación de los Mapuches, Aymaras y Rapa Nui, en las Leyes complementarias sobre reconocimientos constitucionales.
- La creación de la Corporación de Desarrollo Mapuche (CODEMA): Entidad autónoma, cuya administración sería descentralizada, compuesta por un consejo en que participarían, mayoritariamente, representantes mapuches, del poder Ejecutivo, legislativo y judicial.

En Educación y Cultura:

- La adecuación de la educación a las necesidades, intereses y expectativas expresadas por los propios beneficiarios.
- Esto requería del establecimiento de una nueva estructura y modo de funcionamiento de las escuelas; instalación de talleres, prácticas agrícolas, agropecuarias y de economía doméstica; la inclusión de dos años de educación técnica post-básica.
- El reconocimiento legal de la lengua Mapuche por el Estado chileno, elemento vital para una educación bicultural y bilingüe, y la creación de una Universidad Mapuche con sede en Temuco, y de un Instituto Mapuche-Chileno de Cultura, un fondo especial de Becas para estudiantes, estudio de un programa de renovación curricular que tuviera presente el medio, la cultura y principalmente a la persona, suprimiendo la educación uniforme, tecnocéntrica y nacionalista; y por último de la supervisión, control y colaboración en la educación informal de los no-Mapuches.

CAPÍTULO SEXTO

RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN EL DERECHO INTERNACIONAL Y COMPARADO³²⁸

1. Antecedentes preliminares

Durante la segunda mitad del siglo XX, se ha verificado un importante progreso a nivel internacional de los derechos humanos, otorgándoseles un creciente reconocimiento legal y estableciéndose mecanismos de protección a los derechos humanos individuales y colectivos.

Asimismo, en las últimas décadas y particularmente en el marco del reconocimiento de los derechos colectivos han obtenido consagración legal los derechos de los pueblos indígenas al interior de los foros internacionales, tales como la Organización de las Naciones Unidas, la Organización Internacional del Trabajo y la Organización de Estados Americanos.

El debate acerca de los derechos de los Pueblos Indígenas en el derecho internacional es amplio y de gran complejidad, por lo que concentraremos nuestra atención en dos áreas en las que precisamente se ha centrado las demandas de los pueblos indígenas: sus derechos políticos y sus derechos territoriales.

Se reconoce hoy que la mayoría de los países del mundo son étnica y culturalmente diversos. Los aproximadamente 200 Estados independientes del planeta incluyen más de 600 grupos lingüísticos y alrededor de 5.000 grupos étnicos. En muy pocos de estos estados los ciudadanos pueden asegurar que comparten un mismo idioma o que pertenecen al mismo grupo etnocultural³²⁹. Entre estos grupos con características propias, muchos de los cuales han sido catalogados tradicionalmente como minorías,³³⁰ están los pueblos indígenas. La población que integra estos pueblos era estimada en 1990 en 300 millones, concentrándose mayoritariamente en las Américas y en Asia, así como en la región polar del norte de Europa³³¹. Durante las recientes décadas los pueblos indígenas han levantado su voz exigiendo el reconocimiento de derechos y un tratamiento especial. A través de sus organizaciones, estos pueblos han afirmado sus derechos como pueblos con identidad propia tanto dentro de los estados como a nivel internacional³³¹.

Aunque las demandas de los pueblos indígenas varían de acuerdo a los contextos en que viven y los problemas que enfrentan, algunas demandas son comunes a la mayoría de estos pueblos a través del mundo. Entre estas demandas comunes cabe destacar la protección y el control de sus tierras, territorios

³²⁸ Documento elaborado por José Aylwin Oyarzún.

³²⁹ Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford. Carlton Press. 1988. P. 1.

³³⁰ Francesco Capotorti, Relator Especial de la ONU, intentó en 1979 definir este concepto para la aplicación del Artículo 27 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos de las Naciones Unidas. De acuerdo a su definición una minoría es: un grupo, numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, que no se encuentra en una posición dominante, cuyos miembros, siendo nacionales del Estado, poseen características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes de las del resto de la población y demuestran, aunque sea implícitamente, un sentido de solidaridad, dirigido hacia la preservación de su cultura, tradición, religión o lenguaje. (Traducción de José Aylwin). Francesco Capotorti, *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*. Naciones Unidas. E/cn.4/Sub.2/384/rev.1. Nueva York. 1979.

³³¹ El surgimiento de organizaciones de pueblos indígenas a nivel nacional e internacional en décadas recientes, y la influencia que estas organizaciones han tenido en los cambios que se han introducido a su trato por parte de los estados y la comunidad internacional, es un asunto enfatizado por James Anaya, abogado apache (S. James Anaya. *Indigenous Peoples in International Law*. Oxford. University Press. Nueva York. 1996. P. 46).

y recursos naturales tradicionales (derechos territoriales) y su derecho a participar en las decisiones que afectan su presente y futuro, y a gobernarse de acuerdo a sus propias leyes e instituciones (derechos políticos). Otras demandas que son comunes a los pueblos indígenas son aquellas relacionadas con la mantención y el desarrollo de sus propias culturas y lenguas, así como su derecho a desarrollarse de acuerdo a sus propias prioridades y visión del mundo³³².

El lugar central que tiene el reconocimiento de los derechos políticos y territoriales por parte de los Estados y por la comunidad internacional, es algo que con ahínco han exigido los pueblos indígenas y los analistas no-indígenas³³³.

Como lo señala el Relator Especial Martínez Cobo en las conclusiones de su estudio relativo a estos pueblos "el reconocimiento y protección del derecho a la tierra constituye la base de todos los movimientos indígenas y de sus demandas hoy, teniendo presente la continua depredación de sus tierras"³³⁴.

Martínez Cobo también reconoce la relación entre el derecho de los pueblos indígenas a sus tierras con su derecho a los recursos naturales que existen en su interior. Martínez Cobo afirma que, como norma general, "las riquezas naturales de las tierras indígenas pertenecen a la población indígena, y es ella la que puede explotarlos"³³⁵. Él afirma que los pueblos indígenas tienen un derecho natural e inalienable a proteger los territorios que poseen³³⁶.

La importancia que las demandas por derechos políticos tienen para estos pueblos también es enfatizada por Martínez-Cobo en su estudio. Aparte de reconocer los problemas que impiden a los pueblos indígenas ejercer sus derechos políticos dentro de los estados en que viven,³³⁷ otro aspecto que afirma debe ser considerado es el de "la libre determinación y la autonomía demandada por los grupos, pueblos y naciones indígenas"³³⁸. De acuerdo a las conclusiones de su estudio, los pueblos indígenas tienen "el derecho a la libre determinación, el que le permitirá una existencia en dignidad y manteniendo sus derechos históricos como pueblos libres"³³⁹.

En contraste con el enfoque liberal individualista a los derechos humanos que ha caracterizado a los Estados democráticos de occidente, los representantes de los pueblos indígenas han enfatizado la

³³² *Declaración de Principios de Derechos Indígenas de 1984 (Ver World Council of Indigenous Peoples. Declaration of Principles of Indigenous Rights. Fourth General Assembly of the WCIP (Panama. 1984). In: Anaya, Op. cit.: 188-190 [en adelante WCIP, Declaration]. Similares demandas han sido exigidas en años recientes por parte de las organizaciones indígenas en el contexto de los foros internacionales tales como la OIT or el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (WGIP) de la ONU.*

³³³ *Declaración de Principios de Derechos Indígenas de 1984 (Ver World Council of Indigenous Peoples. Declaration of Principles of Indigenous Rights. Fourth General Assembly of the WCIP (Panama. 1984). In: Anaya, Op. cit.: 188-190 [en adelante WCIP, Declaration]. Similares demandas han sido exigidas en años recientes por parte de las organizaciones indígenas en el contexto de los foros internacionales tales como la OIT or el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (WGIP) de la ONU.*

³³⁴ *Martínez Cobo. Op. cit.: 17 para. 215. De acuerdo a este Relator Especial de Naciones Unidas, es esencial entender la profunda y espiritual relación entre pueblos indígenas y sus tierras como base de su existencia al igual que todas sus creencias, costumbres, tradiciones y cultura. Ibid.: 196. (Traducción de José Aylwin).*

³³⁵ *Ibid. 18 para. 234*

³³⁶ *Ibid. 16 para. 198.*

³³⁷ *El Relator Especial de Naciones Unidas afirma que varios factores, económicos y sociales las más de las veces, en todas partes influyen en la efectividad de los derechos políticos. Ibid. at 20 para. 255. Sin embargo, agrega que la "representación" de estos pueblos resulta inadecuada y algunas veces es puramente simbólica y que necesariamente deben adoptarse medidas para asegurar que su representación en las oficinas públicas es genuina y justa (traducción del autor). Ibid. at 20 para. 261.*

³³⁸ *Ibid. at 20 para. 263.*

³³⁹ *Ibid. at 20 para. 270.*

naturaleza colectiva de sus derechos³⁴⁰.

En las últimas décadas se ha avanzado en el reconocimiento y protección de los derechos de los pueblos indígenas a nivel nacional e internacional. En el primer nivel, se ha legislado para proteger las tierras indígenas frente a su apropiación por parte de no-indígenas. También se han establecido políticas para resolver demandas de tierras de los indígenas y sus comunidades. El derecho de los pueblos indígenas a participar en las decisiones adoptadas por agencias de gobierno y que afectan sus vidas también ha sido reconocido en diferentes partes del mundo. Más complejo ha resultado para los gobiernos nacionales el reconocimiento y la protección de los derechos de los indígenas sobre los recursos naturales existentes en sus tierras. Aun más difícil ha sido el reconocimiento al derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación en este ámbito. Sólo unos pocos Estados se han abierto, a través de legislación, negociación de tratados u otros arreglos, a la creación de regímenes de autogobierno o autonomía que brinden a los pueblos indígenas la posibilidad de ejercer mayor control sobre sus vidas, culturas, recursos y desarrollo³⁴¹. La evolución de los derechos de estos pueblos en los foros internacionales relacionados con ellos será un tema analizado posteriormente en este mismo capítulo.

2. Definición de Pueblos Indígenas

Uno de los problemas que los pueblos indígenas han enfrentado en el proceso de obtener reconocimiento de sus derechos está relacionado con la definición respecto a quienes debieran aplicárseles estos derechos. Se han utilizado distintos criterios, incluidos los de ascendencia, cultura, lenguaje, residencia, conciencia de grupo o auto-identificación, y aceptación por parte de una comunidad indígena³⁴². A pesar de los intentos de años recientes, no existe hoy en día una definición universalmente aceptada para responder la pregunta de quién es indígena. El Relator Especial de la ONU Martínez Cobo, hace un intento por definir a los pueblos indígenas en su Informe Final del "Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas", señalando:

"Son comunidades, pueblos y naciones indígenas, las que teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en partes de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su

³⁴⁰ El énfasis en los derechos colectivos hace evidente al analizar las demandas de los pueblos indígenas sobre derechos políticos y territoriales. Un ejemplo de este énfasis puede verse en la Declaración de Principios de Derechos Indígenas, elaborada por el WCIP en 1984 (ver WCIP, Op. cit.:188-190). As Robert N. Clinton afirma, al analizar la naturaleza de las demandas de los pueblos indígenas:

El movimiento por la protección legal internacional y doméstica de los reclamos de los pueblos indígenas por derechos políticos y territoriales ha reenforcado la atención en la naturaleza fundamental de nuestra concepción de derechos humanos. Muchas de las propuestas para la protección de los derechos tribales se refieren a temas como la manera en que los pueblos indígenas afectados entienden sus derechos, como derechos colectivos.

Clinton, Robert. "The Rights of Indigenous Peoples as Collective Group Rights". 32 N° 4. Arizona Law Review. 1990. P. 739.

³⁴¹ El caso del sistema de Home Rule inuit establecido en Groenlandia (Dinamarca) desde 1978 (ver Mark Nuttal, "Greenland: Emergence of an Inuit Homeland" in Minority Rights Group ed. Polar Peoples, Self Determination and Developmen, pp. 1-28. Redwood. London. 1994), y el régimen de auto-gobierno instaurado en años recientes por los llamados tratados modernos de Canadá. (Ver Capítulo 111 de este estudio), son generalmente mencionados como los mas avanzados entre los regímenes de auto-gobierno indígena de todo el mundo. Los regímenes de autonomía que benefician a loshe autonomous regimes benefiting tela pueblo Kuna de Panamá desde 1953 y los Pueblos de la Costa Atlántica de Nicaragua (Miskito, Sumo y Rama) desde 1986 son citados como ejemplo sobre esta materia en América Latina. (Ver Rodolfo Stavenhagen. Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina. Colegio de México. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Ciudad de México. 1988. Pp. 57-61) [en adelante Stavenhagen, Derecho].

³⁴² Hannum, Hurst. Autonomy, Sovereignty Op. cit.: 88.

existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales³⁴³.

Martínez Cobo también reconoce el derecho de los pueblos indígenas a definir que es ser y quien es indígena, de acuerdo a sus propias percepciones. De acuerdo a su Informe, este derecho no puede ser interferido por los Estados a través de medidas legislativas, regulaciones u otros medios³⁴⁴. A pesar de las potenciales limitaciones y controvertida visión contenida en la definición del Informe Final,³⁴⁵ ésta ha tenido una influencia importante como definición de trabajo utilizada por el sistema de Naciones Unidas, no existiendo otra definición oficial sobre esta materia³⁴⁶.

Los mismos pueblos indígenas también han intentado identificar elementos que puedan servir para identificar a aquellos que los componen. De acuerdo al Consejo Mundial de Pueblos indígenas los elementos centrales que deben ser considerados para esta definición también son de carácter histórico. También se subraya la posición de dominación en que se encuentran los pueblos indígenas dentro de los Estados en que habitan³⁴⁷.

Otro intento de definir quienes conforman estos pueblos fue realizado por la OIT en su Convenio N° 169 de 1989 sobre los Pueblos indígenas y Tribales³⁴⁸. En contraste con la definición de Martínez Cobo, la definición de la OIT contiene un requisito histórico más difuso e incluye en su definición una categoría de "pueblos tribales". Con esta definición, la OIT ha establecido la aplicabilidad de este convenio en todas las regiones del mundo³⁴⁹.

³⁴³ Martínez Cobo, *supra* note 6 at 29 para 379. De acuerdo al Relator Especial de Naciones Unidas, la continuidad histórica puede consistir en la continuación, por un período de tiempo hasta alcanzar el presente, de uno o mas de los siguientes factores: (a) Ocupación ancestral de las tierras o de un aparte de ellas; (b) Ancestro común con los ocupantes originarios de esas tierras; (c) Cultura en general o una específica manifestación de esa cultura; (d) lenguaje, tanto si es usado como si no lo es; (e) Residencia en ciertas partes del país o en ciertas áreas del mundo; (f) Otros factores relevantes. *Ibid.* at 29 para. 380.

³⁴⁴ *Ibid.* at 28 paras. 369-371.

³⁴⁵ Como afirma Benedict Kingsbury, éste requiere que los pueblos indígenas hayan tenido una continuidad histórica con las sociedades previas a la invasión y colonización que luego se desarrollaron en su territorio. (Benedict Kingsbury, "Indigenous Peoples" in *International Law: A Constructivist Approach to the Asian Controversy*. 92 *American Journal of International Law*. 1998. P. 420).

³⁴⁶ De acuerdo a Sharon Venne, abogada indígena canadiense, el Informe Final de Martínez Cobo fue aceptado y validado por la Sub-Comisión de Prevención de la Discriminación y la Protección de las Minorías, la Comisión de Derechos Humanos y la Consejo Económico Social de la ONU. Por consiguiente puede argumentarse, ella afirma, que la definición de Cobo fue aceptada dentro del sistema de la ONU. Venne, Sharon H. *Our Elders Understand Our Rights. Evolving International Law Regarding Indigenous Rights*. Theytus Books. Penctincton BC. 1998. P. 93.

³⁴⁷ De acuerdo a esta organización, un pueblo indígena es aquel que:
a) Vivian en un territorio antes de la entrada de la población colonizadora, cuya población ha creado un nuevo estado o estados o extendido la jurisdicción de un estado existente o estados que incluyen el territorio, y
b) Que continúan viviendo en el territorio y que no controlan su gobierno nacional del estado o estados dentro del que viven. *World Council of Indigenous Peoples, Draft Covenant (mimeo 1984) [en adelante WCIP, Draft] in Kingsbury, supra note 4, at 422.*

³⁴⁸ El Artículo 1 de esta Convención estipula que se aplica a:
a) los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;
b) los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurisdiccional, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.
International Labour Organization, Convention (N° 169) Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries, June 27, 1989 (vigente desde el 5 de septiembre de 1991), [en adelante ILO Convention No. 169].

³⁴⁹ Kingsbury, *supra* note 4 at 420.

Más recientemente el Banco Mundial, ha definido el concepto de pueblos indígenas con el propósito de orientar a su personal como "grupos sociales con una identidad social y cultural distinta a la sociedad dominante que los hace vulnerables a estar en condiciones de desventaja en el proceso de desarrollo"³⁵⁰. Esta aproximación funcional para definir quienes son los pueblos indígenas que no considera, como lo hacen otras definiciones, el criterio histórico, la hace mucho más fácil de aplicar en distintos contextos geográficos³⁵¹. Además, el hecho de que reconoce el derecho de los pueblos indígenas a autoidentificarse, así como los lazos existentes entre ellos y sus tierras ancestrales²⁶.

Debemos hacer notar que las dificultades para arribar a una definición aceptada universalmente sobre quienes son pueblos indígenas y a quienes debieran aplicarse sus derechos, han estado también presentes en la entidad de las Naciones Unidas especializada en los asuntos de estos pueblos, el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas. A pesar de los intentos llevados a cabo en este grupo, creado por Naciones Unidas en 1982, hasta el día de hoy no se ha logrado en él un acuerdo sobre este asunto³⁵². El Proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos indígenas que elaboró esta entidad en años recientes, que será analizado posteriormente en este capítulo, no contiene una definición sobre pueblos indígenas. Esta situación sin embargo no debiera ser considerada fuera de lo común en el marco del sistema de las Naciones Unidas, donde, luego de medio siglo de existencia, han habido dificultades en arribar en definiciones aceptadas de términos que parecen ser claves para la evolución del derecho internacional, tales como los de pueblo, nación y minoría³⁵³.

Para culminar esta reflexión es interesante señalar el criterio que, desde una perspectiva académica, ha sido propuesto recientemente por Kingsbury, para definir a los quienes son pueblos indígenas. De acuerdo a este autor, el desarrollo moderno de este concepto ha sido condicionado por la historia, las circunstancias y los discursos políticos de estados formados bajo la influencia de la colonización europea.³⁵⁴ Con el fin de responder a las dudas respecto a la aplicabilidad de este concepto internacional a las diversas realidades de las regiones del mundo³⁵⁵, Kingsbury propone una aproximación más

³⁵⁰ Banco Mundial, *Directriz Operacional 4.20*, CIEL, *Guía para Ciudadanos ante el Grupo de Inspección del Banco Mundial*, 2 ed. Virginia, 199 in IWGIA, *Newsletter*, Nov./Dec 1991, at 19 in Kingsbury, *supra* note 4 at 420. Criterios adicionales adoptados por el Banco para identificar su presencia en áreas geográficas particulares, incluyen "(a) gran apego al territorio ancestral y los recursos naturales de esas áreas; (b) identificación propia. E identificación por otros, como miembros de un grupo cultural distinto; (c) una lengua indígena, comúnmente diferente a la lengua nacional; (d) presencia de instituciones sociales y políticas consuetudinarias; y (e) producción principalmente orientada a la subsistencia." (Kingsbury, *supra* note 4 at 420).

³⁵¹ *Ibid*

³⁵² Hannum, *Hurst. Autonomy, Sovereignty* Op. cit.: 89; Venne, Sharon. *Our Elders Understand* Op. cit.: 93.

³⁵³ Según Stamatopoulou, las Naciones Unidas en sus cuarenta y cinco años de historia, no ha definido ni a las "minorías" ni a los "pueblos". Elsa Stamatopoulou, "Indigenous Peoples at the United Nations: Human Rights as a Developing Dynamic". 16 *Human Rights Quarterly*. 1994. P. 73 in Venne. Op. cit.: 93. Harold S. Johnson comenta lo siguiente respecto al debate, aun inconcluso, que ha tenido lugar dentro de esta institución en relación a la definición de los términos pueblos y nación: En la discusión en las Naciones Unidas respecto a la definición de los términos "pueblo" y "nación" hubo una tendencia a igualar a ambos. Cuando se hizo una distinción, fue para indicar que "pueblo" era un concepto más amplio. La importancia del uso de este término se centraba en el deseo de asegurar que una interpretación limitada del término "nación" no impidiera que se extendiera la auto-determinación a pueblos dependientes que no pudieran calificar como naciones...una nación estaba compuesta por las personas pertenecientes a un mismo grupo étnico; que la tierra en que asentaba la nación debiera estar delimitada; que los individuos afectados mostraran una voluntad colectiva para vivir juntos; que una nación era el producto de una conciencia común de ideales compartidos que eran reforzados frecuentemente, pero no necesariamente, por lazos raciales, lingüísticos y culturales; que una nación era la comunidad a que uno pertenecía por elección propia; y que en último término el único estándar válido era uno subjetivo, en el sentido de que cualquier grupo de personas viviendo en un determinado territorio constituirían una nación si eran concientes de si mismos como entidad nacional y se hacían valer como tales Harold S. Johnson. *Self-Determination within the Community of Nations*. Leyden. A.W. Sijthoff. 1967. Pp. 55-56 en Venne. Op. cit.: 72.

³⁵⁴ Kingsbury, Benedict. "Indigenous Peoples". Op. cit.: 446.

³⁵⁵ Kingsbury indica que representantes tanto de Estados como grupos no estatales de Asia han planteado interrogantes respecto a la aplicabilidad de este concepto, que no incorpora sus intereses y realidad social. El autor cree que hay argumentos importantes que apoyan la objeción que han hecho a la aceptación de un concepto de Pueblos Indígenas basado en su continuidad con una sociedad "precolonial" o "pre-invasión". (*Ibid.*). Similares interrogantes respecto a la aplicabilidad de este concepto a contextos

flexible a esta definición, que "podría otorgar amplitud para promover los valores fundamentales que forman el sustrato del concepto de "pueblos indígenas", a la vez que reconozca tanto su naturaleza cambiante como la necesidad de aplicarla en una gran variedad de situaciones"³⁵⁶.

Este autor enfatiza la importancia de la similitud de experiencias y preocupaciones que existen entre distintos grupos en distintas regiones para definir los pueblos indígenas. Él argumenta que las materias funcionales, tales como la tierra, el desarraigo cultural, el daño ambiental y las experiencias frente a megaproyectos establecen una unidad entre tales grupos que no depende de la presencia universal de la continuidad histórica. Concluye el autor proponiendo un proceso dinámico de negociación, procesos políticos, análisis legal, mecanismos de decisión institucionales e interacción social con el fin de aplicar estos criterios a las innumerables especificidades de cada caso particular³⁵⁷.

3. Los Pueblos Indígenas en el derecho internacional

3.1. Primeros instrumentos de derecho internacional

Por un largo tiempo, el derecho internacional no consideró a los pueblos indígenas o a las poblaciones que los componen como un asunto que ameritaba su preocupación. Ha sido solo durante el siglo veinte y especialmente desde la década de los 50 que estos pueblos han sido objeto de legislación internacional positiva³⁵⁸.

3.1.1. Organización Internacional del Trabajo

En las primeras décadas del siglo XX, la OIT expresó preocupación por las condiciones de los trabajadores indígenas. En 1921 la OIT desarrolló una serie de estudios sobre trabajadores indígenas. Un Comité de Expertos en Trabajo Indígena se conformó en 1926. Las recomendaciones del Comité llevaron

diferentes a aquellos de las Américas, Australia, Nueva Zelandia y Groenlandia fueron planteadas recientemente por el Relator Especial de la ONU Miguel Alfonso Martínez en su Informe Final del Estudio sobre Tratados, De acuerdo a M. Martínez, el proceso de "nacionalización" de los temas Indígenas debe confrontarse con los conceptos de independencia / descolonización en los países de América Latina, Afro-Asiáticos y Pacíficos, adonde estos varían de manera significativa, planteando interrogantes a la aplicabilidad del concepto de "indigenidad" para referirse a cualquier caso posible de "pueblos oprimidos por el Estado", incluidas las "minorías" en el contexto particular de los estados contemporáneos de Afro-Asia y el Pacífico. En consecuencia, Martínez considera necesario para el propósito de su Estudio, el reestablecer una "distinción estricta" entre "poblaciones indígenas" y "minorías" nacionales y étnicas. ("Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las poblaciones indígenas. Informe Final Documento ONU E/CN.4/Sub.2/AC.4/1999/20, pag.15, para 67-68).

³⁵⁶ De acuerdo a esta visión aproximación, Kingsbury identifica como elementos esenciales para la definición de pueblos Indígenas, la auto-identificación como grupo étnico propio; experiencia histórica de, o vulnerabilidad manifiesta al fraccionamiento, desarraigo o explotación; conexión duradera con la región; y el deseo de mantener una identidad propia. Identifica como indicadores importantes para este objetivo, el sometimiento a la sociedad nacional (o regional), (comúnmente requerido); y continuidad histórica (especialmente por descendencia) con ocupantes anteriores de tierras en la región. Finalmente identifica como otros indicadores relevantes, diferencias socioeconómicas y socioculturales con la población circundante; características propias y objetivas tales como idioma, raza y cultura material o espiritual; y el ser considerado como Indígena por la población del área o ser tratados como tales en arreglos instrumentos legales y administrativos. (Kingsbury, op. cit. 4 en pag. 455).

³⁵⁷ Ibid. 457.

³⁵⁸ Sin embargo, puede encontrarse legislación internacional relativa a estos pueblos, en las conferencias sobre África efectuadas en Berlín (1884-85) y Bruselas (1889-90), que trataron sobre la necesidad de mejorar las condiciones de vida y el bienestar de los "aborígenes" y las "tribus nativas". Con posterioridad a la Primera Guerra Mundial, se desarrolló la doctrina de "administración fiduciaria". Basado en esta idea, el Artículo 22 del Convenio de la Liga de Naciones se refirió a "pueblos aun no capaces de valerse por si mismos bajo las arduas condiciones del mundo moderno" y planteo que su "bienestar y desarrollo" eran un "deber sagrado de la civilización". En el Artículo 23 del mismo Convenio, los miembros de la Liga se comprometieron a "implementar medidas para asegurar el tratamiento justo de los habitantes nativos de los territorios bajo su control". (Lerner, Natan. Group Rights... Op. cit.: 99).

a la adopción de varios convenios relacionados con dichos trabajadores³⁵⁹. Años después, en 1953, la OIT publicó un estudio sobre las condiciones de vida de las poblaciones indígenas y tribales en el ámbito mundial, del que devino en 1957 el Convenio 107 sobre la Protección e Integración de Poblaciones Indígenas y otras Poblaciones Tribales y Semitribales de Países Independientes³⁶⁰. En su preámbulo este Convenio, el primer instrumento comprehensivo de legislación internacional relacionado con estos pueblos, estipula como su objetivo "la protección de las poblaciones señaladas, su progresiva integración a sus respectivas comunidades nacionales y el mejoramiento de sus condiciones de vida y laborales". El mismo instrumento también incluye entre sus contenidos provisiones relativas a los derechos sobre la tierra³⁶¹. El Convenio también se refiere al empleo y la contratación de trabajadores indígenas, a la seguridad social, la salud, la educación y el uso del lenguaje. La integración de los indígenas, y en muchos casos, su asimilación, era considerada por los estados como metas a ser alcanzadas. Los mismos Estados no reconocieron a estos pueblos como tales, sino solo como "poblaciones". En consecuencia, no eran elegibles para tener derechos colectivos, sino solo derechos de carácter individual a ser ejercidos en el contexto de los estados en los cuales vivían.

3.1.2. El Sistema Interamericano

Los Estados americanos también han mostrado preocupación por los pueblos indígenas. En 1940, durante el Primer Congreso Indígena Interamericano realizado en México, se aprobó un Convenio Internacional que estableció las bases para una política continental relacionada con los pueblos indígenas y creó el Instituto Indigenista Interamericano (III)³⁶². Hasta 1990 el III, el organismo encargado de la coordinación de la política indígena en el continente, había organizado diez Congresos Indígenas Interamericanos. Los estados americanos que han participado en estos eventos han aprobado importantes resoluciones relacionadas, entre otros asuntos, con tierras y libertades indígenas, derecho a voto, y respeto a las culturas tradicionales. Su efectividad, sin embargo, ha sido limitada³⁶³. Como resultado de estas conferencias la OEA incluyó en su Carta Interamericana de Garantías Sociales, aprobada en Bogotá en 1948, un artículo (39) que establece que "en los países donde exista el problema de población indígena", se deben adoptar medidas necesarias para prestar al indígena protección y asistencia, amparándole "la vida, la libertad y la propiedad, defendiéndolo del exterminio, resguardándolo de la opresión y la explotación y protegiéndolo de la miseria y suministrándole adecuada educación".

³⁵⁹ Entre ellas, caben mencionar la Convención No. 29 de 1930 sobre trabajo forzado, N°. 50 de 1936 sobre el reclutamiento de trabajadores Indígenas, No.64 de 1939 sobre contratos de empleo de trabajadores Indígenas, y la No.65 del mismo año sobre sanciones penales relacionadas con trabajadores Indígenas. Lerner, Natan. *Group Rights...* Op. cit.: 105.

³⁶⁰ Organización Internacional del Trabajo, "Indigenous Peoples: Living and Working Conditions of Aboriginal Populations in Independent Countries." *Studies and Reports, New Series*, No.53 (Ginebra: OIT, 1953) [en adelante OIT, "Working Conditions"]. en Hannum. Op. cit.: 77

³⁶¹ Su Artículo 11 reconoce a las poblaciones Indígenas el derecho a la propiedad, colectiva o individual, de la tierra. El Artículo 12 estipula que las poblaciones referidas no deben ser sacadas de sus territorios tradicionales, "excepto de acuerdo a leyes y regulaciones nacionales motivadas por razones relacionadas con la seguridad nacional, o por el interés del desarrollo económico nacional o de la salud de dichas poblaciones". Bajo el imperio del Artículo 13, las costumbres de estas poblaciones en relación a la transmisión de derechos de propiedad y de uso de la tierra, deberán ser respetados, en el contexto de las leyes y regulaciones nacionales. Algunos autores resaltan las limitaciones de las provisiones sobre los derechos a la tierra de este Convenio, particularmente de su Artículo 12. Brolmann, Catherine y Marjoleine Zieck. "Indigenous Peoples". En: Catherine Brolmann y Martinus Nijhoff (Eds.). *Peoples and Minorities in International Law*. Dordrecht. 1993.Pp. 201, 202.

³⁶² El Congreso de 1940 dio a conocer una declaración, de acuerdo a la cual la relación de los Estados Americanos con lo pueblos Indígenas debe basarse en el respeto de las identidades y culturas Indígenas, que rechazaba los procedimientos legales o de otra índole basados en la diferenciación racial, establecía la igualdad de derechos y oportunidades, el respeto a los valores positivos de las culturas Indígenas y la promoción del desarrollo económico de los grupos Indígenas. En 1988, el Convenio aprobado en este Congreso había sido ratificado por 17 Estados Americanos, incluyendo a Chile y los Estados Unidos. Ver Stavenhagen. *Derecho*. Op. cit.: 107.

³⁶³ Hasta el día de hoy, la mayoría de estas resoluciones no han sido implementadas, dado el hecho de que no son obligatorias para los gobiernos de la OEA. *Ibid.* 108.

Desde el año 1953 el III ha funcionado como una agencia especializada de la Organización de Estados Americanos. A pesar de que la III es una institución pequeña, ha sido influyente en la promoción de los derechos de los pueblos indígenas en el continente. También tuvo influencia en la adopción en 1989-por parte de la Asamblea General de la OEA- de una resolución llamando a la elaboración de un instrumento Interamericano sobre estos derechos.

En el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, un número creciente de casos relativos a la protección de derechos de los indígenas sobre sus tierras y recursos naturales han sido planteados en los últimos años. Utilizando como base el derecho de propiedad de la Convención Americana de Derechos Humanos, en 1970 la Comisión Interamericana se refirió a la obligación de defender las tierras indígenas (caso de los Guahibos en Colombia). En 1985 emitió una resolución en el caso de los yanomami del Noroeste de Brasil, recomendando delimitar y demarcar el Parque Yanomami, incluyendo más de 9 millones de has. de bosque amazónico, hábitat de aproximadamente 1200 yanomami. Dado que Brasil entonces no había ratificado la Convención, la decisión se basó en el derecho a la vida, a la libertad, a la residencia y al tránsito, a la salud y bienestar de la Declaración Americana de Derechos Humanos. Otro caso posterior fue el del despojo de comunidades indígenas de Guatemala de sus tierras ancestrales.

El primer caso que en materia de derecho a la propiedad indígena la Comisión decidió enviar a la Corte Interamericana, fue el caso de *Awas Tingni de Nicaragua*. El caso se originó en una petición hecha a la Comisión en 1995 alegando que el Estado de Nicaragua no había adoptado las medidas necesarias para asegurar el derecho a la tierra de las comunidades indígenas Mayagna (Sumo) de Awas Tingni y de otras comunidades indígenas de la Costa Atlántica de Nicaragua frente a una concesión de explotación maderera otorgada a una empresa coreana por dicho Estado. En 1998 la Comisión acogió la petición de los indígenas, e interpuso una demanda en contra del Estado de Nicaragua ante la Corte Americana. La demanda se refiere a la violación por parte de dicho Estado de los artículos 1 (obligación de respetar los derechos), 2 (deber de adoptar disposiciones de derecho interno), 21 (derecho a la propiedad privada) y 25 (protección judicial) de la Convención Americana en razón de la falta de demarcación y de reconocimiento oficial del territorio de esta comunidad. La Comisión también solicitó a la Corte en base al artículo 63 (1) de la Convención, la reparación de las consecuencias de la violación.

Con fecha 31 de agosto de 2001, la Corte dictó sentencia en el caso en análisis, concluyendo que el Estado de Nicaragua violó el artículo 21 de la Convención Americana en perjuicio de los indígenas en conexión con los artículos 1.1 y 2 de la misma Convención, condenándolo a que:

a) delimite, demarque y titule el territorio de propiedad de la Comunidad; y

b) se abstenga de realizar, hasta tanto no se realice esa delimitación, demarcación y titulación, actos que puedan llevar a que los agentes del propio Estado, o terceros que actúen con su aquiescencia o su tolerancia, afecten la existencia, el valor, el uso o el goce de los bienes ubicados en la zona geográfica donde habitan y realizan sus actividades los miembros de la Comunidad (par. 153).

El fallo de la Corte Interamericana dejó establecido en sus considerandos el valor de la propiedad comunal de los pueblos indígenas a la luz del artículo 21 de la Convención Americana (par. 149), la validez de la posesión de la tierra basada en la costumbre indígena, aún a falta de título, para que se les reconozca la propiedad sobre ellas (par. 151), y la necesidad de que la estrecha relación que los indígenas tienen con sus tierras sea reconocida y comprendida como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su supervivencia económica (par. 149)³⁶⁴.

³⁶⁴ Corte Interamericana de Derechos Humanos, *Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs Nicaragua*, Sentencia de 31 de agosto de 2001.

3.2. Los Pueblos Indígenas en el sistema de Naciones Unidas

3.2.1. Instrumentos generales de derechos humanos

Con la creación de las Naciones Unidas en 1945 y la adopción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, la comunidad internacional reconoció por vez primera que los derechos humanos no eran un asunto interno de Estados soberanos, sino que un asunto que concierne a toda la humanidad. A pesar de este hecho, la influencia de perspectivas políticas y filosóficas occidentales que dominaban en la época de post - guerra, llevaron a las Naciones Unidas a dar prioridad a la protección de los derechos y libertades individuales por sobre los derechos colectivos³⁶⁵. De acuerdo a esta visión, la inclusión por parte del sistema de las Naciones Unidas de los derechos de las minorías en general y de los pueblos indígenas en particular, fue por largo tiempo rechazada³⁶⁶. Es así como a pesar de las resoluciones aprobadas por las Naciones Unidas en los años venideros en relación a los pueblos indígenas, su situación y sus derechos no fueron abordados con seriedad y hasta décadas más tarde, cuando en 1982 fuera creado el Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas³⁶⁷. Una mención especial debe hacerse sobre el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos así como el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales aprobados por las Naciones Unidas en 1966. Estas dos convenciones internacionales que vinieron a regular de una manera obligatoria los derechos y principios enunciados en la Declaración Universal de 1948, establecieron en su Artículo que "todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación". En virtud de este derecho establecen libremente su conducción política y proveen, asimismo, su desarrollo económico, social y cultural". En principio este derecho no estaba orientado a ser aplicado a los pueblos indígenas, sino que a los pueblos en proceso de descolonización. Sus implicancias para los pueblos indígenas serán tratadas posteriormente en este capítulo. El Pacto de Derechos Civiles y Políticos incluye entre sus preceptos el artículo 27, que señala:

En los estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión, y a emplear su propio idioma.

Sin embargo, esta norma tiene que ver con las "personas pertenecientes a dichas minorías", limitando de esta manera, una vez más, su aplicación a individuos y excluyendo a grupos colectivos. Por otra parte, el Artículo 27 no contiene ninguna referencia explícita a medidas positivas a que pudieran tener derecho las minorías para la protección de sus derechos³⁶⁸. Con esta aproximación al tema, los pueblos indígenas fueron nuevamente ignorados. Si fueron considerados, lo fueron como minorías, definición que no es aceptable en la perspectiva indígena.

³⁶⁵ La interpretación comúnmente aceptada en la ONU era la de que cuando fuesen violados o restringidos los derechos de alguna persona debido a una característica de grupo (raza, origen étnico o nacional, o cultura) el asunto podía enfrentarse protegiendo el derecho de los individuos, a través del principio de la no-discriminación. Tal es el concepto contenido en la Carta de la ONU de 1945 (Artículo 1.3) y en Declaración de Derechos Humanos de la ONU de 1948 (Artículo 2.1). Años después, el mismo concepto fue incluido en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966 (Artículos 2.1, 26 y 27). (Lerner, Natan. *Group Rights...* Op. cit.: 14).

³⁶⁶ Propuestas para la inclusión de provisiones relacionadas con los derechos de las minorías en la declaración de derechos humanos fueron rechazadas tanto por las delegaciones de Estados Unidos, como por las de países de América Latina. No hubo ninguna mención a las poblaciones indígenas. Rodolfo Stavenhagen, "Human Rights and People's Rights. The Question of Minorities". 103 *Interculture* 1 al 9. 1989. [en adelante Stavenhagen, "Human Rights"].

³⁶⁷ Sin embargo, durante ese periodo, la ONU aprobó importantes Convenios internacionales relativos, entre otros temas, a la Prevención y Castigo del Crimen de Genocidio (1951), Discriminación en el Ámbito de la Educación (UNESCO, 1960) y la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965). Aunque no se referían específicamente a estos pueblos, contribuyeron a crear un marco para la protección de pueblos y grupos discriminados en el mundo, entre los cuales se podrán identificar los pueblos indígenas.

³⁶⁸ Lerner, Natan. *Group Rights...* Op. cit.: 15.

3.2.2. Estudio del Problema de la Discriminación Contra las Poblaciones Indígenas

En el año 1971 el Consejo Económico-Social de Naciones Unidas autorizó a la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías a llevar a cabo un completo "Estudio sobre el Problema de la Discriminación Contra las Poblaciones Indígenas", encargando para ello como Relator Especial al señor José Martínez Cobo³⁶⁹. En su informe final Martínez Cobo incluyó un análisis de los diferentes aspectos en que se manifiesta la discriminación contra estos pueblos, afirmando en sus conclusiones que las condiciones sociales en que vivían la mayoría de las poblaciones indígenas favorecían su discriminación, opresión y explotación. El estudio también incluyó un análisis muy completo sobre las instituciones y normas relacionadas con estos pueblos tanto en el nivel nacional como en el internacional. El estudio, además de definir quienes eran dichas poblaciones, propuso varias recomendaciones a las Naciones Unidas y otras agencias internacionales relacionadas e instituyó principios para la eliminación de la discriminación. El mismo informe también propuso llevar a cabo un nuevo estudio sobre el mismo tema en los países africanos y otro estudio relacionado con tratados en que estuvieran involucrados los pueblos indígenas³⁷⁰. Aunque constituyó un hito importante como fuente de información sobre los problemas y desafíos de los pueblos indígenas, su impacto internacional ha sido cuestionado³⁷¹.

3.2.3. Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas

En 1982, el ECOSOC autorizó a la Subcomisión a establecer el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas³⁷², siéndole conferidos dos mandatos. El primero fue el de revisar los desarrollos relacionados con la promoción y protección de los derechos humanos y las libertades fundamentales de las poblaciones indígenas y el segundo, el de brindar atención especial a la evolución de los estándares relacionados con los derechos de las mismas poblaciones³⁷³. Este grupo se ha reunido cada año desde su creación, excepto en 1986. Los pueblos indígenas y sus organizaciones, sin importar si tienen o no status consultivo con el ECOSOC, están facultados para asistir a estas reuniones que tienen lugar en Ginebra. Debido a su mandato y a su apertura para la participación indígena, se ha convertido en el punto focal para el tratamiento de los temas de derechos indígenas dentro del sistema de la ONU³⁷⁴.

Una de las principales preocupaciones de este grupo, que será desarrollado posteriormente en este Capítulo, ha sido la preparación de un Proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas. El grupo también ha considerado otro gran número de temas relacionados con los derechos,

³⁶⁹ Martínez Cobo. *Op. cit.* El Estudio, que incluyó 37 países de diversas partes del mundo, fue dado a conocer sólo en 1983, en cinco extensos volúmenes.

³⁷⁰ *Ibid*

³⁷¹ La aceptación del reconocimiento de los pueblos indígenas, dentro del sistema de la ONU, del informe final de Martínez Cobo ha sido enfatizada por Erica-Irene Daes, Presidenta del Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas de la ONU (Erica-Irene A. Daes, *A Concise Overview of the United Nations System's Activities regarding Indigenous Peoples. Informe presentado en Seminario de la ONU sobre Experiencias Prácticas Relacionadas con Derechos a la Tierra y Demandas. Whitehorse. marzo 24-28 1966. Doc. ONU HR/Whitehorse/1966/SEM/2. P. 2).* [en adelante Daes, *Concise Overview*].

³⁷² El Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas fue creado como una entidad subsidiaria de la Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección de las Minorías. está compuesto de cinco miembros de la Subcomisión, representando diferentes áreas del mundo, quienes ejercen sus funciones a título personal como expertos independientes. Douglas Sanders. "The Un Working Group on Indigenous Populations" 11. N° 3. *Human Rights Quarterly*. 1989. Pp. 407-411. [en adelante Sanders, "Working Group"].

³⁷³ ONU CES. Resolución 1982/34 del 7 de mayo de 1982.

³⁷⁴ 700 personas participaron en sus sesiones de 1995, de las cuales 400 eran personas indígenas, (Daes, Erica-Irena. *Concise Overview...* *Op. cit.*: 2).

necesidades y aspiraciones de los indígenas. Entre estos asuntos debemos mencionar aquí el Estudio sobre tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre Estados y las poblaciones indígenas, el Estudio sobre "La protección de la Propiedad Cultural e Intelectual de los Pueblos Indígenas", la creación de un Foro Permanente para los Pueblos indígenas dentro del marco del sistema de las Naciones Unidas y la Década Internacional de los Pueblos indígenas del Mundo³⁷⁵.

3.2.4. Foro Permanente de Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas

Múltiples fueron las instancias en el Sistema Internacional donde se manifestó la necesidad de constituir un Foro Permanente para los Pueblos Indígenas en el Sistema de Naciones Unidas. Así lo consignaron las recomendaciones relativas a los Pueblos Indígenas incluidas en la Declaración y Programa de Acción de Viena (A/CONF. 157/23), aprobadas por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos. Lo propio emana de las recomendaciones de la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo en el sentido de que se haga participar a las poblaciones indígenas y sus comunidades en los programas de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente y el desarrollo, como se indica en el Principio 22 de la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo y en el capítulo 26 de la Agenda 21. Por otro lado, el programa de actividades para el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, aprobado por la Asamblea General en su resolución 50/157, reconoce como uno de los objetivos importantes del Decenio que se estudie la posibilidad de establecer un foro permanente para las poblaciones indígenas en el sistema de las Naciones Unidas³⁷⁶.

La discusión del establecimiento de un Foro Permanente para los Pueblos Indígenas dio lugar a la celebración de dos seminarios sobre este tema bajo los auspicios de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas en Copenhague en 1995 y Santiago en 1997³⁷⁷.

En este marco, el Consejo Económico y Social por resolución 2000/22 aprobó el establecimiento de un foro permanente para las cuestiones indígenas³⁷⁸. Bajo esta denominación, fue aprobado establecer como órgano subsidiario del Consejo Económico y Social, un "Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas", integrado por 16 miembros, ocho de los cuales han de ser propuestos por los gobiernos y elegidos por el Consejo y los otros son nombrados por el Presidente del Consejo previa consulta oficial con la Mesa y con los grupos regionales por intermedio de sus coordinadores, sobre la base de consultas amplias con las organizaciones indígenas, teniendo en cuenta la diversidad y la distribución geográfica de los pueblos indígenas del mundo y los principios de transparencia, representatividad e igualdad de oportunidades para todos los pueblos indígenas, incluidos los procedimientos internos, cuando corresponda y los procesos de consulta de las poblaciones indígenas locales.

Los miembros del Foro Permanente actúan a título personal, en calidad de expertos independientes. Duran en sus cargos un período de tres años pudiéndose ser reelegido o nominado por un nuevo período.

Podrán participar en calidad de observadores del foro permanente y conforme a los procedimientos aplicados en el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos, los Estados, los órganos de las Naciones Unidas, las organizaciones intergubernamentales y las organizaciones no gubernamentales reconocidas como entidades consultivas por el Consejo.

³⁷⁵ *Ibid.*

³⁷⁶ Resolución de la Comisión de Derechos Humanos 1997/30: "Un Foro Permanente para las poblaciones indígenas en el sistema de las Naciones Unidas". Texto no editado-no oficial.

³⁷⁷ Véase E/CN.4/Sub.2/AC.4/1995/7 y E/CN.4/1998/11 y Add. 1 a 3.

³⁷⁸ E.RES. 2000. 22.

La función del Foro es servir de órgano asesor del Consejo Económico y Social con el mandato de examinar las cuestiones indígenas en el contexto de las atribuciones del Consejo relativas al desarrollo económico y social, la cultura, el medio ambiente, la educación, la salud y los derechos humanos. Para el cumplimiento de esta tarea el Foro Permanente está mandatado para:

- a) Prestar asesoramiento especializado y formular recomendaciones sobre las cuestiones indígenas al Consejo, así como a los programas, fondos y organismos de las Naciones Unidas, por conducto del Consejo.
- b) Difundir las actividades relacionadas con las cuestiones indígenas y promover su integración y coordinación dentro del Sistema de Naciones Unidas.
- c) Preparar y difundir información sobre las cuestiones indígenas.

El Foro permanente celebra un período de sesiones al año, de diez días hábiles. Deberá presentar un informe anual al Consejo donde reportará sus actividades e incluirá las recomendaciones que somete a su consideración.

El financiamiento de esta instancia emana del presupuesto ordinario de Naciones Unidas y sus organismos especializados y de las contribuciones voluntarias que se aporten al fondo.

Este foro permanente, además, nace con el mandato expreso de que tras su primer período de sesiones se avoque a un examen de todos los mecanismos, procedimientos y programas existentes dentro de las Naciones Unidas relacionadas con las cuestiones indígenas, incluido el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, con el fin de racionalizar las actividades, evitar la duplicación y la superposición y promover la eficacia del sistema. En el ámbito de dicho mandato, no obstante, el foro permanente ha sido prevenido a no prejuzgar ningún resultado.

3.3. Evolución reciente de la legislación internacional relacionada con los pueblos indígenas

3.3.1. Instrumentos vigentes de la legislación internacional

Dos instrumentos de la legislación internacional relacionados con los pueblos indígenas han sido aprobados en años recientes por diferentes instancias internacionales: El Convenio N° 169 de la OIT y la denominada Agenda 21. En proceso de adopción en el seno del Sistema de Naciones Unidas y Sistema Interamericano están sendas Declaraciones sobre derechos de los Pueblos Indígenas. A través de diversos seminarios la comunidad internacional ha avanzado en el establecimiento de estándares para el tratamiento de los Pueblos Indígenas. Finalmente, diversos organismos internacionales de distinto orden, como el Banco Mundial, han incorporado a su gestión estándares vinculados a los derechos de los Pueblos Indígenas.

A continuación nos referiremos en acápites separados a cada uno de estos instrumentos.

a. Convenio N° 169 de la OIT

Las críticas hechas por las organizaciones indígenas respecto al carácter integracionista del Convenio N° 107 de la OIT, llevaron a esta institución a un proceso orientado a revisar este instrumento

legal³⁷⁹. En el curso de tres años la OIT desarrolló, a través de un complejo sistema que incluyó la participación indígena,³⁸⁰ un nuevo Convenio (N° 169 de la OIT) Sobre Pueblos indígenas y Tribales en Países Independientes. Al igual que el N° 107, el nuevo Convenio trata una gran variedad de asuntos, incluyendo los derechos de participación indígena, derechos a la tierra y sus recursos, derecho a la educación, salud, contratación, condiciones laborales y capacitación indígena. A continuación analizaremos los aspectos del Convenio relacionados a los derechos políticos y territoriales de los Pueblos Indígenas.

- Derechos Políticos

El preámbulo y los primeros artículos del Convenio explican los principios fundamentales sobre esta materia. El Preámbulo claramente estipula su intención de "eliminar la orientación hacia la asimilación de las normas anteriores" y de reconocer "las aspiración de esos pueblos a asumir el control e sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven"³⁸¹. El Artículo 1.1 reconoce a los pueblos indígenas como tales y no como poblaciones, como lo hiciera en el pasado el Convenio N° 107³⁸². Sin embargo, el Artículo 1.3, luego de definir los pueblos a los que deben aplicarse sus provisiones (pueblos indígenas y tribales), afirma que "la utilización del término "pueblos" en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en l que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional"³⁸³. Las implicancias del uso del término "pueblos" en el nuevo Convenio son todavía inciertos³⁸⁴. Finalmente, el Artículo 1.2 se refiere a una demanda crucial de los pueblos Indígenas. Esto es el reconocimiento de la auto-identificación como un "criterio

³⁷⁹ El rol que cumplieron las organizaciones Indígenas en la adopción por parte de la OIT de los nuevos estándares legales para el logro de la auto-determinación es enfatizado por Russel L. Barsh, del Four Directions Council del Estado de Washington. EEUU. (Ver Russel L. Barsh. "An Advocate's Guide to the Convention on Indigenous and Tribal Peoples". 15 N° 1. Oklahoma City University Law Review. 1990. P. 209). Una reunión de expertos organizada por la OIT en 1996 estuvo de acuerdo en que el enfoque del Convenio era inadecuado y que ya no reflejaba la visión contemporánea sobre los asuntos tratados, recomendando su inmediata revisión. ILO-OIT: "Partial Revision of the Indigenous and Tribal Populations Convention". N° 107. Report VI (1). 1957. P. 117. (Conferencia Internacional del Trabajo. Sesión N° 75, Ginebra, 1988).

³⁸⁰ De acuerdo a Lee Sweptston, experto de la OIT en Ginebra, esta fue la ocasión en que a las ONGs representando a los pueblos Indígenas o hablando en su nombre, se les permitió el mayor involucramiento para representar directamente sus propios intereses en un foro internacional para adoptar normas. Muchas modificaciones del texto fueron hechas luego de intervenciones de ONGs. Sin embargo, el mismo experto reconoce que algunos representantes de estos grupos sintieron que no tuvieron adecuada representación en las discusiones de la OIT. (Lee Sweptston. "A New Step in International Law on Indigenous and Tribal Peoples: The ILO Convention N°. 169 of 1989". 15 N° 3 Oklahoma City University Law Review. 1990. P. 687).

³⁸¹ Convenio No. 169 de la OIT. Op. cit. El Convenio no pretendió, de acuerdo al secretariado de la OIT, rechazar la integración, sino más bien que esta no debiera ser el único objetivo de la política nacional. OIT, Report of the Committee on Convention N° 107. Provisional record 32, para 6 (Conferencia Internacional del Trabajo. Sesión 75. Ginebra. 1988). En: Barsh, Russel. "An Advocate's Guide..." Op. cit.: 213, 214.

³⁸² El uso del término "pueblos" en el Convenio, de acuerdo al Secretariado del OIT, estaba orientado a consolidar el reconocimiento del derecho de estos pueblos a su identidad y a demostrar un cambio de orientación hacia un mayor respeto hacia sus culturas y formas de vida. También contribuiría a la adopción de una terminología común con otros instrumentos legales del Naciones Unidas existentes en esa época. OIT, Partial Revision of the Indigenous and Tribal Populations Convention. 1957. N° 107. Report IV (2A). OIT. Ginebra. 1989).

³⁸³ De acuerdo a Barsh, esta cláusula se adoptó como consecuencia de presiones de los gobiernos dados sus temores que la inclusión del termino pueblos implicaría el derecho a la auto-determinación en los términos de la Carta de las Naciones Unidas, es decir el derecho a un estado independiente. Las aseveraciones por parte de organizaciones Indígenas de que ellos no buscaban la secesión no lograron aplacar los temores de los gobiernos. Barsh, Russel. "An Advocate's Guide..." Op. cit.: 231.

³⁸⁴ De acuerdo a Lee Sweptston, el argumento que el Convenio limita el derecho a la auto-determinación de estos grupos puede ser rebatido. Este derecho, si existe para estos pueblos, ha de ser definido por la legislación internacional, particularmente por las Naciones Unidas. Considera altamente improbable que el convenio de la OIT limite el debate futuro sobre este tema y que mas probablemente, el uso de este termino será positivo para aumentar el reconocimiento en la legislación internacional del derecho de estos pueblos a una existencia independiente y perdurable en el tiempo. Sweptston, Lee. "A New Step in International...". Op. cit.: 694.

fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio³⁸⁵.

El Convenio reconoce los derechos de participación de los pueblos Indígenas³⁸⁶ a través de varias disposiciones³⁸⁷. Estas disposiciones representan un paso importante en comparación con el Convenio N° 107, el que sólo requería de los gobiernos que estos "buscaran la colaboración de estas poblaciones y sus representantes". Sin embargo las disposiciones son más débiles que aquellas propuestas inicialmente por diferentes instancias de la OIT con el fin de asegurar la efectividad del proceso de participación indígena³⁸⁸.

A pesar de este hecho, estas disposiciones, especialmente aquellas referidas a la consulta que deben hacer los Estados con los pueblos indígenas a través de "procedimientos apropiados", a través de sus "instituciones representativas" y de "buena fe" (Artículos 6.1 y 2), podrían constituir, si los gobiernos que ratifican este Convenio fueran fieles a sus compromisos, la base para cambios importantes en la relación que hasta ahora ha existido entre ellos³⁸⁹.

Con relación al autogobierno, éste no es reconocido explícitamente como lo exigían las organizaciones indígenas, sin embargo se reconocen algunos derechos que significan avances respecto a los derechos simplemente participatorios³⁹⁰. Otras provisiones de este Convenio, entre ellas los Artículos 22, 23, 25 y 27 estipulan la devolución de la administración y control político sobre diferentes

³⁸⁵ Aunque rechazada por algunos gobiernos como el de Brasil e India, esta cláusula, que es coherente con el principio, estipulado en el Convenio, de otorgar a estos pueblos control de sus propios asuntos, fue finalmente adoptado por votación en la conferencia de la OIT. Barsh, Russel. "An Advocate's Guide..." Op. cit.: 216.

³⁸⁶ Barsh afirma que ambos tipos de derechos responden a diferentes tendencias en el desarrollo de los derechos de los pueblos Indígenas. Los primeros provienen de debates recientes sobre estrategias de desarrollo y es el concepto de derechos de algún tipo de parte de grupos, así como de individuos, a la "participación popular" o al derecho a una participación directa en decisiones que les afecten, principio adoptado por la Declaración sobre el derecho al desarrollo de la ONU. Los segundos surgen de la insistencia de parte de los pueblos Indígenas en que, dado sus orígenes históricos e identidad cultural propia, ellos tienen derecho a más que una mera (simple) participación. Ibid. 217.

³⁸⁷ El Artículo 6.1 afirma que al aplicarse el Convenio, los gobiernos deberán: "a) consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente; b) establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles, en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismos administrativos y de otra índole responsable de políticas y programas que les conciernan"; el Artículo 6.2 afirma que "las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas"; y el Artículo 7.2 afirma que "el mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo y del nivel de salud y educación de los pueblos interesados, con su participación y cooperación, deberá ser prioritario en los planes de desarrollo económico global de las regiones donde habitan".

³⁸⁸ En 1988 la Reunión de Expertos de la OIT propuso que el derecho indígena a participar en el proceso de toma de decisiones debía ser efectivo, ofreciéndoseles la oportunidad de ser escuchados y tener influencia en las decisiones que se tomen. El Secretariado de la OIT posteriormente propuso un texto requiriendo que los gobiernos "buscaran el consenso" de los pueblos indígenas antes de implementar cualquier medida legislativa o administrativa que les afectase. Barsh, Russel. "An Advocate's Guide..." Op. cit.: 218.

³⁸⁹ El Secretariado de la OIT dejó en claro que esta afirmación no implicaba que las consultas referidas tendrían que resultar necesariamente en la obtención del acuerdo o consentimiento de aquellos a los que se consultase. International Labour Conference, "Record of Proceedings". 76th Session. 1989. Doc. 25. 74. In: Brolmann, Catherine y Marjoleine Zieck. "Indigenous Peoples".. Op. cit.: 208.

³⁹⁰ Entre ellos se destacan los siguientes: El Artículo 7.1 afirma que los pueblos indígenas "deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural"; el Artículo 8.1 estipula que "al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario" y el Artículo 8.2 establece que estos pueblos "deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos".

materias (capacitación vocacional, servicios de salud y educación), sin desligar al Estado de sus obligaciones financieras en estas materias. Esto incluye, a petición de los pueblos indígenas, apoyo técnico y financieros adecuados (Artículo 23.2)³⁹¹. Estas disposiciones, particularmente aquellas relacionadas con el derecho de los pueblos indígenas a decidir sus propias prioridades, a tener sus instituciones propias, a ejercer control sobre su propio desarrollo, son estipuladas de una manera muy similar a la del Artículo 31 del Proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, proyecto que veremos posteriormente en este Capítulo, lo que es un avance legislativo que recoge algunos aspectos, aunque débiles, de autogobierno en asuntos internos y locales³⁹².

- Derechos Territoriales

La segunda parte del Convenio desarrolla ampliamente los derechos de los pueblos indígenas a la tierra y sus recursos naturales. Reconoce la "importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios" (Artículo 13.1), define a los territorios indígenas como aquellos que cubren "la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera" (Artículo 13.2)³⁹³. También se refiere a la necesidad de reconocer sus derechos de "propiedad y de posesión" sobre las tierras que ocupan "tradicionalmente" (Artículo 14.1), a la responsabilidad de los gobiernos en adoptar las medidas necesarias para "determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión" (Artículo 14.2) y estipula que deberán "instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para decidir las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados" (Artículo 14.3)³⁹⁴.

El Artículo 15 trata un asunto complejo. Intenta salvaguardar los derechos indígenas sobre los recursos naturales vinculados a sus tierras. Este derecho, de acuerdo al Convenio, incluye su participación "en la utilización, administración y conservación de dichos recursos" (Artículo 15.1). En los casos en que los estados mantengan la propiedad de recursos minerales o del subsuelo o derechos a otros recursos pertenecientes a las tierras, los gobiernos deberán "establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras"³⁹⁵. El Artículo 16 trata de la

³⁹¹ Estas disposiciones deben ser consideradas como un paso en el proceso de permitir que los pueblos indígenas controlen sus propios asuntos internos. Pueden llevar al cambio progresivo de las políticas y recursos manejados por el gobierno, a políticas de auto-manejo dentro de sus propias comunidades, con asistencia técnica y financiera de los gobiernos. Barsh, *supra* note 53 at 222.

³⁹² Sobre este punto hay discrepancias en el seno de la subcomisión. Rodrigo Correa sostiene que los derechos consagrados por el Convenio son meramente participatorios y que en las normas de este instrumento no hay ninguna que regule derechos de autonomía o autogobierno ni aún en su expresión más tenue.

³⁹³ La inclusión del término "territorios", el que era fuertemente rechazado por los gobiernos, fue resultado de la insistencia de los representantes indígenas. Ellos estiman que este concepto tendría implicancias más amplias, tanto en lo político, como en lo geográfico y lo ecológico, que el concepto tierra. Sin embargo, su aplicación se restringió a sólo algunos Artículos (14, 15 y 16) de la Convención. *Ibíd.* 224.

³⁹⁴ El Artículo 14 tenía la intención de reflejar el hecho que en muchos casos el concepto de propiedad es desconocido en las estructuras legales tradicionales de los indígenas, y que la posesión es frecuentemente un derecho muchísimo más importante para ellos. La inclusión del término "tradicionalmente ocupan" significa que debe haber una conexión con el presente, por ejemplo, una expulsión relativamente reciente desde sus tierras o una pérdida de ellas. También debe entenderse en relación al pedido hecho a los gobiernos de establecer procedimientos para las demandas de tierras indígenas (Artículo 14.3) sin límite de tiempo en cuanto a la fecha en que esas demandas puedan haber surgido. Swebston, Lee. "A New Step in International..." *Op. cit.*: 700-702.

³⁹⁵ El Artículo 15 fue uno de los más polémicos de la Convención. De acuerdo a las costumbres de estos pueblos, el goce del derecho a la tierra, implica necesariamente los derechos a los recursos que pertenecen a ella. El problema era difícil de resolver, debido a que en la mayoría de los países, estos recursos, en particular los del subsuelo, son considerados como propiedad de estado. La disposición relativa a la participación indígena "siempre que sea posible" en los beneficios de explotación de estos recursos y compensación por los daños que produce (Artículo 15.2), es menos exigente que lo que deseaban las ONGs, que querían garantías firmes sobre esta materia. Barsh, Russel. "An Advocate's Guide..." *Op. cit.*: 227-229.

reubicación de los pueblos indígenas, fenómeno que constituye un factor importante de pérdida de sus tierras. Establece una prohibición general al señalar que "los pueblos interesados no deberán ser trasladados de las tierras que ocupan" (Artículo 16.1). La relocalización debe llevarse a cabo sólo "excepcionalmente". Además, para implementarse, debe requerir de "su consentimiento, dado libremente y con pleno conocimiento de causa"(Artículo 16.3.4). También se establece el derecho a retornar a sus tierras tradicionales después de que los motivos de la relocalización hayan cesado. Cuando se exige compensación económica, deben cancelarse los montos (Artículo 16.3.4)³⁹⁶. Finalmente, el artículo 17.1 afirma que deberán respetarse "las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra entre los miembros de los pueblos interesados, establecidos por dichos pueblos"³⁹⁷.

El Convenio N° 169 de la OIT parece no satisfacer ni a los Estados ni a los pueblos indígenas. Es el producto de una negociación entre las distintas posiciones en juego. Sin embargo, este Convenio constituye un paso importante cuando se le compara al Convenio anterior de la misma organización. Constituye, además, una base para continuar desarrollando un marco para los derechos de los pueblos indígenas entro de la legislación internacional. Su importancia, como se señaló, radica en el hecho de que, luego de su ratificación por parte de varios países, constituye hoy el único cuerpo global de legislación internacional referido específicamente a los derechos de los pueblos indígenas³⁹⁸.

b. Agenda 21

Este instrumento internacional fue adoptado en el contexto de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medioambiente y Desarrollo que tuvo lugar en Río de Janeiro en 1992³⁹⁹. Aunque no se refiere específicamente a los pueblos indígenas, contiene un Capítulo (26) llamando a los estados signatarios a reconocer y fortificar el rol de estas "poblaciones" y sus comunidades. Este Capítulo reconoce la relación que históricamente ha existido entre estas poblaciones y sus tierras, incluyendo en este concepto el medio ambiente de las zonas que esas poblaciones ocupan tradicionalmente, así como el conocimiento científico tradicional que tienen sobre sus tierras, recursos naturales y medioambiente (Capítulo 26.1). También llama a los gobiernos, en asociación con las poblaciones indígenas, a establecer un proceso que posibilite su fortalecimiento a través de los distintos mecanismos que propone para estos fines (Capítulo 26.3.a)⁴⁰⁰. El mismo Capítulo pide a los gobiernos establecer mecanismos para intensificar su participación activa en la formulación de políticas, leyes y programas relacionados con la ordenación de los recursos y otros procesos que puedan afectarles (capítulo 26.3b), y a posibilitar su involucramiento a nivel nacional y local en el manejo de recursos y estrategias de conservación (Capítulo 26.3c). Finalmente, considera este acuerdo la adopción por parte de los gobiernos de medidas específicas - incluyendo la ratificación de convenciones internacionales, la adopción de políticas y leyes que "protejan

³⁹⁶ Los pueblos indígenas habían exigido que el consentimiento fuese una condición para la relocalización. La Conferencia vio necesario considerar casos en que el consentimiento no podía ser obtenido. El párrafo considera instancias en que no se obtuvo su consentimiento y entrega requisitos de procedimiento adecuados para tales casos. Swepston, Lee. "A New Step in International.." Op. cit.: 706-707.

³⁹⁷ El mismo Artículo establece que estos pueblos deben ser consultados "cuando se considere su capacidad de enajenar sus tierras o de transmitir de otra forma sus derechos sobre estas tierras fuera de su comunidad (17.2). ONGs presente en el debate de esta convención afirmaba que las tierras de estos pueblos debían ser "inalienables". Esto no fue aceptado. La Conferencia adoptó la redacción actual. Esto debe ser leído junto al Artículo 8, reconociendo las leyes de costumbres y consuetudinarias. (Custom and customary law). Ibid.: 709.

³⁹⁸ Para julio de 1996 el Convenio había sido ratificado por diez estados. (Venne, Sharon. *Our Elders Understand...* Op. cit.: 92). Chile y Canadá no estuvieron entre estos países.

³⁹⁹ United Nations Document A/CONF.151/26 (vol.3) at 16, Annex 2. 1992.

⁴⁰⁰ Entre ellas la adopción de políticas y/o instrumentos jurídicos apropiados, el reconocimiento de que las tierras de estas poblaciones debe estar protegidas contra actividades que presenten riesgos para el medio ambiente o que sean improcedentes desde el punto de vista social y cultural; el reconocimiento de sus valores, conocimientos tradicionales y sus prácticas de ordenación de los recursos con miras a promover un desarrollo sostenible; y la elaboración de acuerdos nacionales sobre solución de controversias en problemas relacionados con la ordenación de tierras y gestión de recursos.

la propiedad intelectual y cultural indígena, y el derecho de las poblaciones indígenas de preservar sistemas y practicas consuetudinario administrativas"- con el fin de permitir un mayor control sobre sus tierras, un manejo de sus propios recursos, y la participación en decisiones que les afecten, incluida la participación en el establecimiento o la ordenación de áreas protegidas. (Capítulo 26.4)

A pesar de las ambigüedades de este documento (usa el término "poblaciones" en vez de "pueblos") y el hecho de que la Agenda 21 es considerada como un programa de acción de los gobiernos que no es obligatorio para los Estados que lo han suscrito, muestra los consensos a los que se ha arribado en años recientes, por lo menos en la retórica, en relación al reconocimiento de los derechos sobre la tierra y de los recursos naturales y los derechos políticos de los "pueblos" indígenas alrededor del mundo. Muestra también la creciente preocupación internacional que existe con respecto a la protección de la relación de los pueblos indígenas con sus recursos naturales y su medioambiente.

3.3.2. Proyectos de declaración sobre los derechos de los Pueblos Indígenas

Como lo señaláramos anteriormente, se debaten en la actualidad dos declaraciones internacionales orientadas a identificar y clarificar la naturaleza y la amplitud de los derechos de los pueblos indígenas, una dentro del sistema de las Naciones Unidas y la otra dentro del sistema de la OEA. Los pueblos indígenas, a través de las organizaciones que los representan, han intentado que se incorporen sus perspectivas en estos proyectos. Aunque sus aprobaciones están aún pendientes, en años recientes se han dado a conocer Proyectos de declaraciones por parte de ambas entidades. Analizaremos cada uno de estos documentos a continuación:

a. Proyecto de Declaración de la ONU

Luego de años de cuidadosas deliberaciones y, contando con la participación activa de representantes de organizaciones indígenas y gobiernos observadores el Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas de la ONU acordó un Proyecto de Declaración sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas en Julio de 1993⁴⁰¹. Este Proyecto de Declaración reconoce que los pueblos indígenas tienen "derecho a la libre determinación", afirmando que "en virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural" (Artículo 3). Este artículo está redactado con el mismo lenguaje utilizado para todos los otros pueblos en otros instrumentos de derechos humanos que establecen estos derechos⁴⁰². El Artículo 31 se refiere a una manera en que es posible que estos pueblos ejerzan su derecho, al afirmar:

"Los pueblos indígenas, como forma concreta de ejercer su derecho de libre determinación, tienen el derecho a la autonomía o el autogobierno, en cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, en particular la cultura, religión, la educación, la información, los medios de comunicación, la salud, la vivienda, el empleo, el bienestar social, las actividades económicas, la gestión de tierras y recursos, el medio ambiente y el acceso de personas que no son miembros a su territorios, así como los medios de financiar estas funciones autónomas"⁴⁰³.

⁴⁰¹ El acuerdo de la WGIP sobre este Borrador de Declaración se produjo en julio de 1993. (UN ESCOR, Comm. on H.R., 11 sess., Annex I, UN. Doc. E/CN.4/ Sub.2/1993) y fue entregado a la Sub Comisión para la Prevención de la Discriminación y la Protección de las Minorías. Esta Sub Comisión adoptó este Borrador de Declaración por resolución 1994/45 en agosto de 1994 y la entregó a la Comisión de Derechos Humanos para su consideración. Daes. Concise Overview.... Op. cit.: 3.

⁴⁰² Artículo 1, común a las dos Convenciones de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de 1996.

⁴⁰³ Algunos representantes indígenas expresaron su preocupación de que este Artículo sería visto como una definición o limitación del derecho a la auto-determinación establecido en el Artículo 3.

Debe destacarse que la afirmación contenida en el Artículo 31 de este Proyecto de Declaración en relación a la naturaleza interna y local de la autodeterminación de los pueblos indígenas no impide, en opinión de Erica - Irene Daes, Presidenta del Grupo de Trabajo de la ONU, el derecho que estos pueblos tienen, en circunstancias extremas, a la secesión⁴⁰⁴.

En relación también a los derechos políticos, este Proyecto de Declaración reconoce el derecho de los pueblos indígenas a "conservar y reforzar sus propias características políticas, económicas, sociales y culturales, así como sus sistemas jurídicos, manteniendo a la vez sus derechos a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado" (Artículo 4); el derecho a "identificarse a sí mismos como indígenas y a ser reconocidos como tales" (Artículo 8); "a pertenecer a una comunidad o nación indígena" (Artículo 9); "a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas" (Artículo 13); "a participar plenamente, si lo desean, en todos los niveles de adopción de decisiones, en las cuestiones que afecten a sus derechos, vidas y destinos" (Artículo 20) y a "a que se les asegure el disfrute de sus propios medios de subsistencia y desarrollo" (Artículo 21); y "a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo" (Artículo 23).

Otro asunto central tratado en este Proyecto de Declaración es el derecho de los pueblos indígenas a la tierra y a los recursos naturales. Así como lo hace el Convenio 169 de la OIT, este documento no solo se refiere a su derecho a la tierra, sino también al territorio y sus recursos. El Artículo 25 enfatiza el derecho a "mantener y fortalecer su propia relación espiritual y material con sus tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado o utilizado de otra forma"⁴⁰⁵. El derecho "al pleno reconocimiento de sus leyes, tradiciones y costumbres, sistemas de tenencia de la tierra e instituciones para el desarrollo y la gestión de los recursos" es enfatizado en el Artículo 26⁴⁰⁶.

De acuerdo a Robert Coulter, los conceptos centrales de este Proyecto de Declaración representan un gran paso adelante. Este autor estima que el reconocimiento otorgado por este documento en relación a los derechos sobre las tierras y los recursos, de ser implementados, pondrían fin a "las ficciones legales y mecanismos discriminatorios" que han sido utilizados en casi todos los países para negar a estos pueblos la plena propiedad legal de ellos⁴⁰⁷. Como se evidencia en el texto, este Proyecto de Declaración

⁴⁰⁴ De acuerdo a Erica Daes, la auto-determinación y el derecho a la secesión no pueden ser negados a ningún pueblo que cumpla son los requisitos clásicos para ese derecho, y esto incluye a los pueblos indígenas. Si embargo, ella cree que hay límites para su ejercicio:

Quando existe un estado, los ciudadanos deben actuar a través del sistema político y el gobierno, a menos que el sistema "sea tan excluyente y no-democrático que no puede decirse que represente a toda la población". Bajo estas circunstancias extremas, existe un derecho permanente a la secesión.

Erica Irene A. Daes. "Some Considerations on the Right of Indigenous Peoples to Self-Determination". (1993) 1 *Transnational Law and Contemporary Problem*. P. 3. UN Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities, Explanatory Note Concerning the Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. E/CN.4/Sub.2/1993/26/add.1, 19 July 1993 [en adelante "Self-Determination"]

⁴⁰⁵ Artículo 25 del Borrador de Declaración de Naciones Unidas:

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y reforzar su particular relación, espiritual y material, con sus tierras, territorios, aguas y playas y otros recursos sobre los cuales tradicionalmente han ejercido propiedad o de alguna manera han ocupado o usado y defender sus responsabilidades con las futuras generaciones a este respecto.

⁴⁰⁶ Artículo 26 del Borrador de Declaración de Naciones Unidas:

Los pueblos indígenas tienen derecho a su propio desarrollo, control y uso de las tierras y territorios incluyendo el derecho al medio ambiente de las tierras, el aire, las aguas, las costas marinas, los mares helados, flora y fauna y otros recursos sobre los cuales ellos han ejercido tradicionalmente propiedad o de alguna manera han ocupado o usado. Este derecho incluye el pleno reconocimiento de sus leyes, tradiciones y costumbres, sistema de tenencia de las tierras e instituciones para el desarrollo y manejo de los recursos, y el derecho a los Estados adopten efectivas medidas para prevenir cualquier interferencia que signifique la enajenación o usurpación de sus derechos.

⁴⁰⁷ Robert T. Coulter. "The Draft UN Declaration on the Rights of Indigenous peoples: What is it? What does it Mean?". 2 NQHR 123. 1995. P. 135.

va mucho más allá que los documentos internacionales existentes, especialmente el Convenio 169 de la OIT, en el reconocimiento de los derechos de estos pueblos. Aparte de la presión activa de las organizaciones indígenas durante su redacción, lo que explica esa situación es el hecho de que este documento es aun un Proyecto que debe ser aprobado por los estados miembros de la ONU⁴⁰⁸. También explica esta situación el hecho de que, de ser finalmente aprobado por la ONU, no impondrá obligaciones sobre los estados, pero más bien constituirá una guía para ellos en sus políticas en relación con estos pueblos.

b. El Proyecto de Declaración Interamericana

Directrices similares a aquellas del Proyecto de la ONU, referidas a los derechos tanto políticos como sobre las tierras y recursos naturales de los pueblos indígenas, han emergido de la Organización de Estados Americanos, entidad que ha estado elaborando un proyecto Declaración Interamericana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas⁴⁰⁹. Aunque redactado de manera distinta, este proyecto de Declaración de nivel regional también reconoce el derecho de estos pueblos a la autodeterminación cuando estipula que "los pueblos indígenas tienen derecho a determinar libremente su status político y promover libremente su desarrollo económico, social, espiritual y cultural" (Artículo XV). Sin embargo, al igual que en el Convenio 169, se restringe el ejercicio de estos derechos al marco de los Estados al afirmar que "la utilización del termino "pueblos" en esta Declaración no deberá interpretarse en el sentido que tenga implicación alguna en lo que atañe a otros derechos que puedan atribuirse a dicho término en el derecho internacional"(Artículo 1.3). Más aun, usando palabras similares a la del Proyecto de Declaración de la ONU, este documento restringe los derechos de los pueblos indígenas al "derecho a la autonomía o autogobierno en lo relativo a, inter alia, cultura, religión, educación, información, medios de comunicación, salud, habitación, empleo, bienestar social, actividades económicas, administración de tierras y recursos, medio ambiente e ingreso de no-miembros" (Artículo XV).

Los derechos políticos indígenas son considerados en las disposiciones referidas a los sistemas legales indígenas (Artículo XVI)⁴¹⁰ así como a su incorporación a las estructuras organizacionales de los estados (Artículo XVII)⁴¹¹. También de relevancia para el status de los Pueblos indígenas es la disposición que reconoce el derecho de estos pueblos al "reconocimiento, observancia y aplicación de los Tratados, convenios y otros arreglos que puedan haber concluido con los Estados o sus sucesores... y a que los Estados honren y respeten dichos Tratados" (Artículo XXII).

Finalmente, en relación a los derechos sobre la tierra y sus recursos, esta iniciativa regional reafirma algunos de los principios esbozados en el Proyecto de Declaración de la ONU. De particular interés son aquellas disposiciones que tienen que ver con el reconocimiento de la propiedad de las tierras y territorios de los Pueblos Indígenas,⁴¹² "derecho al reconocimiento de su propiedad y de los derechos de dominio con respecto a sus tierras, territorios y recursos que han ocupado históricamente"(Artículo XVIII) con la

⁴⁰⁸ El Borrador de Declaración está siendo actualmente analizado por la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, entidad compuesta de representantes de gobierno.

⁷⁷ Aprobada por la Comisión Inter-Americana de Derechos Humanos en la sesión 1278 realizada el 18 de septiembre de 1995. O.A.S. Doc OEA/Ser/L/V/II.90, Doc.9 rev.1 (1995).

⁴⁰⁹ Aprobada por la Comisión Inter-Americana de Derechos Humanos en la sesión 1278 realizada el 18 de septiembre de 1995. O.A.S. Doc OEA/Ser/L/V/II.90, Doc.9 rev.1 (1995).

⁴¹⁰ Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y reforzar sus sistemas legales y también a aplicarlo a materias o conflictos que emergen en medio de sus comunidades. (Artículo XVI).

⁴¹¹ Los Estados deberían promover la inclusión, en sus estructuras organizacionales nacionales, las instituciones y prácticas tradicionales de los pueblos indígenas. (Article XVII 1).

⁴¹² Los pueblos indígenas tienen derecho a que se le reconozca su propiedad y derechos de dueño respecto de las tierras y territorios que han ocupado históricamente, así como a hacer uso de aquellos a los que han tenido acceso o han ocupado párale desarrollo de sus actividades tradicionales y formas de vida. (Artículo XVIII 2).

naturaleza de los derechos de propiedad que deben de serle reconocidos a estos pueblos por los estados cuando estos derechos surgen con anterioridad a la creación de esos Estados⁴¹³, al reconocerles el "derecho al reconocimiento legal de las modalidades y formas diversas y particulares de su posesión, dominio, y disfrute de territorios y propiedad" (Artículo XVIII) y con los derechos que tienen de los recursos naturales⁴¹⁴, entre otras, en la disposición que estipula que "tienen derecho a un marco legal efectivo de protección de sus derechos sobre recursos naturales en sus tierras, inclusive sobre la capacidad para usar, administrar, y conservar dichos recursos, y con respecto a los usos tradicionales de sus tierras" (Artículo XVIII).

Aun cuando este documento ha sido criticado por los pueblos indígenas debido a sus insuficiencias respecto a sus demandas⁴¹⁵, es de gran relevancia para las Américas -Norte, Centro y Sur-, donde un porcentaje significativo de la población es indígena y adonde muchos países aun adolecen de un marco legal que reconozca los derechos de estos pueblos. De ser aprobado por la OEA con su actual contenido y redacción, y a pesar de que constituiría solo una Declaración en vez de un instrumento legal obligatorio, podría tener un importante impacto como directriz para las políticas gubernamentales y para la adopción o reforma de los marcos legales referidos a los pueblos de la región.

3.4. Seminarios y estudios de las Naciones Unidas

En años recientes, seminarios y estudios que han sido convocados y/o encargados por diferentes entidades de las Naciones Unidas, han resultado en la elaboración de nuevas directrices sobre el tema de las relaciones entre estados y pueblos indígenas que interesa a este estudio. Aunque son consideradas solo como opiniones de expertos, algunas de las conclusiones y recomendaciones de estas conferencias o informes de estos estudios, entregan información valiosa para determinar los contenidos y las características de los derechos que se examinan en este estudio. De particular interés para este trabajo son las conclusiones y recomendaciones que resultaron de la Reunión de Expertos para la Revisión de la Experiencia de Países en la Operación de Esquemas de Autogobierno Interno para Pueblos Indígenas que tuvo lugar en Nuuk, Groenlandia, en 1991, a petición de la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas⁴¹⁶.

⁴¹³ *Donde la propiedad y los derechos de uso de los pueblos indígenas han sido constituidos a partir de derechos existentes con anterioridad a la creación de los Estados, esos Estados deberían reconocer los títulos de los pueblos indígenas y darles el carácter de permanente, exclusivo, inalienable, imprescriptible.... (Artículo XVIII 3).*

⁴¹⁴ *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales existentes sobre sus tierras deben ser especialmente protegidos. Estos derechos incluyen el derecho a usar, manejar y conservar tales recursos. (Artículo XVIII 4).*

⁴¹⁵ *De acuerdo al WCIP, la redacción del Borrador de Declaración Inter-Americana es aceptable para los estados miembros de esta organización, más que haber sido diseñado a la medida de las necesidades de los pueblos indígenas que viven en esos estados. El documento, de acuerdo a esta organización, carece de la especificidad, consistencia y cobertura global del Borrador de Declaración de la ONU, y los derechos reconocidos en el son en general más débiles que aquellos reconocidos en el instrumento de la ONU. Podría ser descrito, en términos de fuerza relativa, como ubicado entre el Borrador de Declaración de la ONU y el Convenio No. 169 de la OIT. Sin embargo, como en el caso de este Convenio, el WCIP reconoce que sí contiene un número de derechos y principios útiles para los pueblos indígenas, los cuales, si son interpretados en forma amplia, pueden mejorar substancialmente los derechos existentes y reconocidos en las legislaciones domésticas de muchos estados. World Council of Indigenous Peoples, Preliminary Observations on the Draft OAS Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (WCIP/FM/15.01.96) [no publicado].*

⁴¹⁶ *El reporte final de este encuentro de expertos concluyó que los pueblos indígenas, como consecuencia de su continuada existencia como pueblo distintos, tienen derecho a la autodeterminación como ha sido establecido por los Convenios Internacionales sobre derechos humanos, y como expresión de ese derecho tienen el derecho inherente a la autonomía al autogobierno (2); que la realización de este derecho, en ningún caso debería afectar la integridad territorial del Estado (3); consecuentemente con esta definición, el alcance de este derecho es limitado a los asuntos internos y locales tales como la tierra, recursos, medio ambiente, desarrollo, justicia, educación, cultura etc. (12); y que la autonomía y el autogobierno son esenciales para la sobrevivencia y futuro desarrollo de los pueblos indígenas. (9) El mismo reporte recomienda a los Estados revisar periódicamente junto con los pueblos indígenas de los obstáculos existentes para activar esos derechos y tomar las medidas para resolver esos obstáculos y promover el pleno proceso de construcción de los mismos. (16). United Nations, ECOSOC, Commission on Human Rights, Report of the*

También son relevantes para la clarificación de los problemas relacionados con la definición y la materialización de los derechos indígenas a sus tierras y recursos naturales las conclusiones y recomendaciones que surgieron del Seminario de Expertos sobre las Experiencias Prácticas en Materia de Derechos y Reivindicaciones sobre Tierras Indígenas efectuada en Whitehorse (Canadá), en marzo de 1996, a petición de la misma entidad convocante⁴¹⁷.

Debemos finalmente mencionar también el Estudio sobre los Tratados, Convenios y otros Acuerdos Constructivos entre Estados y las Poblaciones Indígenas elaborado por el Relator Especial Miguel A. Martínez de la ONU a pedido de la Subcomisión sobre la Prevención de Discriminaciones y Protección de las Minorías de ONU⁸⁶. Luego de una década de desarrollo, en que fueron entregados tres informes de progreso por parte del Relator Especial, éste se entregó, en 1999⁴¹⁸, el resultado final de este estudio. A pesar del hecho de que M. A. Martínez limita la aplicabilidad de este estudio solo a las áreas del mundo donde, de acuerdo a su perspectiva, se establece, sin lugar a dudas, la categoría de pueblos indígenas (las Américas, Nueva Zelandia y Groenlandia)⁴¹⁹, este es un documento que puede ser de gran relevancia en al apoyo a las luchas de los pueblos indígenas por su derecho a la tierra, a sus recursos naturales, así como por su autodeterminación.

El informe final de este estudio esta dividido en cuatro capítulos. En este texto, M. A. Martínez reafirma la visión de que los tratados celebrados en el pasado entre europeos y pueblos indígenas constituyeron relaciones contractuales, con implicancias legales internacionales,⁴²⁰ al haber sido suscritos entre estados soberanos, y que posteriormente, los europeos intentaron despojar a los pueblos indígenas de sus atributos soberanos a través de un proceso de "domesticación"⁴²¹. También afirma el relator que los estados, consistentes con la argumentación de que los pueblos indígenas no serían pueblos según la legislación internacional y/o que los tratados no serían tratados en el sentido en que se entienden convencionalmente hoy en día, han rehusado cumplir con las obligaciones que asumieron al firmar estos tratados⁴²². En sus recomendaciones y conclusiones M.A. Martínez afirma que los pueblos indígenas que suscribieron tratados con los colonizadores europeos no han perdido su estatus internacional como naciones y que tales instrumentos "mantienen su valor original y siguen estando plenamente vigentes y,

Meeting of Experts to Review the Experience of Countries in the Operation of Schemes of Internal Self-government for Indigenous Peoples, Nuuk, Greenland, September 1991. UN Doc. E/CN.4/1992/42, 25 noviembre 1991.

⁴¹⁷ En las conclusiones y recomendaciones de este Seminario se reconoce la importancia de la conexión entre la autodeterminación y el derecho a la tierra (2); se afirma la promoción y protección de los derechos sobre la tierra y los recursos de estos pueblos, vitales para su desarrollo y sobrevivencia cultural (3); se reconoce el hecho de que su derecho a ciertas tierras específicas no se puede separar del reconocimiento de otros derechos, en áreas mas extensas, necesarias para su desarrollo material y cultural (5); deben implementarse con efectos prácticos el espíritu y la intención de los tratados y acuerdos de tierras (11); la selección y demarcación de las tierras indígenas deben ser negociadas en conjunto a través de un proceso justo y equitativo y sin la imposición de criterios arbitrarios (18); deben haber medidas efectivas para la implementación, resolución de disputas, enmiendas e implementación de resoluciones de tierras y otros acuerdos (19); se estimulan los esfuerzos por parte de los estados para garantizar el acceso a los derechos a la tierra de pueblos indígenas que han sido despojados de ellas, o que no tienen tierras suficientes para su sobrevivencia, estableciendo para esos propósitos mecanismos tales como fondos de tierras y procesos de reclamaciones (32). United Nations, ECOSOC, Commission on Human Rights, Report of the United Nations Expert Seminar on Practical Experiences Regarding Indigenous Land Rights and Claims, Whitehorse, March 1996 (April 1996) [version no-editada ni publicada]

⁸⁶ Esta Subcomisión, considerando la recomendación hecha por el Relator Especial Martínez Cobo en su Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas (Martínez Cobo. Op. cit.) y a iniciativa de su grupo WGIP, pidió formalmente este estudio a través de la resolución 1987/17 adoptada el 2 de septiembre de 1987.

⁴¹⁸ M. A. Martínez. Op. cit.

⁴¹⁹ Ibid. 15 paraf. 67-69.

⁴²⁰ Ibid. 22 paraf 110.

⁴²¹ Ibid. 22, para.112.

⁴²² Ibid. 23, para.115; P. 25, para.125.

por consiguiente, son fuente de derechos y obligaciones para todas las partes que originalmente concurrieron a su suscripción o sus sucesores, quienes deberán cumplir con sus disposiciones de buena fe"⁴²³ (párrafo 271).

Tras considerar la relevancia que los derechos a la tierra y sus recursos tienen para la vida y la sobrevivencia de estos pueblos y el hecho de que los pueblos indígenas, como todos los pueblos de la tierra, tienen pleno derecho a la autodeterminación, así como a todos los derechos y las libertades reconocidas por los instrumentos internacionales de derechos humanos, M.A. Martínez afirma que "tratados/acuerdos o consensos constructivos tienen de hecho el potencial de convertirse en herramientas claves para establecer formalmente e implementar, dada su base consensuada, derechos y libertades"^{9,3}.

La aceptación de las conclusiones y recomendaciones de M. A. Martínez dentro del sistema de la ONU y su implementación por parte de los estados miembros podría constituir una importante base de apoyo para las demandas políticas y territoriales que son hoy formuladas por los pueblos indígenas a través del mundo. Esto en particular cuando esas demandas se basan en la existencia de tales tratados, convenios u otros acuerdos entre los estados y los pueblos indígenas.

3.5. Directrices del Banco Mundial

Una de las primeras instituciones multilaterales de financiamiento en desarrollar una política relativa a los pueblos indígenas fue el Banco Mundial. En 1991 publicó sus Directrices Operativas. Dichas Directivas tienen como objetivo central "... asegurarse que los pueblos indígenas no sufran efectos adversos durante el proceso de desarrollo, particularmente de aquellos proyectos financiados por el Banco, y que reciban beneficios sociales y económicos que sean culturalmente compatibles." De especial interés son los lineamientos establecidos en relación con los proyectos de inversión apoyados por el Banco que afectan a los pueblos indígenas. En dichos proyectos el prestatario deberá elaborar un plan de desarrollo "... culturalmente apropiado, basado en la plena consideración de las opciones preferidas por los pueblos indígenas involucrados en el proyecto." Dichos planes deben respetar en su diseño los patrones de organización social, creencias religiosas y considerar el uso de los recursos. Además, debe "... evitar crear o agravar dependencia de los pueblos indígenas...", "... fomentar el temprano traspaso de la dirección del proyecto a la población local" e incorporar "... entrenamiento en habilidades para la gestión para los pueblos indígenas."

Los mismos planes deberán considerar el estado legal de los derechos indígenas y dar atención a sus derechos a usar y desarrollar sus tierras y recursos vitales para su subsistencia. Más aun, cuando la legislación necesite fortalecimiento, el Banco deberá dar asesoría al prestatario para asegurar el reconocimiento legal del sistema de tenencia tradicional de la tierra de los pueblos indígenas. Finalmente el plan debe considerar estrategias de participación local que aseguren la participación de dichos pueblos a lo largo de la planificación, implementación y evaluación del proyecto.

Dadas sus ambigüedades, así como los problemas que se han generado en su aplicación a lo largo de la última década, el Banco ha impulsado una revisión de estas Directivas a través de un proceso que ha involucrado a representantes indígenas, Ongs, Estados, etc. A raíz de lo anterior se ha elaborado una propuesta de nuevas Directrices (políticas Operativas 4.10 y Procedimientos 4.10) que pretenden su mejoramiento.⁴²⁵ El documento propuesto contiene lineamientos que dicen relación con proyectos que

⁴²³ *Ibid.*: 45-47, paras. 250-260. M. A. Martínez afirma que tales instrumentos constituyen "la manera más apropiada para la resolución de conflictos en asuntos indígenas, a todos los niveles y con el libre e informado consentimiento indígena" (*Ibid.*: 48, para. 253).

⁴²⁵ El texto de la propuesta de Políticas Operativas y Procedimientos 4.10, se encuentra disponible en: www.worldbank.org/indigenous

implican la explotación de la tierra y los recursos naturales, incluyendo recursos minerales, que parece de interés incluir aquí.

Uso comercial de la tierra y de los recursos. Cuando los proyectos apoyados por el Banco impliquen la explotación comercial de los recursos naturales (inclusive bosques, minerales e hidrocarburos) que existen en las tierras de los grupos indígenas y que estos emplean conforme a sus tradiciones ancestrales el Prestatario deberá:

- a) informar a estos grupos acerca de sus derechos sobre tales recursos conforme a la ley y al derecho consuetudinario;
- b) comunicarles los impactos potenciales que estos proyectos tendrían para su modo de vida, el medio ambiente, y el uso de los recursos naturales;
- c) consultarles tempranamente sobre el desarrollo del proyecto e involucrarlos en la toma de decisiones que les pueda afectar, y
- d) ofrecerles la oportunidad de obtener beneficios del proyecto.

Como en todos los proyectos que afectan a grupos indígenas, los impactos adversos deben ser evitados, minimizados, y los beneficios compatibles con su cultura.

4. Avances y limitantes del derecho internacional referido a los Pueblos Indígenas

La legislación internacional relacionada con los derechos humanos en general y con los derechos de los pueblos indígenas en particular ha evolucionado significativamente en las últimas décadas. Desde una visión de abierta integración (si no asimilación) de los que eran considerados como poblaciones, visión que dominó hasta la década de los cincuenta, la comunidad internacional ha evolucionado a través de convenciones y declaraciones universales y regionales, hacia el reconocimiento de su estatus como pueblos y de sus derechos políticos, territoriales y culturales.

Sin embargo, la aplicabilidad del derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas, con sus componentes internos y externos, reconocido durante las últimas décadas por diferentes instrumentos internacionales de derechos humanos, es aun debatida. No obstante lo anterior, la mayoría de los Estados han aceptado en los foros internacionales antes señalados que estos pueblos tienen derecho a la autonomía o autogobierno en asuntos propios de carácter interno y local. También han estado de acuerdo con que estos pueblos tienen el derecho a participar plenamente en decisiones adoptadas a nivel nacional que afectan el presente y futuro de sus vidas. La legislación internacional, además, ha reconocido progresivamente la relación especial entre estos pueblos y sus tierras y territorios, incluidos los recursos existentes dentro de ellos. También ha dado pasos importantes en la dirección de proteger sus derechos a la propiedad y posesión, no solo sobre las tierras que actualmente ocupan, sino también sobre aquellas que han ocupado tradicionalmente y que constituyen la base para su sobre vivencia económica y cultural. Muchos de los derechos reconocidos hoy por los convenios y declaraciones a las que nos hemos referido, así como el debate que se desarrolla actualmente sobre ellos a nivel internacional, hubiese sido difícil de concebir hace sólo algunas décadas.

No obstante, las limitaciones de la legislación internacional relacionada con estos pueblos son todavía significativas. La forma como están redactados los convenios internacionales relacionados con

los derechos de estos pueblos dificultan la materialización de sus disposiciones⁴²⁶. También debemos hacer notar la ausencia de procedimientos adecuados para posibilitar la real implementación de estos derechos⁴²⁷. Los proyectos de declaraciones que hemos analizado, aparte del hecho de que aún no han sido aprobados por las organizaciones competentes, no serán universalmente obligatorios cuando se aprueben, sino que serán mas bien una guía para los Estados miembros de dichas organizaciones. Cabe señalar, además, que los foros preocupados de estos pueblos y sus derechos están compuestos por representantes de los mismos estados con los que estos pueblos están luchando por sus derechos en sus respectivos países⁴²⁸.

A pesar de todo, el impacto que estos convenios y declaraciones han tenido es significativo. A nivel internacional, han influido en la introducción de cambios en las políticas de agencias no directamente preocupadas de los pueblos indígenas y de sus derechos⁴²⁹. A nivel nacional, la evolución internacional a la que nos hemos referido, ha gatillado importantes reformas legales y políticas que han resultado en un reconocimiento creciente de los derechos de estos pueblos a través del mundo, como se hará evidente en los casos de Chile y Canadá abordados en este estudio.

Finalmente, es también relevante mencionar que la elaboración de estándares internacionales concerniente a los pueblos indígenas y sus derechos han influido en el desarrollo de una importante reflexión académica. Esta reflexión ha contribuido al reconocimiento de estos pueblos por parte de las ciencias sociales, así como en la introducción de cambios en la manera en que los académicos tradicionalmente han tratado con estos pueblos en el pasado, proveyendo argumentos para su reconocimiento legislativo.

⁴²⁶ El Convenio N° 169 de la OIT, por ejemplo, afirma que las obligaciones del estado de cumplir algunos de los derechos que reconoce es "en la medida de lo posible" (Artículo 7.1), "siempre que haya lugar" (Artículo 7.3), "siempre que sea posible" (Artículo 15.22) o "cuando...se consideren necesarios" (Artículo 16.2).

⁴²⁷ Los procedimientos existentes para este propósito generalmente limitan la responsabilidad de los estados a informar sobre la implementación de las disposiciones del Convenio. Los recursos asignados para este propósito son insuficientes. Los procedimientos de reclamos dentro del sistema de la ONU también son insuficientes y poco efectivos para que se implementen estos derechos. Un análisis en profundidad sobre las insuficiencias de los procesos de implementación y reclamos de los foros internacionales para hacer valer los derechos de los pueblos indígenas puede encontrarse en: Anaya, James. *Indigenous Peoples...* Op. cit.: 151-182. (Capítulo 6).

⁴²⁸ Los pueblos indígenas han exigido la creación de un foro dentro del sistema de la ONU que permita su participación de una manera más permanente y efectiva en las decisiones que les conciernen. La creación de un Foro Permanente fue oficialmente recomendada en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos en Vienna (Resolución 46/163 de diciembre de 1993). La idea de una participación igualitaria entre gobiernos y representantes indígenas dentro de este Foro fue formalmente aceptada en la Conferencia de la ONU de Santiago de Chile, en 1997. (Proyecto de Informe del Segundo Taller sobre el Posible Establecimiento de un Foro Permanente para las Poblaciones Indígenas en el Sistema de Naciones Unidas. June 30-July 2. Santiago. 1997. [Borrador no publicado distribuido por los organizadores de la Conferencia].

⁴²⁹ Un ejemplo puede encontrarse en el Banco Mundial, una agencia financiera especializada de la ONU, que ha adoptado una Directriz Operacional (4.20) relativa a estos pueblos. Estas directivas, aparte de contribuir a su definición, intentan asegurar que los pueblos indígenas no sufran los efectos adversos de los proyectos de desarrollo, pero que reciban beneficios sociales y económicos en su implementación. Además, promueven la participación informada de los pueblos indígenas en iniciativas de desarrollo que los afecten. (See World Bank. Op. cit.).

5. El Derecho de los Pueblos Indígenas en América Latina: Antecedentes históricos y tendencias actuales⁴³⁰

En el presente documento se analiza el reconocimiento constitucional y la situación del derecho a la tierra, al territorio y a los recursos naturales de los pueblos indígenas de América Latina. En la primera parte se incorporan antecedentes generales relativos a los pueblos indígenas en la región, así como a la población que los integra, y a su relación con la tierra y el territorio desde tiempos precolombinos hasta la fecha. Se esbozan, además, las principales instituciones, normas y políticas aplicadas a los indígenas durante el período colonial primero y, más tarde, durante el período republicano, resultando en el despojo de parte importante de sus territorios ancestrales. Se da cuenta de las reformas agrarias y de las políticas indigenistas impulsadas por los Estados de la región durante el siglo XX, así como de sus implicancias para los indígenas. Se describen las demandas que los indígenas han levantado en las últimas décadas con respecto al reconocimiento constitucional y en relación con sus tierras, territorios y recursos naturales, así como su recepción en los ordenamientos jurídicos de los Estados en la región. Se analizan también las políticas impulsadas en la materia en los últimos años por algunos de estos Estados (Bolivia, Brasil y Chile), identificando sus avances, dificultades y contradicciones. Finalmente, se esbozan las tendencias hoy imperantes en este ámbito en base a los lineamientos y orientaciones que en los últimos años han sido establecidos en el derecho y la doctrina internacional.

5.1. Antecedentes generales

5.1.1. Población indígena

Si bien las definiciones de los que son considerados indígenas son diversas (ver Recuadro) y las cifras censales al respecto son en muchos casos poco confiables, las estimaciones de la población indígena actual en América Latina varían entre 40⁴³¹ y 50 millones⁴³², representando alrededor de un 10 por ciento de la población total de la región⁴³³. Dicha población incluye más de 400 grupos identificables, los que van desde los pequeños grupos selváticos amazónicos, hasta las sociedades campesinas de los Andes, que suman varios millones de personas⁴³⁴. Las diferentes situaciones geográficas en que viven los indígenas han llevado a algunos analistas a distinguir entre los indígenas de las "tierras altas", como las existentes en partes de México, América Central y los Andes, cuyas economías verticales se basan en el uso de distintos pisos ecológicos, y los indígenas de las "tierras bajas", como las del Amazonas, cuyas economías horizontales posibilitan una mayor movilidad a lo largo de los ríos allí existentes⁴³⁵.

⁴³⁰ Documento elaborado por José Aylwin Oyarzún. El presente acápite ha tenido como antecedente principal el documento sobre: "El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos de América Latina: un estudio de casos" elaborado por el autor para la Unidad de Desarrollo Agrícola de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) entre los años 2000 y 2001.

⁴³⁰ Stavenhagen, Rodolfo. "Las Organizaciones Indígenas: actores emergentes en América Latina". Revista CEPAL, pp. 61-73. 1997. P. 62.

⁴³¹ Stavenhagen, Rodolfo. "Las Organizaciones Indígenas: actores emergentes en América Latina". Revista CEPAL, pp. 61-73. 1997. P. 62.

⁴³² Díaz Polanco, Héctor. *Indigenous People in Latin America. The Quest for Self-Determination*. Trans.: Lucía Reyes. Boulder, Westview Press. Colorado 1997. P. 10.

⁴³³ Bello, Álvaro y Marta Rangel. *Etnicidad, "raza" y equidad en América Latina y el Caribe*. Comisión Económica para América Latina (CEPAL). Santiago. 2000. P. 1.

⁴³⁴ Stavenhagen, Rodolfo. "Las organizaciones indígenas..." Op. cit.: 62.

⁴³⁵ Plant, Roger y Soren Hvalkof. *Land titling and indigenous peoples*. Inter-American Development Bank. Washington D.C. 2000. P. 22. (Inédito. Citado con autorización del autor).

El peso demográfico de los indígenas al interior de los Estados latinoamericanos varía también de un caso a otro, siendo México y Perú, con alrededor de 10 millones de indígenas cada uno, los países que tienen la población indígena cuantitativamente más numerosa de la región. Poniendo en crisis el concepto de minorías étnicas o lingüísticas tradicionalmente utilizado para denominarlos, en países como Guatemala y Bolivia los indígenas constituyen la mayoría de la población, en tanto que en Perú y Ecuador representan alrededor de la mitad de la población total. Ello en contraste con países como Venezuela y Brasil donde la población indígena no alcanza a un uno por ciento de la población total en ellos existente.

5.1.2. Antecedentes históricos

Desde la llegada de los europeos a la región, hace ya cinco siglos atrás, los indígenas fueron objeto de procesos de subordinación militar, jurídico, político, económico y cultural por parte de quienes se establecieron en sus territorios y de sus descendientes. La conquista de nuevas tierras para sus respectivos monarcas fue uno de los objetivos centrales de los españoles y portugueses que arribaron al llamado "nuevo mundo". Ambos colonizadores utilizaron la doctrina del descubrimiento para justificar la apropiación de las tierras que aquí encontraron. En base a las bulas papales de Alejandro VI de 1493, en que se autorizaba a los monarcas de España y Portugal a tomar control de las tierras "descubiertas", así como de sus habitantes - los que debían ser convertidos al cristianismo - los conquistadores reclamaron para sí el dominio de las tierras indígenas, sin mayor consideración inicial por sus derechos posesorios.

La apropiación de las tierras indígenas y recursos naturales fue consecuencia de distintos procesos verificados a lo largo del período colonial. Ella se produjo, en primer termino, como consecuencia de las guerras de conquista impulsadas por los europeos en contra de los indígenas, las que resultaron en una drástica disminución de la población originaria y en el desplazamiento de la población sobreviviente hacia otras tierras. Ella fue también la consecuencia de diversas instituciones que los colonizadores aplicaron en el llamado "nuevo mundo". Los españoles utilizaron la encomienda como institución central para fortalecer las economías coloniales y establecer control sobre los indígenas. A través de ella se imponía al indígena (encomendado) el pago de un tributo al conquistador (encomendero), tributo que muchas veces sería pagado con servicio personal y no en especies, por lo que no se diferenciaba mayormente de un régimen de esclavitud. En teoría, la encomienda no permitía a sus titulares apropiarse de las tierras indígenas. Sin embargo, salvo en casos excepcionales, como el del *ayllu* aymara, el que logró subsistir como estructura básica de tenencia de la tierra en el mundo andino, la imposición de esta institución en América hispana significó el desplazamiento de los indígenas de sus tierras ancestrales, y su relegación a los llamados pueblos de indios. Como consecuencia de su aplicación, las tierras indígenas serían en muchos casos apropiadas por los encomenderos⁴³⁶.

En el caso de Brasil, los portugueses aplicaron la *sesmaria*, institución utilizada en Portugal en forma previa a la conquista en virtud de la cual se concedía a los colonizadores tierras no aprovechadas, otorgándoles un plazo (5 años) para su demarcación y aprovechamiento. Cumplidos estos requisitos, las *sesmarias* eran confirmadas a sus titulares, sin considerar los sistemas de cultivos rotatorios de los indígenas, las *sesmarias* se aplicaron sobre sus tierras, resultando en su apoderamiento por los colonos portugueses. En Brasil, como señala Marés, el sentido de las *sesmarias* fue de ocupación, de conquista, sin respeto a las formas de uso indígena de la tierra. Su fin fue el tomar posesión de las tierras en nombre de la Corona portuguesa, en su disputa con España y otras naciones europeas⁴³⁷.

Las ideas liberales que inspiraron los procesos de independencia de los Estados de la región significaron, por regla general, el término de las instituciones coloniales aplicadas a los indígenas, el

⁴³⁶ Secretaría de la Reforma Agraria 1998: 17-21; Góngora. Mario. *El Estado en el derecho indiano: época de fundación (1492-1570)*. Facultad de Filosofía y Educación. Universidad de Chile. Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales. Santiago. 1951. Pp. 157-162

⁴³⁷ Marés, Carlos. *O renacer dos povos indígenas para o direito*. Jurúa (Ed.). Curitiba. 2000. P. 56.

reconocimiento jurídico de la igualdad de los indígenas con los demás habitantes y el sometimiento de las tierras indígenas a las normas del derecho común. Las constituciones de las nacientes repúblicas, inspiradas en los principios de la Revolución Francesa, liberaron a los indígenas de la servidumbre a la que habían sido sometidos durante el período colonial y declararon a los indígenas ciudadanos libres, con capacidad contractual. Por otra parte, a mediados del siglo XIX se adoptaron en casi todos los países de la región códigos civiles inspirados en el Código de Napoleón, los que privilegiaron las formas privadas de propiedad. En base a estos códigos, los hacendados inscribieron a su nombre gran cantidad de tierras, muchas de las cuales pertenecían a indígenas, resultando en la consolidación de la hacienda improductiva en la región. Los indígenas, que carecían de los recursos y el conocimiento para inscribir sus tierras ancestrales, no solo fueron desplazados de ellas por la hacienda, sino que se vieron forzados a incorporarse a estas últimas como mano de obra. Al interior de las haciendas, los indígenas generalmente recibieron parcelas de subsistencia, a cambio de un trabajo mal pagado⁴³⁸.

El contexto político y legislativo prevaleciente durante el siglo XIX fue el escenario que posibilitó la apropiación de grandes porciones de tierra hasta entonces en poder de los indígenas, las que fueron enajenadas a hacendados, militares, etc., muchas veces a través de contratos fraudulentos o a precios irrisorios, o simplemente apropiadas a través de corridas de cercos o expulsión de indígenas. Por otro lado, las incursiones de los ejércitos republicanos en tierras hasta entonces en poder de indígenas, como aquellas ocurridas en Argentina y Chile a fines del siglo XIX, o en México en el mismo período a objeto de ampliar las fronteras agrícolas o para hacer posible su colonización con personas no indígenas -preferentemente de origen europeo-, constituyó otro de los mecanismos frecuentes de usurpación de sus tierras. En forma paralela o posterior a la consolidación de estos procesos de expansión de los Estados hacia las áreas indígenas, legislaciones y políticas proteccionistas fueron impulsadas en algunos países reservando algunos espacios territoriales a sus antiguos habitantes. Es el caso de las leyes que reconocieron los resguardos o tierras comunales indígenas en Colombia a contar de 1850 y hasta 1890, y de aquellas dictadas en Chile y Argentina a contar de 1860 creando las llamadas “reducciones” mapuche en el primer caso y las reservaciones en el segundo.

En el mismo período los nacientes Estados dieron impulso a políticas que perseguían la asimilación de los indígenas a las culturas dominantes. Dicha asimilación se manifestó en particular en el ámbito de la educación, donde los indígenas fueron integrados a escuelas que negaban sus lenguas, culturas e historias. La asimilación se expresó además en el ámbito religioso, encomendándose a los misioneros la tarea de cristianizar y “civilizar” a los indígenas por parte de los gobiernos de la época.

A lo largo del siglo XX se impulsarían en distintos países de la región programas de reforma agraria tendientes a enfrentar el problema de la concentración de la propiedad de las tierras rurales en pocas manos y lograr su más justa distribución. Se trata de reformas que, bajo el lema “la tierra para quien la trabaja”, estaban destinadas a posibilitar el acceso de campesinos pobres a la tierra. México en la década del 10, Guatemala en la década de los 40, Bolivia en la década de los 50, y parte importante de los países de la región a contar de la década de los 60 -estos últimos países en el contexto de las políticas propiciadas por Estados Unidos en el marco de la Alianza para el Progreso- impulsaron, con distintos énfasis y con diversos resultados, reformas que apuntaban en esta dirección. Si bien en países como Bolivia, Perú, Guatemala, México y Chile, los indígenas resultarían beneficiados con dichas reformas, accediendo a tierras de las que antes habían sido despojados, lo hicieron en su calidad de campesinos pobres y no de indígenas. Como regla general, no se consideraba la especificidad cultural indígena en la implementación de estos programas. Tampoco se reconocía el carácter comunal que la tierra tiene para los indígenas al dotárseles, en muchas ocasiones, en forma de parcelas individuales. Cabe subrayar además, que las reformas agrarias no fueron aplicadas a los indígenas de las denominadas tierras bajas, tales como la Amazona, ya que las tierras fueron concedidas fundamentalmente con fines agrícolas⁴³⁹.

⁴³⁸ Plant, Roger y Soren Hvalkof. *Land titling and indigenous...* Op. cit.: 7.

⁴³⁹ Gasperini, María A. *Seguridad de la tenencia de la tierra de pueblos indígenas en América Latina en el marco de la cooperación al desarrollo. Enfoques y experiencias. Documento Final. Publicación de la GTZ. Proyecto Tenencia de la tierra en la Cooperación al*

En el caso de Brasil, donde los procesos de reforma agraria impulsados desde los sesenta no estuvieron orientados hacia la población indígena, sino a campesinos sin tierra, los indígenas serían tutelados desde 1910 por el Servicio de Protección a los Indios, otorgándose amparo legal a sus tierras. Dichas tierras, sin embargo, serían consideradas como *devolutas* (vacantes) resultando en su apropiación por no indígenas. Para mediados de siglo muchas áreas indígenas en el Nordeste y el Sur estaban controladas por no indígenas, siendo los primeros incorporados a las haciendas como trabajadores rurales. Con la instauración del régimen militar en 1964, los programas de ocupación del territorio nacional favorecieron la ocupación de las regiones más apartadas, como la Amazonía, y la invasión de sus tierras, provocando la muerte y el desplazamiento de miles de indígenas⁴⁴⁰.

A contar de mediados de la década de 1940, y bajo la influencia del gobierno de México, las políticas asimilacionistas hasta entonces impulsadas por los gobiernos de la región en relación a los indígenas, son substituidas por otras de carácter indigenista. Por un lado, el indigenismo reconoce y denuncia la situación de pobreza y opresión en que se encuentran los indígenas. Por otro lado, considera la población indígena como un obstáculo a la integración y la unidad nacional de los países de la región así como para su progreso y desarrollo. En lo fundamental postula la integración de los indígenas a las sociedades nacionales. En teoría, al menos, sus tierras, lenguas y costumbres, debían ser protegidas por los Estados a través de legislaciones e instituciones indigenistas. Su desarrollo económico debía fomentarse a través del impulso de políticas especiales de apoyo al indígena. La efectividad de las políticas indigenistas para conseguir los objetivos que se propuso, incluido la protección de las tierras indígenas, es hoy cuestionada por diversos analistas⁴⁴¹, así como por los propios indígenas.

5.1.3. Los movimientos y demandas indígenas emergentes

Las insuficiencias de las reformas agrarias para dar respuesta a las múltiples necesidades de los indígenas, las frustraciones provocadas por las políticas indigenistas, las amenazas que para su subsistencia significaron proyectos de inversión, tales como: proyectos mineros y forestales, carreteras, represas hidroeléctricas, etc., impulsados por los Estados o por particulares en sus territorios ancestrales, la marginación política y económica de la que siguieron siendo objeto al interior de los Estados, su creciente vinculación con movimientos indígenas emergentes en otras partes del mundo, el apoyo de entidades de cooperación internacional y organismos no gubernamentales (ONGs), son algunos de los factores que explican la emergencia, a contar de la década de los 70, de movimientos indígenas en casi todos los países de la región. Gradualmente dichos movimientos se van convirtiendo en actores políticos relevantes, cada vez más visibles en las arenas políticas de América Latina. A ello contribuyeron también la conmemoración del llamado "quinto centenario" de la llegada de Colón a tierras americanas, la que fortaleció la organización de los indígenas en toda la región -manifestándose, entre otros hechos, en reuniones continentales, levantamientos indígenas, marchas, etc.⁴⁴²-, así como los procesos de democratización política experimentados en diversos países de la región en las dos últimas décadas.

A lo largo de las últimas décadas, dichos movimientos han ido levantando un conjunto de demandas, dirigiéndolas hacia los Estados en los que habitan. Entre estas demandas cabe destacar el reconocimiento

Desarrollo. 2000. P. 8; Plant, Roger. *Los derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre la tierra en los países en desarrollo*. Oficina Internacional del Trabajo (OIT). Ginebra. 1992. P. 10.

⁴⁴⁰ Heck, Egon y Benedito Prezla. *Povos indígenas: terra é vida*. Atual Editora. Sao Paulo. 1999. Pp. 33-37.

⁴⁴¹ Bengoa, José. "Políticas públicas y comunidades mapuches: del indigenismo a la autogestión". *Perspectivas* Vol 3, Nº 2, pp. 331-336. Santiago. 2000. Pp. 357-358; del Val 1996: 5-6.

⁴⁴² Assies, Willem, Gemma van der Haar y André Hoekema (Eds.). *El reto a la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán. 1999. P. 30.

constitucional de la existencia de los pueblos indígenas como sujetos específicos al interior de la nación y de los derechos que les corresponden en tanto pueblos; el derecho a disponer de los recursos materiales y culturales necesarios para su reproducción y crecimiento, principalmente a sus tierras y territorios; el derecho al autodesarrollo material y social y a su plena participación en el desarrollo y en el destino de la nación; el derecho al ejercicio de las identidades indígenas, al desarrollo, crecimiento y transformación de sus culturas y a la participación de estas en la configuración de un ser nacional pluricultural; el establecimiento de las condiciones jurídicas y políticas que hagan posibles y seguros el ejercicio y la ampliación de los derechos antes señalados, dentro de la institucionalidad de los Estados⁴⁴³.

La protección jurídica de las tierras que ancestralmente les pertenecieran, así como de los recursos naturales que hay en ellos (aguas, bosques, fauna, etc.), y el acceso a nuevas tierras que permitan su desarrollo material y cultural, han constituido demandas centrales de los indígenas. A ellas se han sumado en los últimos años demandas relacionadas con el reconocimiento y protección de la territorialidad indígena, aquellas vinculadas al logro de una mayor participación (cogestión) y/o control (autogestión, autonomía) en los procesos económicos, jurídicos y políticos al interior de los espacios territoriales en que habitan, así como la introducción de reformas al Estado para hacer posible estas aspiraciones⁴⁴⁴.

Stavenhagen subraya la centralidad y características de la demanda indígena por tierra al sostener:

“La pérdida de sus tierras (esenciales para su modo de vida) ha sido una constante en la historia indígena de América Latina, y la lucha por la preservación o la restitución de sus derechos agrarios está a la base de muchos de los intentos recientes de los indígenas por organizarse. La tierra y sus diversos recursos (los bosques, el agua, los animales, incluso los minerales) se ven principalmente como bienes colectivos, comunales, aunque la noción de los derechos de propiedad individual ha penetrado en los indígenas después de décadas de expansión capitalista... La cuestión de la tierra no está aún resuelta para el campesinado indígena en América Latina, y su descuido por parte de los gobiernos - después de la ola de reformas agrarias durante los años sesenta como parte del programa de la Alianza para el Progreso- impone severas cargas a los indígenas⁴⁴⁵”.

La demanda de los indígenas por territorio parece ser más compleja, puesto a que ella tiene componentes de carácter material, relacionados con los espacios físicos reivindicados y los recursos que hay en ellos, así como componentes inmateriales, de carácter político y simbólico. Por lo mismo, su comprensión y aceptación por los Estados de la región ha resultado ser más difícil. En un intento por aclarar los contenidos de la demanda de los indígenas por territorialidad, Zúñiga sostiene que ella contiene dos dimensiones:

“La primera dimensión -el espacio- se expresa en la demanda por el uso, goce y manejo de los recursos naturales. La segunda dimensión se expresa, por una parte, en el reclamo por el control sobre los procesos de orden político, económico, social y cultural gracias a los cuales se asegura la reproducción y continuidad material y cultural del grupo en cuestión, y de otra parte, en el reclamo de que tales procesos estén regidos y se lleven a cabo según la normatividad propia de los pueblos indígenas⁴⁴⁶”.

⁴⁴³ Iturralde, Diego. “Desarrollo indígena. Los retos de final de siglo”. En: Magdalena Gómez, *Derecho Indígena*. INI-AMNU. Ciudad de México. 1997. P. 384.

⁴⁴⁴ Díaz Polanco, Héctor. *Indigenous People in Latin America...* Op. cit.: 111-120, 143-149; Assies, Willem, et. al. *El reto a la diversidad...* Op. cit.: 30, 31.

⁴⁴⁵ Stavenhagen, Rodolfo. “Las organizaciones indígenas...” Op. cit.: 71.

⁴⁴⁶ Zúñiga, Gerardo. “Notas sobre la legislación y el debate internacional en torno a los derechos territoriales indígenas”. *Estudios Atacameños* N° 19, pp. 175-188. Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama. 2000. P. 143.

Cabe señalar que la demanda indígena por el territorio y los recursos naturales se vincula estrechamente a otra reivindicación emergente de los pueblos indígenas de la región y otros contextos, como es aquella relacionada con su derecho a la libre determinación y a la autonomía, esta última, como expresión o manifestación concreta del primer derecho.

5.1.4. La reforma de los ordenamientos jurídicos nacionales

Algunas de las demandas indígenas antes referidas, incluyendo aquellas relacionadas con el reconocimiento constitucional y los derechos a la tierra y el territorio, han ido encontrando acogida los ordenamientos jurídicos de los Estados de la región. Es así como parte importante de dichos Estados han elevado a rango constitucional los derechos de los pueblos y de las personas indígenas. De particular relevancia resultan en este sentido las reformas constitucionales impulsadas en Panamá (1971), Nicaragua (1986), Brasil (1988), Colombia (1991), El Salvador (1992), Guatemala (1992), México (1992 y 2001), Paraguay (1992), Perú (1993), Argentina (1994), Bolivia (1994), Ecuador (1994 y 1998) y Venezuela (1999) reconociendo a los indígenas sus derechos individuales y/o colectivos.

El reconocimiento de derechos indígenas en el marco legal y constitucional tiene matices en cuanto a los alcances de los derechos reconocidos y a la efectiva implementación de los mismos. No obstante, se observa que la tendencia es incluir normas relativas al derecho de los indígenas a la mantención y desarrollo de sus lenguas y culturas; al reconocimiento de las comunidades indígenas, garantizándose su personería y capacidad legal; de sus costumbres jurídicas o del derecho consuetudinario indígena, tanto dentro de la jurisdicción del Estado como a través de sistemas de jurisdicción indígena; y al reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural de la nación. Excepcionalmente se han reconocido además los derechos de los indígenas a la autonomía en sus asuntos internos (Nicaragua, 1986; Colombia, 1991). Cabe resaltar las normas de la Constitución Colombiana que avanzan en el reconocimiento de derechos especiales de representación de las comunidades indígenas en las instancias de representación parlamentarias y reconoce el autogobierno de los territorios indígenas⁴⁴⁷.

Los derechos de los indígenas a la tierra (o a sus territorios) y a los recursos naturales han sido especialmente reconocidos en varias de estas reformas constitucionales. Argentina, Brasil, Colombia⁴⁴⁸, Ecuador, México, Guatemala, Paraguay, Perú, Venezuela, entre otros, hacen referencia a estos derechos en sus cartas fundamentales⁴⁴⁹.

⁴⁴⁷ Colombia: (1991) señala en su artículo 7 que "El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana" Y en su artículo 10 prescribe " El castellano es el idioma oficial de Colombia, las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe". Por otra parte el Senado está integrado por dos senadores elegidos en circunscripción especial por las comunidades indígenas. Asimismo indica que la ley también podrá establecer una circunscripción especial para asegurar la participación en la Cámara de Representantes de los grupos étnicos. El Art. 246 señala que "Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. Finalmente el Art. 330 de esta Carta Fundamental señala que " De conformidad con la Constitución y las leyes los territorios indígenas serán gobernados por consejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades" y agrega que "la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades (Urrejola. "Logros de la Ley Indígena..." Op. cit.).

⁴⁴⁸ En el caso de Colombia estos derechos se han visto reforzados por la jurisprudencia de la Corte Constitucional de ese país. Haciendo referencia al caso del pueblo U'wa afectado por exploración petrolera en sus territorios, la Corte estableció en su decisión T- 039-1997 el derecho a la participación de las comunidades indígenas en las decisiones que les afecten como derecho fundamental para asegurar su integridad social, cultural y económica frente a la explotación de los recursos naturales en sus territorios.

⁴⁴⁹ Las motivaciones detrás de estas reformas han sido diversas. En parte ellas han respondido a las demandas de los indígenas por lograr un mayor control de sus tierras, territorios y recursos. En otros contextos, como México (1992) y Perú (1993) han respondido además a la presión por incorporar al mercado y a la producción agrícola competitiva tierras hasta ahora consideradas

Especial mención merece la legislación de Estados Unidos que contiene normas especiales sobre tratados y otros acuerdos entre el Estado y los Pueblos Indígenas y otorga valor jurídico a los tratados legalmente contraído y ratificado con alguna tribu o nación indígena antes del 3 de marzo de 1871⁴⁵⁰.

Además de las reformas constitucionales antes referidas, en la mayor parte de los países de la región se han aprobado en las últimas décadas legislaciones que regulan la naturaleza y alcance de los derechos de los pueblos indígenas, así como de los derechos que a ellos, sus comunidades e individuos indígenas les corresponden sobre sus tierras y/o territorios y recursos naturales, reconocidos o no constitucionalmente. En algunos países, como Guatemala y de México, la legislación que regula estos derechos o que establece programas para acceder a la tierra, se aplica, por regla general, indistintamente a indígenas y a campesinos no indígenas. En otros países de la región, como Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, México, la legislación que regula los derechos sobre los recursos naturales, tales como recursos forestales y mineros, las aguas, etc., y/o la legislación de protección del medio ambiente, contiene disposiciones especiales tendientes a proteger de un modo especial los derechos de los pueblos indígenas. Tales derechos, en el caso de los recursos del subsuelo, quedan por regla general condicionados a la propiedad que los Estados tienen sobre los mismos de acuerdo con los ordenamientos constitucionales hoy vigentes en ellos. Se reconoce en varios países a los indígenas, en este último caso, el derecho a ser consultados antes de emprenderse la explotación de dichos recursos (Brasil, Colombia, Ecuador, Nicaragua, Venezuela).

5.2. Tendencias actuales

5.2.1. Las reformas jurídicas y políticas públicas: un análisis de casos

A pesar de los elementos comunes antes subrayados, la situación de los derechos indígenas en la región varía, a veces significativamente, de un contexto a otro. Ello es aplicable a los derechos sobre sus tierras, territorios y recursos naturales, así como a las políticas que son impulsadas por los Estados para asegurar su materialización práctica. Es por ello que resulta de interés aquí el análisis, a modo de ilustración, de las reformas jurídicas verificadas en algunos Estados, de las políticas impulsadas para hacerlas efectivas, así como de sus implicancias para los derechos indígenas en los ámbitos de nuestro interés.

5.2.1.1. Bolivia

En el caso de Bolivia, como resultado de la movilización de los indígenas del Oriente y del proceso de reforma del Estado, junto con ratificarse el Convenio 169 de la OIT (Ley 1257/91), en 1994 se modificó la Constitución del Estado (Ley 1585 de 1994), reconociéndose a Bolivia como un país multiétnico y

como improductivas, presión que debe entenderse en el contexto de los programas de liberalización económica impulsados por los gobiernos en la región.

⁴⁵⁰ En el caso de Estados Unidos, bien vale hacer mención aquí al Acta de los Derechos Civiles de los Indios (1968), el Acta de Autodeterminación Indígena y Asistencia Educacional (1975) y los Estatutos del Bureau of Indian Affairs (BIA). Conforme a la Constitución Norteamericana, es competencia privativa del Congreso definir la política indigenista llevada a cabo por el BIA, que es agencia del Departamento de Interior. Existe un Comisionado para los Asuntos indígenas, designado por el Presidente de la República y miembro del Departamento del Interior, quien se hace cargo del tema indígena. La protección de las tribus es de competencia de los gobiernos federales, quienes deben defender y garantizar el cumplimiento de los tratados celebrados entre los indígenas y el gobierno. Como regla general los aborígenes norteamericanos tienen derechos exclusivos sobre sus tierras y los recursos naturales. Estos derechos sólo pueden extinguirse o cederse mediante la suscripción de un tratado entre la tribu y los gobiernos federales. En relación al derecho de autogestión y a la representación política, los gobiernos tribales ejercen los poderes ejecutivo, legislativo y judicial dentro de sus territorios. El Título 25 del US Code que se refiere a los indígenas, señala expresamente que ninguna tribu o nación indígena que se encuentre en territorio norteamericano será reconocida como una nación independiente con quien Estados Unidos pueda celebrar tratados; sin embargo, agrega, ninguna obligación de un tratado legalmente contraído y ratificado con alguna tribu o nación indígena antes del 3 de marzo de 1871 podrá ser invalidada o desconocida (Ibid.).

pluricultural, y a los pueblos indígenas sus derechos económicos, sociales y culturales, así como los derechos que les corresponden sobre sus "tierras comunitarias de origen" (TCO), y garantizándoseles en ellos el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales (Art. 171 I).

En 1996 se aprueba la Ley del Servicio Nacional de Reforma Agraria (Ley INRA N° 1715 del 18-10-1996). Dicha Ley garantiza "... los derechos de los pueblos y comunidades indígenas y originarias sobre sus tierras comunitarias de origen, tomando en cuenta sus implicancias económicas, sociales y culturales, y el uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales renovables..." (Art. 3). La denominación de TCO comprende el concepto de territorio indígena, de conformidad a la definición establecida en el Convenio 169 de la OIT. La Ley define las TCO como "... los espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos y comunidades indígenas y originarias, a los cuales han tenido tradicionalmente acceso y donde mantienen y desarrollan sus propias formas de organización económica, social y cultural, de modo de asegurar su sobrevivencia y desarrollo. Son inalienables, indivisibles, irreversibles, colectivas, compuestas por comunidades, mancomunidades, inembargables e imprescriptibles." (Art. 41).

Junto con ella se aprueba la Ley de Protección y Conservación del Medio Ambiente (N° 1333 de 27 de abril de 1992) que reconoce la participación de los pueblos indígenas en la administración de áreas protegidas (Art. 62), y dispone que la declaratoria de dichas áreas es compatible con su existencia en ellos (Art.64); y la Ley Forestal (No 1700 de 12 de julio de 1996), que garantiza a los pueblos indígenas la exclusividad en el aprovechamiento forestal en las tierras comunitarias de origen (Art. 32 II) y dispone que no se requiere autorización previa el derecho al uso tradicional y doméstico con fines de subsistencia, de los recursos forestales por parte de los pueblos indígenas dentro de sus tierras forestales comunitarias de origen (Art. 32 III).

En base a esta normativa, en particular la Ley INRA de 1996, así como su reglamento (Decreto Supremo N° 24784 de 31-7-1997), se han impulsado una serie de acciones que han permitido algunos avances en la protección de las tierras indígenas a través de la titulación y saneamiento de sus TCO. A marzo de 2002 se habían titulado 22 TCOs, con un total de 5.432.552 has., cifra que representa alrededor del 18% del total de tierras demandadas en TCO por los indígenas equivalentes a 32.282.661 has⁴⁵¹. De estas TCO, 21 han sido tituladas a favor de los pueblos indígenas de las tierras bajas del Oriente boliviano, y tan solo una a los pueblos indígenas de la zona andina⁴⁵². (Ver Cuadro 2).

La Ley INRA ha significado un avance importante en el reconocimiento del derecho a la tierra de los indígenas en Bolivia. Ella ha abierto esperanzas, en especial en los pueblos indígenas de las tierras bajas, de obtener, mediante el saneamiento de las TCOs, un mayor control sobre sus espacios territoriales ancestrales hasta ahora sujetos a procesos de apropiación por parte de colonos no indígenas o de empresas transnacionales involucradas en la explotación de los recursos naturales allí existentes.

Los problemas en su aplicación, sin embargo, no han sido pocos. Uno de los problemas más graves ha sido la demora en el proceso de saneamiento de TCOs hasta la fecha. Dicha lentitud estaría relacionada con la insuficiencia de los recursos financieros con que se cuentan para esta tarea, recursos que provienen de agencias internacionales. Dicha lentitud sería también consecuencia de la oposición que el saneamiento de

⁴⁵¹ El territorio total de Bolivia comprende alrededor de 109.858.100 has. (Calla, Ricardo. "Derechos territoriales de los pueblos indígenas en los Andes de Bolivia, Perú, Ecuador: Una exploración preliminar". Documento del Proyecto Oxfam América-Fundación Ford: Avizorando los retos para los pueblos indígenas de América Latina en el nuevo milenio: Territorio, economía, política e identidad. (ms.). 2002. P. 1.).

⁴⁵² Ibid.: 5. El énfasis en el saneamiento de tierras indígenas hasta ahora ha estado puesto en las tierras bajas de Bolivia, donde la presión indígena para su titulación ha sido mayor. La titulación de las tierras indígenas en el área andina, que es aquella en que los indígenas constituyen la población mayoritaria, y donde se registran los más elevados índices de pobreza rural (Muñoz y Urioste), sigue en gran medida pendiente. (Muñoz, Bernardo. Derechos de propiedad y pueblos indígenas. CEPAL. Santiago. 1999. P. 17. Urioste, Miguel. "Bolivia: Estrategia para la reducción de la pobreza rural a través del desarrollo productivo rural. Fortalecimiento de las mancomunidades de municipios y de los derechos de propiedad de los recursos naturales". Documento Inédito preparado para el BID. (Citado con autorización del autor). 2000. P. 8.

las TCOs ha encontrado en los intereses económicos vinculados a la explotación de recursos naturales existentes en las tierras reclamadas por los indígenas⁴⁵³.

En el caso de las tierras bajas, la demora en el saneamiento de TCOs ha facilitado la permanencia y consolidación en las áreas demandadas por los indígenas de empresas forestales que explotan bosques tropicales, lesionando el derecho al uso y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales que la Constitución y las leyes les reconocen⁴⁵⁴. Los mismos intereses habrían incidido en el otorgamiento por el Gobierno en 1997, con posterioridad a la Ley INRA, de numerosas concesiones forestales que se superponen a las TCOs demandadas por los indígenas en las tierras bajas, afectando a 6 TCOs con un total de 700.000 has⁴⁵⁵.

Otra de las dificultades del proceso de saneamiento ha dicho relación con los intereses de terceros no indígenas –generalmente ganaderos o empresarios agrícolas– cuyas tierras se encuentran dentro de aquellas demandadas por indígenas. Los derechos de estos terceros han sido reconocidos y regularizados como parte de los procesos de saneamiento de TCOs⁴⁵⁶, utilizándose para ello recursos de la cooperación internacional e incidiendo en la disminución de los territorios indígenas.

Otro fenómeno que lesiona los derechos indígenas sobre los TCOs es el de las concesiones petroleras y mineras existentes en su interior. Aunque la Ley de Hidrocarburos no contempla la superposición de concesiones sobre las TCOs, las concesiones de exploración de petróleo o de gas afectan al 49.6 por ciento de los territorios de todas las TCO demandadas, y a 30 de las 40 demandas. Con respecto a la minería, existiría un considerable número de denuncias en el interior de los TCOs indígenas ubicados al borde del Escudo Chiquitano. Tal actividad parece estar aún mayoritariamente en fase de exploración⁴⁵⁷.

Finalmente, no ha existido en el proceso de saneamiento de TCOs hasta la fecha una suficiente articulación entre los sistemas de jurisdicción administrativa y judicial reconocidos a los indígenas en la Constitución y el sistema de descentralización político administrativo impulsado en los últimos años en base a la Ley de Participación Popular (1994) y la Ley de Descentralización Administrativa (1995)⁴⁵⁸.

5.2.1.2. Brasil

Los derechos de los indígenas sobre sus tierras, así como sobre las riquezas naturales que hay en ellas, se encuentran regulados en la Constitución Federal de 1988, aprobada al término de los gobiernos militares. La carta de 1988 pone término a la orientación integracionista de la legislación anterior, incluyendo la ley que crea Fundación Nacional del Indio (FUNAI) (Ley N°. 5371 de 1967), y el Estatuto del Indio (Ley N°. 6001 de 1973). Ello al reconocer a los indios sus usos, costumbres, tradiciones, así como las tierras que tradicionalmente ocupan y que son necesarias para su reproducción física y cultural; al establecer la obligación de la Unión de demarcar dichas tierras, protegerlas y hacer que se respeten todos sus bienes; al destinarlas a su posesión permanente garantizando a los indios el usufructo exclusivo de la riquezas del

⁴⁵³ Martínez Cobo, José. "Study of the Problem..." Op. cit.: 12.

⁴⁵⁴ Ibid.: 6.

⁴⁵⁵ Assies, Willem, et. al. *El reto a la diversidad...* Op. cit.: 894.

⁴⁵⁶ Urioste, Miguel. "Bolivia: Estrategia para la reducción..." Op. cit.: 9.

⁴⁵⁷ García Hierro, Pedro. "Pueblos y territorios indígenas de la Amazonía andina ante un nuevo milenio: situación y perspectivas". Documento del Proyecto Oxfam América-Fundación Ford: *Avizorando los retos para los pueblos indígenas de América Latina en el nuevo milenio: Territorio, economía, política e identidad.* (ms.). 2002. P. 42.

⁴⁵⁸ Calla, Ricardo. "Derechos territoriales de los pueblos indígenas..." Op. cit.: 14.

suelo, de los ríos y de los lagos que hay en ellas; y al declararlas inalienables e indisponibles y los derechos sobre ellas imprescriptibles (Art. 231).

En base a estas normas constitucionales, a las contenidas en el Estatuto del Indio de 1973⁴⁵⁹, y a decretos regulatorios posteriores -el Decreto N° 22 de 1991 y el Decreto N° 1775 de 1996⁴⁶⁰- se ha dado impulso al proceso de demarcación de tierras indígenas⁴⁶¹. Aún cuando no se cumplió con el plazo de cinco años establecido para ello por la Constitución, los avances de este proceso son significativos.

De acuerdo a las estadísticas del Instituto Socio Ambiental (ISA) de septiembre de 2000, del total de 576 tierras indígenas equivalentes a un total de 103.713.243 has., que corresponden al 12.30% del territorio de Brasil (851.196.500 has.), 68 tierras indígenas, correspondientes a 19.714.317 has. equivalentes al 19.01 por ciento de la superficie total de tierras indígenas se encontraban delimitadas; en tanto que 345 tierras indígenas, con una superficie total de 75.834.839 has., equivalentes al 73.12% de la superficie total de tierras indígenas se encontraban en la fase final del proceso de demarcación habiendo sido reservadas u homologadas y/o registradas en el o los registros correspondientes⁴⁶². (Cuadro 3).

A pesar de los avances verificados en los últimos años en esta materia, en especial en la Amazonía Legal⁴⁶³, espacio geográfico compuesto por nueve estados amazónicos, múltiples problemas han afectado el ejercicio de los derechos territoriales reconocidos a los indígenas en la Constitución de 1988. Según el Consejo Indigenista Misionario (CIMI) a octubre de 2000, 503 tierras indígenas, correspondiendo al 68% del total de tierras indígenas de Brasil, se encontraban con trámites pendientes en el proceso de demarcación. Esta situación debería a la insuficiencia de los recursos públicos destinados a este proceso, así como a la introducción, mediante el Decreto 1775/96, de una fase contradictoria que dificultó la demarcación al hacer posible su impugnación por terceros afectados⁴⁶⁴.

La demarcación de las tierras indígenas a través del procedimiento antes descrito no ha impedido los procesos de expansión agropecuarios, mineros, forestales, viales, hidroeléctricos y de otra índole que se han venido verificando en los últimos años, muchas veces con apoyo o financiamiento del Gobierno, afectando la integridad de las tierras indígenas así como el derecho al usufructo exclusivo de las riquezas del suelo, ríos y lagos que hay en ellas. En efecto, gran parte de las tierras formalmente inscritas en los registros legales como tierras indígenas -un 85% del total según estimaciones de FUNAI e ISA y la casi totalidad de las mismas, sino la totalidad según CIMI⁴⁶⁵- presenta alguna forma de invasión. En la región amazónica las invasiones de tierras indígenas están generalmente motivadas por presiones sobre recursos naturales, especialmente maderas y recursos mineros. Dichas invasiones tienen como consecuencia, además de las

⁴⁵⁹ No obstante no haber sido derogado formalmente hasta la fecha, el Estatuto del Indio de 1973 se considera superado en virtud de las disposiciones sobre derechos indígenas, incluidas sus tierras, incorporadas en la Constitución de 1988. Proyectos de ley destinados a sustituir esta normativa presentada por distintos sectores durante la última década no han encontrado acogida a la fecha.

⁴⁶⁰ Este último decreto, junto con derogar al 22/91 hasta entonces vigente, establece una fase contradictoria destinada a permitir a terceros afectados hacer valer sus derechos en el proceso de demarcación de tierras indígenas.

⁴⁶¹ El Convenio 169 de la OIT solo fue ratificado en el mes de junio de este año (2002) mediante Decreto Legislativo N° 34/93.

⁴⁶² Instituto Socioambiental (ISA). *Computo da situacao das terras indígenas no Brasil*. Mimeo. Sao Paulo. 2000.

⁴⁶³ Según ISA en esta área 93.494.164 has. equivalentes al 70.27 por ciento de la superficie total de tierras indígenas se encontraban en las fases finales de la demarcación, estando delimitadas y/o homologadas y/o registradas (ISA; Amazonia Brasileira. 2000). Los avances en la demarcación de tierras indígenas en esta área han sido posible gracias a PPTAL (Proyecto Integrado de Protección a las Poblaciones y Tierras Indígenas de la Amazonía Legal), iniciativa que cuenta con financiamiento del grupo de los 7 países más ricos, Banco Mundial y GTZ entre otros.

⁴⁶⁴ Conselho Indigenista Missionário (CIMI). *Situacao Geral dos Povos Indígenas no Brasil*. Brasília. 2000. Pp. 17-22. Disponible en: www.cimi.org.br

⁴⁶⁵ Paulo Roberto, Director de Tierras, FUNAI en entrevista en Barsilia, septiembre de 2000; Fany Ricardo, antropóloga, ISA, entrevista en Sao Paulo, septiembre de 2000; CIMI. 2000: 22.

restricciones a la ocupación plena indígena de sus tierras y al usufructo exclusivo de sus riquezas naturales, la destrucción del medio ambiente, con serias consecuencias para la vida de las comunidades⁴⁶⁶ ..

De particular gravedad son, tanto por su magnitud como por los impactos que genera en las comunidades indígenas, las actividades mineras que se desarrollan en tierras indígenas. De acuerdo a un estudio de ISA basado en estadísticas oficiales, mientras que para 1988 existían un total de 2.245 procesos para el otorgamiento de títulos mineros que incidían en 77 tierras indígenas de la Amazonia Legal, para 1998 estos procesos habían subido a 7.203 afectando a 126 tierras indígenas. El incremento de procesos de requerimientos mineros en tierras indígenas experimentado en los últimos años es de tal magnitud, que varias de estas tierras tienen un porcentaje significativo de su subsuelo requerido⁴⁶⁷. Los antecedentes de ISA demuestran que a 1998 habían sido otorgadas por los órganos competentes un total de 163 autorizaciones de exploración, en tanto que se habían otorgado 14 concesiones de explotación, en tierras indígenas. La mayor parte de estos títulos mineros irregulares había sido otorgada después de haberse finalizado los procesos de identificación y demarcación de las tierras indígenas sobre las que inciden⁴⁶⁸.

Finalmente, otro problema ha sido el de la sobreposición que existe entre Unidades de Conservación y las tierras indígenas. Tal sobreposición, de acuerdo a antecedentes de ISA, alcanza a la fecha en la Amazonia Legal a un total de 13.482.981 has., tierras que representan el 22% del total de las Unidades de Conservación en esa área, afectando a un total de 35 tierras indígenas⁴⁶⁹. Esta situación da cuenta de la incapacidad del Estado para realizar una planificación territorial de la Amazonia Legal, e introduce restricciones a los derechos reconocidos a los indígenas sobre las riquezas naturales existentes en ellas, y por lo mismo ha sido cuestionada por los propios indígenas.

⁴⁶⁶ CIMI. Op. cit.: 22.

⁴⁶⁷ Es el caso, por ejemplo de la tierra indígena (TI) Bau (PA), la TI Kayapó (PA), la TI Mekragnoti (PA), la TI Panará (PA/MT), la TI Sai Cinza (PA) y la TI Vale do Guaporé, las que tienen entre un 48.89 y un 92.81 por ciento de su subsuelo requerido por intereses mineros (Ricardo, Fany Org. "Interesses minerários em Terras Indígenas na Amazonia Legal brasileira". Documentos ISA N° 6. Sao Paulo. 1999. P. 5).

⁴⁶⁸ Santilli, M. En: Ricardo, Fany Org. "Interesses minerários..." Op. cit.: 83.

⁴⁶⁹ Instituto Socioambiental (ISA). Amazonia Brasileira 2000. Plano publicado por ISA. Sao Paulo. 2000.

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL RECONOCIMIENTO DE LOS DERECHO INDÍGENAS EN EL SISTEMA DE EVALUACIÓN DE IMPACTO AMBIENTAL, EL SISTEMA PROCESAL PENAL Y LA LEGISLACIÓN DE AGUAS

1. El sistema de evaluación de impacto ambiental en Chile y los derechos de los pueblos indígenas respecto al medio ambiente, el desarrollo y la participación⁴⁷⁰

La preocupación internacional y nacional por la protección del Medio Ambiente es un fenómeno creciente, que ha desarrollado una amplia conciencia colectiva sobre la necesidad de darle efectiva protección. En los últimos años esta preocupación se ha traducido en la adopción de normas jurídicas específicas tanto en el derecho interno, como en el derecho internacional.

No obstante, el desarrollo de esta normativa es aún incipiente. El reconocimiento del derecho al medio ambiente y como contrapartida al desarrollo ha puesto en el tapete el gran desafío de compatibilizar ambos conceptos y transitar hacia el logro de un desarrollo ambientalmente sano y sustentable, que promueva el bienestar humano y la participación, renegando de concepciones meramente economicistas del desarrollo.

Tratándose de los Pueblos Indígenas el tema es particularmente sensible, habida consideración de que los pueblos indígenas, sus culturas y medios de subsistencia están íntimamente ligados a sus tierras y territorios. En este contexto, la degradación del medio ambiente en las tierras y territorios indígenas es particularmente desbastador. Así lo ha demostrado la historia contemporánea que da cuenta de una larga lista de proyectos de desarrollos cuyos efectos sobre las culturas, tierras y territorios indígenas han sido realmente desastrosos. Degradación ambiental masiva, fragmentación cultural, relocalización y pérdida de recursos naturales necesarios para la subsistencia, son algunos de los efectos que suelen arrojar los proyectos que en nombre del desarrollo se ejecutan en los territorios indígenas.

El conflicto se agudiza en aquellos Estados cuyas economías se centran en la explotación de materias primas y recursos naturales. En estos países, la presión por la explotación de estos recursos es muy fuerte y coincide que la mayor concentración de estos recursos se encuentra precisamente en territorios indígenas, hasta la fecha menos explotados fundamentalmente por su dificultad de acceso. Allí, se suelen aplicar políticas asimilacionistas y/o integracionistas que entran en colisión con los derechos de los Pueblos Indígenas y sus comunidades.

Esta es la percepción que hoy emerge de la demanda indígena y que se ha traducido en la reformulación del concepto de desarrollo por parte de los Pueblos Indígenas. Así quedó expresado en la declaración de Kari - Oca donde las 700 delegaciones indígenas reunidas en lo que se llamó "La Cumbre de la Tierra" manifestaron su rechazo a la definición actual de desarrollo⁴⁷¹ y concluyeron que la noción eurocéntrica de la propiedad está destruyendo a los pueblos indígenas, siendo necesario para contrarrestar esta situación volver a su propia visión de mundo, de la tierra y del desarrollo⁴⁷².

⁴⁷⁰ Documento elaborado por Nancy Yáñez y que forma parte de la investigación efectuada por la autora y otros profesionales para la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, proyecto titulado "Investigación Evaluativa del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental en territorios Indígenas". Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Temuco. 2003. (En prensa).

⁴⁷¹ Párrafo 66.

⁴⁷² Párrafo 77.

A partir de estas constataciones y de la creciente convicción de que los conocimientos tradicionales de las comunidades indígenas son una irremplazable contribución al desarrollo sostenible, la comunidad internacional y muchos Estados han comenzado a preocuparse más seriamente del impacto que genera el desarrollo sobre los Pueblos Indígenas, sus culturas, tierras y territorios.

Esta preocupación se ha manifestado en el surgimiento de una incipiente normativa que ha comenzado a generar estándares específicos para resolver la problemática del impacto ambiental de proyectos o actividades cuya área de influencia afecta Pueblos Indígenas, sus tierras y/o territorios.

Este acápite indaga en el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental vigente en Chile, establecido por la Ley General de Bases del Medio Ambiente N° 19.300 de 1994 y su respectivo Reglamento, analizando el tratamiento que en ese marco normativo se da a la denominada "variable antropológica". El análisis se completa con el estudio de las normas jurídicas que en el derecho interno reconocen a los Pueblos Indígenas derechos específicos sobre el medio ambiente, el desarrollo y la participación. Finalmente, se analiza el reconocimiento de los derechos indígenas al medio ambiente, el desarrollo y la participación en el Derecho Internacional y la evolución de estándares producido en el debate legislativo a que ha dado origen la comunidad internacional.

1.1. El sistema de evaluación de impacto ambiental

El proceso de evaluación de impacto ambiental aspira a ser un instrumento preventivo de gestión, destinado a identificar y corregir con la debida antelación los impactos ambientales adversos que resulten de la intervención humana al medio ambiente y optimizar los impactos positivos que pudieran derivarse de dicha acción.

Durante el proceso de evaluación de impacto se debe asegurar que los recursos y elementos susceptibles de ser afectados se identifiquen para evaluar efectivamente el impacto sobre los mismos.

Conforme a lo indicado, el sistema pretende ser un instrumento preventivo de efectos adverso y a la vez un instrumento de gestión que entregue a la autoridad todos los antecedentes necesarios para orientar la toma de decisión respecto a la ejecución o suspensión de un proyecto sometido a evaluación.

El sistema de evaluación de impacto ambiental, al menos en términos teóricos, ha sido concebido como una herramienta de protección medio ambiental cuyo fin último es asegurar el desarrollo sostenible.

Desde esta perspectiva el sistema de evaluación de impacto ambiental se asocia al concepto de desarrollo, lo que nos obliga a escudriñar sobre el concepto de desarrollo que sustenta el sistema de evaluación de impacto ambiental.

En la actualidad el concepto de desarrollo como ya señaláramos no sólo tiene un significado económico o de crecimiento material, sino que también persigue la realización plena del ser humano, la que se obtiene a partir de un ambiente sano, donde la población crece y obtiene los recursos necesarios para su adecuada subsistencia.

De esta conjugación armónica entre desarrollo y protección del medio ambiente surge el concepto de desarrollo sostenible. Las definiciones de desarrollo varían desde aquellas que conciben el desarrollo sostenible como aquel que persigue la satisfacción de las necesidades del presente sin comprometer la habilidad de las futuras generaciones para alcanzar sus propias metas, a aquellas más contemporáneas que conciben el desarrollo sostenible como un proceso de mejoramiento sostenido y equitativo de la calidad de vida de las personas, fundado en medidas apropiadas de conservación y protección ambiental. En la base de ambos conceptos surge la obligación de no sobrepasar la capacidad de recuperación del ecosistema ni de absorción de desechos por parte del ambiente.

El desarrollo sostenible persigue compatibilizar las políticas ambientales con otras prioridades de gobierno como son el crecimiento económico, la equidad social y la protección y/o administración eficaz y eficiente del ambiente.

La expresión ambiente refiere al sistema natural o transformado en que vive la humanidad. Cuando este sistema se altera se habla de impacto. El Impacto ambiental constituye la alteración significativa de los sistemas naturales y transformados y de los recursos que alberga, provocado por acciones humanas.

En esta dimensión ambiental se integran sistemas físicos, biológicos y humanos que son potencialmente objeto de protección. El sistema físico, alude al clima, agua, aire, suelo, ruidos; Sistemas Biológicos, fauna, flora y ecosistemas; Humanos, población, cultura, aspectos socioeconómicos, valores patrimoniales, históricos y calidad del paisaje.

Las actividades de transformación a estos sistemas naturales o transformados son múltiples, citamos a modo de ejemplo: Caza y recolección, urbanización, pesca, minería, transporte, telecomunicaciones, energía, agricultura, ganadería, silvicultura, industria, turismo, etc.

La pregunta clave a la que el sistema debe responder, finalmente, es establecer cuales son las alteraciones que en el medio ambiente generan las actividades antes referidas y precisar cual de dichas alteraciones son consideradas molestas.

Existe consenso que la dimensión ambiental debe analizarse en un sentido amplio, tanto en sus aspectos naturales (suelo, flora, fauna) como de contaminación (aire, agua, suelo, residuos), de valores paisajísticos, de alteración de costumbres humanas y de impactos sobre la salud de las personas. Es precisamente en la alusión a “alteración de costumbres humanas” donde el sistema introduce en la evaluación la variable antropológica que en este marco ampara la evaluación de impacto a Pueblos, tierras y/o territorios indígenas.

Los puntos de inflexión que plantea el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental en relación al reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas sobre su desarrollo son diversos, pero los más críticos son: La participación de los Pueblos Indígenas en las decisión de intervenir los territorios indígenas y en el concepto de Desarrollo que sustenta el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental a cuya definición no han concurrido los Pueblos afectados. La introducción de una variable antropológica en el sistema de evaluación aspira a prevenir o mitigar efectos adversos en comunidades o territorio indígenas, pero supone una concepción respecto al carácter de estas “comunidades humanas”, las que se autoidentifican como Pueblos y aspiran por tanto al reconocimiento de derechos específicos, de carácter colectivos, que les garanticen el control sobre sus territorios y los recursos que alberga. Volveremos sobre el punto en el análisis de los derechos de los Pueblos Indígenas.

A continuación nos concentraremos en analizar el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental vigente en Chile, los estándares reconocidos para evaluar, prevenir y mitigar los impactos del desarrollo en el medio ambiente y, en particular, aquellos que definen la variable antropológica. Asimismo, analizaremos las normas de participación ciudadana y sus efectos en el derecho de participación de los afectados.

1.2. El sistema de evaluación de impacto ambiental en el Derecho Interno Chileno

1.2.1.Reconocimiento del derecho al medio ambiente en la Constitución Política de la República

Las bases normativas del derecho al medio ambiente están establecidas en la Constitución política de la República, por lo que forman parte de un acuerdo institucional de largo plazo expresado en el cuerpo jurídico de mayor rango dentro del ordenamiento jurídico chileno, el que adhiere en este punto a aquellas concepciones que conciben el Derecho al Medio Ambiente como un Derecho Humano.

El asunto adquiere especial relevancia si consideramos que conforme a lo dispuesto en el artículo 5 de la Constitución Política de la República, se le reconoce el rango de normas constitucionales a los tratados internacionales sobre derechos humanos ratificados por Chile y que se encuentren vigentes, cuyas normas se aplican con supremacía respecto de otras de inferior rango. En este escenario, los tratados con incidencia en materia medio ambiental ratificados por Chile y que se encuentren vigentes tienen este rango, como son:

- Convención sobre zonas Húmedas de Importancia Internacional, especialmente como Hábitat de aves Acuáticas, suscrita en Irán el 2 de febrero de 1971, que fue publicada como Ley de la República el 11 de noviembre de 1981;
- Convención para la Protección de la Flora, Fauna y Bellezas Escénicas de América, acordada en Washington en 1940, que fue publicada como Ley de la República el 4 de Octubre de 1967;
- Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural de la UNESCO, acordada en París el 16 de Noviembre de 1972, que fue publicada como Ley de la República el 16 de Noviembre de 1972.

Cabe, en todo caso, precisar que las normas medio ambientales contenidas en los instrumentos antes referidos tienden a proteger la biodiversidad y tendrán incidencia en el reconocimiento de derecho de los pueblos indígenas en la medida que sean invocadas para proteger ecosistemas que presenten las características de biodiversidad que exigen los textos aludidos, pero no resuelven conflictos ambientales derivados de impacto en territorios que carecen de esa riqueza biótica.

El artículo 19 N° 8 de la carta fundamental asegura a todas las personas el derecho a vivir en un medio ambiente libre de contaminación. Impone al Estado el deber de velar para que este derecho no sea afectado y tutelar la preservación de la naturaleza. Faculta al legislador para establecer restricciones específicas al ejercicio de determinados derechos o libertades con el objeto de proteger el medio ambiente.

De conformidad a la normativa citada los contenidos específicos del derecho son los siguientes:

- Derecho a vivir en un medio ambiente libre de contaminación.
- Derecho a la protección del medio ambiente.
- Derecho a la preservación de la naturaleza y
- Derecho a la conservación del patrimonio ambiental.

Es la ley 19.300 sobre Bases Generales del Medio Ambiente, publicada el 9 de marzo de 1994, la que le da contenido y desarrollo jurídico a la garantía constitucional.

En el Artículo 2° define expresamente los derechos reconocidos constitucionalmente, a saber:

b) **conservación del patrimonio ambiental:** usos y aprovechamiento racionales o la reparación, en su caso, de los componentes del medio ambiente especialmente aquellos propios del país que sean únicos, escasos o representativos, con el objeto de asegurar su permanencia y su capacidad de regeneración.

p) **preservación de la naturaleza:** conjunto de políticas, planes, programas, normas y acciones destinadas a asegurar la manutención de las condiciones que hacen posible la evolución y el desarrollo de las especies y de los ecosistemas del país.

q) **protección del medio ambiente:** conjunto de políticas, planes, programas, normas y acciones destinados a mejorar el medio ambiente y a prevenir y controlar su deterioro.

m) **medio ambiente libre de Contaminación:** aquel en que todos los contaminantes se encuentran en concentraciones y períodos inferiores a aquellos susceptibles de constituir un riesgo a la salud de las personas a la calidad de vida de la población, a la preservación de la naturaleza o a la conservación del patrimonio ambiental.

Es importante resaltar que por expresa disposición de la norma constitucional, otros derechos y libertades públicas pueden ser limitados en su ejercicio para dar protección a los derechos concernientes a la protección del medio ambiente. Esta disposición amplía las facultades del legislador para crear la institucionalidad adecuada que permita solucionar o evitar problemas ambientales.

1.2.2. La Ley 19.300 sobre bases generales del medio ambiente

Los objetivos del proyecto fueron establecidos en el mensaje presidencial, y a algunos de ellos hicimos referencia en el acápite anterior:

- Darle contenido y desarrollo jurídico a la garantía constitucional.
- Crear una institucionalidad para solucionar y/o evitar problemas ambientales.
- Crear instrumentos para una eficiente gestión del problema ambiental, de modo que se pueda dar una adecuada protección de los recursos naturales.
- Disponer de un cuerpo legal general que actúe como eje de referencia de toda la legislación ambiental sectorial.

Ya se hizo alusión a la garantía constitucional y sus alcances, nos referiremos a las otras materias tratadas en este cuerpo normativo que es la Ley 19.300.

a) Institucionalidad medio ambiental

La Evaluación de Impacto Ambiental en Chile se sustenta sobre la base de la responsabilidad del ejecutor del proyecto sometido a evaluación. Corresponde la titular del proyecto efectuar la Declaración de Impacto Ambiental o el Estudio de Impacto Ambiental, según corresponda, pudiendo realizar por sí mismo o contratar la ejecución del instrumento a terceros.

Las instituciones públicas no están a cargo de realizar los instrumentos de evaluación, actúan como orientadoras y revisoras.

La administración del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental se sustenta en la institucionalidad ambiental vigente para el país y que se establece en distintos cuerpos normativos. La institucionalidad creada por la Ley 19.300, es complementaria de la normativa vigente.

La ley crea la Comisión Nacional del Medio Ambiente (CONAMA). Se trata de un servicio público, funcionalmente descentralizado, con personalidad jurídica y patrimonio propio, cuyos órganos de gestión son: el Consejo Directivo, la Dirección Ejecutiva, el Consejo Consultivo y las Comisiones Regionales del Medio Ambiente. Es un ente a cargo de coordinar y fiscalizar la aplicación del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental, utilizando las capacidades instaladas en los distintos sectores del Estado y fortaleciendo las competencias ambientales que estos servicios ya poseen. Corresponde a la Dirección Ejecutiva de CONAMA la instalación del sistema, garantizar el funcionamiento del mismo y la actuación en caso de conflictos o desacuerdos durante el proceso de evaluación ambiental, siendo de su competencia resolver los recursos de reclamación que se presente con ocasión de una Declaración de Impacto Ambiental. A su vez, crea una Consejo Consultivo de CONAMA cuyas atribuciones lo vinculan al Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental en la fijación de normas, elaboración de reglamento de interés para el buen funcionamiento del sistema, y a través de las consultas que se le formulen por parte del Consejo Directivo de CONAMA sobre desacuerdos en las revisiones. Excepcionalmente, la CONAMA debe calificar instrumentos de evaluación de Impacto Ambiental, ello ocurre cuando el proyecto afecta a dos o más regiones.

Las Comisiones Regionales del Medio Ambiente (COREMAS) son las que califican los documentos respectivos, luego de recibir las evaluaciones sectoriales de cada una de las instituciones y servicios públicos competentes; los comentarios y observaciones de las organizaciones comunitarias y de las personas directamente afectadas, formuladas a través del proceso de participación ciudadana. Las COREMAS son entidades regionales desconcentradas de CONAMA, dirigidas por un Directorio Regional presidido por el Intendente e integradas por el Director Regional de la entidad, por los Secretarios Regionales Ministeriales de las carteras que componen el Consejo Directivo de la CONAMA. Estas entidades poseen un Comité Técnico integrado por los Directores Regionales de los Servicios con competencias legales frente al proceso de revisión de los estudios y declaraciones de impacto ambiental.

Como ya fuera señalado el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental incorpora a las instituciones sectoriales, Ministerios y Servicios, que tienen competencia legal en materia medio ambiental y que son susceptibles de ser afectadas por el proyecto sometido a evaluación, las que deben pronunciarse sobre el proyecto. El sistema impone la fórmula de “ventanilla única” e insta porque los distintos entes coadyuven a una decisión única y coordinada. A través de esta modalidad de la “ventanilla única”, se aprueba el estudio o la declaración de impacto ambiental y se entregan por parte de los distintos servicios los permisos de carácter ambiental que corresponda emitir de conformidad a lo dispuesto en el Reglamento del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental.

b) Instrumentos de gestión ambiental

Los instrumentos de gestión medio ambiental están establecidos en el título II de la Ley 19.300 y corresponden a los siguientes:

- Educación e investigación

En este ámbito la ley impulsa la transmisión de conocimientos y la enseñanza de conceptos de protección medio ambiental en los distintos niveles del proceso educativo. Se persigue desarrollar en la población la comprensión y toma de conciencia de los problemas ambientales, difundiendo valores y generando hábitos y conductas que tiendan a prevenirlos y resolverlos.

Para promover la investigación en problemáticas asociadas al medio ambiente, el legislador dispuso que los fondos de investigación científica, desarrollo tecnológico y social que tengan asignados recursos en la Ley de Presupuesto puedan, sin perjuicio de sus fines específicos, financiar proyectos relativos al medio ambiente.

- Sistema de evaluación de impacto ambiental

El sistema de evaluación de impacto ambiental es el instrumento de gestión ambiental por excelencia, según quedó establecido en las consideraciones generales precedentes.

El sistema de Evaluación de Impacto Ambiental identifica los proyectos o actividades humanas susceptibles de generar impacto ambiental y los obliga a someterse al Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental establecido en la Ley 19.300, en análisis.

A través de este mecanismo la autoridad busca informar la decisión gubernamental en torno a permisos o pronunciamientos de carácter ambiental que de acuerdo con la legislación vigente deban o puedan emitir los organismos del Estado, respecto a proyecto o actividades en proceso de evaluación, instaurando el llamado sistema de “ventanilla única” para el otorgamiento de dichos permisos o autorizaciones, conforme al procedimiento establecido en el mismo cuerpo normativo y al que nos referiremos más adelante.

Los instrumentos específicos de evaluación de impacto ambiental son:

- Declaración de Impacto Ambiental.
- Estudio de Impacto Ambiental.

Ambos son instrumentos de evaluación de carácter preventivo que tienen por objeto predecir o anticipar los efectos negativos o adversos que generara un proyecto o actividad sobre el medio ambiente, a fin de adoptar las medidas necesarias para su mitigación, compensación o reparación.

Sin embargo, este carácter preventivo se frustra por la existencia de normas que en la misma ley favorece la concreción del proyecto en proceso de evaluación autorizando su ejecución incluso antes de estar aprobado el proyecto y concluida la evaluación de impacto del mismo. En efecto, existe una autorización expresa en la ley que permite la ejecución del proyecto previa constitución de una póliza de seguro. Otra circunstancia que cuestiona el carácter preventivo de los instrumentos de gestión en el marco del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental, es el hecho de que la autorización administrativa faculta a la ejecución del proyecto aún cuando estén pendiente los recursos de reclamación en la instancia judicial y no existe norma legal que suspenda la ejecución del proyecto mientras estén pendientes los recursos judiciales. Asimismo, el hecho de que el Estudio de Impacto Ambiental sea responsabilidad del mismo titular del proyecto sometido a evaluación, perjudica la posibilidad de anticipar efectivamente los efectos negativos o adversos del proyecto.

Los proyectos o actividades susceptibles de causar daño ambiental y que deben someterse al Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental están establecidos taxativamente en la Ley⁴⁷³. El carácter taxativo de dicha enumeración ha significado en algunos casos ampliar y en otros restringir arbitrariamente los horizontes del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental generando ambigüedad en la aplicación e interpretación de la ley.

No todo proyecto o actividad humana está sometida al sistema, aún cuando generen gran impacto como son, por ejemplo, los caminos públicos. Estos sólo son sometidos al sistema de evaluación de impacto ambiental cuando puedan afectar áreas protegidas.

El titular de un proyecto o actividad de las enumeradas deberá presentar una Declaración de Impacto Ambiental o elaborar un Estudio de Impacto Ambiental, según corresponda. Sin embargo, aquellos proyectos o actividades no comprendidos en esta enumeración podrán someterse voluntariamente al sistema.

⁴⁷³ Artículo 10, Ley 19.300.

La ley no determina cuando se efectúa una Declaración de Impacto Ambiental ni cual es su contenido. A diferencia, sí se establece cuando es necesario efectuar un Estudio de Impacto Ambiental y las materias que deben ser consideradas por el instrumento, en consecuencia, los alcances normativos de la Declaración de Impacto Ambiental surgen residualmente del análisis del Estudio de Impacto Ambiental.

De conformidad al Art. 2 letra i) de la Ley el Estudio de Impacto Ambiental es un documento que describe pormenorizadamente el proyecto o actividad que se pretende llevar a cabo o su modificación. Debe proporcionar antecedentes fundados para la predicción, identificación o interpretación de su impacto ambiental y describir la o las acciones que ejecutará para impedir o minimizar sus efectos significativamente adversos.

Una vez que se ha determinado si un proyecto o actividad debe ser sometido al sistema, se determina si se requiere de un Estudio de Impacto Ambiental y en caso negativo si procede hacer una Declaración de Impacto Ambiental, como instrumento de evaluación. Para el sistema chileno es clave la definición de impactos significativos, el proyecto o actividad es sometido a una etapa de definición del ámbito de acción del mismo que permite prever si los criterios ambientales serán afectados significativamente en función de las características propias del proyecto o de la particularidad del ambiente donde se pretende ejecutar. Dispone el legislador, que los proyectos o actividades sometidos al Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental requieren la elaboración de un Estudio de Impacto Ambiental, si generan o presentan a lo menos uno de los efectos, características o circunstancias señalados expresamente en la legislación, indicando entre ellos, **reasentamiento de comunidades humanas o alteración significativa de los sistemas de vida y costumbres de grupos humanos**⁴⁷⁴;

Es la circunstancia antes citada la que introduce la denominada “variable antropológica” y que hemos resaltado con negrillas. Esta variable para determinar si requiere de un estudio de Impacto o una Declaración está sujeta también a una evaluación respecto a la envergadura de la alteración.

En consecuencia, si no se afecta significativamente el ambiente en los términos antes señalado, se solicita al titular del proyecto efectuar una Declaración de Impacto Ambiental donde se indique que el proyecto o actividad cumple con toda la normativa ambiental y que no impactará significativamente el medio ambiente. El proponente, si lo estima conveniente, podrá proponer voluntariamente acciones para mejorar el ambiente, las que pasarán a tener el carácter de obligatoria una vez que son presentadas y revisadas por las instituciones competentes.

Habiendo sido determinado que un proyecto altera significativamente el Medio Ambiente, es necesario efectuar un Estudio de Impacto Ambiental.

Los contenidos mínimos detallados para la elaboración de los Estudios de Impacto Ambiental⁴⁷⁵, conforme con lo dispuesto en los artículos 11 y 12 antes citados están establecidos en el Reglamento de Impacto Ambiental, recientemente modificado. Aprobadas por Decreto Supremo N° 95/2001 del Ministerio Secretaría General de la Presidencia de la República, publicado en el diario oficial el sábado 07 de diciembre de 2002. El artículo 2° aprueba el texto refundido, coordinado y sistematizado del Reglamento del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental. Este texto introduce modificaciones al reglamento vigente en lo que respecta a la variable antropológica determinando sus estándares específicos y dispone que en ésta serán consideradas **las características étnicas**; y las manifestaciones de la cultura, tales como ceremonias religiosas, peregrinaciones, procesiones, celebraciones, festivales, torneos, ferias y mercados⁴⁷⁶. También se considerará **la magnitud o duración de la intervención o emplazamiento del proyecto o actividad en o**

⁴⁷⁴ Artículo 11 letra c), Ley 19.300.

⁴⁷⁵ Artículo 11 y 12, Ley 19.300.

⁴⁷⁶ Artículo 8, Reglamento 95/01.

alrededor de áreas donde habite población protegida por leyes especiales, como es el caso de las comunidades indígenas protegidas por la Ley Indígena⁴⁷⁷.

La alusión a las características étnicas y las circunstancias de tratarse de poblaciones protegidas por leyes especiales remite al interprete necesariamente a las norma de la Ley Indígena. En consecuencia, para determinar el sentido y alcance de estos preceptos debe guardarse la debida armonía con las normas que en la Ley Indígena determinan los derechos de las etnias indígenas de Chile, sus miembros y comunidades. El asunto adquiere especial relevancia cuando se trata de definir los derechos participatorios de los indígenas o comunidades afectadas por un proyecto en evaluación, sus derechos a la tierra y los derechos sobre los monumentos, sitios arqueológicos, sitios antropológicos y, en general, sobre el patrimonio cultural.

En todo caso, el legislador impone al titular de un proyecto la obligación de presentar un Estudio de Impacto Ambiental si su proyecto o actividad genera o presenta alteración de monumentos, sitios con valor antropológico, arqueológico, histórico y, en general, los pertenecientes al patrimonio cultural. A objeto de evaluar si el proyecto o actividad, respecto a su área de influencia, genera tales impactos, se considerará **la proximidad a lugares o sitios en que se lleven a cabo manifestaciones propias de la cultura o folclore de algún pueblo, comunidad o grupo humano**⁴⁷⁸.

El Título III. De los contenidos de los Estudios y Declaraciones de Impacto Ambiental. Párrafo 1º, de los Estudios de Impacto Ambiental, Artículo 12, establece los contenidos mínimos para la elaboración de los Estudios de Impacto Ambiental, indicando las materias que deben ser consideradas. En el ámbito de los efectos antropológicos el Estudio deberá especificar lo siguiente:

- f.3.** El medio humano, que incluirá información y análisis de la dimensión geográfica, demográfica, antropológica, socioeconómica y de bienestar social y otros similares que aporten información relevante sobre la calidad de vida de las comunidades afectadas.

Asimismo, se describirán los sistemas de vida y las costumbres de los grupos humanos, poniendo especial énfasis en las comunidades protegidas por leyes especiales.

- f.6.** Los elementos naturales y artificiales que componen el patrimonio histórico, arqueológico, antropo-arqueológico, paleontológico, religioso y, en general, los que componen el patrimonio cultural, incluyendo la caracterización de los Monumentos Nacionales.
- f.7.** El paisaje, que incluirá, entre otros, la caracterización de su visibilidad, fragilidad y calidad.
- f.8.** Las áreas donde puedan generarse contingencias sobre la población y/o el medio ambiente, con ocasión de la ocurrencia de fenómenos naturales, el desarrollo de actividades humanas, la ejecución o modificación del proyecto o actividad, y/o la combinación de ellos.

Para efectos de recabar la opinión de los afectados el legislador ha contemplado la participación de la comunidad en el procedimiento de evaluación de impacto ambiental, disponiendo un procedimiento de consulta cuyo objeto es informar a la comunidad organizada y a las personas directamente afectadas. Éstas podrán formular observaciones al Estudio de Impacto Ambiental. Las observaciones serán ponderadas en los fundamentos de la resolución, pero no significan modificación o rechazo. No se reconoce el derecho de la ciudadanía a rechazar un proyecto o exigir su modificación.

Esta descripción general del sistema evidencia sus fragilidades normativas. En la práctica el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental no ha permitido la conciliación de intereses en conflictos a pesar que ese

⁴⁷⁷ Artículo 9, Reglamento 95/01.

⁴⁷⁸ Artículo 11, Reglamento 95/01.

precisamente es su objetivo⁴⁷⁹. El SEIA, está concebido de manera que se transforma en una especie de espiral que tiende siempre a la aprobación del proyecto (cerca del 95 % de los proyectos evaluados han sido aprobados⁴⁸⁰). De esta manera los EIA “terminan transformándose en una justificación ex post de decisiones ya tomadas, en vez de ser una evaluación ex ante de la sustentabilidad ambiental de los proyectos”⁴⁸¹. De ahí que se perciba la participación como un ingrediente meramente formal en el proceso de toma de decisiones ambientales⁴⁸².

El asunto ha adquirido más gravedad cuando se trata de proyectos que afectan tierras indígenas y en los cuales todo o parte de la comunidad se ha opuesto a su ejecución. De hecho los conflictos más graves que afectan a comunidades indígenas dicen relación con las insuficiencias normativas del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental para velar por la protección de los derechos indígenas afectados por un proyecto que las autoridades políticas de gobierno insisten en ejecutar, es el caso de la Central Hidroeléctrica Ralco, del by pass Temuco, de la ruta Costera en el IX y X región y de los Proyectos Forestales no sujetos - en general - al sistema de Evaluación de Impacto Ambiental.

Para determinar la complementariedad o conflicto normativo que se da en el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental a propósito de la autorización para ejecutar un proyecto en territorio indígena y el reconocimiento de los derechos indígenas, analizaremos las normas que reconocen derechos específicos a los Pueblos Indígenas y sobre todo aquellos derechos cuyo objetivo específico es proteger el medio ambiente indígena.

1.3. Reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas al medio ambiente, desarrollo y participación en la Ley N° 19.153, sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas

1.3.1. Reconocimiento

El artículo 1º, inciso 2º, de la ley reconoce la existencia de los Pueblos Indígenas de Chile dándole un alcance restrictivo. El legislador no reconoce el carácter de Pueblos de los mismos como era la aspiración de las organizaciones manifestada en el Congreso de 1991 y les asigna el carácter de “etnias”. Sin embargo, es más amplio en establecer la obligación del Estado respecto de estas entidades imponiéndole en lo específico la obligación de valorar su existencia, promover su desarrollo e integración con identidad, proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación.

1.3.2. Participación

El título V de la Ley contiene normas precisas sobre participación, artículo 34 y 35, que debieran aplicarse cuando se trata de la evaluación de un proyecto de desarrollo a implementarse en territorio indígena o susceptible de afectar a personas o comunidades indígenas. Se establece que en las materias

⁴⁷⁹ Sabatini, Francisco, Claudia Sepúlveda y Hernán Blanco. “Participación Ciudadana para enfrentar conflictos ambientales. Desafíos para el sistema de evaluación de impacto ambiental”. Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente (CIPMA). Santiago. 1995. P. 12.

⁴⁸⁰ Castillo, Marcelo. “Análisis crítico del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental. Ley N° 19.300”. Editorial Red Nacional Ecológica (Renace). Santiago. 1998. (P. 99). P. 44.

⁴⁸¹ Sabatini, Francisco. “Conflictos ambientales locales y profundización democrática”. Serie Documentos de Trabajo N° 46. Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente (CIPMA). Santiago. 1996. P. 93.

⁴⁸² Lillo, Rodrigo. Conflictos ambientales en territorios indígenas. 2002. Disponible en: www.derechosindigenas.cl
Sabatini, Francisco, Claudia Sepúlveda y Hernán Blanco. “Participación Ciudadana para Enfrentar Conflictos Ambientales”. Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente (CIPMA). Santiago. 2000. P. 26.

relacionadas con cuestiones indígenas, los servicios del Estado deben escuchar y considerar la opinión de sus organizaciones. En las áreas de alta densidad indígena, deben estar representados en las instancias de participación que se reconozca a otros grupos intermedios. Se reconoce algunas organizaciones tradicionales como el sistema de cacicados del pueblo huilliche y el Consejo de Ancianos de Rapa Nui, las que por lo mismo debieran ser consultados en los procedimientos de participación que se implementen con ocasión de la aplicación de la Ley.

1.3.3. Reconocimiento, protección y desarrollo de las tierras indígenas

La Ley parte de la premisa de que la tierra es el fundamento de la sociedad y cultura indígena, de manera tal que el Estado debe velar por la protección, la ampliación, la adecuada explotación y el equilibrio ecológico de tierras indígenas.

Para el cumplimiento de estos objetivos se contempla una normativa de protección de las tierras indígenas, artículos 12 y 13, cuyo objeto es evitar la enajenación de las tierras indígenas y la disminución de la cabida territorial en la que se sustenta la pervivencia cultural de los Pueblos originarios. Con el objeto de ampliar las tierras indígenas dispone la restitución de tierras que se encuentran inscritas a nombre del fisco y que son ocupadas por comunidades indígenas, promueve planes de regularización de la propiedad sobre estas mismas tierras y contempla la creación de un Fondo de Tierras para la compra de tierras particulares o en conflicto.

Además, la ley contempla la creación de las Áreas de Desarrollo Indígena para posibilitar la realización de planes integrales que permitan un desarrollo identitario y sustentable de los indígenas en las áreas de mayor concentración poblacional de éstos.

Para promover el Desarrollo indígena crea un Fondo de Desarrollo. El Fondo de Desarrollo Indígena está destinado a financiar planes especiales de crédito, sistemas de capitalización y subsidios especiales para el desarrollo económico, cultural y social de los pueblos indígenas.

1.3.4. Aplicación de la Nueva Ley y el reconocimiento de los Derechos Indígenas en el ámbito ambiental, desarrollo y participación

En su aplicación la ley indígena se ha visto debilitada por la superioridad otorgada por las instancias gubernamentales de decisión a otros cuerpos legales con los que ha entrado en colisión – Código de Aguas, Código de Minería, Ley de Pesca, Legislación Forestal, Ley de Concesiones Eléctricas, Ley de Concesiones Marinas entre otros. El Poder legislativo, judicial y ejecutivo cuando le ha tocado pronunciar sobre la jerarquía de estos textos legales han supeditado las normas de la ley indígena a aquellas leyes especiales o generales que garanticen la plena ejecución de la propuesta de desarrollo impuesta en el país y el favorecimiento de megaproyectos.

En este marco, han surgido graves conflictos en relación al territorio y el medio ambiente indígena que tampoco han encontrado mecanismos de resolución en la Ley indígena.

El gobierno a través de los Ministerios y Servicios Públicos no ha adoptado una política indígena en la materia, derivando todas las demandas y conflictos concernientes a la CONADI sin dotarla de los necesarios recursos ni del respaldo político. Esta situación ha generado quiebre de confianzas y a ha dado lugar a un agudo conflicto entre el Estado y los Pueblos Indígenas que obliga a reponer un nuevo acuerdo institucional en esta materia.

1.4. Reconocimiento de los Derechos de los Pueblos Indígenas al medio ambiente, desarrollo y participación en el Derecho Internacional

El instrumento internacional que da origen a la legislación ambiental en el derecho internacional es la Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano, adoptada en la ciudad de Estocolmo en el año 1972. Este cuerpo normativo reconociendo la vinculación entre derecho humanos y medio ambiente, declara: “El hombre tiene el derecho fundamental a la libertad, la igualdad y el disfrute de condiciones de vida adecuadas, en un medio de calidad tal que le permita llevar una vida digna y gozar de bienestar”⁴⁸³. Junto con la declaración se adoptó el Plan de Acción para el Medio Ambiente Humano, estrategia que contribuyó al establecimiento del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA).

Posteriormente, diversos instrumentos de derechos humanos reconocen y definen el derecho al medio ambiente. La Carta Africana sobre los Derechos Humanos y de los Pueblos de 1981, artículo 4; La Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño de 1989, artículo 29 (e); El Protocolo Adicional a la Convención sobre Derechos Humanos en materia de derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1988 o Protocolo de San Salvador, artículo 11, el informe final de la denominada Agenda 21; el proyecto de Declaración de la OEA sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, artículo XIII.

Sin embargo, el primer instrumento internacional que relaciona a los Pueblos Indígenas con el Medio Ambiente es el Convenio 169, artículo 4 (1). El texto legal no reconoce expresamente el derecho al medio ambiente, pero impone a los Estados la obligación de adoptar medidas especiales para proteger el medio ambiente de los pueblos indígenas, tales como:

- Estudios de Impacto Ambiental de las actividades de desarrollo que se propongan, artículo 7 numeral 3;
- El Reconocimiento de los derechos de subsistencia, artículo 23; la protección de los recursos naturales, artículo 15 numeral 1;
- Las medidas para proteger y preservar los territorios de los pueblos indígenas; y,
- Exige la participación y consulta de las comunidades y la buena fe en la evaluación y ejecución de los proyectos.

La protección del Medio Ambiente indígena es priorizado por el Convenio 169 al reconocer la singular relación que los pueblos indígenas mantienen con sus tierras y territorios, disponiendo que los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación, artículo 13 numeral 1.

La Relatora Especial de Naciones Unidas de la Subcomisión de Derechos Humanos y Desarrollo Sra. Fatma Sohar Ksentini, en su informe preliminar pone énfasis en la relación entre los derechos de los Pueblos Indígenas y la protección ambiental. Reconoce el informe la especial relación de los Pueblos Indígenas con sus tierras y territorios y sostiene que toda degradación ambiental tiene un impacto en los derechos de los Pueblos Indígenas dependientes de su medio ambiente⁴⁸⁴.

En su informe final publicado en 1994, la Sra. Relatora Especial, principio 14, trata directamente de los derechos de los Pueblos Indígenas sobre el Medio Ambiente estableciendo lo siguiente:

⁴⁸³ Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano. Doc. UN, A/ Conf./ 48 / 14/ Ref. 1. 1972.

⁴⁸⁴ E / CN.4 / Sub. 2/ 1991 / 8. 1991.

“Los Pueblos Indígenas tienen derecho a controlar sus tierras, territorios y recursos naturales y a mantener sus formas de vida tradicional. Esto comprende el derecho a la seguridad en el disfrute de sus medios de subsistencia.

Los Pueblos Indígenas tienen derecho a ser protegidos contra toda acción o forma de conducta que pueda tener por resultado la destrucción o degradación de sus territorios, incluidos la tierra, el aire, el agua, el hielo marino, la fauna y otros recursos”.

Bajo esta concepción, se estima que la explotación de recursos causa o puede causar degradación en las tierras indígenas, lo que constituye una violación a sus derechos, y es el caso que el derecho a los recursos en sí mismo, es un derecho humano de los Pueblos Indígenas⁴⁸⁵.

La Confederación de Naciones Unidas para el Medio Ambiente y el Desarrollo (CNUMAD) constituye el más reciente avance en materia de legislación ambiental de rango internacional. La Conferencia elaboró cinco documentos: La Declaración de Río de Janeiro 1992, el Convenio sobre Diversidad Biológica, la base estructural de la Convención de Naciones Unidas sobre Cambio Climático, la Declaración de Principios para un consenso mundial respecto de la ordenación, la conservación y el desarrollo sostenible en lo relativo a los bosques y la Agenda 21. De estos instrumentos algunos hacen alusión expresamente a los derechos indígenas sobre el Medio Ambiente o a los estándares que debe cumplirse para la debida protección de estos derechos. Respecto a la fuerza coercitiva de estos instrumentos el único que es vinculante y, por tanto, impone obligaciones a los Estados es la Convención sobre Biodiversidad, los otros carecen de fuerza vinculante. Sin embargo, constituyen un importante precedente para la consolidación de un estándar internacional que pueda ser adoptado por las legislaciones nacionales, fundamentalmente producto de la imposición de las agencias trasnacionales llamadas a financiar megaproyectos como es el caso del Banco Mundial o del Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

Sobre el tema en análisis, asume la Declaración de Río de Janeiro que Las poblaciones indígenas y sus comunidades, así como otras comunidades locales desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente y en el desarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales. Por tanto, se sugiere a los Estados reconocer y apoyar debidamente la identidad, cultura e intereses y hacer posible su participación efectiva en el logro del desarrollo sostenible⁴⁸⁶.

La Declaración de Principios relativos a los Bosques dispone que la política forestal de cada país debería reconocer y apoyar debidamente la cultura y los intereses, y respetar los derechos de las poblaciones indígenas, de sus comunidades y otras comunidades y de los habitantes de las zonas boscosas, habida consideración de la dependencia de estas comunidades con el bosque⁴⁸⁷. En este mismo orden de ideas, se sugiere a los gobiernos promover y ofrecer oportunidades para la participación de las poblaciones indígenas, los habitantes de las zonas forestales y las mujeres, en el desarrollo, la ejecución y la Planificación de la política forestal del país⁴⁸⁸.

A su turno la denominada Agenda 21 señala como los Estados deben enfocar y conducir los asuntos relacionados con el medio ambiente. La orientación básica del plan es conciliar el desarrollo sostenible y la protección del medio ambiente con el crecimiento económico. Sin embargo, el capítulo 26 de la Agenda 21 está dedicado exclusivamente a los Pueblos Indígenas y, como su título lo señala, aspira al reconocimiento y al fortalecimiento del papel de las Poblaciones Indígenas y sus Comunidades en la

⁴⁸⁵ Mackay, Frugus. *Los Derechos de los Pueblos Indígenas en el Sistema Internacional. Federación Internacional de Derechos Humanos*. Lima. 1999. P. 283.

⁴⁸⁶ Principio 22.

⁴⁸⁷ Principio 5, literal a).

⁴⁸⁸ Principio 2.

definición del desarrollo sustentable. El objetivo del Capítulo 26 es fortalecer y facilitar la participación de los pueblos indígenas en su propio desarrollo y en las actividades de desarrollo externo que puedan afectarlos, reconociendo el conocimiento tradicional único de los pueblos indígenas en sobre ecología y desarrollo sostenible. Para el cumplimiento de estos objetivos, se promueve una mayor participación política de los pueblos originarios en las instancias de decisión, para fortalecer el auto control sobre las tierras y recursos indígenas, así como el reconocimiento de las prácticas de subsistencias tradicionales y el reforzamiento de la legislación nacional⁴⁸⁹. Dentro de las actividades recomendadas por la agenda 21 en la materia están las siguientes:

- La ratificación de los instrumentos internacionales relativos a los pueblos indígenas;
- La acción dentro de las Naciones Unidas y los Organismos Internacionales de desarrollo, incluyendo apoyo técnico y Financiero que incorpore los puntos de vista de los pueblos indígenas y de sus organizaciones en la implementación y diseño de políticas de políticas; y
- Adopción fortalecimiento de políticas para proteger la propiedad intelectual y cultural de los pueblos indígenas⁴⁹⁰.

Otras partes relevantes de la Agenda 21 incluyen los capítulos 11 y 17, donde se formulan recomendaciones respecto a la pesca tradicional de los pueblos indígenas y sugiere la incorporación del conocimiento tradicional concernientes a los ecosistemas dentro de los planes de manejo interno y el reconocimiento de los derechos de subsistencia en las negociaciones internacionales sobre recursos marinos. El capítulo 11 recomienda la promoción de la participación indígena en las actividades relacionadas con los bosques; programas para el fortalecimiento de la organización a fin de facilitar la investigación y la implementación de medidas para la protección de ecosistemas forestales y la biodiversidad; la creación de reservas y áreas protegidas, incluyendo los territorios tradicionales de los pueblos indígenas; programas de apoyo a la participación de Pueblos Indígenas en el manejo forestal y; apoyo a las organizaciones y comunidades indígenas.

Los instrumentos internacionales que se refieren específicamente a los derechos indígenas sobre los derechos al Medio Ambiente, Desarrollo y Participación son: Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (O.I.T), Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo.

También se han pronunciado al respecto los proyectos de Declaración de la ONU y la OEA sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, que se encuentran en proceso de aprobación.

Los Pueblos Indígenas también se han referido al derecho en la Declaración de Kari-Oca, donde fue aprobada la Carta de la Tierra de los Pueblos Indígenas.

1.4.1. Convenio N°169 de la OIT

El Convenio reconoce las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico, y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y tradiciones, dentro del marco de los Estados en que viven⁴⁹¹.

⁴⁸⁹ Capítulo 26, párrafo 3.

⁴⁹⁰ Capítulo 26, párrafo 4 y 5.

⁴⁹¹ Preámbulo, numeral 5.

Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de Desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ellos ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional, susceptibles de afectarles directamente⁴⁹².

Los gobiernos deberán velar porque, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas⁴⁹³.

Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan...⁴⁹⁴.

Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos⁴⁹⁵.

En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tengan derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades⁴⁹⁶.

A petición de los pueblos interesados, deberá facilitárseles, cuando sea posible, una asistencia técnica y financiera apropiada que tenga en cuenta las técnicas tradicionales y las características culturales de esos pueblos y la importancia de un desarrollo sostenido y equitativo⁴⁹⁷.

1.4.2. Borrador de la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas

El Borrador de Declaración de los pueblos indígenas tienen derecho a participar plenamente, si lo desean en todos los niveles de adopción de decisiones, en las cuestiones que afecten a sus derechos, vidas y destinos, por conducto de representantes elegidos por ellos de conformidad con sus propios

⁴⁹² Artículo, numeral 1.

⁴⁹³ Artículo 7, numeral 3.

⁴⁹⁴ Artículo 14, numeral 1.

⁴⁹⁵ Artículo 15, numeral 1.

⁴⁹⁶ Artículo 15, numeral 2.

⁴⁹⁷ Artículo 23, numeral 2.

procedimientos, así como a mantener y desarrollar sus propias instituciones de adopción de decisiones⁴⁹⁸.

Los pueblos indígenas, prosigue en lo pertinente el texto de declaración, tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo. En Particular, los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y elaborar todos los programas de salud, vivienda y demás programas económicos y sociales que les afecten y, en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias instituciones⁴⁹⁹.

Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo o la utilización de sus tierras, territorios y otros recursos, en particular el derecho a exigir a los Estados que obtengan su consentimiento, expresado con libertad y pleno conocimiento antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras, territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o explotación de recursos minerales, hídrico o de otro tipo⁵⁰⁰.

1.4.3. Declaración de Río de Janeiro

Declaración adscribe a la convicción de que las poblaciones indígenas y sus comunidades, así como otras comunidades locales, desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente y en el desarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales. Por tanto, los Estados deberían reconocer y apoyar debidamente su identidad, cultura e intereses y hacer posible su participación efectiva en el logro del desarrollo sostenible⁵⁰¹.

Por lo expuesto, la recomendación es que habría que reconocer, respetar, registrar, desarrollar y, según procediera, introducir en la ejecución de programas la capacidad autóctona y los conocimientos locales pertinentes en materia de conservación y desarrollo sostenibles de los bosques... en colaboración con los miembros de las comunidades locales interesadas... los beneficios que se obtuvieran del aprovechamiento de los conocimientos autóctonos deberían compartirse equitativamente con esas personas⁵⁰².

A su vez, se promueve que los organismos de Naciones Unidas y otros organismos internacionales de financiación de proyectos indígenas y de sus comunidades, según procediera, tomen, entre otras, las siguientes medidas para incorporar sus valores, opiniones y conocimientos, así como la contribución excepcional de la mujer indígena, en políticas y programas de ordenación de los recursos y de otra índole que pudieran afectarles: b) Prestar asistencia técnica y financiera a los programas de aumento de la capacidad a fin de apoyar el desarrollo autónomo sostenible de las poblaciones indígenas y de sus comunidades...⁵⁰³

Al prestar su plena cooperación a las poblaciones indígenas y a sus comunidades, los gobiernos y, según procediera, las organizaciones intergubernamentales, deberían proponerse el cumplimiento de los objetivos siguientes:

⁴⁹⁸ Artículo, 19.

⁴⁹⁹ Artículo, 23.

⁵⁰⁰ Artículo, 30.

⁵⁰¹ Principio 22.

⁵⁰² Artículo 12, literal d.

⁵⁰³ Agenda 21, Cap. 26, artículo 5, literal b).

(a)(ii) El reconocimiento de que las tierras de las poblaciones indígenas y sus comunidades deben estar protegidas contra actividades que presenten riesgos para el medio ambiente, o que la población indígena de que se trate considere improcedentes desde los puntos de vista social y cultural;

(iv) El reconocimiento de que la dependencia tradicional y directa de los recursos renovables y los ecosistemas, incluido el aprovechamiento sostenible, sigue siendo esencial para el bienestar cultural, económico y físico de las poblaciones indígenas y sus comunidades;

(b) Establecer, cuando proceda acuerdos para intensificar la participación activa de las poblaciones indígenas y sus comunidades en la formulación de políticas, leyes y programas relacionados con la ordenación de los recursos en el plano nacional y otros procesos que pudieran afectarles...⁵⁰⁴.

1.4.4. El Proyecto de Declaración de la Organización de Estado Americanos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

El Artículo XXI del proyecto conceptualiza el Derecho al Desarrollo. En virtud de dicho concepto los Estados miembros reconocen el derecho de los pueblos indígenas a decidir democráticamente respecto a los valores, objetivos, prioridades y estrategias que presidirán y orientarán su desarrollo, aún cuando los mismos sean distintos a los adoptados por el Estado nacional o por otros segmentos de la sociedad. En este orden de cosas, se dispone que los pueblos indígenas tendrán derecho sin discriminación alguna a obtener medios adecuados para su propio desarrollo, de acuerdo a sus preferencias y valores, y de contribuir a través de sus formas propias, como sociedades distintivas, al desarrollo nacional y a la cooperación internacional.

El proyecto persigue garantizar la efectiva participación indígena en la toma de decisiones, por lo mismo, salvo que circunstancias excepcionales así lo justifiquen en el interés público, se instruye a los Estados sobre la necesidad de tomar las medidas necesarias para que las decisiones referidas a todo plan, programa o proyecto que afecte derechos o condiciones de vida de los pueblos indígenas, no sean hechas sin el consentimiento y participación libre e informada de dichos pueblos, que se reconozcan sus preferencias al respecto y a que no se incluya provisión alguna que pueda tener como resultado efectos negativos para dichos pueblos.

Finalmente, en el marco del proyecto de declaración en análisis, es un derecho de los pueblos indígenas el acceder a restitución e indemnización sobre base no menos favorable al estándar del derecho internacional por cualquier perjuicio y a que se adopten medidas para mitigar impactos adversos ecológicos económicos, sociales culturales o espirituales.

1.4.5. Declaración de Kari–Oca: Carta de la Tierra de los Pueblos Indígenas

La Declaración de Kari – Oca no es un instrumento internacional, pero tiene especial relevancia pues da cuenta de las demandas indígenas en la materia y permite contrastarla con los estándares fijados por los instrumentos internacionales a cuya definición no han concurrido las organizaciones indígenas, con la sola excepción del proyecto de Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas.

a) Para que los pueblos indígenas puedan asumir el control, la gestión y la administración de sus recursos y territorios, los proyectos de desarrollo deben basarse en los principios de la libre determinación y la autogestión.

b) Los pueblos indígenas deben ser autónomos.

⁵⁰⁴ Agenda 21, Capítulo 26, párrafo 3, literales a y b).

La declaración exige que se recabe el consentimiento indígena para todos los proyectos que se ejecuten en sus territorios. En todo caso, también es exigido que antes que la población dé su consentimiento, se le dé plena y completa participación, en todas las decisiones. Se le facilitará toda la información sobre el proyecto y sus efectos. Si no se hace, se considerará que se ha perpetrado un crimen contra los pueblos indígenas. La persona o las terceras personas que violen este principio deberán ser enjuiciadas en un tribunal mundial establecido a tal fin y ser controlado por los pueblos indígenas. El proceso podría ser similar a los juicios celebrados tras la segunda guerra mundial.

Concluye la declaración:

“Tenemos derecho a tener nuestras propias estrategias de desarrollo basadas en nuestras prácticas culturales con una gestión transparente, eficaz y factible, así como con viabilidad económica y ecológica. Reconociendo la relación armónica de los pueblos indígenas con la naturaleza, se deben respetar los modelos de desarrollo sostenible, las estrategias de desarrollo y los valores culturales indígenas por ser fuentes distintas y vitales de conocimientos”.

1.5. Comentarios finales

- Como se ha señalado, el respeto de los derechos indígenas sobre el Medio Ambiente, el Desarrollo y la Participación requiere estándares específicos que han tenido un interesante desarrollo en el Derecho Internacional y, en el debate que se ha originado al respecto en la comunidad internacional, dando lugar a una profusa producción de declaraciones e instrumentos.
- La mayoría de estos instrumentos internacionales, con la sola excepción del Convenio 169 y la Convención sobre Biodiversidad de Río de Janeiro – agenda 21, carecen de fuerza coactiva para imponerse como derechos en los ordenamientos jurídicos internos, sin embargo, constituyen un precedente que ha sido apropiado por las organizaciones indígenas e incorporado a sus demandas desde las cuales presionan la modificación de los cuerpos normativos en el Derecho Internacional y en el Derecho Nacional. Estos estándares también han sido apropiados por otras instancias internacionales como el Banco Mundial, siendo incorporados a la gestión financiera de la entidad.
- Los estándares incorporados por la legislación chilena al Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental mediante el reconocimiento de la variable antropológica no dan cuenta de la especificidad de los derechos indígenas sujetos a protección durante el proceso de evaluación, lo que la coloca a mucha distancia de los estándares aprobados internacionalmente.
- La legislación indigenista chilena presenta serios vacíos en el reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas al Medio Ambiente, al Desarrollo y a la Participación de modo que no constituye una herramienta adecuada para complementar la Legislación Ambiental General.
- El no reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas y la no ratificación por parte de Chile del Convenio 169 de la O.I.T. frustran la protección de los Derechos Indígenas permitiendo la prevalencia de otros cuerpos normativos como el Código de Aguas, el Código de Minería, Ley de Concesiones Eléctricas, la legislación forestal, entre otros, por sobre la Ley Indígena.

2. Los Pueblos Indígenas y el acceso a la justicia⁵⁰⁵

La justicia y el acceso a la justicia constituye uno de los derechos humanos más importantes y trascendentes para la vida cotidiana de los indígenas, en esta perspectiva es necesario visualizar al menos dos variables: el acceso a la justicia propia y la posibilidad de que el ordenamiento del Estado en el que se inserten tales pueblos indígenas posibilite el pluralismo jurídico a través del reconocimiento del derecho consuetudinario.

La mayoría de los Estados aceptan la costumbre indígena en diversas formas (secundum, praeter y contra legem) con el sólo límite de los derechos fundamentales. Sin embargo, se observa una mayor reticencia a reconocer el derecho propio y permitir el ejercicio de una justicia propia por parte de los Pueblos Indígenas.

Esta es la situación de los pueblos indígenas en Chile, donde el reconocimiento a la costumbre indígena está establecido en el artículo 54 de la Ley 19.253 de 1993, Ley Indígena. Conforme a esta normativa la costumbre hecha valer en juicio constituye derecho siempre que sea invocada en causas en las que ambas partes pertenecen a la misma etnia y no contravenga la Constitución Política de la República. En materia penal, la costumbre sólo será considerada cuando pueda servir de antecedente para la aplicación de una eximente o atenuante de responsabilidad⁵⁰⁶.

La prueba de la costumbre hecha valer en juicio puede ser acreditada a través de todos los medios de prueba que franquea la ley común y, especialmente, por un informe de peritos que deberá evacuar la CONADI a requerimiento del tribunal⁵⁰⁷.

En este marco, la ley finalmente acepta el uso de la lengua vernácula y la presencia de un traductor cuando así lo solicite la parte interesada y siempre y cuando se trate de diligencias en las que se requiera la comparecencia personal del indígena⁵⁰⁸.

El derecho a la justicia de los pueblos indígenas es un tema que ha cobrado mucha relevancia en los últimos años, particularmente en el derecho internacional, donde se le ha reconocido la mayor relevancia para garantizar el goce de los derechos humanos de carácter colectivo de tales pueblos. En este contexto, el Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Rodolfo Stavenhagen, ha declarado que su segundo informe será presentado a la Comisión de Derechos Humanos en su quincuagésima novena sesión, se centrará en los derechos humanos de los pueblos indígenas en el campo de la administración de justicia, incluyendo cuando sea relevante, la relación entre el derecho positivo y los sistemas jurídicos consuetudinarios.

El Relator especial hace esta declaración a partir de la constatación de que los pueblos y las organizaciones indígenas se vienen quejando desde hace mucho tiempo de la discriminación en su contra en los sistemas de administración de justicia y, realizando una reflexión general acerca de los fundamentos a que tales quejas obedecen expresa que las estadísticas e investigaciones en la materia muestran que los indígenas están representados desproporcionadamente entre las personas detenidas, encarceladas o sentenciadas en los procesos de la justicia penal. Con frecuencia los indígenas no tienen

⁵⁰⁵ Para la elaboración de este acápite, se ha tenido como base bibliográfica el Documento elaborado por María del Rosario Salamanca Huenchullán.

⁵⁰⁶ Artículo 54 inciso 1°.

⁵⁰⁷ Artículo 54 inciso 2°.

⁵⁰⁸ Artículo 54 inciso 3°.

el mismo acceso a los tribunales o a las diversas instancias administrativas que los no indígenas. En algunas regiones hay serios problemas lingüísticos en el fuero judicial cuanto los procedimientos oficiales se llevan a cabo en un idioma distinto al que hablan las comunidades indígenas. Finalmente, concluye, los sistemas judiciales nacionales no reconocen generalmente el derecho consuetudinario practicado por estas comunidades, creándose así fuentes de conflicto y desacuerdos que pueden tener implicancias para los derechos humanos de los pueblos indígenas.

En Chile lo expresado ha quedado evidenciado con la aplicación en calidad de experiencia piloto de la denominada Reforma Procesal Penal en la Araucanía.

En efecto, la Araucanía desde hace poco más de dos años ha sido uno de los escenarios de aplicación de la reforma procesal penal. Los objetivos del sistema eran implementar un sistema judicial más rápido y efectivo. En Diciembre del 2002, a dos años de haberse implementado la reforma, había sido cursada en la IX Región 92.265 denuncias por diversos delitos. Concluyeron con sentencias o soluciones alternativas de resolución de conflicto 82.219 causas, esto es 89%. Se habían efectuado 152 juicios orales, los que habían concluido con un 93% de sentencias condenatorias. Habiéndose acortados lo tiempos de tramitación, siendo el tiempo promedio de investigación 74 días y la fase indagatoria demora alrededor de 10 meses⁵⁰⁹.

Estas cifras parecen indicar que la reforma satisface las aspiraciones de efectividad de sus impulsores. Sin embargo, las organizaciones mapuches acusan que desde que comenzó a implementarse el sistema en la zona se ha intensificado y consolidado la conflictividad. Esta normativa se ha aplicado a gran cantidad de mapuches a los que se les imputan delitos como consecuencia del conflicto territorial, en el marco de las recuperaciones de tierra y reivindicaciones de derechos que ha propiciado el movimiento indígena. Hasta agosto del 2002 había 91 inculcados mapuches sometidos al proceso reformado y otro grupo agregado a la justicia militar encausados por ley antiterrorista⁵¹⁰.

Las organizaciones mapuches y varios sectores del país han cuestionado la aplicación de la Ley antiterrorista para procesar a los dirigentes mapuches que son parte del “conflicto de tierras”, lo que significa desplegar todo el poder punitivo del Estado para reprimir estas acciones reivindicativas, dificultando aún más la defensa mapuche cuyo conflicto históricamente ha estado en la base de la institucionalidad del Estado y la imposición de la fuerza.

Recientemente el tribunal Oral en lo Penal de Angol conoció y absolvió de cargos a los Lonkos Pascual Pichún y Segundo Norín, y a Patricia Troncoso, inculcados de cometer delito de incendios y amenazas terroristas a fines del 2001 contra los fundos Nancahue y San Gregorio, en la comuna de Traiguén, IX Región de la Araucanía, tras un años de privación de libertad. Este es el primero de ocho juicios orales que se desarrollarán en la región de la Araucanía y que tienen relación con el conflicto de tierras mapuches, cuyo foco de mayor conflictividad está radicado en las comunas de Tirúa, Galvarino, Tariguén, Ercilla, Collipulli y Angol.

Se suma al cuestionamiento una fuerte crítica a los fiscales, a quienes se sindicó como conocedores de la ley pero no de la realidad indígena. Las críticas apuntan a relevar la inequidad del proceso cuando la autoridad acusadora cuenta con total conocimiento de la institucionalidad y no así de las peculiaridades del mundo indígena, dando lugar a conductas arbitrarias y discriminatorias de estas autoridades contra los inculcados mapuches.

⁵⁰⁹ *Diario El Gong*, 16 de diciembre del 2002.

⁵¹⁰ *Declaración Agrupación Konapewman. Diario El Gong*, 16 de diciembre de 2002.

2.1. El acceso a la justicia en el Derecho Internacional

A efectos de tener ciertos parámetros y especialmente desde la perspectiva de la promoción e información de los derechos de los Pueblos Indígenas en Chile, nos remitimos al marco normativo internacional. Desde el ámbito del derecho a la justicia, parece importante destacar los siguientes derechos reconocidos en los instrumentos internacionales, principalmente en el Convenio 169 de la OIT y en la Convención Americana de Derechos Humanos, a saber:

1. Derecho al reconocimiento del derecho consuetudinario indígena al aplicar la legislación nacional, en especial al aplicar sanciones penales, en las que deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales, prefiriendo sanciones distintas al encarcelamiento (artículos 8.1 y 10 del Convenio 169).

2. Derecho a conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos (Art. 8.2 Convenio 169).

3. Derecho al respeto a los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros cuando estos sean compatibles con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos (Art. 9.1, 9.2 del Convenio 169).

4. Derecho a la protección contra la violación de sus derechos, y a iniciar procedimientos legales para asegurar el respeto efectivo de sus derechos. Para ello los Estados deben tomar todas las medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces (Art. 12 del Convenio 169).

5. Derecho a la igualdad ante la ley. Todas las personas son iguales ante la ley y tienen derecho sin discriminación a igual protección de la ley. (Art. 26 y 2 del Pacto de Derechos Civiles; Art. 2 del Pacto de Derechos Sociales).

6. Derecho a un traductor. Toda persona acusada de un delito tendrá derecho, en plena igualdad, a la garantía mínima de ser informada sin demora, en un idioma que comprenda y en forma detallada, de la naturaleza y causas de la acusación formulada contra ella; y a ser asistida gratuitamente por un intérprete, sino comprende o no habla el idioma empleado en el tribunal. (Art. 14.3 letras a y f del Pacto de Derechos Civiles; Art. 8.2 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos).

7. Derecho a la defensa: disponer del tiempo y los medios adecuados para la preparación de su defensa, a comunicarse con un defensor de su elección, a ser asistida por defensor a su elección, al nombramiento de defensor de oficio, gratuitamente si carecieren de medios suficientes para pagarlo. (Art. 14 letras b y d, Pacto de Derechos Civiles; Art. 8.2 de la Convención Americana de Derechos Humanos; Art. 19 N° 3 de la Constitución Política Chilena).

La aplicación y vigencia de tales principios en Chile está determinado principalmente por el reconocimiento del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

En la actualidad no existe en el derecho chileno un reconocimiento del derecho propio en los términos reconocidos por el artículo 8.2, 9.1 y 9.2 del Convenio 169. No obstante, es la aspiración de las organizaciones indígenas particularmente mapuches obtener el reconocimiento legal del derecho propio el "Az Mapu".

2.2. Algunas referencias generales acerca del az mapu o derecho mapuche y las reivindicaciones mapuches para el reconocimiento del derecho propio

Previo a la llegada de los españoles al interior del pueblo mapuche existía un sistema para resolver conflictos, el cual estaba firmemente establecido, pudiendo diferenciarse en él la forma en que se resolvían los conflictos al interior del grupo y la forma en que se relacionaban unos grupos con otros. Se desprende claramente del relato de los cronistas la existencia de un sistema de regulación de conflictos y un sistema para hacer alianzas y emprender acciones comunes⁵¹¹.

Sobre este mismo punto, Guevara puntualiza:

"Es fácil reconocer en las costumbres de los araucanos una serie de reglas que se refieren a la seguridad común, a la manera de vengar los hechos perjudiciales o de obtener por ellos una reparación, a los pormenores de las uniones sexuales, a la sucesión i distribución de los bienes del jefe i, en suma, a numerosos actos privados del individuo"⁵¹².

Por su parte, diversos autores mapuches han conceptualizado el Az Mapu o derecho propio mapuche y reivindican su vigencia.

Az Mapu es "la manera que tiene el Pueblo mapuche -por lo tanto, cada identidad territorial en su diversidad- de entender, de dar impulso y desarrollar su organización", "Es la Az Mapu lo que determina la continuidad de nuestra manera de comprender el mundo, y por tanto establece nuestros conceptos de organización cultural como visión totalizadora, pero que - descrito en sus especificidades - implica desde luego lo denominado social, político, territorial, jurídico, religioso, cultural"⁵¹³.

El Az mapu está constituido por "las normas de conducta, tanto individuales como colectivas, que debe observar el mapuche para mantener la armonía cósmica. Es la esencia del ser, la imagen y semejanza de la naturaleza Mapuche; señala el poder hacer y no hacer y la manera en que se deben hacer las cosas, de tal forma que si no se hace lo que hay que hacer, se hace lo que no se debe hacer, es decir, si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que vive el hombre y el Pueblo Mapuche. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento -ello también está dicho en el Az Mapu- a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura mapuche. De ahí que el hacer justicia en la cosmovisión mapuche equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico"⁵¹⁴.

La conceptualización del Az Mapu señalada no es acogida dentro del sistema jurídico chileno, sin perjuicio de ello existe numerosa bibliografía que da cuenta de cómo el pueblo mapuche a través del tiempo ha aplicado su derecho propio, resolviendo conflictos en el nivel local e incluso casos que han sido vistos en la justicia estatal, lo que no es solo una situación que se ha dado en el pasado sino en la actualidad⁵¹⁵.

⁵¹¹ Bengoa, José. *Conquista y Barbarie: ensayo crítico acerca de la conquista de Chile*. Ediciones Sur. Santiago. 1992. P. 27.

⁵¹² Guevara, Tomás. *Psicología del pueblo...* Op. cit.: 193-197.

⁵¹³ Chihuailaf, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*. Ediciones LOM. Santiago. 1999. P. 50.

⁵¹⁴ Sánchez Curihuentro. 2001. P. 29.

⁵¹⁵ Aldunate, Carlos: "Mapuche: Gente de la Tierra". En: Jorge Hidalgo; Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate, Pedro Mege (Comps.), pp. 11-139. *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Editorial Andrés Bello. Santiago. 1996; Bengoa, José. *Conquista y Barbarie...* Op. cit; Chihuailaf, Elicura. *Recado confidencial...* Op. cit.; Faron, Louis. Los

El sistema jurídico chileno no da cabida al derecho propio. Es en el proyecto de la ley 19.253, cuya discusión contó con una amplia participación indígena donde el pueblo mapuche pretende por primera vez el reconocimiento del Az Mapu.

El articulado del Proyecto de la Ley 19.253, contemplaba bajo el Título Sexto "De la Justicia Indígena", Párrafo 1° "Del Reconocimiento del Derecho Consuetudinario de los Pueblos Indígenas", el artículo 59 en los siguientes términos: Inciso 1° "Se reconoce la existencia y validez del derecho consuetudinario y la costumbre de los pueblos indígenas", inciso 2° "al aplicar la legislación a estos pueblos deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres y derechos". En este mismo Título, los artículos 90 y subsiguientes bajo el Párrafo 3° "De los Jueces de Paz Indígenas", reglamentaban esta institución minuciosamente y si bien eran una figura híbrida por cuanto debían ser nombrados por el Presidente de la República en terna presentada por la Corte de Apelaciones respectiva a propuesta de las comunidades, el anteproyecto introducía a través de esta figura la posibilidad real de aplicación del derecho propio⁵¹⁶. Todo el articulado propuesto fue rechazado por el Parlamento, de tal forma que los pueblos indígenas en Chile continúan rigiéndose por el ordenamiento jurídico chileno, tanto en las normas de carácter procesal como sustantivas, toda vez que no existe la posibilidad de que el derecho sea aplicado por las autoridades y de acuerdo a las normas de carácter sustantivo que surgen del derecho consuetudinario indígena.

La aplicación de justicia de acuerdo al derecho propio al interior de las comunidades indígenas es una situación desconocida por la sociedad chilena. Desde la perspectiva del ordenamiento jurídico chileno, el ejercicio de este derecho recibe sanción legal mediante la forma del arbitraje al que se cometen voluntariamente los interesados. Sin embargo, en el ámbito específico de la administración de justicia y conforme al Artículo 73 Constitución Política de la República de Chile, la facultad de conocer de las causas civiles y criminales de resolverlas y de hacer ejecutar lo juzgado pertenece exclusivamente a los tribunales establecidos por la ley.

La resolución de conflictos por las autoridades propias mapuche, fundadas en las normas del Az Mapu es, sin embargo, desde el punto de vista mapuche, parte del derecho propio, reconocido, practicado y respetado por las comunidades, de acuerdo a ellas se resuelven conflictos por las autoridades establecidas, se aplica un procedimiento y se dictan sanciones que son cumplidas en la convicción de estar haciendo uso del derecho propio.

Estas circunstancias de vigencia intracomunitaria del derecho propio y las limitaciones que se observan en el ordenamiento jurídico al respecto, han determinado que en los últimos años las organizaciones y personas mapuche comiencen a estructurar demandas que apuntan directamente a la necesidad de reconocer en el ordenamiento jurídico chileno la vigencia del derecho propio y la jurisdicción de las autoridades tradicionales indígenas para darle aplicación. La aplicación de la Reforma Procesal Penal en la IX Región de la Araucanía, y los devastadores efectos que ha tenido para los mapuche, junto con dar visibilidad a un problema de discriminación preexistente, ha llevado al movimiento social y político mapuche a cuestionar cada vez más la legislación del Estado Chileno, perfilándose con mayor claridad las demandas autonómicas por el derecho propio que venían perfilándose en la últimas décadas.

mapuche: su estructura social. Instituto Indigenista Interamericano. Ciudad de México. 1969. 1997; Nuñez de Pineda y Bascuñan, Francisco. Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile. Colección Historiadores de Chile. Tomo X. Santiago. 1863; Salamanca, María del Rosario. Los Pueblos Indígenas y el Acceso a la Justicia. 2001. Disponible en: www.derechosindigenas.cl y, la misma autora: El derecho en la sociedad mapuche: un análisis de acuerdo a los estudios publicados previos. 2002. Disponible en: www.pueblosindigenas.cl; Sánchez 2001.

⁵¹⁶ *Historia de la Ley 19.253. Compilación de textos oficiales del debate parlamentario. Biblioteca Congreso Nacional. Año 1997. Volumen 1. Pp. 533, 528, 529.*

El derecho a la autodeterminación; reconocimiento constitucional; el reconocimiento de un Parlamento Autónomo Mapuche; restitución de tierras y territorio; ratificación de los instrumentos internacionales aplicables a los Pueblos Indígenas, especialmente el Convenio 169 de la O.I.T.; respeto al sistema Normativo Mapuche ante la reforma del Código del Procedimiento Penal; y retirada de las empresas forestales del Territorio Mapuche, son las demandas formuladas por el Consejo De Todas Las Tierras⁵¹⁷.

La organización Ad Mapu, alude al derecho propio y su preexistencia en su demanda por autonomía: "No estamos inventando nada, la autonomía ya está, otra cosa es que el Estado no la esté reconociendo. Falta el ordenamiento jurídico que permita ejercerla constitucionalmente"⁵¹⁸.

"Nosotros queremos seguir existiendo como Pueblo. Queremos que siga nuestro idioma, que siga existiendo Lonko y Machi. Queremos recuperar nuestros derechos como Pueblo, queremos ser nosotros los que diseñemos y controlemos nuestro proyecto de vida". Sentencia la Asociación Ñankucheo de Lumaco⁵¹⁹.

La generalidad de las organizaciones mapuches reivindican como derechos fundamentales básicos: el derecho a ser reconocidos como pueblos; el derecho a la tierra y territorios y el derecho a la libre determinación; exigen el reconocimiento de sus sistemas jurídicos y de los órganos mapuche de aplicación de justicia; denuncian el divorcio claro que existe entre el sistema jurídico chileno y la norma internacional vigente, según consta en la Declaración mapuche acerca de los derechos fundamentales del Pueblo (Declaración de Villarrica), producto del denominado "Gran Parlamento Mapuche" realizado en esa ciudad el 7 de mayo de 2002, firmada por el Ayllarewe Xuf Xuf, la Asociación Poyenhue de Villarrica, la Asociación Ñancucheo de Lumaco, el Ñidol Lonko Ngulam Pi Kun Huilli Mapu, la Coordinadora Mapuche de Neuquén y el Consejo de Werkenes del Lago Budi⁵²⁰.

3. Código de Aguas (D.F.L. N° 1.222 de 1981): sus efectos respecto del reconocimiento de los derechos ancestrales de aguas de las comunidades Indígenas del Norte de Chile⁵²¹

El agua es un recurso fundamental para el desarrollo cultural y económico de las comunidades indígenas, particularmente de las que integran los pueblos del Norte del país: Aymara, Lickanantay, Quechuas y Collas.

⁵¹⁷ Declaración al Diario Austral de Temuco. En: Chihuailaf, Elicura. Recado confidencial... Op. cit.: 108.

⁵¹⁸ Ad Mapu, Declaración realizada en Temuco. En: Chihuailaf, Elicura. Recado confidencial... Op. cit.: 108.

⁵¹⁹ Declaraciones de Alfonso Reiman. En: Chihuailaf, Elicura. Recado confidencial... Op. cit.: 160.

⁵²⁰ <http://www.derechosindigenas.cl>

Comentario profesor Carlos Aldunate: Este discurso está bien, pero si no somos capaces de explicitar, explicar y reducir a conceptos el ad mapu en lo referente a la justicia, no nos oirán. La verdad es que no conocemos —o al menos yo no conozco— y no puedo explicar el ad mapu respecto de la justicia. Los textos que existen, especialmente los de Guevara y algunas memorias de prueba muy antiguas de Derecho U Chile, no dan para sostener un buen argumento sobre este punto. Obviamente que no pongo en duda el ad mapu ni su existencia, pero creo que faltan estudios, muchos estudios, y pienso que ellos nos traerían muchas sorpresas.

⁵²¹ Documento elaborado por Nancy Yáñez Fuenzalida. Informe Anual Derechos Indígenas. Programa de Derechos Indígenas. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de La Frontera. Temuco. 2003.

Desde comienzos del siglo XX a la fecha, las comunidades indígenas han sido regularmente desprovistas de este recurso, proceso que ha generado el desecamiento de vegas y bofedales, afectando gravemente la economía y cultura indígena.

El abogado experto en derechos de aguas Manuel Cuadra, refiriéndose a las causas de la pérdida de aguas de uso ancestral de las comunidades andinas señala: “Desde los albores del siglo XX, la principal causa de la pérdida de las aguas de las comunidades aymaras y atacameñas del norte de Chile, fue la desprotección jurídica en que éstas quedaron como consecuencia de la subordinación del derecho consuetudinario indígena al derecho positivo estatal, en un escenario de creciente demanda de esos recursos para abastecer los centros mineros y las ciudades de la zona”⁵²².

La leyes de la República han declarado las aguas bienes nacionales de uso público, pero han establecido un régimen de apropiación del recurso mediante la figura de “concesiones” efectuadas por el Estado a los particulares. El título otorgado por la concesión, en consecuencia, regula el uso y de esta manera se desconocen derechos provenientes del uso consuetudinario del recurso el cual *per se* no genera derecho.

La emergencia de las ciudades y el desarrollo minero son hitos que han determinado una fuerte presión por el recurso agua en la zona norte del país, donde atendida las condiciones climáticas de tipo desértico existe una permanente escasez de recursos hídricos. El Estado a través de sus política ha favorecido la demanda de los centros urbanos y mineros por sobre la demanda indígena en lo que respecta al otorgamiento de concesiones sobre las aguas.

El mismo Cuadra da cuenta de esta política que se expresa en régimen de concesiones que se impuso en los principales ríos de la cuenca del Loa a partir de 1913. El régimen de concesiones quedó establecido en un Reglamento relativo a las mercedes que se soliciten en el río Loa y sus afluentes y en las aguadas y vertientes de la provincia de Antofagasta, dictado con fecha 30 de Octubre de 1913 y modificado por Decreto N° 648 de 26 de marzo de 1920. Conforme a esta normativa, fueron concesionadas las aguas de la subcuenca de los ríos San Pedro e Inacaliri, otorgadas al Mineral de Chuquicamata y al Ferrocarril de Antofagasta a Bolivia. Luego fueron concesionados los principales afluentes de la subcuenca del río Salado, ríos Linzor, Hojalar, Toconce y Salado, concedidas al Mineral de Chuquicamata y a la Sanitaria SENDOS (hoy ESSAN S.A.) Posteriormente fueron concedidas a estas mismas empresas y algunas mas, las aguas del mismo río Loa⁵²³.

La privatización de las aguas indígenas y su apropiación por particulares ajenos a las comunidades indígenas se agudizó con la dictación - en 1981 - del Código de Aguas, D.F.L. N° 1.222. Este cuerpo legal constituye un derecho de aprovechamiento de las aguas, derecho real que pasa a ser de propiedad del titular, quien puede usar, gozar y disponer de su derecho en conformidad con la ley. Este derecho es transferible, transmisible y prescriptible, y se constituye por un acto de autoridad, independiente si el solicitante es dueño o no de la tierra donde está ubicada el agua y si hace o no uso efectivo del recurso. A partir de la puesta en vigencia del Código de aguas se produce un creciente proceso de apropiación del recurso por particulares. En el caso de las comunidades indígenas del norte del país, el recurso es apropiado por las grandes empresas mineras. El auge minero de las últimas décadas ha favorecido una masiva apropiación de las aguas, y ha profundizado procesos de antigua data como el desecamiento de vegas y bofedales y la migración indígenas de sus tierras de origen a las ciudades de la costa, con el consiguiente abandono de las tierras altas. No obstante la antigüedad de estos procesos, lo cierto es que han alcanzado una dimensión crítica a partir de la década de los 80.

⁵²² Cuadra, Manuel. “Teoría y práctica de los derechos ancestrales de agua de las comunidades atacameñas”. *Estudios Atacameños* N° 19, pp. 93-112. Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama. 2000. P. 93.

⁵²³ *Ibid.*: 95.

Para hacer frente a esta situación, se dictaron -a partir de 1990- dos cuerpos legales en los cuales se han sustentado las reclamaciones de los Pueblos Indígenas del Norte del País, para hacer efectivos sus derechos ancestrales sobre las aguas existentes en sus territorios históricos.

- La Ley N° 19.145 de 1992, que modificó el Código de Aguas y limitó la exploración y explotación de aguas subterráneas en zonas acuíferas que alimentan vegas y bofedales de las I y II Regiones del país.
- La Ley N° 19.253 de 1993, Ley Indígena, que contempla normas generales de protección de los derechos de aguas de las comunidades indígenas en general y de las comunidades Aymaras, Atacameñas y otras del Norte del País en particular.

El régimen de protección instaurado por la Ley Indígena para resguardar los derechos indígenas sobre las aguas está establecido en los artículos 20, 22, 64 y 3° transitorio inciso 2° de la Ley Indígena.

El artículo 20 la Ley Indígena crea el Fondo de Tierras y Aguas Indígenas a través del cual se disponen de recursos para financiar la constitución, regularización o compra de derechos de aguas o se permite financiar obras destinadas a obtener el recurso agua⁵²⁴.

El artículo 22 de la Ley Indígena, impone restricciones a la enajenación del derecho de aprovechamiento de aguas de propiedad indígena bajo ciertas circunstancias. Esta norma dispone que los derechos de aguas para beneficios de tierras indígenas adquiridas con recursos del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, no podrán ser enajenados durante un plazo de veinticinco años, contados desde el día de su inscripción. Sin embargo, podrán ser enajenados con la autorización de CONADI y previo reintegro al Fondo de Tierras y aguas del valor del subsidio, crédito o beneficio recibido actualizado conforme al Índice de Precios al Consumidor.

De acuerdo a lo señalado, las aguas de propiedad de comunidades y personas indígenas, sometidas al régimen de protección establecido en el artículo 22, requieren dos requisitos copulativos: que beneficien tierras indígenas de aquellas señaladas en el artículo 12 de la misma Ley Indígena, y que hayan sido adquiridas con recursos del Fondo de Tierras y Aguas.

La Ley protege estas aguas restringiendo su libre enajenación en los siguientes término: Se prohíbe la enajenación por un plazo de veinticinco años salvo autorización de CONADI y previo reintegro de los recursos otorgados a la comunidad o persona beneficiaria con cargo al Fondo de Tierras y Aguas Indígenas.

Complementa este régimen de protección el artículo 13 de la ley por expresa remisión del mismo artículo 22, que dispone: "...En todo caso será aplicable el artículo 13."

El alcance de esta disposición emerge de una interpretación armónica entre ambos preceptos. Existiendo norma expresa en el artículo 22 respecto a la enajenación de las aguas que benefician tierras indígenas adquiridas con cargo al Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, la aplicación del artículo 13 se restringe al embargo, constitución de gravámenes, adquisición por prescripción, arrendamiento, comodato y otras formas de transferencia de los derechos de uso, goce y administración del respectivo derecho de aprovechamiento.

En este contexto, debe entenderse que la aguas a que alude el artículo 22 no podrán ser embargadas, ni adquiridas por prescripción, salvo entre comunidades o personas indígenas de una misma etnia. No obstante, podrán ser gravadas previa autorización de CONADI⁵²⁵. En caso que el titular

⁵²⁴ Artículo 20 letra c), Ley Indígena.

⁵²⁵ Artículo 13 inciso 1°, Ley 19.253, Ley Indígena.

del derecho de aprovechamiento de las aguas identificadas por el artículo 22 sean comunidades indígenas, no podrán ser arrendadas, dadas en comodato, ni cedidas a terceros en uso, goce o administración. El asunto es relevante pues se han presentado casos de acreedores que han pretendido embargar las aguas atacameñas, tal es el caso del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), entidad de gobierno que pretendía de esta forma hacerse pago de créditos impagos.

El artículo 64 de la Ley Indígena protege especialmente las aguas de las comunidades Aymaras y Atacameñas, estableciendo normas especiales para la constitución del derecho a favor de las comunidades que pertenecen a dichos pueblos, pero no complementa las normas de enajenación del derecho de aprovechamiento y las restricciones a la libre circulación del mismo, que se rigen exclusivamente por el artículo 22, en los términos tratados en los párrafos precedentes. Dispone el artículo 64 que serán bienes de propiedad y uso de las referidas comunidades indígenas, las aguas que se encuentren en terrenos de la comunidad, tales como los ríos, canales, acequias y vertientes. Las comunidades gozan de este derecho preferente de constitución, sin perjuicio de los derechos que terceros hayan inscrito de conformidad al Código General de Aguas⁵²⁶. Establece, además, el mismo articulado que no se otorgarán nuevos derechos de aguas sobre lagos, charcos, vertientes, ríos y otros acuíferos que surten a las aguas de propiedad de varias comunidades indígenas, debiendo en ese caso garantizarse el normal abastecimiento de agua a las comunidades afectadas.

Por su parte, el artículo 3° transitorio, inciso 2°, establece que la Corporación y la Dirección General de Aguas, establecerán un Convenio para la protección, constitución y restablecimiento de los derechos de aguas de propiedad ancestral de las comunidades Atacameñas de conformidad al artículo 64 de la Ley Indígena.

Estas normas tienen la importancia que reconocen un derecho preferente de constitución a favor de las comunidades indígenas del Norte fundado principalmente en sus derechos ancestrales. En estas normas las comunidades han fundado la regularización de sus derechos y exigido su constitución, argumentando que en este caso -no existiendo derechos constituidos con anterioridad a favor de terceros- el acto de autoridad que otorga el derecho de aprovechamiento cumple un rol meramente registral⁵²⁷.

Sobre el punto se exploya Cuadra: "... Así, estos usos consuetudinarios de agua "reconocidos - como derechos – de acuerdo a la ley" pueden optar por la "regularización" cuando reúnen los requisitos de legitimidad que establece el Art. 2° transitorio del Código de Aguas: uso interrumpido de las aguas, libre de violencia y clandestinidad y sin reconocer dominio ajeno.⁵²⁸".

Acreditándose estas circunstancias ante un Tribunal, añade el abogado, procede que éste declare la regularización del derecho mediante una sentencia judicial. A su entender, la regularización es un acto meramente declarativo y no constitutivo, que vienen a constatar la existencia del derecho, pero no lo constituye, sólo da certeza jurídica sobre la titularidad del mismo y determina la modalidad de su ejercicio, regulando sus características esenciales, esto es: caudal; punto de captación; determina si se trata de derechos consuntivos o no consuntivos; de ejercicio permanente o eventual; continuo, discontinuos o alternados, todo ello conforme a las reglas del Código de Aguas⁵²⁹.

La postura del abogado Cuadra y que traemos a colación en este análisis tienen la fuerza que la misma logró imponerse, siendo recogida por la jurisprudencia a propósito del programa de regularización

⁵²⁶ Artículo 64 inciso 1°, Ley 19.253, Ley Indígena.

⁵²⁷ Cuadra, Manuel. "Teoría y práctica... Op. cit.: 99.

⁵²⁸ Ibid.: 99.

⁵²⁹ Ibidem.

de derechos de aguas de las comunidades atacameñas que el mismo llevó adelante y que permitió la regularización de 70 derechos de agua a favor de las comunidades atacameñas por un caudal de 2.278,8 litros por segundo, todos de naturaleza consuntiva, permanentes y continuos. La regularización de estos derechos tiene una importancia fundamental para el Pueblo Lickanantay o Kunza, pues representan el 85% de las aguas usadas por las comunidades indígenas de la Provincia El Loa⁵³⁰.

Sin embargo, la legislación indígena presenta vacíos. En efecto, no reconoce el derecho preferente de los atacameños sobre sus aguas ancestrales y supedita el reconocimiento a los derechos de terceros constituidos con anterioridad. Tampoco se resguardan las formas de uso tradicional de los derechos de aguas tal y como lo considera el derecho propio Kunza, por el contrario se favorece la apropiación individual del recurso y su libre disponibilidad.

Estas circunstancias favorecen situaciones que vulneran los derechos atacameños sobre sus aguas, sobre otros recursos naturales que dependen del recurso hídrico y, en general, sobre su ecosistema.

Marco Cabana nos ilustra sobre esta problemática dando cuenta que, en la actualidad, los derechos aymaras sobre las aguas están siendo amenazados por la ejecución del proyecto de explotación de pozos del río Lauca, que se lleva a cabo desde el año 1992 dentro del Parque Nacional Lauca. La Dirección de Riego ha perforado un total de 10 pozos en el río Lauca y en el río Vizcachani para aprovechar el recurso hídrico subterráneo. Los estudios de dicha dirección -1992 y 1993- determinaron la existencia en el altiplano de Putre, de un gran embalse subterráneo de naturaleza dendrítica. Los pozos permitirían el acceso a dichos caudales de explotación. Sin embargo, la cercanía de los pozos a los Ríos Lauca y Vizcachani determina que un porcentaje del caudal provendría de las napas subterráneas y el resto del caudal de los ríos donde se ha efectuado las perforaciones⁵³¹.

Asimismo, prosigue el mismo autor, los derechos aymaras sobre las aguas están siendo afectados por el proyecto impulsado por el Ministerio de Obras Públicas para que se perforen pozos con el fin de extraer las aguas de la cuenca del río Lauca y abastecer con este recurso a la ciudad de Arica, y superar el déficit de agua que existe en esa ciudad. En el año 1992, en los inicios del proyecto las organizaciones aymara de Putre se opusieron a su ejecución. En el año 1998, nuevamente el proyecto toma vigencia porque el objetivo de extraer las aguas de los pozos tendría otro beneficiario, el valle de Azapa. Faltando sólo 15 días para entregar las observaciones ante la CONAMA, las organizaciones aymara se reúnen y logran oponerse al proyecto en septiembre de 1998, tomando como antecedentes el impacto del proyecto sobre el bofedal que se sitúa cercano al pozo N°4 y los efectos negativos de la explotación de los pozos en las vertientes de la precordillera y del altiplano⁵³².

Por lo expuesto y para la efectiva protección de los derechos, es necesario complementar las normas de protección de los derechos de aguas establecidas por la Ley Indígena con aquellas que protegen los ecosistemas de los cuales depende ancestralmente su economía, y que se surten de las aguas que han usado consuetudinariamente. Tal es el caso de bofedales, vegas y aguadas, los que constituyen zonas húmedas, cuya importancia biológica está protegida por el derecho interno y el derecho internacional.

Los bofedales, constituyen humedales especializados, decisivos para la supervivencia de las comunidades atacameñas y la preservación de su ecosistema. Por tanto, la extracción de las aguas que alimentan bofedales, vegas y aguadas con fines distintos al uso ancestral de las comunidades indígenas se encuentra prohibida por el derecho.

⁵³⁰ Cuadra, Manuel. "Teoría y práctica..." Op. cit.: 107.

⁵³¹ Cabana, Marcos y Nancy Yáñez. Pueblo Aymara. Primer Borrador Informe Derecho de los Pueblos Indígenas 2003. Programa de Derechos Indígenas. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de La Frontera. Temuco. (ms.). 2003.

⁵³² Ibid.

Para proteger las zonas húmedas Chile ha suscrito y ratificado sendas Convenciones Internacionales que se encuentran vigentes en la legislación interna. Estas Convenciones son las siguientes:

- Convención sobre Zonas Húmedas de Importancia Internacional, especialmente como Hábitat de Aves Acuáticas, suscrita en Irán el 2 de febrero de 1971, suscrita y ratificada por Chile, publicada como Ley de la República en el Diario Oficial del 11 de Noviembre de 1981.
- Convención para la Protección de la Flora, Fauna y Bellezas Escénicas de América, acordada en Washington en 1940, suscrita y ratificada por Chile, publicada como Ley de la República en el Diario Oficial del 4 de Octubre de 1967.
- Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural de UNESCO, acordada en París en 1972, suscrita y ratificada por Chile, publicada como Ley de la República en el Diario Oficial del 12 de Mayo de 1980.

Sin lugar a dudas la más relevante de todos estos cuerpos legales para los efectos de protección de los bofedales es la Convención sobre Zonas Húmedas de Importancia Internacional de 1971, básicamente por su especificidad. La convención ampara aquellos humedales que se inscriben en una lista de humedales de importancia internacional y que adquieren tal carácter a petición de los mismos Estado contratantes⁵³³. También imponen a los Estados la obligación de favorecer la conservación de las zonas húmedas creando en ellas reservas naturales⁵³⁴. En la segunda región constituye sitio RAMSAR el sistema hidrológico de Soncor⁵³⁵.

A su vez, las normas de la Convención para la Protección de la Flora, Fauna y Bellezas Escénicas de América o Convención de Washington, imponen a los Estado partes la obligación de crear parques nacionales, reservas naturales, monumentos naturales y/o reservas de regiones vírgenes en todos aquellos casos en donde sea factible la creación y otorga una amplia protección a estas áreas⁵³⁶.

Por su parte, la Convención sobre Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural otorga protección a los lugares naturales o las zonas naturales estrictamente delimitada que tenga un valor universal excepcional desde el punto de vista de la ciencia y de la conservación⁵³⁷.

En particular, las dos primeras convenciones configuran un marco normativo que imponen en el derecho interno obligaciones precisas de considerar estas zonas húmedas como monumentos naturales o santuarios y dotarlos de la debida protección para garantizar su conservación.

La Constitución Política de la República de Chile otorga rango constitucional a los tratados internacionales suscritos por Chile y que se encuentran vigentes⁵³⁸. Los tratados internacionales citados han sido ratificados por el parlamento chileno y fueron promulgados y publicados como ley de la República, por lo que están plenamente vigentes en nuestro ordenamiento jurídico. Respecto a la naturaleza de estos tratados, no puede sino estimarse que se trata de tratados de derechos humanos. Así han sido considerados en el derecho internacional y en la Constitución chilena que incorpora entre las

⁵³³ Artículo 2, Convención Zonas Húmedas.

⁵³⁴ Artículo 4, Convención Zonas Húmedas.

⁵³⁵ www.conama.cl

⁵³⁶ Artículo II, Convención de Washington.

⁵³⁷ Artículo 2, Convención Patrimonio Mundial.

⁵³⁸ Artículo 5, Constitución Política de la República.

garantías individuales el deber del Estado de tutelar la preservación de la naturaleza⁵³⁹. Estas garantías constitucionales, se imponen como reglas de superior rango al Código de Aguas y a la legislación civil, por lo tanto, priman sobre estas últimas.

Conforme a esta normativa, y frente a la amenaza de los derechos ancestrales de agua de las comunidades indígenas, la protección de los mismos puede ser objeto de amparo constitucional - recurso de protección - acción que se sustenta en las normas de las convenciones antes citadas y el artículo 19 N° 8 de la Constitución Política de la República. Existen, además, antecedentes suficientes para argumentar que la privación del derecho amenaza el derecho a la vida de las comunidades afectadas y, por tanto, viola el artículo 19 N° 1 de la Constitución Política de la República⁵⁴⁰.

La reclamación constitucional está destinada a impedir la apropiación del derecho por terceros y hacer primar el derecho a la vida y al medio ambiente por sobre el derecho privado y el Código de Aguas.

Agotada la instancia constitucional, se podrá recurrir a la justicia internacional, específicamente a la Corte Interamericana de Derechos Humanos sobre la base de los mismos argumentos, señalando que en la especie se ha amagado el derecho a la vida y el derecho al medio ambiente⁵⁴¹.

El Derecho Internacional de los Derechos Humanos y el Derecho Ambiental Internacional, reconocen la necesidad de los Pueblos Indígenas de recibir protección especial, lo que requiere la adopción de medidas cautelares a fin de proteger su derecho a la vida y su derecho a un medio ambiente sano⁵⁴².

⁵³⁹ Artículo 19 N° 8, Constitución Política de la República.

⁵⁴⁰ En el Primer Congreso Nacional Atacameño, que tuvo lugar en la localidad de Chiu Chiu 18-20 de julio de 1998, la comunidad atacameña de Río Grande expuso: "Hay en el pueblo una escasez de terrenos agrícolas; Hay presión externa para el usar el agua del pueblo; Si San Pedro obtiene el agua, Río Grande se queda sin cultivos y lugares de Pastoreo..."

⁵⁴¹ La jurisdicción de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, ha sido reconocida por Chile a través de la suscripción de la carta que rige la Organización de Estados Americanos (O.E.A.), de la cual el país forma parte. Sobre esta línea argumental véase *Aborígenes Lhaka Honhat vs. El Estado de la República Argentina*. www.cedha.org.ar (sección amicus curiae).

⁵⁴² <http://www.ecoportal.net/noti/notas384.htm>

CAPÍTULO OCTAVO

CONCLUSIONES

1. Hitos relevantes en la relación Estado y Pueblos Mapuche a comienzos del Siglo XIX:

- Inicios de la República existía una imagen positiva de los araucanos, imagen romántica (“el buen salvaje”- Abate Molina, Juan Egaña, Vera y Pintado), necesidad de encontrar antecedentes históricos, un pasado, en la lucha contra España para la construcción de la “*Nación*”.
- Sin embargo, en la realidad la mayoría de los Fütalmapu Mapuche defendieron al Rey de España en la lucha entre independentistas y realistas que tuvo lugar en los albores de la República. Fue el primer desentendimiento entre el Estado chileno y los mapuches. Para estos últimos, la independencia era asunto de los criollos, en tanto que la lealtad a la Corona había sido pactada en los Parlamentos y era garantía de su propia independencia. No obstante, facciones importantes de los mapuches tomaron la posición republicana, las que fueron comandadas por los Caciques Colipí y Coñoepan.
- Durante la colonia, la relación con los mapuches era a través de los Parlamentos; durante la República fue a través del enfrentamiento y el conflicto.
- Las primeras leyes liberales reconocen a los mapuches como ciudadanos (en la colonia hay normas proteccionistas contrarias a ideas liberales). Consecuencias: disminución brutal de la tierra indígena, transformación de la población indígena en campesina, surgimiento del mestizaje.
- Las leyes, por tanto, reconocieron a todos como ciudadanos chilenos. Sin embargo, al sur del Bío-Bío se mantuvieron independientes del Estado chileno, de allí, sostiene Bengoa, la “Pacificación de la Araucanía” fue en realidad una guerra civil. Para otros, sin embargo, fue una verdadera guerra de conquista; los araucanos más allá del Bío-Bío no eran ciudadanos chilenos sino un Pueblo autónomo hasta 1883.

2. Hitos relevantes en la relación Estado y Pueblos Mapuche a partir de la segunda mitad Siglo XIX

- Barros Arana da inicio a la dicotomía entre “civilización y barbarie” (influencia antropólogo Morgan).
- La Sociedad chilena miraba a los mapuches como bárbaros (polígamos, alcohólicos, etc.) por lo tanto había que ocupar la Araucanía y civilizarlos.
- Se inicia además la idea de la decadencia (no son los mismos indios que antes, “raza degradada por el alcohol”). Por lo tanto surge la idea de que es necesario someterlos a régimen de tierras de tipo reduccional: Pueblos de Indios.
- Tierras del sur pasan a ser consideradas “tierra de nadie”: inicio de política migratoria y creencia de que “el pequeño grupo de indígenas” que ahí vivían debían ser educados e integrados al pueblo chileno. Sus tierras debían ser reducidas y su economía reconvertida y transformada de ganadera a una economía agrícola de subsistencia.

- Los mapuches quedan al medio: por el norte la República de Chile agrícola y hacendal, que requería más tierras de labranza; por el sur la colonia alemana “exitosa”, modelo a seguir. No había en esos años espacio para pensar en otras alternativas.
- 1866: declaración de tierras fiscales para evitar que los aventureros y especuladores se apropiaran de todos los recursos y no dejaran espacio para la inmigración extranjera, vista como “palanca del desarrollo”.
- Inicio de batallas: el ejército chileno llega junto con los agrimensores: comienza el período de las reducciones y se otorgan a las comunidades indígenas los títulos de merced (1884-1929), que no respetaban lo realmente ocupado, ya que, de respetarse esos espacios, no dejaría prácticamente tierras para los colonos. De allí que se “reducían”. Las tierras son reducidas a tierras de labranza y no a los espacios territoriales jurisdiccionales.
- Se ha señalado que, en el sistema de mercedes, los mapuche quedaron dependientes del cacique nominado en el título. Sin embargo, es preciso aclarar que el cacique sólo encabezaba la nómina de radicados, por lo que la merced llevaba su nombre, pero era considerado como un comunero más. El sistema de radicación provocó crisis en la sociedad mapuche: la reducción en espacios más pequeños generó serias disputas internas. Es decir, no sólo se le quitaron tierras a los mapuches sino que se los agrupó en forma arbitraria y se les obligó a vivir de manera artificial. La radicación propugnó en definitiva la división al interior de las familias mapuches dando comienzo a la división de las comunidades.
- Cifras: de las 5 millones de hás. aprox. que poseían los Mapuche del sur de Chile –entre el río Bío-Bío y el Toltén- el proceso de radicación entregó alrededor de 500 mil a los mapuches⁵⁴³, y de los Títulos de Merced entregados aproximadamente 100 mil hás. fueron usurpadas⁵⁴⁴.

3. El concepto de “Estado nación” y sus efectos en materia de Derechos de los Pueblos Indígenas

El trato brindado a los pueblos indígenas durante el siglo XIX es *indisoluble del proceso de construcción del Estado nacional y la República*. Como ha sido sugerido muchas veces, la Nación en Chile es producto de un proyecto deliberado de cambio social y político que las elites llevaron a cabo durante la segunda mitad del siglo XIX. Ese proceso se ejecutó mediante la escuela y la expansión del comercio y la cultura, pero también se realizó mediante la diferenciación -civilización, barbarie- y la fuerza. A ese proyecto de configuración política, se sumó otro de desarrollo productivo, que requirió la expansión territorial. Ese conjunto de procesos no fue siempre consistente. Como se ha señalado, la expansión territorial y productiva desmintió el proyecto igualitario del estado nacional.

Es propio del proyecto decimonónico de construcción del estado nacional reivindicar la idea de igualdad como *ceguera a la diferencia y como la proscripción de toda forma de paternalismo*. Esta forma de igualdad puramente abstracta es propia de los procesos de construcción de la ciudadanía durante el siglo XIX. La legislación del siglo XIX fue *parte de ese proyecto de construcción social y político*, y es difícil comprenderla sin ese contexto.

Por lo anteriormente expuesto, los sistemas liberales impuestos luego de la creación de los Estados intentaron asimilar a los indígenas al resto de la población. Para ello promovieron la titulación individual de

⁵⁴³ Estas cifras no consideran el Pwel Mapu, territorio de gran extensión que también formaba parte del territorio mapuche y que se articulaba con el Gulu Mapu en los siglos XVIII y XIX marcando una época de gran florecimiento en la sociedad mapuche (Molina, Raúl, et. al. “Mapunche Wajontu...” Op. cit.

⁵⁴⁴ Ormeño, Hugo y Jorge Osses. “Nueva legislación...” Op. cit.

sus tierras, su educación y su cristianización. Rara vez las autoridades y sistemas normativos indígenas fueron reconocidos, siendo sometidos a los ordenamientos jurídicos establecidos por las nacientes repúblicas.

Detrás de las leyes y políticas impulsadas hacia los indígenas con posterioridad a los procesos de independencia, tanto en Chile como en otras partes del continente, subyacían dos ideas:

- Terminar con los sistemas de vasallaje y esclavitud de los indígenas vigentes durante el período colonial, diferenciándose así de los españoles, y poniendo en práctica los principios liberales que inspiraron las independencias. Sin embargo, es importante señalar que en el caso de Chile, las declaraciones liberales de O'Higgins no tendrían ningún efecto, puesto a que gran parte de la población indígena (mapuche, aymara, atacameña, rapa nui, fueguinos, etc.) vivía fuera de los territorios sobre los cuales se aplicaban las leyes entonces dictadas.
- Construir un Estado-nación con una identidad homogénea, lo que suponía establecer la igualdad de todos quienes lo integraban negando así las identidades diversas que existían en su interior. Se trata de una tendencia que fue seguida por la mayor parte de las nacientes repúblicas, como lo analizan autores como Stavenhagen y Díaz Polanco en el caso de México, Bengoa y Pinto en el caso de Chile.

4. El tema de la igualdad jurídica y cultural

El complejo proceso de dominación política y de homogeneización social que supuso la construcción de la Nación, *supuso también el desconocimiento de la cultura legal* de los conceptos y pautas de comportamiento de los pueblos indígenas. Como es natural, los pueblos indígenas poseían pautas de interacción y de apropiación y uso de recursos, que expresaban su manera de estar en el mundo. La proscripción de la costumbre, el proyecto de construcción de la Nación y la hegemonía que las elites, lograron instalarse, suponiendo el desconocimiento de esa cultura jurídica.

La cultura legal indígena fue indócil, sin embargo, a esa homogeneización ha pervivido expresando parte del ethos de los pueblos indígenas. El derecho de la nación durante el siglo XIX fue con frecuencia un derecho ineficaz, condenado a ser desatendido e incapaz, en la mayor parte de los casos, de impulsar un proceso eficiente de aculturación jurídica. La poca sensibilidad a lo diverso, propia del proyecto liberal de construcción del Estado, hizo que el Estado insistiera en esa legislación que ahogaba un ethos que, sin embargo, ha logrado pervivir de manera importante hasta ahora.

En efecto, las ideas de igualdad imperantes en la época llevan al reconocimiento de todos los indígenas como ciudadanos chilenos. El propósito fue poner fin a las castas de la colonia y por lo tanto a las encomiendas, entre otras. Se da la paradoja, sin embargo, que estas protegían a los indígenas y que la posterior igualdad jurídica los deja en la absoluta indefensión.

Por tanto, es posible afirmar objetivamente que gran parte de la legislación indígena adolece de desconocimiento e intolerancia de la realidad indígena. Predomina el pensamiento de la igualdad, entendiendo por esta igualdad como una unidad nacional y cultural. La legislación por tanto propugna la igualdad pero sin atender el origen cultural y el de la autoidentificación.

Esto conlleva a un proceso en la legislación que tiende al asistencialismo y la asimilación; la necesidad de proteger al indígena, visto como un "otro inferior".

6. Principales características de la Legislación Indígena. Siglo XIX y XX (1993)

5.1. Situación del Pueblo Mapuche

La legislación indígena dictada durante el siglo XIX reguló sólo la situación de los mapuches a quienes consideró como ciudadanos chilenos, e intentó por todos los medios de someterlo a la jurisdicción del naciente Estado de Chile.

En términos globales, se puede afirmar que se trata de una legislación contradictoria, pues la visión de la “cuestión indígena” ha sido variable. Así, los primeros gobernantes consideraron que lo mejor para los mapuches era reconocerles su plena igualdad con el resto de los chilenos y, por lo tanto, darles igualdad jurídica. Posteriormente, surge la visión de la necesidad de discriminar positivamente a favor de ellos a través de una legislación proteccionista.

Sin embargo, lo cierto es que la legislación indígena refleja un proceso histórico animado por el propósito de constituir una totalidad social homogénea, leal al Estado nacional. Ese proceso histórico se tradujo en un sistema político que niega el reconocimiento a los pueblos indígenas, subsumiéndolos, en cambio, en la abstracción de la nacionalidad chilena o la ciudadanía.

Desde el punto de vista jurídico, lo anterior se tradujo en una particular concepción de la igualdad consistente en negar –desde el punto de vista del Estado y de las instituciones- toda diferencia. Se creyó que la igualdad jurídica exigía una igualdad sociológica o cultural. No se comprendió –por las particularidades del desarrollo político de Chile- que el *derecho a un trato igual* supone la consideración de las diferencias y que la nacionalidad –como un vínculo que une al individuo con el Estado- no supone la pertenencia a una unidad societal bajo todos los respectos homogéneos. Al tratar igual a todos los habitantes –como cosa distinta a darles un trato que respetara igualmente todas las identidades- la legislación del siglo XIX, en la práctica, al hacer abstracción de las profundas diferencias, desfavoreció objetivamente a los indígenas, lesionando de manera severa las bases de su autoestima como pueblo y su identidad.

Reducción y radicación comunidades indígenas: Entre 1884 y 1927 fueron otorgados en Malleco y Cautín 2.038 Títulos de Merced, por una superficie de 407.696,06 hectáreas, que beneficiaron a 9.455 personas en Malleco y 61.798 personas en Cautín. Siendo la superficie promedio por persona de 8,56 y 5,29 hectáreas, respectivamente. En Valdivia se otorgaron 477 Títulos de Merced por una superficie total de 70.852,32 hectáreas beneficiando a 7.091 personas con una superficie promedio por persona de 9,99. En tanto en Osorno, se otorgaron 40 Títulos de Merced, por una superficie total de 5.470,7 hectáreas, beneficiando a 1.004 personas con una superficie promedio de 5,45 hectáreas por persona⁵⁴⁵.

División de las comunidades⁵⁴⁶: Entre 1927 y 1973, 168 comunidades desaparecieron totalmente y sus tierras fueron usurpadas. Esas tierras pasaron a privados y los indígenas tuvieron que migrar. 2.134 se mantuvieron bajo el régimen de propiedad común de la tierra de los Títulos de Merced y 784 se dividieron en hijuelas. En 1970 los abogados de Dasin, Osses y Ormeño calculaban que de las tierras de los Títulos de Merced los mapuches habían perdido 131.000 hectáreas. Esto es, que quedaban solamente unas 400.000 hás.

Al finalizar el gobierno de Pinochet, solamente 18 comunidades se habrían negado a aceptar la división. Más de 2000 habrían sido divididas y se les había otorgado título de dominio individual a sus miembros.

⁵⁴⁵ Molina, Raúl, et. al. “Mapunche Wajontu...” Op. cit.

⁵⁴⁶ Fuente: Bengoa, José. “Historia de un conflicto: El Estado y los Mapuches en el Siglo XX”. Editorial Planeta/Ariel. Santiago. 1999. P. 59.

Recuperación y pérdida de Tierras: Reforma y Contrareforma Agraria⁵⁴⁷: Entre 1965 y 1972 se expropiaron en las provincias de Arauco, Malleco y Cautín, en el territorio mapuche, un total de 584 predios con un total de 710.816 has. Durante el Gobierno de Eduardo Frei, aplicando las normas de la Ley 15.020, en la Araucanía a favor de comunidades mapuches se expropiaron 50 predios por una superficie de 34.012,8 hectáreas y aplicando la Ley 16.640 se expropiaron 10 fundos por una superficie de 10.682,3 hectáreas. Durante el Gobierno de Allende, se expropiaron en la Araucanía 574 fundos, con una superficie de 636.288,3 hectáreas. Los predios expropiados a favor de comunidades mapuches o con participación mapuche fueron 138, con una superficie de 132.115,78 hectáreas⁵⁴⁸. En contraste con las 1.443 has. que a través de las leyes indígenas serían reconocidas a los mapuche a lo largo de la década de los sesenta, durante 1971 y 1972 habrían sido traspasados a mapuche a través de la reforma agraria un total de 70.000 has⁵⁴⁹. Posteriormente, la contrareforma agraria revirtió el proceso, lo que significó que gran parte de los predios expropiados a favor de comunidades mapuches fueron devueltos a sus antiguos propietarios. Así ocurrió en las comunas de Lautaro, Ercilla, Collipulli, Lumaco, Lonquimay, Carahue y Nueva Imperial. En total, se revocaron 98 decretos expropiatorios, afectando un total de 100.392,3 hectáreas, lo que correspondía al 64,7% de las tierras expropiadas⁵⁵⁰. En el caso de los predios con aptitud forestal, la Corporación de Reforma Agraria mantuvo en su poder 415.053 has. en las provincias de Arauco Malleco y Cautín. Dichas tierras serían más tarde traspasadas a la Corporación Nacional Forestal, CONAF, la que habría rematado gran parte de ellas a empresas forestales⁵⁵¹.

5.2. Situación de otros Pueblos Indígenas de Chile

La situación de los otros Pueblos Indígenas de Chile está marcada por la invisibilidad. La legislación indígena prescindió de los Pueblos Indígenas de Chile y sólo legisló acerca de la terratenencia Mapuche. La situación cambia sólo a partir de la promulgación de la Ley 19.253 sobre Protección Fomento y Desarrollo de los Indígenas. Con anterioridad, la relación entre el Estado y los Pueblos Indígenas se daba en el marco de una política pública que tendía a la asimilación de los indígenas, principalmente a través de la educación impartida en el régimen de instrucción pública y que en el Norte es conocido por los Pueblos Aymara, Quechua y Lickanantay como proceso de “chilenización”.

La situación del Rapa Nui es particular. La población Rapa Nui desde la anexión del territorio a Chile en 1888 hasta el año 1966, fecha en que se promulga la Ley 16.441 conocida como Ley Pascua, no gozaron de derechos civiles. Carecían de derechos políticos y estaban sometidos a un régimen administrativo y judicial de tipo militar esclavista, donde el Estado ejercía jurisdicción a través de la Armada de Chile y sus autoridades apostadas en Isla de Pascua. A partir de 1966 se transforman en ciudadanos chilenos y en términos legales opera la regla de la igualdad jurídica. En la actualidad demandan un estatuto de autonomía para el gobierno interno de su territorio y exigen el cumplimiento del Acuerdo de Voluntades suscrito por el Pueblo Rapa Nui con el Estado de Chile en 1888, en el cual fundan su demanda de autonomía y sus derechos de propiedad sobre las tierras de Isla de Pascua.

⁵⁴⁷ Fuente: Aylwin, José. “El acceso de los indígenas...” Op. cit. Y Correa, Martín, et. al. “Tierras Mapuche...” Op. cit.

⁵⁴⁸ Correa, Martín; et. al. “La Reforma Agraria...” Op. cit.:238, 248 y 256.

⁵⁴⁹ Allende, 1973. En: Berdichewsky, Bernardo. *The Araucanian...* Op. cit.: 154.

⁵⁵⁰ Correa, Martín, et. al. “La Reforma Agraria...” Op. cit.: 259.

⁵⁵¹ Molina, Raúl. “Comunidades Mapuche...” Op. cit.: 191-194.

En los Canales Australes sólo subsisten en exiguo número algunos representantes de los Pueblos Yágan o Yámana y Kawésqar o Alacalufes. Los pueblos Aónikenk o Tehuelches y Selk'nam u Onas, fueron objeto de una política de exterminio que concluyó con su total extinción.

5.3. La Ley Indígena 19.253 de 1993, el derecho internacional y el ordenamiento jurídico chileno

La Ley Indígena 19.253 de 1993 ha significado notables avances respecto de sus predecesoras. Legisla respecto de todos los Pueblos Indígenas del País y amplía el ámbito de derechos que le son reconocidos. La Legislación reconoce la existencia de las etnias Mapuche, Aymara, Rapa Nui o Pascuense y de las comunidades Atacameña, Quechua, Collas, Kawésqar o Alacalufes y Yagán o Yámana de los canales australes. Se inspira en el principio de discriminación positiva y reconoce derechos a la tierra, derechos culturales y de participación. Impone al Estado y sus instituciones la obligación de proteger y promover el desarrollo de los indígenas y sus culturas, proteger las tierras, velar por su adecuada explotación, su equilibrio ecológico y propender a su ampliación. No obstante los avances, la Ley presenta vacíos normativos que se han traducido en la vulneración de los derechos indígenas reconocidos en dicho cuerpo legal y en una política pública contradictoria.

El Derecho internacional presenta notables avances en materia de reconocimiento de los derechos indígenas, algunos de los cuales han cristalizado en normas jurídicas como es el caso del Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo. La legislación comparada también muestra avances en materia de reconocimiento de los Pueblos Indígenas que avanza en la dirección del derecho internacional. Estas normas se traducen en el reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas, reconocimiento de derechos políticos, reconocimiento de derechos territoriales y reconocimiento de derechos culturales. Algunas legislaciones comparadas han reconocido ámbitos de autonomía a los Pueblos Indígenas para la gestión de sus propios asuntos, incluido el autogobierno.

En el ordenamiento jurídico chileno, leyes sectoriales o de aplicación general han legislado sobre materias que afectan los derechos indígenas. Tal es el caso, entre otros, del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental, la Reforma Procesal Penal y el Código de Aguas. Los Derechos reconocidos por la Ley Indígena no permite contrarestar estas normativas, lo que en la práctica se traduce en la vulneración de los derechos indígenas.

SEGUNDA PARTE

PROPUESTAS Y RECOMENDACIONES PARA UN NUEVO TRATO EN EL AMBITO JURÍDICO

(I)

1. En general, hay dos perspectivas desde las cuales pueden ser juzgadas las demandas indígenas. Una perspectiva, es la que podemos denominar del “bienestar”. Esta cubre el conjunto de demandas que hemos denominado de justicia correctiva (tendientes a reparar daños inferidos a los pueblos indígenas), y las que aspiran a mejorar las oportunidades de los pueblos originarios. Otra perspectiva es la del “reconocimiento”, la que alude a la voluntad del Estado de aceptar y proteger la diversidad cultural de esos pueblos. La Comisión ha podido apreciar que las demandas de los pueblos originarios se inspiran en ambas perspectivas. Los pueblos originarios se encuentran mal situados desde el punto de vista del bienestar –se trata de pobres entre los pobres-; pero, a la vez, carecen de reconocimiento en el espacio de lo público –su cultura, considerada durante el siglo XIX como bárbara, hoy se le considera un arcaísmo. La Subcomisión estima que el Nuevo Trato exige mejoras institucionales en ambas dimensiones, tanto en la dimensión del bienestar, como en la dimensión del reconocimiento. La Subcomisión estima, en general, que avanzar en el reconocimiento de lo indígena –sea que ese reconocimiento alcance a los pueblos o a los individuos que los integran- constituye un primer paso indispensable en la elaboración de políticas públicas que respeten la identidad de esos pueblos y la autonomía de quienes los integran. Es también un paso indispensable hacia formas de discriminación positiva que ayuden a la reparación por el daño que históricamente les ha sido inferido.

2. La Subcomisión ha reunido amplia evidencia historiográfica respecto de la invisibilidad que en el ámbito de lo público han poseído los pueblos originarios. No es exagerado afirmar que en Chile hubo un intento sistemático y deliberado por asimilar a los pueblos indígenas. Ese intento formó parte de la conformación del Estado; el intento de las élites del XIX por conformar un público leal a la Nación. La Nación no es el producto de una evolución natural espontánea, un Geist que inspira al desarrollo no deliberado de una comunidad. El desarrollo del Estado Nacional en Chile es resultado de un proyecto político que –en conformidad a los ideales republicanos- tuvo por objeto erigir una comunidad sobre la cual fundar el universalismo de la ciudadanía. La “ceguera frente a la diferencia” que subyace a ese tipo de universalismo, se tradujo en la falta de reconocimiento y a veces en la negación de la identidad y la existencia de los pueblos originarios (vid. Informe de la Subcomisión Histórica). La evidencia histórica que las subcomisiones histórica y jurídica han recogido, pone de manifiesto que la Nación chilena se constituyó sobre la base de asimilar –mediante la fuerza y la letra- a esos pueblos. No obstante ese intento, la evidencia parece mostrar que –a pesar de la aculturación que esos pueblos han experimentado- ellos mantienen una identidad colectiva que les interesa reivindicar. Siendo así, la base del Nuevo Trato debe ser el reconocimiento de esos pueblos. No parece creíble un Nuevo Trato que no modifique ese aspecto fundamental del Estado en Chile. En otras palabras, el punto de partida del Nuevo Trato debe ser aceptar y reconocer la existencia de culturas específicas que, aunque incorporadas a la comunidad política, poseen una identidad propia.

3. Con todo, en la subcomisión hubo opiniones divergentes respecto a las recomendaciones de carácter institucional que la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato debiera hacer al país.

Si bien, en términos generales el diagnóstico histórico acerca de la relación entre el Estado y los pueblos originarios es compartido por los miembros de la Subcomisión, en el sentido como se acaba de recordar, que el Estado de Chile ejecutó políticas de aculturación forzada de esos pueblos, políticas cuyos efectos deben ser enmendados, no fue posible constatar un acuerdo generalizado a la hora de establecer cómo debiera corregirse su actual situación.

Dos puntos de vista se formularon en la subcomisión:

- a)** El más amplio reconocimiento de los derechos colectivos y la autonomía de los pueblos indígenas al interior del Estado.

Por una parte, algunos miembros de la Subcomisión compartieron la tesis que la formulación de un Nuevo Trato debía hacerse prescindiendo, hasta cierto punto, de la actual configuración institucional del país. Algunos miembros de la Subcomisión sostuvieron que las demandas de los pueblos indígenas debían ser juzgadas en su propio mérito y a la luz de los más avanzados desarrollos del Derecho Internacional en esta materia. Si bien el Derecho Internacional posee, en lo que respecta a los derechos de los pueblos indígenas, un desarrollo en curso, igualmente, se sostuvo, el Informe Final de la Comisión debe recoger los logros más avanzados de ese desarrollo. En otras palabras, la propuesta de la Comisión debía acentuar lo que se estimara deseable, sin consideración a si era o no posible en lo inmediato.

En particular, se sostuvo por quienes así piensan, que el Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato debía recoger un amplio reconocimiento de esos pueblos confiriéndoles un conjunto de derechos colectivos. Los derechos colectivos serían facultades que esos pueblos debieran ejercer en conjunto, lo que supone que ellos deben contar con un procedimiento para la formación de su voluntad común. En otras palabras, una opinión al interior de la Subcomisión sostuvo que debía reconocerse a esos pueblos la capacidad colectiva de participar en el proceso político; de participar directamente en las políticas públicas que les atingen (particularmente aquéllas que se relacionan con los recursos naturales que se encuentran en los territorios que reclaman ancestralmente como suyos); de participar en el proceso educacional de sus miembros; y de contar con un derecho propio que incluya tanto el derecho consuetudinario, como las autoridades jurisdiccionales que esos pueblos reconocen como suyas. Ese conjunto de derechos colectivos debieran –en opinión de una parte de la Subcomisión- coexistir con la condición ciudadana de los miembros de los pueblos indígenas, quienes así, participarían de la formación de dos voluntades comunes: la de su pueblo y la de la comunidad política en que ese pueblo está integrado. El principio básico de este planteamiento es que los bienes asociados a la identidad histórica y cultural de estos pueblos –lengua, derecho consuetudinario, ciertas formas de resolución de conflictos, pautas culturales largo tiempo asentadas en el manejo de la tierra- sólo pueden ejercerse de manera colectiva como punto de partida del Nuevo Trato- el reconocimiento de esos pueblos como sujetos a cuyo cargo esté el ejercicio de ciertos derechos. Entregar el cuidado de esos bienes a la interacción espontánea de los miembros de esos pueblos equivale a desprotegerlos de manera absoluta según lo muestra la experiencia.

Los miembros de la Subcomisión que sostuvieron el precedente punto de vista, expusieron su propuesta de Nuevo Trato dirigida a la Comisión en un memorandum redactado por el Señor José Aylwin cuya copia íntegra se adjunta en Anexo.

Otra parte de la subcomisión, mantuvo, sin embargo, una opinión distinta:

- b)** El Nuevo Trato debe considerar todos los intereses en juego y no transgredir la actual definición de nuestra comunidad política.

El Nuevo Trato –sostuvo otra parte de la Subcomisión- debe incluir, en la máxima medida posible, el punto de vista indígena, pero también el punto de vista del resto de la Nación. La función de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, sostuvieron estos miembros de la subcomisión, es la de deliberar, a la luz de los intereses generales, de los actuales compromisos de nuestra comunidad política y de la evidencia histórica, las bases de un Nuevo Trato. El Nuevo Trato debe ser, entonces, planteado en términos tales que sean compatibles con las definiciones fundamentales de nuestra comunidad política. No resulta del todo adecuado redefinir aspectos muy fundamentales de la actual comunidad política a partir de las demandas indígenas sin considerar, al mismo tiempo, todos los intereses comprometidos.

Forma parte consustancial de la deliberación democrática –sostuvieron estos miembros de la Subcomisión- considerar equilibradamente todos los intereses en juego.

Una parte de los miembros de la subcomisión creen necesario hacer presente a la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, que su tarea consiste en hacer el esfuerzo de juzgar equilibradamente todos los intereses en juego y no sólo los intereses indígenas. En particular, la Comisión debe evitar redefinir el sistema político a partir de las demandas de los pueblos indígenas.

Especial cuidado ha de tenerse –piensa una parte de la Subcomisión- con la concesión de derechos colectivos. Los derechos colectivos pueden acabar concediendo a ciertos grupos la posibilidad cierta de coaccionar a los individuos que forman parte de ellos. Ese resultado parece inevitable si se entrega a los pueblos indígenas el manejo de recursos escasos: el disenso al interior de esos grupos va a ser sancionado de manera indirecta si se concede a ciertos grupos el manejo de recursos con prescindencia de la voluntad individual de quienes componen esos grupos. La experiencia muestra –señalaron algunos de los miembros de la Subcomisión- que las organizaciones indígenas exhiben las mismas características de todas las organizaciones pero en particular arriesgan el peligro de ser capturadas por minorías consistentes que acaban así sustituyendo la voluntad de los miembros de esos grupos. En suma, algunos de los miembros de la subcomisión llamaron la atención acerca de los peligros de corporativismo que puede anidarse en la concesión, sin más, de derechos colectivos. Nada de esto se opondría a que sólo debe hacerse el reconocimiento respecto de los individuos y no respecto de los pueblos, concediéndose a los individuos que integran los pueblos originarios el derecho a ciertas formas de discriminación positiva. Esta última forma –se dijo- es más compatible con la definición de una democracia liberal y no arriesga los peligros que en cambio posee el reconocimiento de derechos colectivos⁵⁵².

4. Ambos puntos de vista se manifestaron en el análisis de cada uno de los aspectos del Nuevo Trato acerca del que la Comisión deberá deliberar.

(II)

El problema del reconocimiento y el Nuevo Trato

5. La principal discrepancia que en la Subcomisión fue posible advertir se verificó en lo que atañe al tipo de reconocimiento que el Nuevo Trato habría de incluir. Ese reconocimiento, como ya se indicó, puede ser individual (esto es, alcanzar a los individuos que reconocen para sí una identidad vinculada a lo indígena), o puede ser colectivo (es decir, alcanzar a los pueblos conformados por esos individuos).

En ese orden se presenta lo siguiente:

6. El reconocimiento a nivel individual. El reconocimiento de prácticas compartidas que el Estado debe amparar o proteger ha sido, en ocasiones, establecida en el Derecho Internacional, como derechos conferidos a *individuos*. Es el caso del artículo 27 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos, el que establece que en los Estados en que “existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a practicar y profesar su propia religión y a

⁵⁵² Esta posición de minoría, la sostuvo el miembro de la Subcomisión Lucas Sierra.

usar su propio idioma”. En general, este precepto ha sido interpretado como recogiendo un principio de *ius cogens* (esto es, un principio que no admite reservas a nivel internacional) que establece, además, obligaciones positivas para los Estados.

Dentro de la subcomisión se ha abogado por parte de algunos de sus miembros por seguir el punto de vista del referido Pacto, es decir, establecer un reconocimiento constitucional *a nivel individual, en vez de un reconocimiento de carácter colectivo*. Un reconocimiento individual –se argumenta– sería plenamente compatible con la posterior asociatividad que, fundada en la autonomía individual, pueda luego generarse de manera espontánea. Algunos de los miembros de la subcomisión, se muestran de acuerdo en que haya un reconocimiento público más explícito a la diversidad étnica de la sociedad chilena. También se muestran de acuerdo en que éste se haga a nivel constitucional. No les parece, en cambio, que este reconocimiento deba hacerse a “pueblos” indígenas, ni tampoco que se haga estableciendo “derechos” colectivos. De prosperar el reconocimiento de carácter colectivo, entre las personas y la estructura pública, ahora habría pueblos indígenas, entes colectivos consagrados en la Constitución, con una cierta potestad normativa (consagrada constitucionalmente) y titulares de unos ciertos “derechos” colectivos. Esto podría generar tensiones políticas, constitucionales y, también, inamovilidad de recursos (lo que impactará necesariamente al bienestar).

Por lo mismo –se argumenta– resulta más adecuado con el diseño institucional global que la Constitución reconozca la *diversidad étnica y cultural de los individuos* que componen la Nación chilena, en vez de un reconocimiento a pueblos que sería la base para acentuar diversas formas de corporativismo. Se sugiere, en consecuencia, establecer una regla –en el capítulo relativo a Bases de la Institucionalidad– en la que se establezca que la comunidad nacional se compone de personas que reconocen orígenes étnicos diversos y pertenencias culturales distintas y que es deber del Estado proteger la pertenencia cultural de los individuos en pleno acuerdo con su autonomía individual. Una regla semejante legitimaría leyes y políticas públicas de acción afirmativa dirigidas a los miembros de esos grupos. En otras palabras, un reconocimiento individual de las diversas pertenencias étnicas de quienes componen la Nación chilena permitiría establecer las bases para que la ley y las políticas públicas desarrollen programas de acción afirmativa o de discriminación positiva⁵⁵³.

7. El reconocimiento de los pueblos indígenas. El reconocimiento del lugar que cabe a los pueblos originarios, ha poseído, en el Derecho Internacional Contemporáneo –posterior al Pacto anteriormente señalado– un carácter colectivo. Es el caso del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas en Estados Independientes que, en opinión de la mayoría de la Subcomisión, en el caso de Chile así debiera ocurrir. No se le escapa a la Subcomisión que el uso del concepto de “pueblo” suscita, al interior de la comunidad política, desconfianza y variadas objeciones. Con todo, la Subcomisión desea recordar que el uso del concepto “pueblo” por parte del Convenio 169, no debe entenderse en el sentido del derecho internacional público, y que de él no ha de derivarse ninguna forma de autodeterminación política, tal como ocurre con el Convenio 169⁵⁵⁴.

⁵⁵³ Ésta fue la posición de minoría del miembro de la Subcomisión Lucas Sierra.

⁵⁵⁴ Al discutirse el problema del reconocimiento, en la sesión del 1 de abril, la Comisión Ejecutiva dejó constancia de lo que sigue: Respecto al tipo de reconocimiento, hubo consenso que la demanda de los Pueblos Indígenas exige el reconocimiento de los mismos como “Pueblos” y que ésta es la categoría jurídica que mejor identifica a los Pueblos originarios en su condición de entidades históricas – sociológicas de carácter colectivo. No obstante, también hubo consenso en la convicción de que tanto el Estado como amplios sectores de la Sociedad mayor se resisten a este reconocimiento por temor a que ello constituya un fraccionamiento de la Nación y consecuencialmente de la Soberanía del Estado. Finalmente, los miembros de la subcomisión fueron de la percepción que frente a la polarización de las posturas de cara al concepto de Pueblo la exacerbación de esta denominación ha entrampado la discusión.

En este marco, se acordó centrar la discusión no en el reconocimiento de los Pueblos Indígenas como Pueblos, sino en los derechos que en un nuevo arreglo institucional deben ser reconocidos por el Estado de Chile a los Pueblos Indígenas del país y en la necesidad de dar jerarquía constitucional a estos derechos.

Sin perjuicio de lo anterior, se acordó que el informe de la subcomisión se pronuncie sobre el concepto de Pueblo y su relevancia en materia de reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas, pero no centrar en ello el debate dejando incluso constancia en el mismo de las razones por las cuales se tomó esta opción estratégica.

Sobre esa base, la mayoría de la Subcomisión estima que el Nuevo Trato exige hacer explícito, de parte de la comunidad política, el reconocimiento de los diversos pueblos indígenas que han configurado a la Nación Chilena. Ello supone:

- a)** Declarar la existencia de pueblos originarios provistos de una identidad y cultura propias que han configurado a la Nación Chilena llegando a formar una parte inescindible de ella;
- b)** Declarar la voluntad de la comunidad política en su conjunto, de preservar o contribuir a preservar, la identidad de esos pueblos en consonancia con la voluntad individual de quienes los integran;
- c)** Establecer que la voluntad del Estado de preservar la pluralidad de la Nación debe ser mantenida con pleno respeto de la autonomía de quienes componen esos pueblos.

En otras palabras –y en conformidad con lo que se ha venido diciendo- el reconocimiento no debe establecer para los pueblos el derecho a forzar la pertenencia de sus miembros. No se les reconoce a esos pueblos un derecho colectivo interno, sino externo: el derecho, por así llamarlo, a participar de la gestión de su propia cultura frente a la sociedad mayor que, hasta ahora, la dirige de manera heterónoma. Una declaración semejante, si bien no constituye directamente un “derecho” en el sentido técnico de esa expresión, debe integrar las bases de la institucionalidad en Chile. Una declaración semejante, contenida en las bases de la institucionalidad –sugiere la Subcomisión- poseería el valor de una directriz para las políticas estatales y un valor interpretativo para el conjunto de las reglas. La Subcomisión estima que, de acuerdo a la evolución del derecho internacional y la práctica constitucional, una declaración semejante permitiría políticas de afirmación colectiva de esos pueblos o, si se prefiere, formas de discriminación positiva. Parece obvio que –sobre la base del reconocimiento- las políticas estatales pueden encaminarse a equiparar a esos pueblos con el resto de la comunidad. Sobre la base de esas consideraciones, la Subcomisión entiende que no se requiere una consagración explícita del derecho a ser discriminado positivamente. El reconocimiento, en la forma que se sugiere, sumado a la regla de igualdad en actual vigencia (19, N° 2 de la CPE) se estiman suficientes desde el punto de vista técnico. Esas consideraciones constituyen, además, la base de las propuestas que, relativas a diversas acciones afirmativas, deberá sugerir la Comisión.

(III)

La participación de los pueblos originarios en el sistema político

8. Sobre la base de las precedentes consideraciones, la Subcomisión consideró si acaso el Nuevo Trato debía incluir alguna forma de participación en el actual sistema político para los pueblos indígenas o los miembros de esos pueblos.

La Subcomisión ha considerado el problema de si, sobre la base del reconocimiento antes señalado, ha de conferirse a esos pueblos algún derecho colectivo de participación política.

La Subcomisión entiende que en un sistema democrático como el chileno, los derechos a participar en la formación de la voluntad colectiva se confieren a individuos. Los individuos, por su parte, pueden ejercer esos derechos de manera individual o mediante asociaciones voluntarias, como, v.gr., los partidos políticos o las diversas organizaciones de la llamada sociedad civil. Desde este punto de vista, nada impediría que los miembros de los pueblos originarios –una vez que adquieran, como producto del reconocimiento- un fortalecimiento del sentido de identidad y pertenencia, puedan asociarse y promover, mediante esa asociación voluntaria, sus intereses colectivos. La Subcomisión entiende que esa posibilidad se encuentra ampliamente admitida en el actual diseño institucional.

Con todo, al mismo tiempo, la Subcomisión es capaz de advertir que, en las actuales condiciones y justamente como resultado de los diversos procesos de asimilación a que esos pueblos han sido expuestos, es poco probable que esa asociación voluntaria se produzca. La Subcomisión se ha preguntado entonces, si acaso el diseño institucional relativo a la participación no debería contemplar alguna forma de representación que, sin vulnerar la autonomía individual, permita la representación colectiva de los intereses de esos pueblos.

Varias alternativas ha considerado la Subcomisión, cada una de las cuales ha tenido en cuenta las peculiaridades del diseño institucional en Chile. Con todo, ha habido diferencias respecto a la intensidad de esa participación. Derivado de la discrepancia que fue posible constatar en torno al reconocimiento de los individuos que reconocen para sí una identidad indígena o de los pueblos indígenas, en la Subcomisión hubo opiniones distintas en torno al tipo e intensidad de la participación.

9. Con todo, hubo acuerdo respecto a que se hace necesario sugerir mejorar, o hacer más eficientes, las formas de participación de las organizaciones de la sociedad civil –entre ellas las organizaciones voluntarias de los pueblos indígenas- a nivel de las diversas formas de gobierno local. En particular, la Subcomisión piensa que un fortalecimiento de la participación de la sociedad civil en las Municipalidades podría, de manera indirecta, favorecer la representación y promoción de los intereses colectivos de los pueblos indígenas. Así mismo, la Subcomisión plantea que un entorno institucional deficiente, desalienta la participación de las asociaciones voluntarias en los gobiernos locales, y que ello impacta más severamente a los pueblos originarios que poseen muy altos costos de coalición.

10. Establecido lo anterior, la Subcomisión consideró que sería razonable establecer derechos colectivos de participación política, asegurando a los pueblos originarios en su conjunto, un lugar mínimo en los órganos en los que se forma la voluntad colectiva. En principio, la mayoría de la Subcomisión opinó que asegurar una cuota de participación a los pueblos originarios en los órganos en los que se forma la voluntad colectiva, podría favorecer una mayor integración a la comunidad nacional y un mayor compromiso con sus instituciones. Permitiría, además, que los intereses colectivos de los pueblos originarios pudieran ser considerados y sopesados en la sede de la voluntad popular, según es propio de una democracia⁵⁵⁵.

Establecido que parece plausible consagrar alguna forma de representación de esos intereses colectivos, la Subcomisión consideró de qué forma una iniciativa semejante podría llevarse a cabo. ¿Qué arreglos institucionales exigiría esa forma de participación? La Subcomisión consideró la siguiente alternativa:

10.1. Es posible, por una parte, y dentro de la actual definición del sistema político, establecer una circunscripción electoral de carácter no territorial integrada por todos quienes se inscriban en el registro electoral indígena. A esa circunscripción le correspondería elegir Senadores y Diputados en el número que corresponda en proporción al tamaño que alcance, desde el punto de vista del número de electores, la referida circunscripción. Quienes, conforme a un criterio autoidentificadorio se inscriban en el registro electoral indígena, no podrían participar en el resto de los distritos y circunscripciones.

10.2. Una parte de la Subcomisión consideró razonable asegurar a los pueblos originarios una cuota de participación mínima. Esta forma de participación mínima confiere una ventaja a los pueblos originarios en la participación con respecto a otros grupos.

Una parte de la Subcomisión considera que esa alternativa es razonable.

⁵⁵⁵ El miembro de la Subcomisión Lucas Sierra, no compartió la opinión de establecer “cuotas” especiales de participación política.

A fin de llevar a cabo ese propósito, la Subcomisión sugiere crear un registro electoral indígena a fin que los allí inscritos puedan elegir a quienes mejor representen sus intereses colectivos.

La Subcomisión deliberó además acerca de si los inscritos en ese registro electoral retendrían, todavía, el derecho a concurrir en la competencia política general. Aceptar que los inscritos en el registro puedan además, participar de la formación de la voluntad común como individuos, plantea –a juicio de algunos miembros de la Subcomisión– el problema de la igualdad de voto o de participación en el sistema político.

Aunque la igualdad aparentemente se rompe, una parte de la Subcomisión consideró que resultaba admisible, por razones de discriminación positiva, conferir a los miembros de esos pueblos el derecho de participar en la elección de quienes representen los intereses colectivos de los pueblos a que pertenecen y, a la vez, en la formación de la voluntad común como ciudadanos individuales. Tal sistema resulta imprescindible si se quiere expresar políticamente el reconocimiento de los pueblos originarios. Parte de la Subcomisión señaló que, en los hechos, el Senado de la República opera como un órgano que, a diferencia de la Cámara de Diputados, admite la representación institucional o de intereses colectivos. Una representación indígena en el Senado desde la perspectiva de los pueblos originarios, contribuiría a la deliberación acerca de los grandes problemas nacionales, parece una solución sensata que expresa, a nivel político, el reconocimiento⁵⁵⁶.

(IV)

11. El Derecho Consuetudinario y el Derecho Propio. Establecido lo anterior, la Subcomisión se preguntó si el reconocimiento de los pueblos indígenas debía conducir, todavía, a un amplio reconocimiento del derecho consuetudinario o de su derecho propio.

El derecho consuetudinario indígena se encuentra acogido en diversas formas en nuestro ordenamiento, (*secundum, praeter y contra legem*) con el sólo límite del respeto a los derechos fundamentales (*vid.* Ley Indígena). Esto –en particular– deja fuera del derecho consuetudinario indígena el derecho penal sustantivo y las regulaciones de la propiedad (ambos garantizados por el principio de legalidad). Cuestiones de derecho sucesorio o de familia quedarían, en principio, entregadas al derecho consuetudinario bajo control constitucional a condición que la disputa lo sea entre indígenas que sean miembros de una misma etnia. Tratándose de miembros de dos etnias distintas, o de una etnia y de un miembro de la sociedad mayor, la disputa es equivalente a una de derecho internacional privado y se traduce en establecer cuál es la regla aplicable. Bajo el derecho vigente, esa regla es la no indígena. En general, parte de la Subcomisión opinó que esa solución –la provista por el actual derecho vigente– es una solución eficiente en la medida que establece incentivos para el intercambio entre los pueblos originarios y la sociedad mayor (la regla opuesta, esto es, la vigencia en caso de conflicto de la regla indígena, encarecería los intercambios perjudicando en el largo plazo a los pueblos originarios).

La Subcomisión consideró, además, el caso del Derecho Propio. La expresión Derecho Propio (*ius proprium*), se usó originalmente en la literatura para aludir al derecho que poseían los nacientes Estados nacionales frente al derecho común europeo. La expresión derecho propio es, entonces, más amplia que la expresión derecho consuetudinario en la medida que se concibe como una extensión de la soberanía que incluye al derecho consuetudinario, a las formas deliberadas de creación de derecho y a las diversas formas de jurisdicción.

La Subcomisión no mostró un acuerdo en torno a la existencia de un derecho propio de los pueblos originarios que incluya formas jurisdiccionales dotadas de vigencia social.

⁵⁵⁶ El miembro de la Subcomisión Lucas Sierra, se opuso a lo sugerido en el punto 10.2.

Con todo y en el entendido que el derecho de esos pueblos a autogestionar su vida colectiva debe incluir la administración de reglas comunes, la Subcomisión sugiere promover el arbitraje entre los pueblos indígenas. El arbitraje es una forma de jurisdicción, con base en la autonomía personal, que permitiría la aplicación de un derecho propio allí donde exista y posea vigencia social.

(V)

12. El derecho colectivo a incidir en la educación de sus miembros. Se ha planteado el problema de si acaso los pueblos originarios pueden reivindicar un derecho colectivo a diseñar o supervisar la educación de sus nuevos miembros. Parte de la Subcomisión estima que en la medida que la educación contribuye a crear y reproducir la identidad personal, existen buenas razones para diseñar formas institucionales que favorezcan que los pueblos originarios gestionen por sí mismos la educación de sus nuevos miembros. Esto podría favorecer, además, el derecho de los individuos de esos pueblos a ser educados o enseñados, en su lengua materna, recibiendo así, educación bilingüe. Parte de la Subcomisión estimó que el derecho a educar a las nuevas generaciones es un problema de recursos, en vez de ser una cuestión de derechos bajo la actual Carta Constitucional en Chile.

Parte de la Comisión estimó que ese derecho podía ser ejercitado hoy día por los pueblos originarios en base al principio de libertad de enseñanza que reconoce la Carta Fundamental. En base a ese principio, es posible que, con pleno respeto a la autonomía familiar que en estas materias la Carta Fundamental recoge, se pueda promover la educación gestionada por los pueblos originarios.

Un derecho colectivo a educar a sus nuevos miembros podría lesionar la autonomía de niños y jóvenes que recogen los tratados internacionales (v.gr. Convención de Naciones Unidas sobre Derechos del Niño). Con todo, la Subcomisión estimó que es necesario alentar formas diversas que favorezcan la educación autogestionada por esos pueblos: franquicias tributarias a donantes; subvenciones directa del Estado para alentar a sostenedores colectivos pertenecientes a esos pueblos; becas asignadas en razón de la motivación al logro más que en atención al rendimiento, etcétera⁵⁵⁷.

(VI)

13. El reconocimiento de derechos territoriales. Los derechos territoriales suponen el reconocimiento a los pueblos indígenas de algún tipo de soberanía, si bien atenuada, sobre un cierto espacio del territorio. Este tipo de jurisdicción o soberanía atenuada, supone conceder a los pueblos indígenas el dominio eminente sobre las riquezas del subsuelo (confiriéndoles, por ejemplo, un derecho preferente a la manifestación y al derecho de concesión minera y de aguas), un derecho a gestionar los recursos naturales (v.gr. el paisaje, la administración de parques nacionales). Ninguno de estos derechos territoriales debe entrar en conflicto con la propiedad superficial entregada plenamente al derecho común. La mayoría de la Subcomisión manifestó su acuerdo en el sentido que estos derechos podrían actualizarse mediante un fortalecimiento de la participación de los propios indígenas en las actuales Áreas de Desarrollo Indígena (vid. sobre esto, memorandum de José Aylwin).

⁵⁵⁷ El miembro de la Subcomisión Lucas Sierra estuvo, en general, de acuerdo con lo señalado en esta parte (V), salvo en la consideración del derecho a la educación como un derecho "colectivo".

(VII)

14. Los derechos culturales. Los derechos culturales –entendidos como el derecho a decidir respecto de sus propios bienes comunales de carácter simbólico- deben ser reconocidos a los pueblos indígenas en opinión de la mayoría de la Comisión⁵⁵⁸.

⁵⁵⁸ El miembro de la Subcomisión Lucas Sierra no compartió el punto de vista de la mayoría, sobre semejantes “derechos culturales”, por dos razones básicas: la indeterminación de su contenido y su supuesto carácter colectivo.

ANEXO

PROPUESTAS DE ORDEN JURÍDICO PARA UN NUEVO TRATO ENTRE EL ESTADO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS

José Aylwin
María del Rosario Salamanca
Rodrigo Lillo
Myléne Valenzuela

Un grupo de abogados vinculados al trabajo de derechos indígenas participantes en la Sub Comisión Jurídica de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, hemos decidido hacer llegar a la Comisión nuestra visión particular sobre el nuevo trato entre los pueblos indígenas y el Estado y la sociedad chilena. Ello en razón de que, aún cuando valoramos el esfuerzo realizado por Carlos Peña intentando recoger los planteamientos formulados en dicha Sub Comisión a lo largo de dos años de trabajo, no nos sentimos del todo interpretados por los contenidos del Memorando por él elaborado titulado “Reconocimiento y Derechos Políticos” del mes de junio de 2003.

Nuestras reflexiones y propuestas para un nuevo trato entre el Estado y los pueblos indígenas son las siguientes:

1. Elementos que deben orientar una propuesta de Nuevo Trato

Pensamos que deben definirse primeramente los lineamientos que deben orientar una propuesta de Nuevo Trato entre el Estado y los Pueblos Indígenas. A nuestro juicio, dichos lineamientos deben estar constituidos por:

a) El análisis del pasado. Cualquier intento por construir una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado debe considerar como punto de partida la compleja historia de las relaciones interétnicas que ha existido en el pasado en Chile. Tal como ha sido constatado en el Informe de la Sub Comisión Histórica, y en el Informe de la Sub Comisión Jurídica, debe reconocerse que esta relación ha sido inadecuada desde todo punto de vista. El trato dado por el Estado chileno a los indígenas en el pasado en sus esfuerzos por construir el “Estado-nación”, ha sido uno de imposición, de negación y de asimilación. A lo largo de dos siglos el Estado ha intentado convertir a pueblos soberanos en poblaciones sometidas. Ha negado la existencia y validez de sus sistemas políticos y normativos. Ha limitado y fragmentado sus territorios en reducciones, y más tarde en hijuelas, contribuyendo al empobrecimiento de los indígenas. Ha excluido sus culturas y discriminado a los individuos indígenas que las practican.

El nuevo trato debe partir por el reconocimiento de esta realidad, y por tanto, proponer alternativas para revertir esta tendencia. Si no, no hay Nuevo Trato.

b) Consideración de las demandas actuales de los pueblos indígenas, de lo que los pueblos indígenas aspiran en su relación con la sociedad y el Estado chileno. Si hablamos de una nueva relación, debemos escuchar lo que el otro plantea, aquello a lo que el otro aspira. No podemos proponer como bases para un nuevo trato aquello que a la sociedad no indígena le parece más adecuado, sin considerar lo que los pueblos indígenas -a través de sus organizaciones representativas, a través de sus instituciones tradicionales- han venido planteando en los últimos años. Si bien sobre la materia no hay consenso, podemos advertir que los pueblos indígenas reclaman crecientemente de la sociedad y el Estado el reconocimiento de un conjunto de derechos políticos y territoriales de carácter colectivo que emanan de su carácter de pueblos, así como el respeto de sus derechos de carácter individual. Si no consideramos estas demandas no hay nueva relación.

c) Consideración de las tendencias del derecho internacional y comparado en la materia. En un contexto de globalización, no sólo económica, sino también cultural, comunicacional, y del derecho (incluidos los derechos humanos), Chile no puede pretender ser una isla en esta materia. Chile no puede seguir anclado en una tradición jurídica excluyente de la diversidad étnica y cultural en razón de que ello responde a nuestra tradición jurídica o a nuestra “idiosincrasia”. Ello sería peligroso. Nuestro país debe asumir como propios los avances hoy existentes en el derecho internacional y comparado en materia de derechos humanos en general, y de derechos indígenas en particular. Los convenios internacionales, en particular el Convenio 169 de la OIT, son ricos en este sentido. Debemos, además, considerar la jurisprudencia existente en este ámbito, en particular la de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Finalmente, debemos considerar los lineamientos establecidos por el derecho comparado en la materia, en especial en América Latina, donde durante las últimas décadas se han dado procesos de transformación de los Estados para dar cuenta de los pueblos indígenas y su diversidad territorial y cultural hasta hace poco negada.

Esto significa, a nuestro entender, que la Subcomisión Jurídica no puede considerar el marco institucional (legal y constitucional) vigente como un parámetro válido para la elaboración de una propuesta de nuevo trato para con los pueblos indígenas. Ello por cuanto, como sabemos, el marco jurídico nacional en esta materia es posiblemente el más atrasado en América Latina. Ello, además, porque es bajo la vigencia de este marco institucional que se han generado conflictos graves entre los pueblos indígenas, el Estado, e inversionistas privados en territorios indígenas, conflictos que dicha legalidad no ha sido capaz de resolver.

Una propuesta de nuevo trato que se oriente en los criterios anteriormente enunciados puede no ser aprobada hoy o en diez años más por el Congreso Nacional o los partidos políticos. Ello no desmerece su valor. Por el contrario, puede constituir un llamado de atención respecto de las carencias de nuestro ordenamiento jurídico en la materia; puede contribuir a generar un rico debate en la sociedad chilena sobre la materia; puede orientar futuras iniciativas de reforma jurídica y política que en el futuro resulten en transformaciones que posibiliten un nuevo trato real con los pueblos indígenas.

2. Aspectos centrales a ser abordados en una propuesta jurídica de Nuevo Trato

Los siguientes son, en razón de los argumentos señalados en el punto 1, los temas que a nuestro entender resulta ineludible abordar en una propuesta jurídica de Nuevo Trato para con los pueblos indígenas:

2.1. El reconocimiento

Las razones de este reconocimiento no requieren de mayor fundamentación. Tal reconocimiento tiene fundamentos históricos, demográficos, políticos, jurídicos y morales. Sin este reconocimiento se mantiene la negación del pasado y no hay nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas.

Los contenidos del reconocimiento deben incluir:

- El que estamos en presencia de pueblos preexistentes, anteriores al Estado que perduran hasta la actualidad⁵⁵⁹;
- Que dichos pueblos tienen derechos de carácter colectivo (reconocido por la OIT, ONU, OEA, e implícito en reconocimientos en los ordenamientos jurídicos de diversos países de las Américas);

⁵⁵⁹ Reconocimiento hecho en la Constitución de Argentina, 1994.

- Y que son titulares de derechos de carácter político y participatorio, de derechos sobre sus tierras, territorios y recursos naturales, así como de derechos culturales⁵⁶⁰.

Tal reconocimiento debe darse en la Constitución Política, y en el ordenamiento legal. Como parte central de este reconocimiento se propone la ratificación por el Congreso Nacional del Convenio 169 de la OIT.

Como consecuencia de este reconocimiento, debería además establecerse el carácter pluriétnico y pluricultural del Estado⁵⁶¹.

2.2. Los derechos políticos y participatorios

Dos son los ámbitos en que se debe expresar este reconocimiento;

a) El derecho de los pueblos indígenas a participar en el Estado

Ello significa al menos:

i) Derecho a participar en los órganos del Estado que toman decisiones susceptibles de afectarles.

Es un hecho que los indígenas no se encuentran adecuadamente representados en los órganos del Estado (Congreso Nacional, poder ejecutivo, poder judicial), que toman medidas que les afectan como personas y como pueblos.

El Convenio 169 de la OIT reconoce el derecho de los pueblos indígenas a participar libremente, al menos en la misma medida que otros sectores de la población, en la adopción de decisiones en instituciones electivas y organismo administrativos y de otras índoles responsables de políticas y programas que les conciernan. (Art. 6. 1 b Convenio 169 OIT).

Se trata de un tema central para los pueblos indígenas que apunta a terminar con la tendencia de que otros tomen decisiones por ellos sobre aspectos relevantes de sus vidas. Con respecto a este punto se sugiere que la Comisión haga suya la propuesta de Francisco Huenchumilla (Junio 1999, Cámara de Diputados)⁵⁶² relativa al derecho a la representación proporcional en relación a la población indígena en el parlamento, en los concejos municipales y en los consejos regionales. Para hacer posible la elección de representantes indígenas en estas instancias, se sugiere, al igual que en la propuesta de Huenchumilla, considerar la conformación de un registro electoral indígena.

No concordamos, sin embargo, con la idea propuesta en el proyecto de Huenchumilla de crear un Parlamento indígena por ley. Pensamos que la forma de representación interna de los pueblos indígenas debe ser resuelta por ellos y no por una ley del Estado chileno.

ii) Derecho a la consulta con miras al acuerdo:

El Art. 6. 1a del Convenio 169 de la OIT dispone que los gobiernos deberán “consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas cada vez que se prevea medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles

⁵⁶⁰ Reconocimiento hecho en la Constitución de Colombia (1991) y México (2001).

⁵⁶¹ Como lo han hecho la mayor parte de los países de América Latina en sus cartas fundamentales.

⁵⁶² Propuesta adjuntada a carpeta de Sub Comisión Jurídica presentada a la Comisión el 2002.

directamente". Las consultas "deberán efectuarse de buena fe... con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas". (Art. 6.2).

Se trata de un derecho fundamental que no está suficientemente resguardado en el ordenamiento jurídico nacional. Su consagración por la constitución y la ley, debería ser regulada por un reglamento, el que debe determinar el alcance de este derecho. Ello ayudaría a resolver muchos de los conflictos que hoy se dan a consecuencia de proyectos de inversión en áreas indígenas.

b) Derecho a libre determinarse, y a la autonomía como expresión de dicha autodeterminación

Se trata de un derecho que ha sido reconocido al nivel del derecho comparado (México 2001, Canadá 1995), y del derecho internacional (el Convenio 169 no lo señala expresamente pero la doctrina sostiene que los derechos autonómicos (en materia política) y de autogestión (en materia de desarrollo) se encuentran reconocidos en el 169 (Art. 7.1, 8.2). Los Proyectos de Declaración de la ONU y OEA sobre Derechos de los Pueblos Indígenas lo establecen explícitamente.

En la doctrina internacional existe consenso de que se trata de un derecho cuyo ejercicio corresponde a los pueblos indígenas, que tiene dimensiones políticas, jurídicas, económicas y culturales, cuya única limitación es su ejercicio al interior de los Estados (Erica Daes, Stavenhagen, relatores de ONU).

En el ámbito nacional, y más específicamente en el caso del pueblo mapuche, debería agregarse como fundamento para el ejercicio de el derecho a la libre determinación, y de la autonomía como expresión de este derecho, los parlamentos que tuvieron lugar a lo largo del período colonial entre las autoridades coloniales y las autoridades mapuche. Tal como se señalara en la revisión histórica realizada por la Sub Comisión, en dichos parlamentos se hizo un reconocimiento del estatus independiente del pueblo mapuche y de su territorio (Araucanía). El estatus legal de los parlamentos, como ha argumentado Alamiro de Ávila, uno de los pocos juristas chilenos que ha reflexionado sobre esta materia, era el de un tratado internacional entre naciones soberanas (de Ávila, 1973).

En años recientes este argumento ha sido apoyado por el Relator Especial de Naciones Unidas sobre Tratados Sr. Miguel Alfonso Martínez⁵⁶³, así como por la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (Aukiñ Wallmapu Ngulam, 1998).

Por la amplitud de este derecho, se sugiere que incluir en la propuesta de Nuevo Trato como modalidades o mecanismos concretos de ejercer este derecho, las siguientes:

⁵⁶³ El Relator Especial de las Naciones Unidas Miguel A. Martínez en el Informe Final de su estudio sobre los tratados que involucran a los pueblos indígenas sostiene que los tratados suscritos entre los europeos y los pueblos indígenas eran relaciones contractuales entre naciones soberanas, con implicancias legales. Martínez se refiere en su Informe a los parlamentos celebrados entre los mapuche y los españoles durante la colonia en Chile, señalando que "...el origen, causas y desarrollo de estos instrumentos jurídicos podría compararse, prima facie y desde ciertos puntos de vista, a los de ciertos tratados indígenas en los territorios británicos y franceses de Norteamérica." (Martínez Cobo, José. "Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las poblaciones indígenas". Informe Final. Documento ONU E/CN.4/Sub.2/AC.4/1999/20, pag.15, para 67-68. 1999).

i) El reconocimiento de instituciones y formas de organización indígena

La legislación indígena vigente estableció a las comunidades y asociaciones como formas de representación legal indígena. Se pensaba que les daría capacidad para actuar en la vida legal. Si bien es efectivo que estas figuras han servido para dotar de personalidad jurídica a los indígenas, se impulsó un proceso de división de las organizaciones comunitarias tradicionales que ha tenido nefastas consecuencias. La tendencia del derecho internacional y comparado en esta materia, que debe ser incorporada en una propuesta de nuevo trato, es dar reconocer jurídico y político a las instituciones y formas de organización propias de los indígenas (lof, rewe, ayllu por mencionar algunas), otorgándoles validez frente al derecho nacional.

ii) Reconocimiento de los sistemas normativos indígenas y de las formas de impartir justicia de los pueblos indígenas (derecho consuetudinario o indígena)

Se trata de una materia fundamental para los pueblos indígenas que encuentra su fundamento en el derecho a la libre determinación. La validez de los sistemas normativos indígenas, de la jurisdicción de sus autoridades para la resolución de conflictos al interior de la comunidad o ámbito territorial indígena (en algunos casos la jurisdicción alcanza a los no indígenas dentro de los territorios indígenas) se encuentra establecida en el derecho comparado de las Américas (países andinos, México, Paraguay), y él en derecho internacional (tanto el 169 como los proyectos de Declaración).

Dicho reconocimiento debe incluir tanto la consideración de estos sistemas normativos indígenas (derecho consuetudinario o indígena) por la justicia estatal, como la potestad de las autoridades indígenas para impartir justicia de acuerdo a su propio derecho. La única limitación que se debe establecer para la vigencia y aplicación de estos sistemas normativos y de la potestad de las autoridades indígenas, es que no pueden contradecir los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Se hace necesario además que se dicte legislación que compatibilice el sistema de justicia indígena con el sistema estatal. Ello se encuentra considerado en las constituciones de diversos países de América Latina.

iii) Reestudio y rediseño de división política administrativa del Estado, en especial de orden municipal, para dar la posibilidad a los pueblos indígenas de ejercer autonomía sobre una territorial

La división política administrativa del país destruyó las formas de organización político-territorial de los pueblos indígenas. Las provincias, regiones y municipios establecieron fronteras artificiales que dividieron antiguas formas de agrupamiento indígena, así como su capacidad para incidir en dichos territorios. Ello es de particular gravedad en el caso de los municipios, que es la instancia territorial con la que más directamente se relacionan los pueblos indígenas.

En otros países (Colombia, México, Canadá, Nicaragua) la legislación aprobada en los últimos años ha posibilitado la revisión de los límites establecidos por la división política administrativa del Estado, a objeto de posibilitar una reconstrucción de la territorialidad indígena actual, poniendo el acento en la revisión de los límites comunales.

En el caso de los pueblos indígenas de Chile el reconocimiento jurídico de esta alternativa (reestudio y rediseño de la actual forma de división política administrativa para dar cuenta de la territorialidad indígena) podría posibilitar el ejercicio de formas de autonomía indígena (en los casos en que la población indígena fuese una amplia mayoría en un espacio geográfico, como ocurre en Alto Bío-Bío, San Juan de la Costa, Budi y Tirúa en el sur, y en los municipios andinos en el norte del país), o al menos de co-gestión territorial junto a población no indígena (en espacios de co-habitación indígena y no indígena como ocurre en muchas comunas de la Araucanía).

iv) Fortalecimiento de las áreas de desarrollo indígena, o de otras formas de co-gestión territorial de relevancia para los pueblos indígenas

La legislación indígena actual creó las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) como áreas de focalización de la acción del Estado en espacios de alta densidad de población indígena (Art. 35). A la fecha se han constituido 5 de estas áreas. Lamentablemente estas ADI han sido concebidas como áreas de intervención del Estado a favor del desarrollo indígena, donde la participación indígena no aparece como relevante.

Existe consenso que las ADI pueden ser herramientas de gran potencial para el desarrollo indígena. Ellas pueden contribuir a la reconstrucción de espacios territoriales indígenas sin necesariamente enfocarse en el tema de la propiedad de la tierra, la que en muchos casos está en manos de no-indígenas. A fin de que las ADI puedan contribuir al ejercicio de derechos participatorios indígenas, es necesario su reconceptualización en el ordenamiento jurídico (constitucional o legal a determinar), de modo de que estas puedan ser entes de co-gestión del desarrollo indígena. Se sugiere entonces una participación mixta en su gestión.

Lo mismo es aplicable a la participación indígena en la gestión de las unidades del Sistema Nacional de Áreas Silvestres Protegidas, las que independientemente de su ubicación en las ADI (como señala la ley actual), deben contar con la participación indígena.

2.3. Los derechos territoriales

La legislación internacional y comparada hace una distinción entre los derechos indígenas sobre la tierra, sobre el territorio, y sobre los recursos naturales. Hoy se reconoce que los derechos de los pueblos indígenas son extensivos a estos tres ámbitos, y no sólo a la propiedad de la tierra como se establece en la legislación nacional.

El territorio, según el Convenio 169 comprende “la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos indígenas ocupan o utilizan de alguna otra manera” (Art. 13.2). Se trata de un concepto que se refiere a la relación colectiva de un pueblo indígena con un hábitat ancestral que utiliza u ocupa de alguna manera. Tal concepto ha sido reconocido en Sudamérica en el caso de Bolivia y de Colombia.

Se trata de un tema ineludible de abordar en una propuesta jurídica de nuevo trato para con los pueblos indígenas. La división que el ordenamiento jurídico nacional hace entre la tierra y los recursos naturales, es contraria a la cosmovisión indígena que concibe la tierra como un todo. También ha resultado en la apropiación de los recursos naturales (agua, recursos del subsuelo, recursos marinos) que se encuentran en tierras indígenas, generando los conflictos que conocemos.

Entre los temas que deben ser incluidos en una propuesta jurídica (constitucional y legal) sobre esta materia destacan los siguientes:

i) Reconocimiento de la relación especial con tierras y territorios

Debe reconocerse, como lo hace el 169 en su artículo 13 la importancia especial que para los pueblos indígenas, sus culturas, valores espirituales reviste su relación con las tierras o territorios y los aspectos colectivos de dicha relación.

ii) Protección de tierras actualmente pertenecientes a indígenas

Como han insistido los pueblos indígenas en Chile y en otros contextos geográficos, las tierras indígenas deben tener protección especial. De otro modo son objeto de apropiación por terceros no

indígenas. La mantención de la protección de las tierras indígenas contemplada en el ordenamiento jurídico actual (inalienabilidad, inembargabilidad, imprescriptibilidad) resulta fundamental.

iii) Demarcación, titulación y protección de aquellas tierras sobre las cuales se demuestre propiedad ancestral indígena

Existen muchas tierras ancestrales indígenas que no les han sido reconocidas hasta la fecha en propiedad a sus comunidades. La demarcación, titulación y protección de dichas tierras puede operar a través de distintas modalidades dependiendo de las circunstancias. Tratándose de tierras indígenas hoy en poder del Estado, ella debe realizarse a través del traspaso de dichas tierras a las comunidades por parte del Estado⁵⁶⁴. Dicho traspaso debe ser realizado al pueblo o comunidad indígena en común.

Esta modalidad podría tener grandes implicancias para los aymara y atacameños, y también para los rapa nui que habitan en tierras hoy consideradas fiscales. Su impacto puede ser menor para los mapuche.

Tratándose de tierras privadas, sobre las cuales los indígenas demuestren propiedad ancestral basada en títulos otorgados por el Estado, se debe contemplar su adquisición a través del Fondo de Tierras Indígenas actualmente existente. La necesidad de dotar a este Fondo de recursos necesarios para la adquisición de tierras, aunque no se trata de una materia de carácter jurídica, debe ser subrayada en esta propuesta.

La necesidad de estudiar las implicancias que tienen los parlamentos como fundamento de derechos territoriales en el caso de los mapuche debe al menos ser planteada por la Comisión en su propuesta de Nuevo Trato. Si no lo hace, corre el riesgo de dejar de abordar un hito histórico central en lo que fue la construcción de la relaciones entre los indígenas y no indígenas en el pasado.

iv) Necesidad de establecer mecanismos para la reclamación de tierras

Ello está contemplado en el Convenio 169 (Art. 14.3). La existencia de estos mecanismos no sólo constituyen un derecho de los pueblos indígenas, sino también evita la utilización de otros mecanismos, como la fuerza (ocupación de tierras), cuando tales mecanismo no existen o no son suficientes.

v) Derechos sobre los recursos naturales, los que incluyen el derecho a su propiedad, utilización, administración y beneficio

Dichos derechos incluyen:

a) Derecho de preferencia

Derecho de preferencia para obtener concesiones del Estado sobre los recursos naturales existentes en sus tierras, y aguas adyacentes (derecho reconocido en los ordenamientos jurídicos de Panamá, Brasil, entre otros)⁵⁶⁵.

b) Derechos de uso y gestión de recursos naturales ancestralmente ocupados por los indígenas

⁵⁶⁴ El reciente fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (2001) en caso el caso "Awas Tingni" de Costa Atlántica de Nicaragua, sentó una importante jurisprudencia en la materia al reconocer la propiedad indígena sobre tierras fiscales de ese país. Los indígenas lograron demostrar la posesión ancestral de dichas tierras en base a su derecho propio.

⁵⁶⁵ Cabe señalar que en el caso de Canadá y Estados Unidos el derecho reconocido no es la preferencia para la explotación de dichos recursos naturales, sino la exclusividad para con este fin.

Debe incluir el derecho a usar y a participar de la gestión de Áreas Silvestres Protegidas, derecho que la legislación nacional limita a las comunidades aledañas a áreas protegidas ubicadas en Áreas de Desarrollo Indígena.

c) Derecho a consulta.

De acuerdo a los lineamientos del derecho internacional y comparado, dicha consulta debe orientarse a obtener el consentimiento indígena cuando el Estado o un particular quiera aprovechar los recursos naturales en tierras indígenas. Se trata de un derecho estrechamente relacionado con el derecho de los pueblos indígenas a libre determinarse al interior de sus espacios territoriales. Esta libre determinación, como veíamos, alcanza el plano económico, incluyendo el derecho a decidir las alternativas de desarrollo que son más adecuadas para ellos pueblos y sus comunidades.

d) Derecho a participación en los beneficios que produzca la actividad desarrollada en tierras indígenas.

Se trata de orientación de la legislación internacional y comparada y recogida en los lineamientos del Banco Mundial (Directrices Operativas BM 4.20, 1991) para proyectos de explotación de recursos naturales que afectan a pueblos indígenas.

e) Acuerdos de impacto-beneficio.

Se trata de una modalidad crecientemente utilizada en países industrializados, como Canadá, Australia y Estados Unidos, que una propuesta de Nuevo Trato podría incluir como una alternativa posible en el ordenamiento jurídico. A través de estos acuerdos de impacto-beneficio, celebrados voluntariamente entre pueblos indígenas e inversionistas, se establecen los lineamientos que orientarán la relación entre ambos, así como la forma de resolución de los conflictos que los proyectos de inversión generen en las comunidades indígenas. Junto a lo anterior, en estos acuerdos se establecen los beneficios que recibirán los pueblos indígenas (económicos, laborales, culturales) como consecuencia de dichos proyectos, así como la participación que a los indígenas cabe en la gestión de estos proyectos de inversión cuando estos se desarrollan en sus tierras y territorios.

f) Compensación por daños.

Se debe explicitar esta regla propia del derecho civil para el caso de los daños al ambiente, la cultura provocados por terceros en tierras indígenas con motivo de la explotación de recursos naturales.

g) Traslado de pueblo o comunidad indígena.

Sólo con su consentimiento y compensación económica y cultural (artículo 16 Convenio 169).

h) Recursos minerales o del subsuelo.

En el caso de los recursos minerales o del subsuelo, se sugiere incorporar a la propuesta el contenido del artículo 15.2 del Convenio 169 de la OIT que dispone que en caso que la propiedad de tales recursos pertenezca al Estado, los gobiernos deberán "... establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en que medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras". El mismo artículo agrega que los mismos pueblos "... deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades".

2.4. Los derechos culturales

Por último, una propuesta de nuevo trato no puede dejar de considerar como un tema central el de los derechos culturales de los indígenas.

Las disposiciones de la ley indígena vigente⁵⁶⁶, si bien han permitido avanzar en el reconocimiento de los derechos culturales indígenas, no han sido suficientes para garantizar su vigencia efectiva. Particularmente preocupantes son la situación de las lenguas indígenas, y su subordinación frente a la lengua española; la desprotección del patrimonio material indígena, amenazado y lesionado muchas veces por proyectos de inversión; la persistencia de situaciones de discriminación de los indígenas en razón de su etnicidad o cultura; o las dificultades de los estudiantes indígenas para acceder a mayores niveles de educación, incluida la educación indígena.

Resulta fundamental aquí considerar los planteamientos que en esta materia hagan a la Comisión las organizaciones representativas de los distintos pueblos indígenas del país. Sin perjuicio de lo anterior, creemos que una propuesta jurídica de nuevo trato debe al menos considerar:

- La protección de un modo más efectivo a los indígenas frente a la discriminación de la que son objeto, aumentando la penalidad establecida en este caso a una mas drástica;
- establecer disposiciones para garantizar la protección del patrimonio material indígena, en particular frente a proyectos de inversión, posibilitando además la gestión indígena de sus propio patrimonio;
- garantizar de un modo mas efectivo el desarrollo de las lenguas indígenas;
- garantizar de un modo más adecuado el acceso de los indígenas a una educación pertinente (Educación intercultural bilingüe) así como a mayores niveles de educación, en particular el acceso a la educación superior;
- garantizar el ejercicio por parte de los indígenas de sus derechos religiosos, tanto a través del respeto a sus creencias y prácticas religiosas, como a través de la protección y restitución de sitios sagrados indígenas;
- garantizar el acceso de los indígenas a una salud tradicional, en forma complementaria al sistema público de salud.

Al respecto sería importante incorporar a una propuesta de nuevo trato las disposiciones del Convenio 169 sobre la materia. En particular, el artículo 4.1 que establece que deberán adoptarse medidas que se precisen para “salvaguardar las... culturas... de los pueblos interesados”, y el artículo 5 a) que dispone que “deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales de dichos pueblos”.

Finalmente debería darse una mayor valoración y protección a los conocimientos tradicionales indígenas, en particular aquellos relativos al medio ambiente. Esta materia ha sido abordada por un Convenio internacional ratificado por el Estado chileno (Convención de Biodiversidad, 1992), la que en su artículo 8 j

⁵⁶⁶ La legislación actualmente vigente considera “...el derecho de los indígenas a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales, en todo lo que no se oponga a la moral, a las buenas costumbres y al orden público”, así como del deber del estado de promover las culturas indígenas (Art. 7). La ley sanciona como falta la discriminación en contra de los indígenas en razón de su origen y su cultura. (Art. 8). Promueve el reconocimiento, respeto y protección de las culturas e idiomas indígenas y protege el patrimonio material e histórico indígena (Art. 28). Contempla el desarrollo de un sistema de educación intercultural bilingüe en áreas de alta densidad indígena (Art. 32) y considera la destinación de recursos para el desarrollo de un programa de becas indígenas (Art. 33).

establece la necesidad de preservar y respetar los conocimientos y prácticas indígenas relativos a la conservación y uso sostenible de la diversidad biológica.

Bibliografía General

Acta. Sesión de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Documento de Trabajo N° 92. Sesión realizada en la Casa de la Cultura Anahuac. Parque Metropolitano. Santiago. 2003.

Aguilera, Oscar. "Cultura Yagan" [en línea]. *Lenguas y Culturas de Chile*. 1999. [fecha de consulta: 12 Agosto 2002]. Disponible en: <[http:// uchile.cl/cultura/lenguas/yaganes/1a.html](http://uchile.cl/cultura/lenguas/yaganes/1a.html)>.

Aguilera, Óscar. "Kawésqar" [en línea]. *Lenguas y culturas de Chile*. 1999. [fecha de acceso: 12 Agosto 2002]. Disponible en <[http://www. kaweskar.uchile.cl/cultura/kaweskar.html](http://www.kaweskar.uchile.cl/cultura/kaweskar.html) >.

Aguilera, Óscar. "Cambios en los patrones culturales de la etnia Kawésqar (Alacalufe Septentrional). Un registro Testimonial". [en línea]. *Excerpta* N° 9, [fecha de acceso: 12 de agosto 2002]. Disponible en <http://www.rehue.csociales.uchile.cl/rehuehome/facultad/publicaciones/Excerpta/excerpta9/cambios1.htm>>

Aldunate, Carlos: "Mapuche: Gente de la Tierra". En: Jorge Hidalgo; Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate, Pedro Mege (Comps.), pp. 11-139. *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Editorial Andrés Bello. Santiago. 1996.

Aldunate, Carlos. "Indígenas, Misioneros y Periodistas: Actores de una epopeya en el sur del Toltén (1848-1922)". (ms.). Santiago. Inédito.

Anaya, James. *Indigenous Peoples in International Law*. Oxford. University Press. Nueva York. 1996.

Assies, Willem, Gemma van der Haar y André Hoekema (Eds.). *El reto a la diversidad. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán. 1999.

Aylwin, José. "Tierra mapuche: derecho consuetudinario y legislación chilena". En: Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (Comps.), pp. 333-354. *Entre la Ley y la Costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. 1990.

Aylwin O., José. *Comunidades Indígenas de los Canales Australes*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. CONADI. Temuco. 1995.

Aylwin, José. "Tierra y Territorio Mapuche: Un análisis desde una mirada histórico jurídica". En: Roberto Morales Urra (Comp.), pp. 121-176. *Territorialidad Mapuche en el Siglo XX*. Instituto de Estudios Indígenas-UFRO. Ediciones Escaparaté. Temuco. 2000.

Aylwin, José. *El acceso de los indígenas a la tierra en los ordenamientos jurídicos en América Latina: un estudio de casos*. Serie Desarrollo Productivo. CEPAL. Santiago. 2002.

Barsh, Russel L. "An Advocate's Guide to the Convention on Indigenous and Tribal Peoples". 15 N° 1. *Oaklahoma City University Law Review*. 1990.

Bello, Álvaro y Marta Rangel. *Etnicidad, "raza" y equidad en América Latina y el Caribe*. Comisión Económica para América Latina (CEPAL). Santiago. 2000.

Bengoa, José. *Breve Historia de la Legislación Indígena en Chile*. Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI). Santiago. 1990.

Bengoa, José. *Conquista y Barbarie: ensayo crítico acerca de la conquista de Chile*. Ediciones Sur. Santiago. 1992.

Bengoa, José. *Los Mapuches. Comunidades y Localidades en Chile*. Instituto Nacional de Estadísticas. Ediciones Sur. Santiago. 1997.

Bengoa, José. *Historia de un conflicto: El Estado y los Mapuches en el Siglo XX*. Editorial Planeta/Ariel. Santiago. 1999.

Bengoa, José. *Historia del Pueblo Mapuche. Siglo XIX y XX*. Editorial LOM. Santiago. 2000.

Bengoa, José. "Políticas públicas y comunidades mapuches: del indigenismo a la autogestión". *Perspectivas* Vol 3, Nº 2, pp. 331-336. Santiago. 2000.

Berdichewsky, Bernardo. *En torno a los orígenes del hombre americano*. Editorial Universitaria. Santiago. 1972.

Berdichewsky, Fernando. *The Araucanian Indian in Chile*. IWGIA. Copenhagen. 1975.

Berglund, Staffan. *The National Integration of Mapuche Ethnical Minority in Chile*. Stockholm Almqvist and Wiksell International. 1977.

Bertrand, Alejandro. *Memoria sobre las Cordilleras de Atacama i Regiones Limítrofes*. Imprenta Nacional. Santiago. 1885.

Borrero, José María. *La Patagonia Trágica. Primera parte. Asesinatos, Piratería y Esclavitud*. Talleres Gráficos Puente Hermanos. Buenos Aires. 1921.

Borrero, Luis Alberto. *Los Selk'nam (Onas)*. Galerna-Búsqueda de Ayllu. Buenos Aires. 2001.

Briones Luco, Ramón. *Glosario de Colonización*. Imprenta Universitaria. 1905. [1872].

Brolmann, Catherine y Marjoleine Zieck. "Indigenous Peoples". En: Catherine Brolmann y Martinus Nijhoff (Eds.). *Peoples and Minorities in International Law*. Dordrecht. 1993.

Cabana, Marcos. "Borrador Informe Aymara". Instituto de Estudios Indígenas. Programa de Derechos Indígenas. Universidad de La Frontera. Temuco.

Cabana, Marcos y Nancy Yáñez. *Pueblo Aymara. Primer Borrador Informe Derecho de los Pueblos Indígenas 2003*. Programa de Derechos Indígenas. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de La Frontera. Temuco. (ms.). 2003.

Calderón, Úrsula. En el 2003 El Mercurio [en línea] [fecha de acceso: 7 de febrero 2003] Disponible en: www.diario.elmercurio.com/nacional/noticias/2003/1/18/289261.htm?289261

Calla, Ricardo. "Derechos territoriales de los pueblos indígenas en los Andes de Bolivia, Perú, Ecuador: Una exploración preliminar". Documento del Proyecto Oxfam América-Fundación Ford: *Avizorando los retos para los pueblos indígenas de América Latina en el nuevo milenio: Territorio, economía, política e identidad*. (ms.). 2002.

Capoportí, Francesco. *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*. Naciones Unidas. Nueva York. 1979.

Casassas, José María. *La región atacameña en el siglo XVII*. Universidad del Norte. Editorial Universitaria. Antofagasta. 1974.

Castillo, Marcelo. "Análisis crítico del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental. Ley N° 19.300". Editorial Red Nacional Ecológica (Renace). Santiago. 1998.

Cervellino, Miguel. "Ritos Collas en la Región de Atacama". *Revista Museos* N° 15. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana. DIBAM. Santiago. 1995.

Conselho Indigenista Missionário (CIMI). *Situacao Geral dos Povos Indígenas no Brasil*. Brasilia. 2000. Disponible en: www.cimi.org.br

Clinton, Robert N. "The Rights of Indigenous Peoples as Collective Group Rights". 32 N° 4. *Arizona Law Review*. 1990.

Comisión Especial de Pueblos Indígenas. "Breve Historia de la Legislación Indígena en Chile". Serie de Documentos CEPI. Santiago. 1990.

Comisión Especial de Pueblos Indígenas. *Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de Chile*. Editorial Interamericana. Santiago. 1991.

Comisión Parlamentaria de Colonización. Imprenta y Litografía Universo. Santiago. 1912.

Congreso Nacional del Pueblo Mapuche. Temuco. Chile. Noviembre 15-17 de 1997. Disponible en Internet en www.xs4all.nl/~rehue.

Congreso Nacional del Pueblo Mapuche. *Conclusiones*. Temuco. Chile. Noviembre 1997. Disponible en internet (www.xs4all.nl/~rehue).

Consejo de Ancianos Rapanui. "El Pueblo Rapanui". Documento de Trabajo N° 63. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002.

Corporación Metodista de Magallanes. "Fichas de la Comunidad Kawashkar". 1992.

Corporación Nacional de Pueblos Indígenas. 1999.

Corporación Nacional de Pueblos Indígenas. 2000.

Corporación Nacional de Pueblos Indígenas. "Fondo de Tierras y Aguas Indígenas". *Informe de Gestión 1994-2000*. 2001.

Corporación Nacional de Pueblos Indígenas. 2003.

Correa, Martín, Raúl Molina y Nancy Yáñez. "Tierras Mapuche y Reforma Agraria". Fundación FORD-Universidad ARCIS. Santiago. (ms.). 2003.

Correa, Martín; Raúl Molina y Nancy Yáñez. "La Reforma Agraria y Las Tierras Mapuches". Cultura, Sociedad e historia contemporánea. *América Latina, Revista del doctorado en el estudio de las sociedades latinoamericanas*. Santiago. 2002.

Cortázar, Augusto Raúl. *El Carnaval en el Folklores Calchaquí*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1949.

Coulter, Robert T. "The Draft UN Declaration on the Rights of Indigenous peoples: What is it? What does it Mean?". 2 *NQHR* 123. 1995.

Cuadra, Manuel. "Teoría y práctica de los derechos ancestrales de agua de las comunidades atacameñas". *Estudios Atacameños* N° 19, pp. 93-112. Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama. 2000.

Chihuailaf, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*. Ediciones LOM. Santiago. 1999.

Daes, Erica-Irene A. *A Concise Overview of the United Nations System's Activities regarding Indigenous Peoples*. Informe presentado en Seminario de la ONU sobre Experiencias Practicas Relacionadas con Derechos a la Tierra y Demandas. Whitehorse. 1966.

Daes, Erica-Irene A. "Some Considerations on the Right of Indigenous Peoples to Self-Determination". 1 *Transnational Law and Contemporary Problem*. UN Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities, *Explanatory Note Concerning the Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. E/CN.4/Sub.2/1993/26/add. 1993.

Daes, Erica-Irene A. *Las poblaciones indígenas y su relación con la tierra*. Segundo Informe, Consejo Económico Social Naciones Unidas. E/CN.4/Sub.2/1999/18. 1999.

Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano. Doc. UN, A/ Conf./ 48 / 14/ Ref. 1. 1972.

Díaz Polanco, Héctor. *Indigenous People in Latin America. The Quest for Self-Determination*. Trans.: Lucía Reyes. Boulder, Westview Press. Colorado 1997.

Díaz, Miguel y Raúl Elgueta. "La protección y uso de las aguas entre los mapuches de la región de la Araucanía de Chile. Problemas y perspectivas para el desarrollo indígena". Artículo inédito presentado al Tercer Encuentro de las Aguas. Santiago. (ms.). 2001.

Domeyko, Ignacio. *Araucanía y sus habitantes*. Editorial Francisco de Aguirre. Santiago. 1971. [1845].

Donoso, Ricardo y Fanor Velasco. *La propiedad Austral*. ICIRA. Santiago. 1970.

Douglas Sanders. "The Un Working Group on Indigenous Populations" 11. N° 3. *Human Rights Quarterly*. 1989.

Emperaire, Joseph. *Los nómades del mar*. Ediciones LOM. Santiago. 2002. [1963].

Faron, Louis. *Los mapuche: su estructura social*. Instituto Indigenista Interamericano. Ciudad de México. 1969.

Fernández, José. "La comunidad Kaweskar". En: *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. Temuco. 1995.

Fritis, Eulogio. "Los Collas". En: *América Indígena*, XXXI (2):375-388. México. 1971.

Fundación Minera La Escondida. *Historia del Pueblo Atacameño*. Prisma, Producción Gráfica. 2002.

García Hierro, Pedro. "Pueblos y territorios indígenas de la Amazonía andina ante un nuevo milenio: situación y perspectivas". Documento del Proyecto Oxfam América-Fundación Ford: *Avizorando los retos para los pueblos indígenas de América Latina en el nuevo milenio: Territorio, economía, política e identidad*. (ms.). 2002.

Gasperini, María A. *Seguridad de la tenencia de la tierra de pueblos indígenas en América Latina en el marco de la cooperación al desarrollo. Enfoques y experiencias*. Documento Final. Publicación de la GTZ. Proyecto Tenencia de la tierra en la Cooperación al Desarrollo. 2000.

Goicovich, Francis. "Acta del Parlamento Celebrado en Yumbel". Revista *Werkén*. 2001.

González, Héctor. "Los aymaras de la región de Tarapacá y el período republicano temprano (1821-1879)". Documento de Trabajo N° 45. Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. 2002.

Góngora, Mario. *Ensayo sobre la noción de estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Editorial Universitaria. Santiago. 1986.

Góngora, Mario. El Estado en el derecho indiano: época de fundación (1492-1570). Facultad de Filosofía y Educación. Universidad de Chile. Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales. Santiago. 1951.

Grupo de Trabajo Revisión Histórica. "El Pueblo Rapa Nui". Segundo Borrador Preliminar. Documento de Trabajo N° 71. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002.

Guevara, Tomás. *Psicología del pueblo araucano*. Editorial Cervantes. Santiago. 1908.

Gundermann, Hans: "Sociedad Aymara y procesos de modernización durante la segunda mitad del siglo XIX". Documento de Trabajo N° 38. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. San Pedro de Atacama. 2002.

Gundermann, Hans. "Los Atacameños del siglo XIX y XX, una Antropología Histórica Regional". Documento N° 51. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. San Pedro de Atacama. 2002.

Hannum, Hurst. *Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination. The Accommodation of Conflicting Rights*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia. 1996.

Heck, Egon y Benedito Prezias. *Povos indígenas: terra é vida*. Atual Editora. Sao Paulo. 1999

Hidalgo, Jorge. "Incidencias de los patrones de poblamiento en el cálculo de la población del Partido de Atacama desde 1752 a 1804. Las revisitas inéditas de 1787-1792 y 1804". *Estudios Atacameños* N° 6, pp. 53-111. Universidad del Norte. San Pedro de Atacama. 1978.

Hirst, P. y G. Thompon. "Globalization and the Future of the Nation State". *Economy and Society*. 1995.

Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su Relación con el Estado. Pueblo Aymara. Documento de Trabajo Interno. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago.

Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su Relación con el Estado. Segundo Borrador Preliminar. Documento de Trabajo N° 47. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002.

Historia de los Pueblos Indígenas de Chile y su Relación con el Estado. Cuarto Borrador Preliminar. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.

Instituto Socioambiental (ISA). *Amazonía Brasileira 2000*. Plano publicado por ISA. Sao Paulo. 2000.

Instituto Socioambiental (ISA). *Computo da situacao das terras indígenas no Brasil*. Mimeo. Sao Paulo. 2000.

International Labour Organization. *Convention N° 169 Concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries*. 1989. Vigente desde el 5 de septiembre de 1991.

Iturralde, Diego. "Desarrollo indígena. Los retos de final de siglo". En: Magdalena Gómez, *Derecho Indígena*. INI-AMNU. Ciudad de México. 1997.

Jara, Álvaro. *La legislación indigenista de Chile*. Instituto Indigenista Interamericano. Ciudad de México. 1956.

Johnson, Harold S. *Self-Determination within the Community of Nations*. A.W. Sijthoff. Leyden. 1967.

Karasik, Gabriela. "Plaza Grande y Plaza Chica: Etnicidad y Poder en la Quebrada de Humahuaca". En: Gabriela A. Karasik (comp.). *Cultura e Identidad en el Noroeste Argentino*. Centro de Editor de América Latina. Buenos Aires. 1994.

Kingsbury, Benedict. "Indigenous Peoples". In: International Law: A Constructivist Approach to the Asian Controversy". 92 *American Journal of International Law*. 1998.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship*. A Liberal Theory of Minority Rights. Oxford. Carlton Press. 1988.

Lara, Horacio. *Crónica de la Araucanía*. Tomo II. Imprenta "El Progreso". Santiago. 1889.

León, Leonardo. *Maloqueros y Conchavadores en la Araucanía y las pampas, 1700-1800*. Ediciones Universidad de La Frontera. Serie Quinto Centenario Vol. 7. Temuco. 1991.

Lerner, Natan. *Group Rights and Discrimination in International Law*. Martinus Nijhoff (Ed.). Dordrecht. 1990.

Lillo, Rodrigo. *Conflictos ambientales en territorios indígenas*. 2002. Disponible en: www.derechosindigenas.cl

Lipschutz, Alejandro y Grete Mostny *Cuatro conferencias sobre los indios fueguinos*. Revista Geográfica de Chile. Terra Australis. Año III. Nº 3. Santiago. 1950.

López Allendes, Jaime. "Terratenencia Mapuche". Memoria de Tesis. Facultad de Derecho. Universidad de Chile. Santiago. 1990.

Mackay, Frugus. *Los Derechos de los Pueblos Indígenas en el Sistema Internacional*. Federación Internacional de Derechos Humanos. Lima. 1999.

Manríquez, Viviana y José Luis Martínez. "Estudio Diagnóstico de la Población Colla de la III Región (Preinforme Final)". Investigación Etnohistórica. Sur Profesionales-Departamento de Antropología Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago. 1995.

Marés, Carlos. *O renacer dos povos indígenas para o direito*. Jurúa (Ed.). Curitiba. 2000.

Mariscotti, Ana María. *Pachamama Santa Tierra*. Suplemento *Revista Indiana* Nº 8. Ibero Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz. Berlín. 1978.

Martínez Cobo, José. "Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations". Vol. 5. *Conclusions, Proposals and Recommendations*. New York. UN Doc. E/CN.4/Sub.2/ 1986/7/Add.4. 1986.

Martínez Cobo, José. "Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las poblaciones indígenas". Informe Final. Documento ONU E/CN.4/Sub.2/AC.4/1999/20, pag.15, para 67-68. 1999.

Martinic, Mateo. *Historia de la Región Magallánica*. Vol. I. Universidad de Magallanes. Punta Arenas. 1992.

Martinic, Mateo. *Crónicas de las Tierras del Sur del Canal Beagle*. Editorial Francisco de Aguirre. Buenos Aires. 1973.

Mc Fall, Sara. "Paisajes visuales, Ópticas Distintas: Cambio en el Medio Ambiente y la Territorialidad Mapuche". En: Roberto Morales Urra (Comp.), pp. 301-323. *Territorialidad Mapuche en el Siglo XX*. Instituto de Estudios Indígenas-UFRO. Ediciones Escaparate. 2001.

Mendoza, Óscar y Pedro Inalaf Manquel. "Fábula de la Usurpación de Tierras Indígenas en el sur de Chile". *Revista Primera Piedra* N° 4, pp. 38-42. Santiago. 2002.

Minuta de la Secretaría Ejecutiva sobre la Verdad Histórica y las Propuestas de Nuevo Trato Relativas al Pueblo Rapa Nui. Documento de Trabajo N° 68. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002.

Minuta de la Secretaría Ejecutiva sobre la Verdad Histórica y las Propuestas de Nuevo Trato relativas al Pueblo Quechua. Documento de Trabajo N° 70. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002.

Minuta relativa al Pueblo Aymara. Documento de Trabajo N° 79. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2003.

Minuta de la Secretaría Ejecutiva sobre la Verdad Histórica y las Propuestas de Nuevo Trato relativas al Pueblo Colla. Documento de Trabajo N° 80. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2003.

Molina, Raúl. "Comunidades Mapuche y empresas forestales: tierra, bosques y conflictos". En: Casa de la Mujer Mapuche. Centro Integral de Desarrollo Comunitario. *Pueblo Mapuche: Desarrollo y autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural*. Instituto de Estudio Indígena-UFRO. Sociedad Mapuche Lonko Kilapan. Ediciones Escaparate. Temuco. 2000.

Molina, Raúl. "Los Collas de la Cordillera de Copiapó y Chañaral. Región de Atacama". Documento de Trabajo N° 44. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002.

Molina, Raúl y Martín Correa. *Territorio y Comunidades Pehuenches del Alto Bío Bío*. CONADI. Santiago. 1998.

Molina, Raúl y Martín Correa. "Las tierras huilliches de San Juan de la Costa". CONADI. Santiago. 1998.

Molina Raúl, Nancy Yáñez y Dagoberto Peña. "Programa de Apoyo Predial Colla. Diagnóstico de Comunidades Collas". Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Santiago. 2001.

Molina, Raúl, Martín Correa y Nancy Yáñez. "Mapunche Wajontu Mapu: Territorio y Tierras Mapuche". Documento elaborado para la Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche. Santiago. (ms.). 2003.

Muñoz, Bernardo. *Derechos de propiedad y pueblos indígenas*. CEPAL. Santiago. 1999.

Noggler, Albert. *Cuatrocientos años de misión entre araucanos*. Padre Las Casas. Temuco. San Francisco. 1982.

Núñez, Lautaro. *Cultura y Conflicto en los oasis de San Pedro de Atacama*. Editorial Universitaria. Santiago. 1992.

Núñez de Pineda y Bascuñan, Francisco. *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile*. Colección Historiadores de Chile. Tomo X. Santiago. 1863.

Nuttal, Mark. "Greenland: Emergence of an Inuit Homeland". In: Minority Rights Group ed. *Polar Peoples, Self Determination and Developmen*, pp. 1-28. Redwood. London. 1994.

O.A.S. Doc OEA/Ser/L/V/II. 90. Doc.9 rev.1. 1995.

Organización Internacional del Trabajo. "Indigenous Peoples: Living and Working Conditions of Aboriginal Populations in Independent Countries." Studies and Reports, *New Series*, N° 53. Ginebra. 1953.

Organización Internacional del Trabajo. "Partial Revision of the Indigenous and Tribal Populations Convention". N° 107. Report VI (1). 1957.

Organización de Naciones Unidas. Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las poblaciones indígenas. Informe Final 1999.

Ormeño, Hugo y Jorge Osses. "Nueva legislación sobre indígenas en Chile". *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N° 14, pp. 15-45. Universidad Católica. Santiago. 1972.

Ortiz Troncoso, Omar: "Los yámana: veinticinco años después de la Misión Lipschutz". *Anales del Instituto de la Patagonia*. Vol. IV; N° 1 y 3. Punta Arenas. 1973.

Plant, Roger. *Los derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre la tierra en los países en desarrollo*. Oficina Internacional del Trabajo (OIT). Ginebra. 1992.

Plant, Roger y Soren Hvalkof. *Land titling and indigenous peoples*. Inter-American Development Bank. Washington D.C. 2000. (Inédito. Citado con autorización del autor).

Sabatini, Francisco. "Conflictos ambientales locales y profundización democrática". *Serie Documentos de Trabajo* N° 46. Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente (CIPMA). Santiago. 1996

Ricardo, Fany Org. "Interesses minerários em Terras Indígenas na Amazonia Legal brasileira". *Documentos ISA* N° 6. Sao Paulo. 1999.

Sabatini, Francisco y Guillermo Geisse. "Informe Proyecto Resolución Negociada de Conflictos Ambientales". *Serie de Documentos de Trabajo* N° 34. Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente (CIPMA). Santiago. 1994.

Sabatini, Francisco, Claudia Sepúlveda y Hernán Blanco. "Participación Ciudadana para enfrentar conflictos ambientales. Desafíos para el sistema de evaluación de impacto ambiental". Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente (CIPMA). Santiago. 1995.

Sabatini, Francisco, Claudia Sepúlveda y Pablo Villaroel. "Cinco Dilemas sobre Participación Ciudadana y Evaluación de Impacto Ambiental. Conflictos ambientales locales y profundización democrática". *Serie de Documentos de Trabajo* N° 45. Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente (CIPMA). Santiago. 1995.

Sabatini, Francisco, Claudia Sepúlveda y Hernán Blanco. "Participación Ciudadana para Enfrentar Conflictos Ambientales". Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente (CIPMA). Santiago. 2000.

Salamanca, María del Rosario. *Los Pueblos Indígenas y el Acceso a la Justicia*. 2001. Disponible en: www.derechosindigenas.cl

Salamanca, María del Rosario. El derecho en la sociedad mapuche: un análisis de acuerdo a los estudios publicados previos. 2002. Disponible en: www.pueblosindigenas.cl

Schoolte, J. A. "Beyond the Buzzword: Towards a Critical Theory of Globalization". En: E. Kofman y G. Youngs (Eds.). *Globalization: Theory and Practice*. Londres. 1996.

Silva, Fernando. "Tierra y Pueblos de Indios en el Reino de Chile". *Serie Estudios e Historia del Derecho Chileno* N° 7. Editorial Universidad Católica. Santiago. 1962.

Stamatopoulou, Elsa. "Indigenous Peoples at the United Nations: Human Rights as a Developing Dynamic". 16 *Human Rights Quarterly*. 1994.

Stavenhagen, Rodolfo. *Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina*. Colegio de México. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Ciudad de México. 1988.

Stavenhagen, Rodolfo. "Human Rights and People's Rights. The Question of Minorities". 103 *Interculture* 1 al 9. 1989.

Stavenhagen, Rodolfo. "Las Organizaciones Indígenas: actores emergentes en América Latina". *Revista CEPAL*, pp. 61-73. 1997.

Stavenhagen, Rodolfo. *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los indígenas*. E/CN.4/2002/97. 2002.

Sub Grupo de Trabajo Pueblo Quechua. "Informe Final". Documento de Trabajo N° 49. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002.

Sub Grupo de Trabajo Pueblo Colla. "Informe Final". Documento N° 60. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Copiapó. 2002.

Sub Grupo de Trabajo Pueblo Atacameño. "Informe Final". Documento de Trabajo N° 61. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. San Pedro de Atacama. 2002.

Sub Grupo de Trabajo Pueblo Aymara. "Informe Final Preliminar". Documento de Trabajo N° 73. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Arica. 2003.

Swepton, Lee. "A New Step in International Law on Indigenous and Tribal Peoples: The ILO Convention N° 169 of 1989". 15 N° 3 *Oklahoma City University Law Review*. 1990.

Toledo, Víctor. "Derechos y Territorios. Bases para las Políticas Públicas y Ciudadanía del Pueblo Mapuche". Temuco. (ms.). 1997.

Toledo, Víctor. "Todas las aguas. El subsuelo, las riberas, las tierras". *Anuario Liwen* N° 4, pp. 36-79. Temuco. 1997.

Tudela, Patricio. "El Estado y Sociedad Chilena ante los Aymaras de Tarapacá (1era. Región de Chile): Factores y consecuencias de su integración entre 1930-1973". Documento de Trabajo N° 24. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Santiago. 2002.

Tuki Hey, Mario; Atan Terai Huckle, Raúl Teao Hey, Antonio Tepano Hito y María Centeno. "La Verdad Histórica de Rapa Nui. Y Planteamiento Final de la Comisión Provincial Verdad Histórica y Nuevo Trato de Isla de Pascua". Documento de Trabajo N° 56. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Hanga Roa. 2002.

United Nations, ECOSOC. Commission on Human Rights, *Report of the Meeting of Experts to Review the Experience of Countries in the Operation of Schemes of Internal Self-government for Indigenous Peoples. Nuuk. Greenland*. UN Doc. E/CN.4/1992/42, 25 Noviembre 1991.

United Nations Document. A/CONF.151/26. Vol.3 at 16. Annex 2. 1992.

United Nations, ECOSOC. Commission on Human Rights, *Report of the United Nations Expert Seminar on Practical Experiences Regarding Indigenous Land Rights and Claims*. Whitehorse. 1996. (April 1996) [version no-editada ni publicada].

Urioste, Miguel. "Bolivia: Estrategia para la reducción de la pobreza rural a través del desarrollo productivo rural. Fortalecimiento de las mancomunidades de municipios y de los derechos de propiedad de los recursos naturales". Documento Inédito preparado para el BID. (Citado con autorización del autor). 2000.

Urrejola, Antonia. "Logros de la Ley Indígena 1994-2002". 2002. Documento Borrador Interno, no editado, preparado para MIDEPLAN.

Urrejola, Antonia y Dominique Hervé. "El derecho consuetudinario indígena: su reconocimiento por el derecho internacional, derecho comparado y el derecho chileno. El caso mapuche". Memoria de Prueba para optar al Grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales. Facultad de Derecho. Universidad de Chile. Santiago. 1994.

Urrutia, Francisco. "La continuidad de la propiedad raíz en una comunidad huilliche de Chiloé". Manuscrito Borrador de Tesis de Grado. 1993.

Valenzuela R., Mylene. "La Política Indígena del Estado chileno y la Legislación Mapuche". Memoria de Tesis. Escuela de Derecho. Universidad de Chile. Santiago. 1992. Tesis revisada y complementada por la autora en diciembre 2002.

Valenzuela, Rodrigo y Contreras. En: Castro y Albó (Orgs.). 2000.

Vega, Carlos y Paola Grendi. Documento N° 5. "La Tierra del Fuego y sus naturales". Memoria de 1896 del Gobernador de Magallanes, Don Manuel Señoret. *Vejámenes Inferidos a Indígenas de Tierra del Fuego, Tomo III, Documentos*. Volumen correspondiente a los documentos anexos de una obra mayor. Obra financiada por CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena). Punta Arenas. 2002.

Venne, Sharon H. *Our Elders Understand Our Rights. Evolving International Law Regarding Indigenous Rights*. Theytus Books. Penticton BC. 1998.

Villalobos, Sergio, Carlos Aldunate, Horacio Zapater, L. Méndez y C. Bascuñan. *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago. 1982.

World Council of Indigenous Peoples. *Declaration of Principles of Indigenous Rights*. Fourth General Assembly of the WCIP. Panamá. 1984.

Yáñez, Nancy. "Pueblo atacameño". *Informe Programa de Derechos Indígenas*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de la Frontera. Temuco. 2003.

Yáñez, Nancy. "Pueblo rapa nui". *Informe Programa de Derechos Indígenas*. Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de La Frontera. Temuco. 2003.

Yáñez, Nancy, Jairo Castillo, Miguel Alvarado y Gina Ghio. "Investigación Evaluativa del Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental en territorios Indígenas". Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Temuco. 2003. (En prensa).

Zúñiga, Gerardo. "Notas sobre la legislación y el debate internacional en torno a los derechos territoriales indígenas". *Estudios Atacameños* N° 19, pp. 175-188. Universidad Católica del Norte. San Pedro de Atacama. 2000.

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

INFORME FINAL DEL

GRUPO DE TRABAJO DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIAL

ANÁLISIS Y PROPUESTAS PARA UN NUEVO TRATO

Integrantes Grupo de Trabajo Desarrollo Económico y Social

Felipe Larraín Bascuñán (Coordinador): Ingeniero Comercial. Profesor del Instituto de Economía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.

Andrés Iacobelli del Río (Secretario Técnico): Ingeniero Civil Industrial. Director del Programa de Políticas Públicas de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Adrián Catrileo Sánchez: Ingeniero Agrónomo. Investigador Departamento de Producción Animal del Instituto de Investigaciones Agropecuarias (INIA) Región Carillanca.

Emilio Cayuqueo Millán: Profesor Educación General Básica. Sostenedor Liceo Particular Amul Kewün.

Juan Claro González: Ingeniero Civil. Presidente SOFOFA (Sociedad de Fomento Fabril) y CPC (Corporación de la Producción y el Comercio). Miembro de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.

Enrique Correa Ríos: Egresado de Filosofía de la Universidad Católica. Consultor Gerente IMAGINACIÓN Correa y Correa Consultores. Miembro de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.

Alejandro Herrera Aguayo: Antropólogo. Director del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera.

Eliseo Huencho Morales: Arquitecto. Funcionario de la Dirección de Arquitectura del Ministerio Obras Públicas, IX Región.

Roberto Mansilla Ruiz: Técnico Agrícola de la escuela IER. Director de la Fundación de Desarrollo Campesino (FUNDECAM).

Andrés Montupil Inaipil: Ingeniero Agrónomo y Economista Agrario.

ÍNDICE

Introducción.....	225
TEMA 1: Desarrollo indígena y Territorio.....	229
I. Estadísticas demográficas y socioeconómicas de los Pueblos Indígenas de Chile.....	229
II. La Política de Tierras y Aguas.....	233
III. Síntesis de la evaluación del fondo de Tierras y Aguas Indígena (FTAI).....	234
IV. Sobre el concepto territorial indígena.....	238
TEMA 2: Coordinación Intersectorial.....	241
I. Dualidad de rol de la CONADI.....	241
II. Áreas de Desarrollo Indígena.....	541
III. Pertinencias de Políticas Públicas.....	242
TEMA 3: Actividades Económicas Dominantes.....	245
I. La Convivencia de la (mega) empresa y la (micro) comunidad.....	245
II. El caso Forestal.....	247
III. La Industria Minera de gran volumen. El caso de Chuquicamata.....	249
TEMA 4: Educación, Capacitación y Generación de Ingresos.....	253
I. La realidad educacional.....	253
II. Sistema educacional.....	255
III. Agricultura, vida rural, ingresos y migración.....	256
IV. Ingresos no- agrícolas.....	260
TEMA 5: Integración Internacional.....	263
I. Un proceso ineludible.....	263
II. Acuerdos económicos firmados por Chile.....	264
III. Oportunidades y precauciones.....	264
Conclusiones.....	267
Propuestas.....	271

Introducción

Objetivo

El objetivo general de este grupo de trabajo es proponer una serie de medidas que contribuyan a mejorar la habilidad de los pueblos indígenas y sus comunidades para participar del desarrollo económico y social del país, asumiendo la diversidad existente entre ellos mismos, respetando su cultura, reconociendo el derecho de cada uno a avanzar sobre su particular visión de desarrollo y el deber de respetar la libertad y derechos de otros.

Alcance

Si bien este trabajo involucra a todos los pueblos originarios de Chile, este informe está primordialmente enfocado en la realidad del pueblo Mapuche que vive en la ruralidad, y que conforma un porcentaje importante de la población del país.

- Respecto a los restantes pueblos indígenas, este grupo de trabajo pone a disposición de los grupos de trabajo territoriales (urbano, indígenas del norte, Rapa Nui y Mapuche) los avances y propuestas resultantes de su trabajo, y recogerá las propuestas y sugerencias que éstos puedan hacer en torno a las materias de competencia del grupo de trabajo Desarrollo Económico y Social
- El tema relativo a los indígenas urbanos se trata excepcionalmente dentro del fenómeno de la migración. Este grupo de trabajo, en cualquier caso, analizará la pertinencia de considerar e integrar a su propia reflexión, las propuestas que resulten del trabajo del grupo de trabajo Indígenas Urbanos.

Asimismo, este grupo considera necesario dar cuenta de la verdad histórica en cuanto al desarrollo económico de los pueblos indígenas, en especial respecto del tratamiento que ellos han recibido desde el Estado en materia económica. Este análisis debiera proporcionar elementos históricos que permitan entender la realidad económica y social de los pueblos indígenas en la actualidad. En adición, debería orientarse a intentar derribar los mitos, estereotipos y prejuicios existentes en relación al por qué de la situación de marginalidad y pobreza actual de los pueblos indígenas. Sin embargo, se ha considerado más apropiado que esta tarea se incorpore en el informe del grupo de análisis histórico, que debe contener todas las dimensiones de la historia de los pueblos indígenas, incluida la dimensión económica. El trabajo del presente grupo se ha guiado bajo la noción del Nuevo Trato que se busca establecer entre el mundo indígena y no indígena; de ahí su carácter propositivo.

Finalmente, debido a la amplia definición de desarrollo económico y social, esta subcomisión se ha centrado en los aspectos productivos y de generación de ingresos. Dentro de estos últimos, el grupo de trabajo ha dado énfasis en aquellos factores que distinguen el desarrollo indígena del desarrollo de campesinos rurales no indígenas.

Contexto

El informe final de esta subcomisión considera aquellos acuerdos y recomendaciones de comisiones anteriores (Mideplan mayo 1999 y mayo 2000); la experiencia de cada uno de los miembros y el aporte específico de expertos en los temas solicitados por la comisión.

La subcomisión se limita a informar y sugerir a la Comisión un conjunto de propuestas, no necesariamente consensuadas, para incorporarlas a la discusión final.

Estructura del Informe y sesiones de trabajo

El presente trabajo se basa en el desarrollo de cinco temas que la subcomisión identificó como centrales para abordar el tema indígena. Cada tema constituye un capítulo del informe final:

- 1. Desarrollo indígena y territorio:** Los pueblos indígenas sólo pueden comprenderse integralmente cuando son analizados en su entorno territorial. Por esto, aquí se pretende formular una política que no se reduce a una comunidad indígena en particular o a un predio familiar. Este hecho fue reconocido por la ley 19.253 en el concepto de Áreas de Desarrollo Indígena (ADI), y está presente en las demandas indígenas en relación a recursos naturales distintos del suelo (ambiente, aguas, riberas, etc.). Del mismo persisten reclamaciones de las organizaciones indígenas sobre su real participación en el diseño de un modelo de gestión y administración de las ADI.
- 2. Coordinación intersectorial:** La diversidad étnica de los pueblos indígenas requiere que las políticas sectoriales consideren sus particularidades, ya sea en la promoción de la lengua indígena, la producción agrícola, el reconocimiento de un saber propio en el ámbito de la salud y, recientemente, en los diseños de las viviendas básicas. Adicionalmente, se han incrementado progresivamente las coberturas en subsidios a la educación, vivienda y acceso a la salud. En estas prestaciones del Estado, y en otras similares, aún está pendiente una gestión intersectorial unificada de las políticas públicas, que se haga cargo más explícitamente de las responsabilidades y atribuciones de la CONADI, las comunidades en la gestión de las ADI y de los municipios.
- 3. Actividades económicas dominantes:** Las propuestas de desarrollo han tendido a subestimar la importancia y el potencial de la relación entre las industrias económicas predominantes en un determinado lugar y su vecindad. Si bien este hecho es fuente de conflicto, debido a que generalmente las comunidades se sienten excluidas de los beneficios de actividades económicas intensivas en capital y tecnologías, también puede ser una oportunidad para acercar posiciones, en la medida que se desarrollen adecuadas estrategias de educación, capacitación, negociación y participación. En esto hay experiencias interesantes en Chile para evaluar, sistematizar y potenciar.
- 4. Educación, capacitación y generación de ingresos:** Gran parte de los recursos monetarios de una familia indígena proviene de ingresos obtenidos fuera del predio, ya sea en forma de subsidios estatales, trabajos asalariados temporales o remesas enviadas por familiares que migran temporal o permanentemente (trabajadoras de casas particulares, empleados-técnicos, servicios públicos, microempresarios, etc.). En este ámbito caben políticas de reconocimiento y análisis de las fuentes de ingresos, y fundamentalmente una política educacional y de capacitación acorde a los intereses y potencialidades económicas de las familias indígenas.

5. **Inserción internacional:** Un factor relevante a considerar es cómo los pueblos indígenas se benefician o perjudican de la inevitable y progresiva inserción económica y cultural de Chile en el mundo global. En particular, surge la inquietud de cómo deben capacitarse estos pueblos para enfrentar adecuadamente estos procesos. La competitividad y la asociatividad en el ámbito indígena son temas que en el espacio internacional van acompañados del respeto y la valorización de su identidad. Este es un campo todavía poco explorado, aunque relativamente fuerte en el entorno de la cooperación internacional, que tiene redes institucionales y de financiamientos perfectamente aprovechables en estrategias productivas de inserción internacional.

TEMA 1 : Desarrollo Indígena y Territorio¹

I. Estadísticas demográficas y socioeconómicas de los Pueblos Indígenas de Chile²

Con el fin de lograr un acercamiento a la problemática indígena en el país se realizará una descripción de su situación actual, tanto en términos demográficos como socioeconómicos.

Una primera aproximación se puede establecer a través del Censo de Población realizado el año 2002. Algunos de los resultados expuestos se presentan a continuación.

Tabla 1.1: Población en Chile según pertenencia étnica y regiones

Región	Censo 2002		
	Nº	% Regional ¹	% País ²
I	48.665	11,5%	7,0%
II	22.808	4,7%	3,3%
III	7.407	2,9%	1,1%
IV	5.177	0,9%	0,7%
V	18.708	1,2%	2,7%
VI	9.958	1,3%	1,4%
VII	8.157	0,9%	1,2%
VIII	54.078	2,9%	7,8%
IX	204.195	23,5%	29,5%
X	101.733	9,5%	14,7%
XI	8.063	9,0%	1,2%
XII	9.544	6,5%	1,4%
RM	191.362	3,2%	27,6%
Otro ³	2.337	3,6%	0,3%
Total	692.192	4,6%	100,0%

Fuente: INE

¹ Proporción de indígenas en el total de habitantes de cada región.

² Indígenas de cada región como proporción de la población indígena en el país.

³ Reside en el extranjero o se ignora lugar de residencia

La información censal señala que un 4,6% de la población pertenece a alguna etnia originaria, dato que coincide con la información proporcionada por la Encuesta CASEN aplicada el año 2000 (4.4% de personas pertenecientes a etnias originarias).

¹ Este Capítulo está basado parcialmente en el trabajo encargado al Sr. Rodrigo Valenzuela, Antropólogo, y en la discusión del Grupo de Trabajo de Desarrollo Económico y Social en torno a este tema. El texto completo de su trabajo y la transcripción de la discusión grupal están disponibles en la Secretaría Ejecutiva de la CVHNT.

² Los datos presentados en este capítulo se obtuvieron de la Encuesta Casen de Mideplan y del INE a través de su página en Internet (www.ine.cl).

También destaca que las regiones VIII, IX y X concentran la mayoría de la población indígena del país (52,2%) y que la región metropolitana cuenta con más de un cuarto de la población indígena.

Tabla 1.2: Composición de la población indígena por grupo étnico³

Grupo étnico	2002	
	Nº	%
Mapuche	604.349	87,3%
Aymará	48.501	7,0%
Atacameños	21.015	3,0%
Quechua	6.175	0,9%
Rapa Nui	4.647	0,7%
Colla	3.198	0,5%
Alacalufe	2.622	0,4%
Yámana	1.685	0,2%
Total	692.192	100%

Fuente: INE

¹ Número de indígenas según grupo étnico.

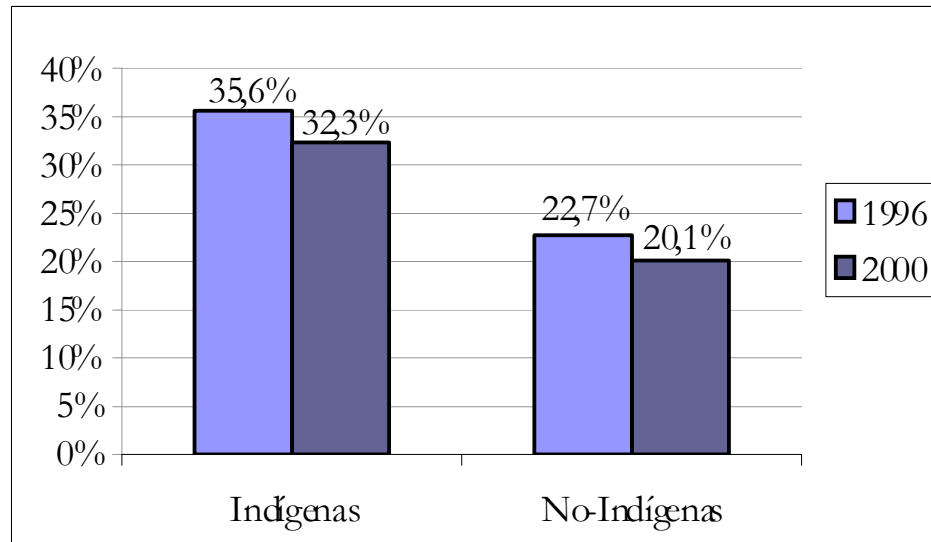
² Indígenas de cada etnia como proporción de la población indígena en el país.

Respecto a la conformación de los grupos étnicos en el país. El Censo 2002 confirma la alta proporción de Mapuches en el país (87.3%). Estos junto a los Aymará suman un 94.3% de la población indígena de Chile.

Las encuestas CASEN realizadas por Mideplan presentan información de interés respecto a la actual situación económica y social de los pueblos indígenas. Un aspecto relevante de conocer es la proporción de indígenas que viven en situación de pobreza: según este instrumento, en el año 2000 correspondía al 32.3% de la población indígena, cifra 3,3 puntos porcentuales menor que en 1996. Es interesante destacar que esta disminución de la pobreza indígena es mayor que la ocurrida en igual período en la población no indígena, donde la pobreza disminuyó sólo en 2,6 puntos. A pesar de este progreso relativo, no debe pasarse por alto que la incidencia de pobreza es un 60% superior entre la población indígena que entre la no indígena (32.3% vs. 20.1%).

³ La variación experimentada en las cifras absolutas de población para algunos pueblos considerados, tanto en la CASEN 1996 como 2000, requiere de un chequeo en profundidad, en particular el incremento de la población Aymara y Kawashkar. La encuesta CASEN no es específica para pueblos indígenas, por lo que la baja representatividad de ellos en algunas comunas puede hacer dudar de la confiabilidad de los datos. Con todo, es la mejor información que está disponible, y las conclusiones generales que acá se presentan se asumen con un rango apropiado de validez.

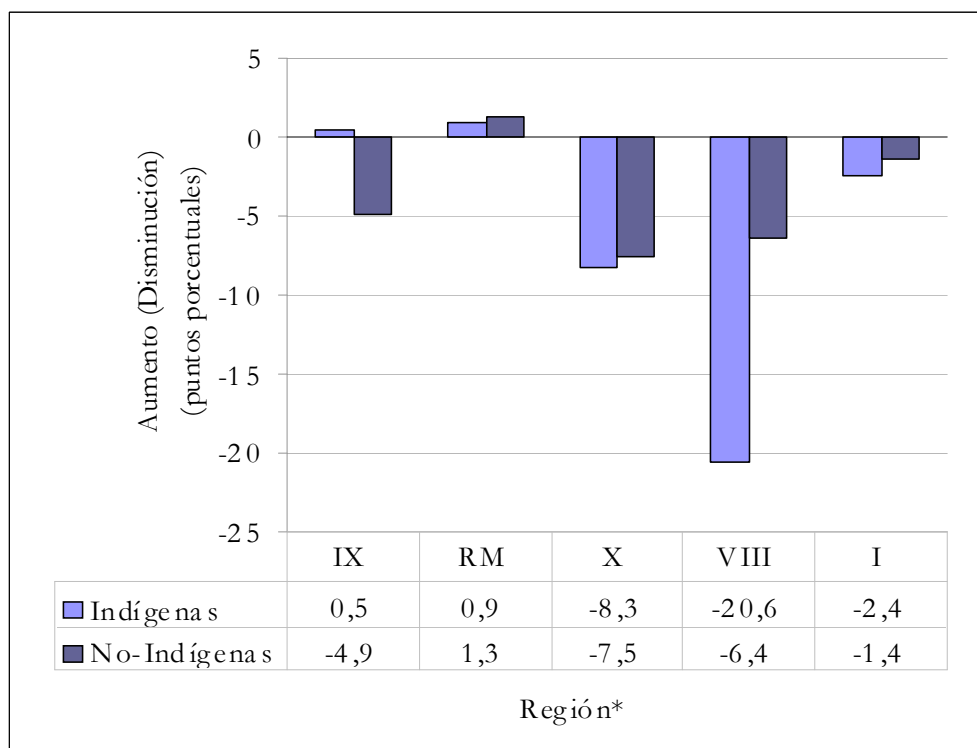
Figura 1.1: Evolución 1996-2000 de niveles de Pobreza (País)



Fuente: CASEN 1996-2000 (MIDEPLAN)

La Figura 1.2 ilustra el cambio en los niveles de la pobreza en las regiones con mayor proporción de población indígena. Estos datos indican al menos tres aspectos significativos:

- a. Tres de las cuatro regiones presentan resultados muy satisfactorios en la reducción de la pobreza indígena. Desgraciadamente, las regiones que concentran mayor población indígena, aumentaron la proporción de indígenas pobres en el período 1996-2000.
- b. Todas las regiones, excepto la IX, presentan mayores avances para los indígenas pobres que los no-indígenas. Incluso en la RM, donde todos los pobres aumentaron, los indígenas pobres aumentan menos que los no-indígenas.
- c. En la IX región, los indígenas pobres aumentaron mientras que los pobres no-indígenas disminuyeron en casi cinco puntos porcentuales, pese al esfuerzo focalizado de inversión en los indígenas pobres.

Figura 1.2: Cambio 1996-2000 de niveles de Pobreza por Región

Fuente: CASEN 1996-2000

*Por razones de confiabilidad estadística y representatividad, este cuadro presenta sólo las regiones con más de 5% población indígena, ordenadas de mayor a menor, que en total representan el 90% de dicha población en el país.

El hecho más relevante radica en la diferencia de resultados en la reducción de la pobreza indígena en las regiones VIII y IX. Ambas regiones comparten un ambiente geográfico y social similar, por lo que resulta sorprendente la diferencia en el impacto en la reducción de pobreza indígena (en la Región del Bío Bío disminuyen en un 20,6% mientras en la Región de la Araucanía aumentan en 0,5%). Posibles explicaciones para este hecho pueden ser: (a) una mayor proporción de inversión industrial en la VIII región, fundamentalmente en proyectos de forestales no silvícola (plantas de celulosa, aserraderos, industria maderera, consultoría y asesoría técnica, etc.) y de generación eléctrica; (b) una excesiva focalización de la inversión indígena en tierras para la IX región; y (c) una mayor proporción de población indígena rural en la región de la Araucanía, y en la ruralidad los resultados económicos son muy inferiores, independiente de la condición étnica de las personas.

II. La Política de Tierras y Aguas

La inversión pública en beneficio de los pueblos indígenas en los últimos doce años constituye el esfuerzo más importante (cuantitativo y cualitativo) en mucho tiempo respecto a este tema. La mayoría de los recursos asignados han sido destinados a la compra de tierras y una parte menor hacia programas sociales propiamente tales. Ejemplo de ello es que para el año 2003, CONADI cuenta con un presupuesto nacional de 19.300 millones de pesos, de los cuales 14.500 millones (75%) fueron destinados al Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, 2.613 millones (13,5%) para la administración, reservando sólo un 11,5% para otros fines⁴.

El FTAI fue implementado en 1994 como una respuesta del Estado frente a la reivindicación de tierras que demandan los pueblos originarios del país. Para el análisis de esta política se debe considerar que ella contiene dos elementos centrales: uno simbólico y otro económico-productivo.

El FTAI representa un importante componente simbólico, dada la centralidad que tiene la tierra y el agua para los pueblos indígenas como parte de un concepto territorial propio, que involucra el equilibrio entre sus componentes. Al restituir estos recursos, el Fondo ha ayudado a los indígenas a sentirse validados y legitimados como pueblo. Así se constata en la evaluación del FTAI (DII Universidad de Chile 2002, ver sección siguiente) donde se señala que esta percepción de legitimación es un resultado simbólicamente importante del fondo. Este estudio también señala lo valioso que resulta para los beneficiarios la existencia de una entidad pública destinada a resolver los problemas de la población indígena.

Respecto al elemento económico-productivo, múltiples experiencias y evaluaciones comprueban la baja efectividad de los mecanismos de compra de tierras para aumentar la generación de ingresos, incluso bajo esquemas de apoyo técnico y de infraestructura adecuados. Respaldan esta afirmación la evaluación del FTAI ya señalada; el estudio BID que influye en el marco estratégico del programa ORÍGENES (Quiroz, 2000) y las experiencias de Chile de la década del '60 recogidas en el documento Grupo de Trabajo Verdad Histórica (CVHNT 2002).

Por su parte, la experiencia de entrega en administración de áreas silvestres protegidas (ASP) ha presentado resultados mixtos: por un lado constituyen una gran oportunidad para que las comunidades indígenas desarrollen y preserven sus costumbres en un medio natural adecuado y protegido; sin embargo, a veces resulta difícil resguardar los principios de conservación que CONAF tiene como mandato, porque algunas veces no coinciden con los intereses de los pueblos originarios.

La cuestión de las tierras hoy constituye un nudo de conflicto al que tanto el Estado como los Pueblos Indígenas quieren dar solución. Aunque los actores involucrados coinciden en que se trata de una deuda histórica que tiene el país con las etnias originarias, se han generado tensiones debido a que las demandas y respuestas se han canalizado de un modo poco adecuado.

Por un lado, el Estado tiene que comprender que la reparación de esta deuda histórica debe ser acordada con las etnias nativas en atención a un "compromiso" tomado, y no a un "beneficio" que se les entrega. Y al mismo tiempo, el FTAI debe definir sus fronteras temporales y de acción.

Por otro lado, los pueblos indígenas deben reconocer que existen limitaciones para cumplir con todas las demandas expresadas en los últimos años. De hecho, desde 1990 a la fecha, las demandas indígenas en el país se han incrementado hasta sobrepasar la capacidad de respuesta de las instituciones respectivas, aún en el contexto actual, con una ley que busca resolver los apremios que afectan a los pueblos indígenas. Asimismo, el uso de la violencia como herramienta de presión para sus reivindicaciones por parte de grupos indígenas muy minoritarios ha deteriorado la convivencia en la IX Región, y ha contribuido a ahuyentar la inversión privada.

⁴ Informe de Ejecución Presupuestaria 2do Sem 2003 (DIPRES)

III. Síntesis de la evaluación del Fondo de Tierras y Aguas Indígena (FTAI)⁵

A continuación se presenta una síntesis de la evaluación del FTAI realizada por el Departamento de Ingeniería Industrial de la Universidad de Chile. Esta puede ser una interesante herramienta en la comprensión de las políticas de tierras y en la búsqueda de soluciones posibles para los problemas que la involucran.

Este fondo fue implementado en 1994 como una respuesta del Estado frente a la reivindicación de tierras que demandan los pueblos originarios del país, especialmente la del pueblo Mapuche que habita las zonas rurales de las regiones VIII, IX y X. El fondo tiene siete componentes:

- Regularización de títulos de tierra
- Subsidio para la compra de tierras
- Compra de predios en conflicto
- Traspaso de predios fiscales
- Subsidio para la compra de derechos de agua
- Saneamiento de derechos de agua
- Subsidio para obras de riego.

De la transcripción casi literal de los objetivos del fondo se podría concluir que éste es solamente un mecanismo dedicado a financiar la compra o regularización de tierras y derechos de aguas para los indígenas; por ende, perseguiría exclusivamente fines de asignación de tierras, e indirectamente el mejoramiento de las condiciones de vida de la población indígena. Pero existen visiones contrapuestas reflejadas en la política de la propia CONADI. En un principio el énfasis del traspaso de tierras fue “territorial” y pretendió cumplir un fin de devolución y reparación del territorio original. Luego tuvo un acento “productivo”, privilegiando el traspaso de tierras productivas para mejorar la condición socioeconómica de sus habitantes. Finalmente se volvió al concepto “territorial”, aunque no se advierte consenso con esta visión.

El fondo, además, ha actuado en un sentido doble, como un “mecanismo reparatorio” que permite la ampliación de las tierras y los derechos de aguas y como un “mecanismo financiero” para hacer operativos los arbitrajes y resoluciones jurídicas referidas a tierras y aguas indígenas.

En la puesta en marcha de las acciones del FTAI, algunos de sus componentes han generado conductas monopólicas por parte de los propietarios de predios y derechos de aguas, e incentivos para la colusión entre beneficiarios, comprador y vendedor, lo que indica que existe una deficiencia en su diseño.

La percepción de los beneficiarios del FTAI -en el norte y el sur, y en los distintos componentes- es que los resultados económicos productivos obtenidos son mas bien escasos. La principal causa indicada es que el agua y la tierra son un aporte, pero para poder utilizarlas y potenciar su valor productivo, es necesario contar con otros apoyos, como fertilizantes, asesoría técnica, recursos para invertir en la tierra, vivienda u otros con los que no han contado. De esta forma, junto con solucionar un problema, el FTAI está generando nuevas expectativas y abriendo nuevas demandas, que al parecer no está en condiciones de asumir o no ha considerado asumir.

⁵ “Evaluación en profundidad del Fondo de Tierras y Aguas Indígena” (2002). Se presenta un resumen preparado por el Sr. Cristian Aedo, Economista, en base al original encargado al Departamento de Ingeniería Industrial de la Universidad de Chile

El estudio señala que los beneficiarios del FTAI visualizan limitados cambios en su calidad de vida, al menos en el corto plazo. Una minoría percibe un efecto positivo, incluyendo ingresos, vivienda, educación y oportunidades para los jóvenes. Apenas entre el 8% y el 10% de los beneficiarios ven una mejora en su acceso a programas de gobierno y al municipio gracias al FTAI.

En cuanto a los *aspectos cuantitativos o impactos económico-productivos*, el estudio observó que los incrementos de ingresos generados en promedio por familia, según el costo total del programa (relación beneficio/costo), arroja un resultado de baja eficiencia.

Se puede afirmar que el FTAI no ha tenido un efecto sobre la necesaria reconversión del sector, reduciéndose los beneficios a “hacer un poco más de lo mismo”, y consecuentemente no es dable esperar que existan aumentos de productividad (\$/há) fruto de las acciones del FTAI. A modo de conclusión se puede decir que el Fondo no ha tenido un impacto relevante a nivel de resultados intermedios. Por el momento sólo se puede aspirar a mejoras derivadas de una mayor cantidad de hectáreas bajo explotación que tienen en la actualidad los participantes del Fondo.

Los costos del FTAI para el periodo 1994–2000 ascienden a \$103.239,8 millones, incluyendo costos financieros y no financieros. Los ingresos incrementales promedio por familia alcanzan los \$ 791.670 brutos, descontada una proporción de costos promedio equivalente al 73% que incluye mano de obra familiar (en una proporción del orden del 47,4% promedio del total de los costos), lo que arroja un ingreso neto promedio de \$ 213.751 anuales.

Habiéndose atendido un universo de 40.819 familias se generó un beneficio neto acumulado de \$(millones) 8.725,1. La relación beneficio/costo arroja un valor de 0,084 pesos generados por peso invertido.

Dada la recurrencia de los ingresos, el estudio determinó el valor presente neto de la inversión del FTAI para 10, 15, 20, 30 y 45 años, utilizando una tasa del 10%. Para todos los casos se constató que el VPN es negativo pasando de \$(M) -45.116.200,76 a los 10 años a \$(M) – 15.623.459,72 a los 45 años.

Sin embargo, y como ya se ha dicho, el impacto en la variable ingresos no constituye el objetivo único o central del FTAI. Por otra parte, en este cálculo no se consideraron beneficios sociales ni precios sombra, por lo que el resultado se encuentra subvalorado, aunque aún así el impacto de los beneficios del FTAI en los ingresos es muy modesto. Por último, se debe tener presente también que los ingresos incrementales pueden ser recurrentes, y mejorar el resultado de largo plazo.

A modo de síntesis, se puede decir que si bien la medición del impacto cualitativo muestra resultados positivos en el cumplimiento de los objetivos de identidad cultural y reivindicación histórica de los pueblos indígenas, los resultados en relación al incremento de ingresos indica que los impactos son muy escasos.

Recomendaciones

En cuanto a las principales recomendaciones, el estudio sugiere que los recursos involucrados en el FTAI debieran ir decreciendo a medida que se resuelvan las situaciones que dan origen a algunos beneficios, (como por ejemplo la compra de tierras en conflicto), para lo cual se recomienda fijar un plazo, de acuerdo a las decisiones estratégicas que debe asumir la CONADI. En particular, el estudio recomienda:

- Mantener y fortalecer la CONADI y el FTAI, arbitrando medios para afinar su estrategia y mejorar su funcionamiento interno.
- Mejorar los espacios de participación de los beneficiarios. Al respecto debe hacerse participar efectivamente al Consejo de la CONADI en las decisiones estratégicas centrales del FTAI.

- Crear consejos consultivos zonales a nivel local, agrupando regiones con representantes de las etnias respectivas, dándoles participación en las decisiones de programación de los beneficios en cada período, sin involucrarlos en la dirección y gestión de las zonales, las que debe seguir a cargo del personal técnico debidamente calificado.

El estudio afirma que el FTAI no cuenta con propósitos u objetivos claros, que sean reconocidos y compartidos por los distintos actores vinculados a su acción. Esto hace que se demande y se exija a este programa cumplir con diversos tipos de resultados. En este sentido recomienda:

- Redefinir los objetivos asociados al FTAI y de algunos de sus componentes y consensuarlos con la población indígena. Es necesario, en función del objetivo o propósito que se plantee el FTAI, definir su alcance, estableciendo etapas en su desarrollo de acuerdo a metas claras.
- Dividir el FTAI en tres programas diferentes, que estarán asociados a distintos propósitos, metas y resultados de impacto esperado.

En cuanto al *programa de Derechos de Aguas* se recomienda:

- Determinar la magnitud del problema a resolver y hacer un catastro de la población beneficiaria potencial y del problema de agua que la afecta.
- Definir la población que constituirá la cobertura programada del beneficio;
- Establecer un itinerario de acción.

En cuanto al *programa para obras de riego* se recomienda continuar su operación en forma similar a como está diseñado en la actualidad, aunque se debe agregar un plan de trabajo que permita definir metas evaluables en cinco años

Entrega de Tierras

El estudio demuestra que prácticamente no hay impacto económico ni social asociado a la entrega de la tierra, aunque sí hay un importante impacto cultural y político ligado a un sentimiento explícito de reconocimiento y reparación. Lo anterior conduce a sostener la legitimidad y vigencia del tema tierras en la política indígena dirigida a la población indígena asentada en el sector rural.

En el componente de *traspaso de tierras fiscales* se recomienda:

- Continuar con los programas de regularización de las tierras y de traspaso de tierras fiscales, estableciendo metas y planes anuales;
- Asociar el impacto de este beneficio con la certeza jurídica que genera en los beneficiarios y que los habilita para postular a otros programas de desarrollo impulsados por la propia CONADI o por socios estratégicos en iniciativas similares (FOSIS, INDAP, CNR).

En lo que respecta al *subsidio para la compra de predios*, el estudio sugiere redefinirlo en toda su forma de operación, lo que implica:

- Establecer una meta de tierras (número de hectáreas) a traspasar mediante compra para un período determinado de años, lo que no obsta que pasada determinada fase de ejecución se vuelvan a plantear nuevas metas y se ajuste el programa a la nueva situación.

- Mejorar los criterios que identifiquen a la población objetivo del programa, la que nunca será la misma que el universo potencial de población beneficiaria; ello obliga a perfeccionar los mecanismos de focalización y selección de beneficiarios.
- Buscar medidas que permitan controlar y mitigar la especulación que produce en el mercado de tierras la presencia del poder comprador del Estado.
- Incorporar a representantes del mundo indígena en el rediseño de este beneficio. En este sentido, el estudio sugiere que profesionales y técnicos calificados recomendados por los miembros del Consejo de la CONADI formen parte del equipo profesional que rediseñe el FTAI y que este Consejo constituya el canal de participación de los representantes del mundo indígena.
- Asegurar que los indígenas manejen información sobre normas, criterios, procedimientos, resultados, además de importantes conceptos como precios de hectáreas, consecuencias de comportamientos especulativos, características sociales de los postulantes y otros. Al respecto, deben revisarse y complementarse los instrumentos de divulgación, para llegar a las comunidades y personas vía folletos, cartas o contactos personales.

En lo relativo a *tierras en conflicto* el estudio recomienda:

- Fijar un plazo legal prudente para acoger las demandas de reparación por irregularidades en la propiedad de las tierras en relación a los beneficios posibles de obtener, lo que no impide otras acciones en el ámbito de la justicia ordinaria.
- Determinar el universo de postulantes y establecer las condiciones para el ejercicio del derecho a recibir reparación.
- Determinar, por medio de estudios económicos del mercado de tierras en la zona, la capacidad física y económica disponible para satisfacer la demanda, evitando por todos los medios abrir aún más la dinámica conflictiva y especulativa asociada a la compra de tierras por razón de conflicto.
- Establecer población objetivo, cobertura, metas y plazos con los antecedentes anteriores.
- Indagar otras alternativas de reparación a familias efectivamente perjudicadas por procedimientos jurídicamente dudosos que pueden haber afectado sus derechos a las tierras.
- Discutir y consensuar todo lo señalado en los puntos precedentes con representantes del mundo indígena afectado, tanto Consejeros de la CONADI, como dirigentes de las comunidades y familias que están postulando al beneficio.
- Poner fecha de término a este componente del FTAI y sus beneficios, puesto que se habría establecido con exactitud el universo de beneficiarios y satisfecho sus demandas vía la asignación de tierras u otros medios alternativos;
- No aceptar que a través de medios de facto, tales como las ocupaciones, se pretenda obligar al FTAI a otorgar tierras a grupos o comunidades que no cumplan con los requisitos, en desmedro de otras comunidades que sí los cumplen.

La principal demanda de los beneficiarios del FTAI es que junto con el beneficio de agua y tierra se les otorguen otros tipos de apoyo productivo que les permitan mejorar su rol de productores en la economía agraria tradicional. Sin embargo, el estudio constata que un incremento de la asistencia técnica agrícola o crédito no derivará en mejorías significativas en la producción agrícola, tanto por las características estructurales de los productores estudiados (superficie y calidad de la tierra, estructura productiva, etc.) como por las características del mercado y los precios de mercado de los productos

agrícolas. Un cultivo adecuado de la tierra sólo mejorará el autoconsumo familiar y, por lo tanto, para producir un mejoramiento en la calidad de vida y en los ingresos, la asignación de tierra debe ir acompañada, no sólo de asistencia técnica agrícola, sino además, de políticas de desarrollo productivo y laboral extraprediales.

A modo de conclusión general, el estudio señala la necesidad de diversificar las estrategias de desarrollo productivo. La salida que se propone es implementar estrategias de generación de ingreso complementarias a la actividad predial agrícola, como el turismo, los servicios, planes de empleo o educación. Además es necesario apoyar a las familias para capturar todas las oportunidades de desarrollo en los ámbitos público y privado, orientándose a resolver problemas de acceso a servicios básicos, vivienda, etc.

La implementación de esta recomendación no puede realizarse por el FTAI, ni siquiera con el apoyo del Fondo de Desarrollo de la CONADI, ya que excede en mucho el ámbito de acción de ambos. Con la participación coordinada de ambos, debe ser tarea asumida por otras instituciones de Gobierno e instituciones privadas, como consecuencia de una política global diseñada por la autoridad para enfrentar el desarrollo indígena en forma integral.

IV. Sobre el concepto territorial indígena

Un importante aspecto en la discusión de las demandas indígenas actuales se refiere al tema de la territorialidad indígena, también expresado como la cuestión de la recuperación o reconstrucción de los territorios indígenas. Es notorio que el concepto de "territorio" ha llegado a ser un elemento central en los planteamientos indígenas. Si bien el concepto en sí parece encontrarse en un proceso de elaboración colectiva por parte de las organizaciones, y seguramente puede presentar diferencias entre los distintos pueblos, hay varios elementos comunes para una definición del concepto. Por una parte, parece haber consenso en que hablar de "territorio" indígena no es igual a hablar de "tierras indígenas". Es decir, territorio no es sólo tierra, ya que se entiende que ésta se refiere básicamente al suelo. En segundo lugar, el concepto de territorio incluye la totalidad de los recursos naturales existentes en un espacio geográfico determinado, tanto superficiales, como del subsuelo, e incluso aquellos asociados a espacios marinos o de borde costero. Luego, además de los recursos naturales, también se incluye una visión dinámica de las interrelaciones entre los seres vivos, los recursos naturales, y las entidades sobrenaturales cuya presencia al interior de los espacios territoriales juega un importante rol en la mantención y reproducción de cada elemento dentro de este sistema. Por ejemplo, en el caso mapuche existen "dueños" sobrenaturales de los recursos naturales, y en consecuencia el uso que los seres humanos pueden hacer de tales recursos depende fundamentalmente del cumplimiento de obligaciones morales que ayudan a las personas y comunidades a mantener una adecuada relación con tales "dueños".

Como se puede observar, esta complejidad en la visión del territorio implica numerosas normas sociales, económicas y políticas, y en definitiva un sistema de regulación y control, primeramente, sobre el acceso y los usos posibles de los recursos naturales. Aunque actualmente es discutible la plena vigencia de tal sistema normativo, especialmente al interior de las comunidades indígenas, su valor simbólico resulta extremadamente relevante desde el punto de vista de la mantención de su integridad y supervivencia cultural, y probablemente se encuentra presente en gran medida en el trasfondo de los conflictos ocurridos en el sur del país. En adición, ha dado lugar a notables esfuerzos tendientes a la reconstrucción de espacios territoriales, y particularmente de las llamadas "identidades territoriales". Estas últimas podrían interpretarse como formas de organización sociopolítica adoptadas en función de las características y dinámicas que son propios de contextos territoriales determinados. Así, por ejemplo, entre las organizaciones mapuches existe una "Coordinación de Organizaciones e Identidades Territoriales Mapuche", que agrupa entre otras a las identidades territoriales Lafkenche y Nagche.

En la perspectiva de la protección de sus espacios territoriales, las organizaciones indígenas consideran que no existe una clara política de protección hacia los mismos. De hecho, la legislación

vigente en materia de aprovechamiento de los recursos naturales, particularmente los códigos de aguas y de minería, la Ley de pesca, y la propia Ley 19.253, carecen total o parcialmente de cláusulas de protección a favor de las comunidades indígenas, y por el contrario posibilitan por la vía de la figura de la concesión el aprovechamiento privado de los recursos naturales, aún en tierras indígenas como en el caso de la minería. Más aún, algunos de estos cuerpos legales sujetan en el hecho los posibles derechos indígenas a una interpretación favorable de la ley, lo que arroja un panorama de mayor incertidumbre para las organizaciones indígenas en un contexto nacional caracterizado por el apoyo a la inversión privada.

Cabe señalar que esta preocupación por la protección del territorio y sus recursos naturales no es un resultado de las situaciones más contingentes vividas en especial por el pueblo mapuche en los últimos años. De hecho, el borrador de la ley indígena, en gran parte resultante del Congreso de Pueblos Indígenas de 1991, expresaba claramente la defensa y protección de los recursos naturales del subsuelo, sobre las aguas, y específicamente "derechos de concesión exclusivos para la exploración o explotación de los recursos del subsuelo" (Toledo, 1996). Las reformas introducidas al texto final de la ley eliminarían tal posibilidad de protección.

TEMA 2 : Coordinación Intersectorial⁶

I. Dualidad de Rol de la CONADI

En estos años la CONADI se ha visto sobrepasada por las reivindicaciones indígenas, y la oferta estatal no ha logrado cubrir la creciente demanda existente en el país. La Corporación ha contado con recursos escasos y cada vez se hace más evidente su inadecuada estructuración territorial y funcional. Esto ha generado problemas de competencia entre la Dirección Nacional, las Subdirecciones (Norte y Sur) y el Consejo de la Corporación. Estas dificultades se visualizan específicamente en las dualidades producidas entre lo corporativo y lo representativo.

En Chile no existe una instancia autónoma en que se manifiesten las opiniones, demandas, propuestas y prioridades indígenas ante el Estado. En la institucionalidad actual, la representación indígena y las políticas gubernamentales frente a los asuntos indígenas se confunden en un solo organigrama (CONADI). Bien podría plantearse la necesidad de separar ambas funciones, reservando las tareas administrativas a CONADI y las representativas a otra instancia, puramente indígena y autónoma.

La CONADI –identificada como la única institucionalidad pública creada por ley para atender los asuntos indígenas en Chile- debe ser el ámbito operacional para articular la participación. CONADI debe atender la planificación estratégica y la participación, además de ser la institución que garantice que el proceso de toma de decisiones profundice la democracia. Debe tenerse presente que las entidades nacionales e internacionales que brindan apoyo crediticio para el desarrollo de los pueblos indígenas han omitido relacionar la participación con la ampliación del espacio político de los sectores populares.

Desde su aprobación en 1993, la Ley N° 19.253 generó fuertes expectativas en el movimiento indígena. Los problemas acumulados hasta 1990 encontraron vías institucionales a partir de la ley indígena y de la institucionalidad a la que dio origen. Sobre esta base se abordaron las primeras soluciones. Sin embargo, todo indica que el *Acuerdo de Nueva Imperial* se agotó conforme avanzó la década de los noventa, y al ritmo que creció la expresión de demandas de los pueblos indígenas. La agudización comenzó a partir de 1997, a propósito de los conflictos emergentes en materia de megaproyectos (hidroeléctricos y forestales, principalmente). La desconfianza del movimiento indígena hacia los gobiernos se instaló desde entonces, y ha sido evidente su duda frente a la voluntad del Ejecutivo en cuanto a preservar, respaldar y dar continuidad a la tarea de hacer cumplir la ley más allá de los actos administrativos inevitables y lo meramente declarativo.

Esto explica que hayan surgido los primeros síntomas de un “quiebre de confianza”. No debe olvidarse la fuerte intervención política que se ha ejercido sobre CONADI y hasta la remoción de más de un director nacional. Los procedimientos no contemplaron un debate de la crisis al interior del Consejo Nacional de la institución para lograr consensos mínimos con los dirigentes indígenas, consejeros y otros. Hoy CONADI aparece deslegitimada frente al movimiento indígena y más de un dirigente ha expresado dudas de que ella pueda ser un actor relevante.

II. Áreas de Desarrollo Indígena

Es necesario hacer una evaluación crítica del funcionamiento de las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI), entendiendo que es un instrumento de desarrollo definido por ley y que es necesario salvar para efectos de corregir los eventuales errores cometidos en su creación y en los intentos errados de

⁶ Este Capítulo está basado parcialmente en el trabajo encargado al Sr. Rodrigo Valenzuela, antropólogo, y en la discusión del Grupo de Trabajo de Desarrollo Económico y Social en torno a este tema. El texto completo de su trabajo y la transcripción de la discusión grupal están disponibles en la Secretaría Ejecutiva de la CVHNT.

implementación.

Se deben considerar las conclusiones logradas en la evaluación del FTAI realizada por la Universidad de Chile. Este estudio señala que entre los principales problemas vinculados con la gestión del programa destaca la escasa coordinación de este fondo con la Unidad de Administración y Finanzas de CONADI, situación que genera vacíos e inconsistencias de información especialmente financiera-contable. De hecho, se advierte que el FTAI no coordina sus acciones adecuadamente con el Fondo de Desarrollo Indígena (FDI).

Se debe potenciar el capital social y cultural de las comunidades frente al desafío de buscar alternativas al desarrollo. Por ejemplo, un ADI es decretada por MIDEPLAN a propuesta de CONADI. Salvo el ADI del Lago Budi (IX región), en donde la unidad territorial se representa en las estructuras tradicionales de las comunidades del sector, los otros casos han sido decisiones mucho más verticales e inconsultas. No debe olvidarse que el ADI Alto Bío-Bío (VIII región) se decretó como tal en razón de la construcción de la central hidroeléctrica Pangue (paso previo a Ralco) y que el ADI Atacama La Grande (II región) excluyó sin argumentos conocidos hasta hoy a todas las comunidades atacameñas ubicadas a lo largo del Río Salado.

III. Pertinencia de Políticas Públicas

No basta que las políticas sociales destinadas al mundo indígena tengan financiamiento y sean técnicamente “impecables”; tienen que ser también pertinentes y apropiadas. Para lograrlo se requiere contar con una mayor participación indígena en la formulación y evaluación de dichas políticas.

Para lograr una real legitimidad de las políticas frente al mundo indígena y hacer efectiva la intersectorialidad en el Estado y el Gobierno, se requiere potenciar no sólo la participación, sino conseguir que cada política y cada decisión “esté conectada y sea racional de acuerdo a la costumbre”.

En razón de lo anterior, en las políticas sociales destinadas a atender al mundo indígena, se percibe que ha existido más descoordinación que coordinación intersectorial o interinstitucional. Existen ejemplos específicos en la IX región -en relación con los llamados “Diálogos Comunes Mapuche”, por ejemplo-, donde aún habiéndose comprometido planes de desarrollo, no se lograron metas de cumplimiento superiores al 25%. Se advierte que la razón es la “incomunicación” entre los ministerios y diversos servicios (INDAP, CONADI, FOSIS, etc.), algo tan evidente como que en la actualidad el MINEDUC tiene un Programa de Educación Intercultural Bilingüe y CONADI tiene otro sin relación con el primero. Otro ejemplo: el llamado Proyecto Orígenes del BID, cuya estructura y funcionamiento es autónomo a grado tal que algunos lo conocen como la “CONADI paralela”

La participación hasta ahora ha sido más una moda que una práctica real. Si el Estado no define claramente cual es el programa que orienta sus acciones, el modelo de participación que sustenta se vuelve autista y tiende a girar sobre sí mismo.

Se debe implementar una “política social moderna”, que a la vez responda a las principales necesidades de los pueblos indígenas y genere espacios de producción social que revelen las potencialidades de los pueblos indígenas, y no sólo sus carencias. La política pública debiera incentivar la “rearticulación” de estos elementos para no verse en la necesidad de seguir asistiendo de manera indefinida y con crecientes recursos a las demandas indígenas. La institucionalidad pública y los instrumentos de desarrollo indígena contemplados en la ley (como son el FTAI, FD y las ADIs) han operado muchas veces de manera vertical, ya que se toman decisiones en función de situaciones coyunturales (de conflicto) y a partir de intereses estratégicos de los gobiernos.

Se requiere lograr un mayor nivel de sensibilidad de los organismos públicos para que comprendan que los procesos de contacto y de cambio de los pueblos indígenas en las últimas décadas o siglos son

muchas veces cuestiones cualitativas⁷. En este sentido, la gestión pública relativa a asuntos indígenas debe ser equivalente a los principios teóricos y/o legales que inspiran el marco legal regulatorio. En este sentido, la ley indígena chilena se pone en la vanguardia de la discusión sobre derechos indígenas. De hecho, el texto de la ley está inspirado en el Acuerdo N° 169 de la OIT, ya que recoge instrumentos bastante precisos para contribuir al desarrollo indígena. Sin embargo, esta ley puesta en terreno, en el marco de un Estado que tardíamente se sensibiliza con estos asuntos, termina muchas veces generando “descoordinación” y la aplicación de una “cultura fiscal” que es necesariamente administrativa.

Las sutilezas implícitas en el concepto de territorio indígena, se ven cruzadas por la aplicación a ultranza de una “cultura” y una “gestión” fiscal. Por ello se requiere capacitar a los funcionarios públicos en ámbitos como la pertinencia étnica de las intervenciones estatales, o el principio de discriminación positiva contemplado en la legislación nacional.

Un aspecto que requiere especial atención es que existe una gran cantidad y diversidad de organizaciones indígenas, las cuales representan a grupos pequeños de personas y sin coordinación entre ellas. En general, las comunidades indígenas (especialmente Mapuches) no se sienten adecuadamente representados por ellas. La existencia de múltiples organizaciones será una realidad en el mediano y largo plazo en el país; sin embargo, es evidente la necesidad de coordinación entre ellas para aumentar su representatividad.

⁷ Durante agosto de 2003, el Programa Orígenes (BID-MIDEPLAN) está haciendo una licitación para un estudio que proponga soluciones en esta línea.

TEMA 3 : Actividades Económicas Dominantes⁸

I. La convivencia de la (mega) Empresa y la (micro) Comunidad

Si se analizan las características del sector forestal, especialmente en la regiones VIII y IX, y la industria minera, no cabe duda que tanto éstos como el sector rural (incluido el mundo indígena) no tienen otra posibilidad que convivir para ser sustentables. No es dable pensar una actividad forestal o minera “a costa” del otro sector.

A nivel de país, las actividades minera y forestal representan en conjunto cerca del 70% de las exportaciones, por lo tanto constituyen un motor básico del crecimiento de nuestra economía y la fuente de importantes oportunidades.

Una de las claves de esta obligatoria convivencia se encuentra en la disposición y acción de las empresas. De ser parte del problema, deben (y pueden) pasar a ser parte de la solución. Pero ello requiere revisar el modelo de negocio utilizado y adaptarlo a las nuevas circunstancias. Desde el punto de vista del negocio, en el caso de las empresas forestales, aún queda una enorme inversión en patrimonio forestal que hay que cuidar, desarrollar y cosechar (sobre los US\$ 4.000 millones) por los próximos 20 o 25 años. En el caso minero, el patrimonio existente en el subsuelo es aún mayor, por lo que esta obligada convivencia es de largo plazo.

El solo paso de no-vecinos (o vecinos sin identidad) a buenos vecinos con estas comunidades; el generar un clima de respeto hacia ellas en sus operaciones y el buscar generar oportunidades de trabajo que no afecten sus costos en forma relevante mejoraría en forma importante la vida diaria de esta convivencia. Y, por ende, haría más sustentable el negocio en el largo plazo.

La empresa es grande y su presencia incide en el ámbito regional y nacional; la comunidad indígena es pequeña, local, y sus intereses relevantes están en una fracción de una comuna. Acciones de carácter menor de una gran empresa, entonces, pueden tener mucho impacto a escala local.

Las desconfianzas vienen de mucho tiempo atrás, de prácticas laborales y económicas que no previeron el impacto que estaban produciendo. Por lo tanto, se debe estimular la generación de un cambio profundo en relación con los mecanismos empleados por las empresas al momento de intervenir en una comunidad indígena. Se debe evitar el tradicional error en el que han caído algunas empresas e instituciones, al decidir ellas lo que la comunidad necesita en vez de consultar a sus integrantes lo que estiman que les conviene.

La necesidad de lograr esa comunicación fluida no consiste en brindar apoyo financiero mayor y permanente por parte de una empresa o del Estado (eso es asistencialismo y/o paternalismo), sino en establecer una relación de confianza y credibilidad que nunca ha existido o, en el mejor de los casos, ha sido precaria.

Una proporción no menor (aproximadamente un 40%) de las plantaciones forestales está en manos de pequeños y medianos propietarios; el resto pertenece a grandes empresas. Este conjunto, de manera directa o indirecta, interactúa entre sí estableciendo relaciones principalmente comerciales. Lo que significa que en la región existe una industria primaria y otra secundaria instalada. Buena proporción de los pequeños y medianos propietarios son indígenas, sobre quienes no existen líneas específicas de

⁸ Este Capítulo está basado parcialmente en el trabajo encargado al Sr. Jaime Undurraga M., Abogado, y la discusión del Grupo de trabajo de Desarrollo Económico y Social en torno a este tema. El texto completo de su trabajo y la transcripción de la discusión grupal están disponibles en la Secretaría Ejecutiva de la CVHNT. Para la reunión se contó además con la valiosa participación de Jorge López (Gerente General de Forestal Millalemu) y Luis Peñafiel (Cluster Forestal Araucanía).

fomento para estimular esta actividad económica que está instalada en el territorio. De allí la necesidad de insistir en puentes de comunicación y negocios en beneficio de todos.

Se requiere generar convenios en el ámbito regional que involucren tanto al sector público como privado en una coordinación intersectorial que se extienda desde la capacitación hasta la comercialización nacional e internacional. Debe recordarse que la historia económica de la madera no parte con las grandes empresas actuales. Hace más de 100 años está instalada una infraestructura productiva de la madera bajo la forma de microempresas y artesanado de muebles que se abastecen precisamente de los pequeños y medianos productores forestales. La cadena productiva generada sobre la base de estos esquemas logra incorporar mucho valor a estas materias primas, generando concomitantemente, empleos productivos. Hasta hoy, no existe una política que estimule adecuadamente estos circuitos.

Lo anterior se complementa con la necesidad que tienen empresas regionales de abastecerse de determinados bienes y/o servicios en las mismas regiones en que están asentadas. A veces pueden ser transacciones poco interesantes a juzgar por los montos individuales, pero en el volumen total significan grandes cantidades de recursos que, paralelamente, generan muchos empleos en las localidades y la región. Se puede citar el caso paradigmático de minera La Escondida en Antofagasta, que gasta aproximadamente 400 millones de dólares anuales para estos efectos. En la II Región se habla de un “antes” y un “después” de La Escondida, dado el impacto que ha generado en el mercado regional. Esta posibilidad debe ser explorada con mayor atención y sobre este escenario deberían existir programas específicos a lo largo del país, que estimulen el abastecimiento oportuno y con calidad bienes y servicios a las grandes empresas, brindando, al mismo tiempo, nuevas alternativas de desarrollo a las comunidades locales.

El inicio de este camino de entendimiento debería estar orientado por el principio de la discriminación positiva respecto de los pueblos indígenas.

La educación es una de las áreas de acción en que las empresas forestales y mineras pueden relacionarse mejor con su comunidad. Esto, a través de dos vías: apoyar el mejoramiento de la comprensión básica de los escolares, lo que les permitiría ir subiendo en la escala educacional (lo cual incluye a los profesores); e incentivar las actividades de capacitación hacia la enorme masa de potenciales trabajadores forestales y mineros, incluidos sus círculos cercanos. En el caso de las forestales, la mayoría de estos trabajadores son habitantes de las comunidades que las rodean.

Un tema especialmente interesante a considerar es la compleja relación entre el mundo de las mega cifras y el de las micro comunidades. Por lo general, a los ejecutivos y al personal de las grandes empresas les resulta difícil entender y “hacer la conexión” entre los elementos del negocio en que ellos se mueven y las aspiraciones o necesidades “menores” de la comunidad local. Les cuesta, por ejemplo, darse cuenta que lo que para ellas suele ser calificado como chatarra, en la comunidad puede valer mucho. Cuesta que comprendan que las “pequeñas” necesidades de las comunidades son de vital importancia para ellas, que las comunidades no sólo están listas para pedir apoyos económicos sino que también esperan actitudes distintas por parte de las empresas. Muchas veces las empresas enfrentan solicitudes que pueden aparecer desmedidas por parte de las comunidades, pero suele no entenderse que en esas comunidades las personas no tienen idea de cómo funcionan las empresas. Es la empresa la que tiene que “bajar” a explicarlo, y no asumir que todo el mundo sabe cómo se lleva adelante el negocio. El punto de partida para este cambio necesario está en decidir –como política de la empresa– una relación humana directa entre el personal de la empresa (incluidos sus ejecutivos) y los miembros de la comunidad.

La experiencia ha demostrado que en general las comunidades no exigen empresas perfectas, sino empresas que sean parte responsable y activa de la comunidad, en todos sus niveles. Y por sobre todo, empresas con la cuáles se puedan comunicar, entender y trabajar en conjunto.

II. El caso Forestal

El sector forestal está constituido por dos grandes áreas: las plantaciones y el bosque nativo. Nuestros comentarios se concentran en el sector de las plantaciones (de pino y eucaliptos). Este ha llegado a ser el segundo sector exportador del país, concentrando más del 95% de las exportaciones de productos forestales. Sin embargo el sector del bosque nativo ha concentrado más del 95% del debate público en materia ambiental. En todo caso, puede observarse que el conflicto mapuche con las forestales se concentra básicamente en el sector de las plantaciones.

Dentro del sector de las plantaciones, se pueden establecer tres categorías de actores bastante nítidas. Las grandes empresas, que incluyen a Forestal Mininco, del Grupo CMPC, y Bosques Arauco, del Grupo COPEC; entre ambas juntan un patrimonio forestal de aproximadamente un millón de hectáreas. Las medianas empresas (15 a 20), entre las que se cuentan Forestal Copihue, Millalemu y otras, cuyo patrimonio forestal es del orden de las 50 mil hectáreas. Finalmente, hay un gran número de propietarios menores. Salvo contadas excepciones, las pautas básicas de desarrollo y operación del sector han sido establecidas por las dos “grandes”. Además, los pequeños productores están mayoritariamente integrados a la cadena productiva de ambos grupos.

Durante el verano de 1999 explotó una crisis sin precedentes en la industria forestal, relacionada directamente con las reivindicaciones de tierras, -entre otras cosas- que una serie de comunidades mapuches puso en la agenda pública. Este sentimiento es, sin duda, de larga data. Pero lo que le da el carácter de crisis es la violencia utilizada por algunos grupos indígenas. Eso es lo inusual del problema: la quema de bosques a punto de cosecharse; el ataque a los trabajadores forestales o la destrucción de maquinaria. Daba la impresión que, de repente y en un breve lapso de tiempo, toda la institucionalidad relacionada con el tema indígena colapsaba ante estas nuevas realidades. Sin duda que el conflicto tiene una serie de causas bastante complejas, que no es el propósito ahondar aquí. Muchos de los elementos en juego quedan fuera de nuestras competencias.

Al explotar la crisis mencionada, con todas sus secuelas posteriores, la primera pregunta que surgió fue: ¿Por qué, tratándose de hechos de violencia inéditos en el sector, muy pocos salieron en defensa de las empresas forestales? Una excepción fue la CORMA, que agrupaba a todas estas empresas. Sin embargo, se escucharon escasísimas (o nulas) expresiones de apoyo entre los alcaldes, las comunidades vecinas, los parlamentarios, las autoridades regionales, la Iglesia y la prensa, entre otros. Intentando una respuesta, se pretende destacar tres variables fundamentales que parecen explicar la orfandad de opinión pública en que se encontraron las empresas forestales frente al conflicto.

El desarrollo violento del sector

A mediados de los años 60 había 350 mil hectáreas de plantaciones; 25 años después había 2,1 millones de hectáreas. Los trabajadores del sector forestal se estiman aproximadamente en 100 mil. En otras palabras, estamos frente a un sector económico que se desarrolla prácticamente en 30 años, cuando en otros países de tradición forestal ha tomado 100 o más años.

Este rápido desarrollo se traduce, dicho en pocas palabras, en la introducción violenta de una cultura industrial en el medio de una cultura rural tradicional, lo cual genera todo tipo de impactos en la vida diaria de una serie de comunidades.

Las relaciones tradicionales de vecindad rural, con todo lo que ello implica, se alteran bruscamente. El “nuevo vecino” forestal pasa a ser un vecino sin cara; los cambios que introduce esta nueva actividad en la vida rural tienen que ver con costumbres, estilos de vida, maneras de relacionarse, entre otros aspectos. (Pueden anotarse, eso sí, algunos intentos parciales por mejorar esta relación de parte del sector privado, como el Plan de Buena Vecindad de Forestal Mininco.)

Además, la nueva actividad produce un desplazamiento importante de gente del campo a las ciudades, presionando negativamente el área de los servicios públicos y cambiando el enfoque y

prácticas de políticas públicas en materias de vialidad, infraestructura de salud, educación y obras públicas, en desmedro precisamente de las localidades más pobres cercanas a la nueva actividad forestal.

En pocas palabras, la percepción local y pública del sector es que no constituía un vecino deseable. Podía contribuir positivamente a las cifras macroeconómicas del país, pero no se le percibía como un aporte a la calidad de vida de las comunidades cercanas a la actividad productiva. No se trata de emitir un juicio sobre las características de esta actividad, sino destacar percepciones recogidas en amplios sectores de las regiones involucradas. Ni siquiera se observó una actitud claramente positiva del sector de las empresas de servicio que, como veremos más adelante, viven de esta actividad y emplean a más de 100 mil personas.

El modelo de negocio

Parte importante de los impactos que anotábamos en el punto anterior se originan en el modelo de negocio adoptado por el grueso de las forestales, especialmente por las grandes.

El desarrollo rápido del sector se hace fundamentalmente concentrado en los costos de operación más bajos posibles y en una constante modernización de las faenas forestales basada en la mecanización. Finalmente, otro aspecto importante de este modelo es el uso intensivo de empresas de servicio para realizar prácticamente la totalidad de las faenas. Este parece ser el único sector donde la relación personal propio/contratista es del orden de 1 a 10.

Podría resumirse que el modelo de negocio escogido considera fundamentalmente la visión del negocio hacia el interior de la empresa. No hay nada extraño en lo anterior, ya que el grueso de las empresas en el país operaban con la misma visión de negocios. Así era como se hacían las cosas y así están formados nuestros profesionales.

Pero al entregarle casi la totalidad de las operaciones a terceros, que a su vez son controlados fundamentalmente por la variable costos (en los últimos años se ha incorporado también la prevención de riesgos), estos terceros tampoco tienen mayores alicientes ni opciones de realizar las prácticas del negocio de una manera que tomara en cuenta otras variables, como las relaciones con la comunidad. El hacerlo le podía poner en peligro su contrato.

La política del bajo perfil

El explosivo desarrollo del sector, con todos los impactos y prácticas de operación comentados, se realiza con un extremado bajo perfil público de las empresas involucradas, especialmente de las grandes, pero también de muchas de las medianas.

Si tomamos como ejemplo el tema ambiental, el silencio tradicional del sector frente a los ataques de ambientalistas, a partir de 1990, lo transforma en uno de los sectores productivos chileno más lleno de mitos y de prejuicios en la opinión pública. Para el grueso de la opinión pública, el "sector forestal" es uno solo y homogéneo. Pero como se ha señalado, el grueso de las críticas ambientalistas se refieren al Bosque Nativo, y no se hace mayor diferenciación entre éste y el sector de las plantaciones. Gran parte de los mitos o prejuicios instalados se originan a la sombra del silencio del sector para desarrollar sus actividades.

Hay que tomar en cuenta adicionalmente que el sector de las plantaciones está cruzado por una serie de temas que hacen más difícil el manejo comunicacional de las empresas, pero no menos necesario. Ejemplos: la Reforma Agraria y la contra reforma del gobierno militar; la situación de extrema pobreza de vastas zonas relacionadas con el patrimonio forestal actual de las empresas; el problema indígena; la percepción de ineficacia de las políticas públicas para enfrentar estos dos últimos aspectos; la necesaria rapidez y discreción que hubo que adoptar para la compra de predios de aptitud forestal; los incendios forestales y el robo de madera. Estos elementos, entre otros, dan cuenta de la complejidad mencionada.

III. La Industria Minera de Gran Volumen. El Caso de Chuquicamata.

Evolución de la Industria Minera

Chuquicamata se desarrolla desde la década de 1910 como lo hacían las empresas de extracción de recursos naturales de la época. En este caso, frente a un recurso minero considerado espectacular, en términos de la ley del mineral, Anaconda Copper Company desarrolla pueblos autosuficientes, los llamados “company towns.” Lo más importante era que el personal produjera lo que estaba estipulado y la empresa se encargaba de todo lo demás respecto de cada persona; afuera de la empresa “la nada”, adentro de la empresa “todo”.

En breves palabras, la cultura “Chuquicamata” se construye a partir de una serie de prácticas regulares y sistemáticas en el tiempo, que buscan asegurar la producción de cobre sin interrupciones. Lo que se dejaba de producir costaba muy caro a la empresa. Por tanto, ésta se preocupaba de que cada trabajador tuviera solucionado todo lo relacionado con su vida familiar. Hasta el día de hoy, meses antes que se cierre definitivamente el campamento de Chuquicamata, las casas no tienen medidor de nada: ni de gas, ni agua, ni electricidad. Todo lo da la empresa. La riqueza que se extraía era enorme y lo sigue siendo.

Por tanto, las relaciones de esta empresa con el mundo exterior eran básicamente a través del Ministerio de Hacienda. Las llamadas políticas de la Gran Minería, eran fundamentalmente políticas impositivas de los gobiernos de turno. El tema era cómo sacarle más tributos a las empresas norteamericanas (Anaconda y Braden Copper Co.).

Cuando se nacionaliza la Gran Minería del Cobre (definida en la ley como toda faena minera que produjera más de 75.000 toneladas de cobre fino al año) en 1971, el Estado se hace cargo de las divisiones del posteriormente llamado CODELCO. Pero el cambio de “mano” en la propiedad no significó ningún cambio de “mano” en la actitud para con el mundo exterior de estas empresas, ahora todas en manos del Estado. Es más, casi podría decirse que se acentuó el esquema paternalista que había sido parte del diseño original. Tanto durante los años 70 y, sobre todo de los 80, la producción de cobre de todas las divisiones de CODELCO pasó a ser crucial para la economía del país. Siempre lo fue, pero debido a la recesión del año 1981 y a la crisis del precio del metal a principio de los 80, fue aún más importante. A diferencia de las empresas productoras de Cobre en EEUU, que atacaron la crisis mediante un profundo cambio en su estructura y prácticas operacionales, CODELCO enfrentó la crisis mediante un aumento importante en sus niveles de producción. La buena ley de sus yacimientos – especialmente Chuquicamata – así se lo permitía. Chuquicamata sola llegó a doblar su producción en menos de 10 años.

No tratamos de contar la historia de la industria del cobre en Chile, sino sólo anotar que las viejas costumbres acumuladas por Chuquicamata a lo largo de su historia, se mantuvieron vivas hasta prácticamente hoy en día. Cuando se genera una cantidad enorme de prácticas diarias de vida y de producción, como en Chuquicamata, su inercia es demasiado grande para romperlas de golpe. Era, por lejos, la fuente más importante de recursos del Estado. Dentro de Codelco, Chuquicamata concentraba el 60% de la producción de cobre, y representaba el 15% de la producción de Cobre del mundo.

Lo fundamental de la historia, para los efectos que nos preocupa, es que la División Chuquicamata mantuvo hasta mediados de la década de los 90, una relación absolutamente asimétrica con las comunidades indígenas del interior, sobre todo con las comunidades del Alto Loa: los pueblos atacameños de Toconce, Caspana, Aiquina, Lasana, Chiu Chiu y Ollagüe, este último de origen Quechua. El peso específico de Chuquicamata era demasiado grande, comparado con el de estas comunidades. Y la sensibilidad, tanto del Estado como de la empresa hacia dichas comunidades, también era muy distinta a la que existe hoy día.

La relación de la empresa con estas comunidades estaba ligada fundamentalmente a un sólo tema: la constitución de derechos y extracción de aguas superficiales, provenientes del Río Loa y Río Salado. La experiencia de estas comunidades al respecto ha sido históricamente más bien negativa. La lucha por la obtención del recurso siempre fue desigual. El peso específico de CODELCO y de la empresa de agua potable ESSAN han sido casi incontrarrestables.

Chuquicamata y las comunidades

A partir de mediados de los años 90, la situación comenzó a cambiar, básicamente por dos hechos importantes: se aprobó la Ley Indígena, que establece una serie de derechos para las etnias definidas como tales en la ley (que incluye estas comunidades) y se intensifica la exploración de aguas subterráneas a gran profundidad (100-120ms) en la II Región. Igualmente, entró en vigencia la Ley de Bases del Medio Ambiente (Ley 19.300). Además, en el caso de CODELCO, también comenzó a producirse un cambio de políticas internas frente al tema de las relaciones con las comunidades locales. En efecto, en 1994 comienza una experiencia absolutamente nueva en la comunidad de Lasana, al establecer el llamado “Programa Agrícola”. Este comienza a desarrollar experiencias piloto de nuevos sistemas de riego y nuevos cultivos que pudieran ser utilizados por estas comunidades.

Por otra parte, frente a un recurso considerado crítico, tratándose de la II Región, la postura de los servicios públicos relacionados con la constitución de derechos de agua (Dirección General de Aguas, Ministerio de Bienes Nacionales, SAG, y CONAMA, principalmente) comienza a ser mucho más restrictiva. Esta restricción tiene mucho que ver con la nueva realidad que establece la Ley Indígena y con la necesidad de someter la extracción de agua al Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental. Por tanto, se puede afirmar que, hoy día, la situación históricamente asimétrica que anotábamos entre la empresa minera y las comunidades, ha cambiado significativamente.

Frente a la necesidad de Chuquicamata de respaldar sus planes de desarrollo con nuevas fuentes de agua subterránea, afloradas de la cuenca del Alto Loa, y tomando en cuenta los cambios mencionados, la División Chuquicamata constituyó los derechos correspondientes y decidió aprovechar la oportunidad para cambiar radicalmente sus relaciones con dichas comunidades. No sólo aparecía como necesario (ya que en algunos casos debía llegar a acuerdos con algunas de estas comunidades), sino que la empresa lo consideró correcto. El gran cambio ocurrido con la nueva visión integradora del negocio en la zona, que da origen a CODELCO Norte, necesariamente hacía necesario incorporar en esta visión a los demás actores legítimos instalados en la zona; entre los cuales se encontraban estas comunidades y la propia ciudad de Calama.

De esta manera, CODELCO se encuentra implementando un Plan de Buena Vecindad con las comunidades del Alto Loa, cuyo objetivo básico es lograr el desarrollo sustentable y el establecimiento de una nueva relación de largo plazo con las mismas. Los componentes básicos de este plan son: la realización de estudios sobre la realidad agroeconómica de las comunidades mencionadas y las posibilidades de desarrollar programas de ecoturismo; el apoyo mediante fondos al desarrollo de proyectos agrícolas sustentables; el apoyo en la comercialización de los productos obtenidos; y el apoyo profesional para la evaluación de proyectos que puedan ser sometidos a fondos concursables. Todo lo anterior se ha hecho respetando la conveniencia y tradiciones de las propias comunidades. En efecto, el plan se elabora después de haber consultado a éstas sus necesidades y sus propias visiones.

Un cambio de fondo ocurrido en la empresa en esta materia, se refiere a no cometer el tradicional error en que suelen caer las empresas o instituciones, al decidir ellas lo que la comunidad necesita, en vez de preguntarles a las propias comunidades lo que les conviene.

El plan está recién en su fase inicial y espera ser desarrollado con éxito en los próximos dos años. Como podrá apreciarse, no se trata sólo de dar apoyo económico pura y simplemente sino, lo más importante, de establecer una relación de confianza y credibilidad que antes no existía.

Al igual que en el caso de las empresas forestales ya mencionadas, CODELCO debe pasar a ser una empresa con “cara” y a establecer relaciones a escala humana con estas comunidades. Además, es importante mencionar que, al decidirse este cambio profundo en la relación, comienza a surgir una cantidad de oportunidades para todas las partes, que se transforman en situaciones en que todos ganan.

Por ejemplo, al estudiarse la ruta de las cañerías que deben transportar el agua extraída desde territorio cercano a una comunidad hasta Chuquicamata, se discute la posibilidad de diseñar la ruta de manera tal que abra nuevos circuitos turísticos que beneficiarán a la propia comunidad. En materia de comercialización de los productos agrícolas, la empresa entra en conversaciones con una gran cadena de supermercados, recién instalada en Calama, la cual acuerda comprar todos sus productos sin los

altibajos de precios que los productores enfrentaban en las tradicionales “ferias” locales. Y así, hay varios ejemplos más.

Como es de esperar, el sólo cambio de actitud por parte de la empresa y su decisión de llevar adelante una nueva relación con estas comunidades mediante un plan específico, no garantiza el éxito. Este será posible, fundamentalmente, cuando los funcionarios de la empresa realmente se involucren en él. Los buenos vecinos son siempre, a fin de cuentas, personas naturales y no personas jurídicas. Estas últimas pueden lograr esa calificación sólo cuando ocurre lo primero.

TEMA 4 : Educación, capacitación y generación de ingresos⁹

I. La Realidad Educacional

Es importante mencionar que existen diferencias significativas en educación entre integrantes de grupos indígenas y los que no lo son. Esto se puede observar a través de la tasa de alfabetización y el nivel educacional alcanzado. En efecto, de acuerdo a cifras provenientes de la encuesta CASEN 2000, si bien un 91,6% de las personas que pertenece a alguna etnia nativa sabe leer y escribir, existe una brecha considerable con quienes no pertenecen, donde la tasa de alfabetización es de un 96,2%.¹⁰

Por otra parte, hay diferencias significativas en el nivel educacional logrado por condición étnica. De acuerdo a cifras de la CASEN 2000, que se presentan en el Cuadro 4.1, un 27,6% de la población indígena del país presenta educación básica incompleta o no educación formal, mientras que sólo un 13,3% de la población no indígena está en esta condición. A su vez, sólo un 3,3% de la población indígena presenta educación superior completa, mientras que un 10,8% de los no indígenas presentan esta condición.

Cuadro 4.1: Nivel Educacional según condición étnica (%)

	No Indígenas	Indígenas
Sin educación formal	3,1	6,3
Básica Incompleta	10,2	21,3
Básica Completa	11,9	14,4
Media Incompleta	22,1	18,7
Media Completa	26,2	20,4
Superior Incompleta	7,6	5,2
Superior Completa	10,8	3,3
Sin Dato	8,1	10,3
Total	100,0	100,0

Fuente: Encuesta CASEN 2000.

No obstante a que las diferencias afectan a la población indígena en su conjunto, éstas han tendido a ser corregidas en las generaciones más jóvenes. De acuerdo al Cuadro 4.2, las diferencias más significativas en escolaridad comienzan a observarse a partir de los 30 años, brecha que tiende a crecer con el grupo etario. En efecto, en la población de 15 a 18 años no se observan diferencias significativas en escolaridad, las que comienzan a ser evidentes en el grupo de 30 a 44 años, donde los años de escolaridad promedio de los no indígenas es superior en 2 años al promedio de escolaridad de los indígenas.

⁹ Este Capítulo está basado fundamentalmente en el trabajo encargado al Sr. Cristián Aedo, Economista. El texto completo de su trabajo está disponible en la Secretaría Ejecutiva de la CVHNT.

¹⁰ Es decir, el porcentaje de analfabetos en la población indígena es el doble que en la población no indígena.

Cuadro 4.2: Escolaridad Promedio (años) según grupo de edad y condición étnica

Años Educación	No Indígenas	Indígenas
15-18	9,9	9,4
19-29	11,7	10,4
30-44	10,7	8,7
45-59	9,1	6,1
60-74	6,7	3,8
75 y más	5,6	2,9
Total	9,9	8,1

Fuente: Encuesta CASEN 2000.

Ambos grupos presentan niveles similares de cobertura educacional básica (cuadro 4.3). Sin embargo, en lo que respecta a educación pre-escolar, educación media y educación superior, los indígenas presentan menores tasas de cobertura.

Cuadro 4.3: Cobertura educacional según género, nivel y condición étnica (%)

Nivel	No Indígena	Indígena
Preescolar	33,2	24,8
	32,2	27,7
	32,7	26,2
Básica	98,7	97,4
	98,5	97,4
	98,6	97,4
Media	90,0	84,6
	90,4	82,0
	90,2	83,3
Superior	33,5	28,0
	30,0	16,6
	31,8	23,1

Fuente: Encuesta CASEN 2000.

Esta información indica que para evitar desigualdades económicas futuras hay que aumentar la cobertura educacional de los jóvenes indígenas a nivel preescolar, medio y superior, siendo las becas una herramienta posible para dar solución a esta problemática. Es importante notar que la diferencia a nivel superior son 7,7 puntos porcentuales, lo que indica que para los mismos grupos de edades, hay un 33% mas de jóvenes no-indígenas en la educación superior.

La encuesta CASEN 2000 también indaga en las causas de la no asistencia a establecimientos educacionales (ver cuadro 4.4), y ahí también es posible encontrar diferencias entre grupos indígenas y no indígenas. Para ambos grupos, la principal razón de no asistencia es la dificultad económica, lo cual justifica la racionalidad tras los programas de subsidios por asistencia escolar que ha impulsado el Ejecutivo. Llama la atención que la principal diferencia entre estos grupos se da en la alta incidencia de la razón “*problemas de conducta*”. En efecto, un 13,2% aduce esta razón en los grupos indígenas mientras

que sólo un 4,1% reporta esta razón en los grupos no indígenas. Otra gran diferencia se da en la razón “ayuda en la casa o hogar”, que reporta un 9,2% de los indígenas comparado con un 2,7% para los grupos no indígenas. Por otra parte, llama la atención que la frecuencia de la razón “maternidad o embarazo”, que es aducida por un 14,4% de la población no indígena, es sólo declarada por un 7,4% de la población indígena, y que la razón “problemas de rendimiento” se da sólo en un 6,7% de los casos en la población indígena vis a vis un 8,2% en la población no indígena.

Cuadro 4.4: Razones de no asistencia escolar en jóvenes entre 14 y 17 años según etnia (%)

	No Indígenas	Indígenas
Dificultad Económica	22,4	26,0
Problemas de Conducta	4,1	13,2
Está Trabajando o busca Trabajo	14,1	11,8
No le Interesa	14,1	10,2
Ayuda en la casa o hogar	2,7	9,2
Maternidad o Embarazo	14,4	7,4
Problemas de Rendimiento	8,2	6,7
Otra Razón	12,3	9,6
Enfermedad	3,1	3,2
Problemas Familiares	4,7	2,8
Total	100,0	100,0

Fuente: Encuesta CASEN 2000.

En cuanto al tipo de colegio al que asiste la población indígena, el colegio municipal es elegido por un 60,6%, seguido por el colegio privado subvencionado con un 36,1%. Así, sólo un 3,3% asiste a colegios privados no subvencionados. En la población no indígena, un 53,7% asiste a colegios municipales, un 35,1% a colegios privados subvencionados y un 11,2% a colegios privados. Esta diferencia es relevante, ya que diversos analistas han reportado diferencias significativas en la calidad de la educación (medida, por ejemplo, a través del puntaje en la prueba SIMCE) entre colegios privados subvencionados (usualmente mejores) y los municipalizados. De no corregirse estas diferencias de calidad, ellas probablemente se perpetuarán en importantes desigualdades futuras en los ingresos y oportunidades de los jóvenes indígenas.

La encuesta CASEN 2000 reporta también una creciente focalización de los programas públicos en la población de menores recursos en general, y en los grupos étnicos nativos en particular. Así, por ejemplo un 63,3% de los jóvenes indígenas recibe alimentación en sus escuelas vis a vis un 39,3% de los jóvenes no indígenas; un 42% recibe útiles escolares vis a vis un 24,2% en la no indígena; un 74,1% recibe textos vis a vis un 65% en la población no indígena; un 29,6% recibe atención dental en educación básica vis a vis un 23,4% en la no indígena; y un 22,3% recibe atención médica en educación básica vis a vis un 16,2% en la no indígena.

II. Sistema Educacional

El sistema educacional cumple un rol importante como asimilador de la diversidad cultural y como mecanismo de propagación de las visiones relativas a estereotipos de la población indígena y su historia. Debido a esto el Ministerio de Educación, en un intento de asegurar igualdad de oportunidades, ha revisado el currículo nacional y ha desarrollado iniciativas importantes para elaborar programas educativos multiculturales y bilingües. A su vez, ha implementado un sistema de becas para estudiantes de ascendencia indígena que les permitan realizar estudios en instituciones de educación superior en el país.

Dentro de estos programas para el año 2003 se contempla:

- Financiamiento de becas indígenas para estudiantes con buen rendimiento y situación socioeconómica deficitaria. El monto destinado para estos efectos fue de 4.155 millones de pesos.
- Implementación de programas de innovación curricular, capacitación docente y de elaboración de material didáctico en educación intercultural bilingüe para los diversos pueblos indígenas, con especial énfasis en la educación básica de las zonas urbanas y rurales. Para estos efectos se destinaron 441 millones de pesos.
- Adicionalmente CONADI, dispone del fondos para Educación y Cultura, bajo el ítem “Transferencias a Privados” (Fondo Desarrollo Indígena y Otros). Durante la ejecución presupuestaria 2002, CONADI invirtió sólo 50 millones de este Fondo en Educación y Cultura.

Agregando los recursos con cuyo destino es educación se obtiene una inversión del orden de los 4.646 millones de pesos, cifra que representa un 18,8% de la inversión pública en asuntos indígenas (ver Cuadro 4.5). Se podrían agregar los programas asociados a la Jornada Escolar Completa (JEC) en zonas con alta proporción indígena (6.000 millones en el 2002); sin embargo, este programa es extensivo a todas las escuelas del país, por lo que no corresponde sumarlos a la inversión de carácter propiamente indígena.

Estas iniciativas del poder ejecutivo son importantes, pero claramente insuficientes para ampliar el acceso de las comunidades indígenas a las oportunidades de educación en el país. Es importante mencionar que para que estas iniciativas de educación multicultural y bilingüe tengan impacto, hay que expandir las oportunidades de educación secundaria y superior para los estudiantes de comunidades indígenas, lo cual nuevamente resalta la importancia de los programas que permiten un mayor acceso a la educación secundaria y superior.

Así, se requiere de mayores becas, mayor acceso al crédito y de mayores posibilidades para acceder de manera prioritaria a alojamiento que permita realizar estudios fuera de sus comunidades o áreas geográficas de origen. Sin embargo, la capacidad de los Hogares Indígenas es limitada. Por ejemplo, en Santiago existe sólo un hogar con capacidad máxima para 30 estudiantes.

A su vez, hacen falta otras iniciativas que fomenten una mayor educación de la sociedad chilena relativa a los pueblos indígenas, que permitan entender sus valores culturales y que permitan cambiar los estereotipos existentes en una parte importante de la población general del país. En esta dimensión, las políticas recientes del MINEDUC se entienden como un primer paso para lograr una mejor relación entre la sociedad chilena, el Estado y las comunidades indígenas.

Por otra parte, para que la mayor cobertura de educación tenga un impacto sobre los niveles de pobreza hay que aumentar también las posibilidades de empleo para estos grupos, para lo cual se requiere de un proceso sostenido de crecimiento económico que genere empleos y desarrollo económico para todos.

III. Agricultura, Vida Rural, Ingresos y Migración

Tal como se mencionara, hay razones para creer que las familias indígenas reciben una proporción creciente de sus ingresos fuera de su propia producción agrícola o de su comunidad geográfica. El Cuadro 4.6 presenta un resumen comparativo de ingresos que reflejan el aumento de la proporción de los ingresos extraprediales en el ingreso familiar de las familias indígenas rurales.

La caída del ingreso predial se debe principalmente a una depresión en la actividad agrícola tradicional indígena. Se enfrenta un problema de baja actividad agrícola que fuerza a los hogares a buscar otras fuentes de sobrevivencia. Por ello, se deben apoyar estrategias de generación de ingreso

complementarias a las provenientes de la actividad predial agrícola, de tal forma de diversificar las estrategias de desarrollo productivo. Esto implica diseñar mecanismos de apoyo a los beneficiarios, que además de entregar asistencia para la agricultura por cuenta propia en un contexto doméstico y local, tienda a la generación de ingresos derivados del empleo en iniciativas productivas no agrícolas, como el turismo, la administración de sitios arqueológicos (especialmente en el norte del país), producción de artesanías y tejidos, servicios, etc.

Cuadro 4.6: Fuentes de Ingreso Grupos Indígenas Rurales

Período	Fuente Ingreso	Beneficiarios		No Beneficiarios	
		\$ Año	%	\$ Año	%
Actual (2002)	Predial	1.195.170	71,3	546.704	45,6
	Extrapredial	480.656	28,7	652.499	54,4
Base (1995)	Predial	1.132.413	83,1	725.947	65,2
	Extrapredial	230.971	16,9	388.112	34,8

Fuente: Evaluación del FTAI (U de Chile, 2002).

Nota: El grupo de beneficiarios es de 482 personas y el de controles es de 72 personas. Cifras monetarias en pesos de 2002.

Una opción atractiva de explorar es la de aprovechar las oportunidades que ofrece la condición étnica y el entorno agroecológico para el desarrollo de alternativas de explotación. Esto significa que la asistencia técnica debe ir más allá de la resolución de problemas tecnológicos agropecuarios.

Dentro de los límites a la superación de la pobreza rural se puede mencionar el acceso a mercados. Las preguntas son: ¿Impide un sistema de vida tradicional, basado en la tenencia y explotación de tierras, el acceso al crédito y a una integración plena al mercado? ¿Es esto una causa de que permanezcan en una situación de pobreza? Y ¿qué se puede hacer para revertir esta situación?

La población indígena participa extensivamente en el vínculo entre los mercados laborales rurales y urbanos. Las familias y comunidades indígenas pueden tener un patrón de intercambio o de comercio complejo y apoyar redes entre comunidades rurales, pueblos, y ciudades. Así, el diseño de la política hacia lo indígena tiene que estar basada en una comprensión completa de la realidad de estos grupos en la sociedad y la vida económica de Chile, y no limitarla exclusivamente al área rural.

En algunas zonas, dada la baja calidad de las tierras, las comunidades rurales han perdido su capacidad de proveerse elementos para la subsistencia dentro de sus economías locales. Para ellos una estrategia de desarrollo efectiva no puede estar basada en una defensa de sus derechos a través de la entrega de tierra y agua, sino que hay que apoyarlos y capacitarlos en la búsqueda de oportunidades extraprediales.

A su vez, hay que preocuparse de la presencia indígena en zonas urbanas y su grado de participación en estas economías, ya que la búsqueda de trabajo urbano al menos por algún período de tiempo es parte de las estrategias de sobrevivencia de los grupos indígenas.

Mientras que la decisión de migración temporal o permanente puede ser explicada o inducida por la pobreza, se puede usar esta oportunidad para mejorar la educación y habilidades técnicas, o para desarrollar microempresas con fuertes vínculos a las economías de sus comunidades (artesanales o agrícolas). Por ejemplo, una gran proporción de empleadas domésticas provienen de grupos indígenas, especialmente jóvenes, quienes potencialmente podrían usar esta oportunidad para adquirir mayor educación.

El Estudio de la Universidad de Chile (2002) encontró que un 84% de los beneficiarios del FTAI percibían una muy fuerte emigración juvenil en sus comunidades, y que menos de un tercio de quienes respondieron percibían que el acceso al FTAI había frenado o revertido esta tendencia.

Un 40% de los hogares tenía una o varias personas fuera del área geográfica de la comunidad. Las personas que estaban fuera eran mayoritariamente hijos e hijas que se habían ido por trabajo (29%), por matrimonio (23%), y estudio (6%). El Estudio indagó sobre los motivos de la emigración juvenil, sobresaliendo la escasez de oportunidades de estudio y de trabajo en el ámbito productivo del campo, y la atracción que ejerce la ciudad. Es importante mencionar que la principal razón que se indica para no volver a sus comunidades de origen tiene que ver con la carencia de actividades laborales o productivas en las cuales desempeñarse.

El problema más serio que afecta a los migrantes urbanos de bajo nivel de calificación laboral es que no tienen un empleo fijo, mientras que al mismo tiempo pierden contacto con sus comunidades de origen. Así, pasan a desarrollar labores como trabajadores temporales y vendedores en las calles, tomando a su cargo los trabajos más frágiles y desconectándose de sus redes culturales.

En el ámbito urbano existen dos problemas que afectan a la población indígena que ha migrado. El primero es el capital humano, ya que la gran mayoría de ellos no cuenta con la formación técnica requerida para tener acceso a mejores oportunidades de empleo. De hecho, muchos trabajan como obreros de la construcción no calificados, en servicio doméstico, o como empleados en empresas de servicios. Algunos de ellos combinan trabajo como temporeros con otras actividades en el sector informal.

Un segundo problema es la discriminación en el mercado laboral. Esto se debe a los estereotipos que existen en un gran porcentaje de la población no indígena hacia personas de grupos étnicos nativos del país. Los resultados de las encuestas CASEN muestran evidencia de diferenciales de salarios por rama de actividad y por tipo de oficio.

El Cuadro 4.7 indica que la mayoría de los indígenas activos laboralmente se encuentran empleados en la agricultura, caza y silvicultura (28,6%), seguido del sector servicios (21%). Al comparar los ingresos promedio por ramas se observa que los ingresos de trabajadores indígenas corresponden en promedio a un 58% de lo que reciben los no indígenas, con un mínimo de 27% para las actividades no bien especificadas y un máximo de 89% para transporte y telecomunicaciones. Por tipo de oficio, el Cuadro 4.8 muestra que los profesionales indígenas ganan un 50% de lo que ganan los no indígenas, y que los trabajadores indígenas no calificados presentan el más alto de los porcentajes por oficio, con un 92%.

Cuadro 4.7: Población Ocupada e Ingresos por Rama de Actividad Económica

Rama	Ocupados (en %)		Ingresos Promedios (\$ mes)		
	No Pertenec Etnia	Pertenec Etnia	No Pertenec Etnia	Pertenec Etnia	Razón Ingresos
Act. No bien Especificadas	0,3	0,2	465.788	124.608	0,27
Agríc., Caza y Silvicultura	13,8	28,6	231.838	119.159	0,51
Explotación Minas y Canteras	1,6	0,9	505.662	403.731	0,80
Ind. Manufacturera	13,6	13,6	314.113	204.080	0,65
Electricidad, Agua y Gas	0,9	0,3	343.841	245.644	0,71
Construcción	8,0	8,8	257.044	183.013	0,71
Comercio	18,9	17,7	276.361	176.407	0,64
Transporte y Comunicaciones	7,4	6,1	314.832	280.536	0,89
Servicios Financieros	7,5	2,8	580.935	239.772	0,41
Serv Comunales y Sociales	28,1	21,1	267.317	171.833	0,64
Total	100,0	100,0	302.636	175.210	0,58

Fuente: Encuesta CASEN 2000.

Cuadro 4.8: Ingresos del Trabajo por Oficio (\$ por mes)

Oficio	No Pertenece Etnia	Pertenece Etnia	Razón Ingresos
FF.AA	285.023	254.608	0,89
M. Poder Ejecutivo	878.920	483.660	0,55
Profesionales	801.945	403.150	0,50
Técnicos y Prof. Nivel Medio	382.371	250.522	0,66
Emp. Oficina	220.932	192.108	0,87
Vendedores Comercio	173.455	150.256	0,87
Agricultores y Trab. Calificado	164.414	111.183	0,67
Oficiales, Operarios y Artesanos	200.502	181.938	0,91
Operadores y Montadores	222.521	174.992	0,79
Trab. No Calificados	118.126	108.365	0,92
Total	302.636	175.210	0,58

Fuente: Encuesta CASEN 2000

Ayuda Técnica y Apoyos a Pequeños Agricultores Indígenas

A través del Fondo de Desarrollo, la CONADI entrega créditos, subsidios monetarios, asistencia técnica y entrenamiento a microempresarios. En la práctica, y como una manera de mejorar la coordinación entre programas, la mayoría de las actividades han sido focalizadas en los beneficiarios del FTAI. El estudio de la Universidad de Chile (2002) encontró que entre 1995 y el 2002 aumentó en un 44% el porcentaje de usuarios de estos servicios; sin embargo, más de la mitad de los hogares de beneficiarios siguen existiendo sin asistencia técnica. No obstante, el estudio no recogió aspectos relacionados con la calidad e intensidad del apoyo entregado. En este sentido, se requiere de un mayor estudio para analizar cuál es el impacto real que logra este mayor apoyo técnico.

También aumentó (en un 39%) el porcentaje de usuarios que recibía apoyos; sin embargo, la fuente predominante de apoyo era el INDAP a través de sus programas de ayuda a pequeños agricultores de origen indígena. Un problema con este tipo de apoyo es que, debido a los criterios de elegibilidad de este programa, los mapuches más pobres no son elegibles para participar. A su vez, dado que el programa opera de manera descentralizada a través de proveedores del sector privado, ellos no tienen incentivos ni experiencia para trabajar con comunidades indígenas, quienes requieren una atención especial debido a consideraciones culturales.

Salud

Se deben identificar instrumentos que sean efectivos para enfrentar los requerimientos de salud más prioritarios entre los indígenas. Estos incluyen medidas de salud pública como campañas de vacunación, control de vectores, promoción de salud, y mejoramientos en los servicios de salud, de manera de mejorar acceso a cuidado básico, construir, reparar y llevar a estándares las postas y estaciones de salud, y entrenar al personal para atender necesidades específicas de la población. Los programas se pueden adaptar a las características de los indígenas que los diferencian del resto de la población. Esto implica tomar medidas que hagan culturalmente sensible y socialmente aceptada la modalidad de atención de los servicios de salud, y que se asignen recursos hacia enfermedades o condiciones prevalentes entre la población indígena.

Estos programas requieren de participación y comprensión de las comunidades donde serán ejecutados. De otra manera, sin tomar en cuenta las necesidades de la población que los proyectos deben satisfacer, éstos pueden ser no efectivos. Es importante que las prácticas médicas de las

comunidades indígenas sean respetadas, porque son parte de la cultura y práctica de las comunidades indígenas y en varios casos son efectivas.

IV. Ingresos no- Agrícolas

Las comunidades rurales encuentran importantes dificultades para desarrollar la actividad agrícola, y a raíz de esto, para generar empleos. Por ello es importante poner la vista en los empleos no agrícolas para las personas del mundo rural.

Los empleos no agrícolas son aquellas actividades desarrolladas por los hogares rurales en áreas económicas distintas al empleo en su propia explotación agrícola o como asalariado en otras explotaciones agropecuarias. Abarcan diversas actividades manufactureras que incluyen a la agroindustria y a los servicios de distinto tipo, incluido el comercio.

Estos empleos no agrícolas constituyen para algunos hogares un mecanismo de superación de pobreza que la actividad agrícola pura no ofrece. Permiten también estabilizar los ingresos, compensando la estacionalidad de la producción y del empleo agrícola; al diversificar las fuentes de ingreso, reducen los efectos de los riesgos inherentes a la agricultura; y estimulan la modernización de la agricultura, al proporcionar los enlaces con la industria, el comercio y otros servicios.

El énfasis en los empleos no agrícolas es una política posible, pero la importancia relativa de éstos como fuente de empleo o como fuente de ingresos está fuertemente condicionada, en primer lugar, por las potencialidades del desarrollo de la propia agricultura, dando lugar a tres tipos de configuraciones espaciales.

- Regiones de agricultura dinámica con especialización en productos de mayor valor y de demanda relativamente elástica, donde dependencia de la economía no agrícola es baja.
- Regiones de agricultura más tradicional, de baja productividad, pero que cuentan con un grado razonable de desarrollo de infraestructura; aquí el peso de la economía no agrícola es mayor, aun cuando el acceso a ella está fuertemente diferenciado.
- Regiones de agricultura de muy baja productividad y carentes de infraestructura en que los hogares rurales tienen una alta dependencia en la economía no agrícola; en este caso el ingreso derivado de esta última es muy bajo en términos absolutos pero representa un porcentaje significativo en el ingreso total.

Además de las diferencias relativas a las potencialidades agropecuarias de la zona, se agregan las existentes entre hogares al interior de cada zona:

- A mayor tamaño de la parcela, menor es la dependencia del ingreso no agrícola;
- A menor pobreza, mayores opciones de acceso a empleo e ingresos no agrícolas.
- Los hogares rurales sin tierra tienen --en promedio-- ingresos totales más altos que los agricultores más pequeños debido a una mayor participación en actividades no agrícolas. (Aquí las diferencias en educación, acceso a caminos, etc, determinan grandes diferencias de ingreso);

El BID, la FAO y la CEPAL han propuesto lo siguiente para promover el desarrollo del empleo rural no agrícola en América Latina:

- Las políticas de fomento del empleo no agrícola deben plantearse vinculándose con otros sectores y dimensiones; esto porque los empleos no agrícolas con mayor potencialidad son aquellos que provienen de actividades productivas con efectos multiplicadores amplios en las

regiones. (ej, la propia agricultura, la agroindustria, la minería, el turismo, las remesas de trabajadores inmigrantes, la proximidad a centros urbanos, etc.)

- El empleo no agrícola no debe ser planteado como la gran solución a todos los campesinos pobres y minifundistas cuyo potencial de desarrollo agrícola es bajo, ni, en el extremo opuesto, como zona de refugio mal remunerada para la población más pobre.
- En general el desarrollo de éste no puede visualizarse de forma aislada al desarrollo de la agricultura y del manejo de los recursos naturales, toda vez que dichas regiones se caracterizan precisamente por la ausencia de motores que dinamicen el consumo y la producción industrial de servicios.
- Lo más importante es colocar en el centro la vinculación del desarrollo productivo local o regional (territorial) con el proceso de generación de políticas de desarrollo rural. Es necesario desarrollar una visión multisectorial del desarrollo productivo territorial.
- Es necesario vincular lo micro con lo macro, lo local con lo nacional. El conocimiento y las instituciones locales por sí mismas, no son suficientes para pensar y actuar en un escenario de mercados globalizados, y es indispensable resolver cómo éstas pueden vincularse efectivamente a las organizaciones (universidades, empresa privada, centros independientes de investigación etc.) capaces de proporcionar acceso al conocimiento técnico, a las habilidades y las redes que son indispensables para participar y competir en economías globalizadas. Por otra parte, los recursos de capital local en las regiones rurales pobres son insuficientes para generar dinámicas de crecimiento económico. Por último, las políticas que se diseñan y se gestionan de manera centralizada, lisa y llanamente son por lo general ineficientes e ineficaces. La creación de instancias locales de concertación público-privada ayudaría a generar un ambiente propicio para identificar y poner en marcha motores del crecimiento económico en las zonas rurales pobres.
- Debido a que el modelo económico vigente en Latinoamérica ha retirado del Estado la función de invertir en los distintos sectores productivos, resulta indispensable establecer los incentivos necesarios para que el sector privado tenga interés en realizar inversiones no agrícolas en las zonas rurales, y particularmente en las zonas más pobres. Las inversiones financiadas por programas públicos son importantes, pero absolutamente insuficientes.
- Se debe incorporar el empleo rural no agrícola en los proyectos o programas de desarrollo agrícola y rural con un enfoque de desarrollo local, en donde dichos proyectos estén sometidos a la autoridad de instancias en que los usuarios estén ampliamente representados, y que tengan atribuciones efectivas para tomar decisiones en materia de contratación del personal directivo del proyecto y de definición y revisión de presupuestos.

TEMA 5: Integración Internacional¹¹

El presente capítulo se refiere a la relación que existe entre la globalización y sus desafíos e impactos para los pueblos indígenas. ¿Cuáles son las ganancias y pérdidas al respecto en términos económicos y culturales? ¿Hay un “riesgo” concreto que pueda estar afectando a los pueblos indígenas; y si es así, cuáles serían las políticas que se podrían implementar para disminuir dicho riesgo? ¿Cuál sería el rol de las empresas multinacionales? ¿Cómo poder ayudar a compensar el “costo” económico adicional que implica ser indígena en el mundo moderno? ¿Qué se ha hecho al respecto en los acuerdos comerciales ya firmados, y qué se podría hacer en el futuro?

I. Un Proceso Ineludible

La globalización no es un fenómeno nuevo, y a estas alturas es ineludible. Pretender que la solución para evitar los efectos negativos de la globalización sea no incorporar al país en la economía mundial y su competitividad resulta completamente inviable, porque produciría efectos perversos desde el punto de vista económico y cultural, y carece de realismo considerando las opciones de desarrollo por las que ha optado Chile. Por otra parte, el ritmo de incorporación de las comunidades indígenas a los cambios tecnológicos y económicos que se están desarrollando en el mundo de hoy es, por una cuestión cultural, más lento que para el resto de los chilenos. Hay dificultades especiales de comunicación, de acceso, de facilidad de inserción e incluso de valoración de las diferentes opciones.

Las ventajas de la globalización no han tocado a las comunidades indígenas de la misma manera que al resto del país. Para entender por qué sucede esto es necesario hacer un diagnóstico y entender las características de los mercados indígenas locales:

- La economía indígena concentra el ingreso per cápita más bajo del país y su poder de compra es volátil, usualmente en función de ingresos provenientes de buenas cosechas o trabajos esporádicos.
- Los costos de transacción son muy altos, ya que la infraestructura de las comunidades es generalmente precaria (caminos, teléfonos, sanitarias etc.), lo que agrega un costo adicional a la hora de interactuar comercialmente.
- Los servicios relevantes para desarrollarse comercialmente son de baja calidad y en algunos casos inexistentes. Por ejemplo, el acceso a cuentas corrientes, instrumentos financieros, créditos, cajeros automáticos, contratos que defiendan sus intereses, garantías (hipoteca, prenda, fianza), conectividad vía fax, teléfono o internet, etc.
- El acceso a las informaciones de mercado es mucho menor que el del resto del país, y en muchos casos no tienen el dominio necesario del idioma español para leer y entender información un poco más sofisticada.
- Existen discriminaciones arbitrarias por parte del resto de los chilenos a la hora de realizar transacciones comerciales con personas y empresas del mundo indígena.

En suma, desde el punto de vista agregado, una mayor integración económica y especialización, acceso a nueva tecnología, multiplicación de los mercados, etc., conlleva una mayor eficiencia y un mayor crecimiento económico. Ahora bien, las comunidades indígenas por diversas razones no están participando adecuadamente de este fenómeno, y temen (por desconocimiento o falta de preparación) la imposición de un modelo económico de mercado que esté en contraposición con su sistema económico tradicional.

¹¹ Este Capítulo está parcialmente basado en el trabajo encargado a Victoria Hurtado L., Abogado; y la discusión del Grupo de Trabajo de Desarrollo Económico y Social en torno a este tema. El texto completo de su trabajo y la transcripción de la discusión grupal están disponibles en la Secretaría Ejecutiva de la CVHNT.

Esto se traduce en que el proceso de incorporación y de asimilación de dichas comunidades a los cambios que se están llevando a cabo en el mundo moderno sea muchísimo más lento.

Si bien hay perdedores en la globalización, a la vez hay suficientes ventajas que considerar. La existencia de perdedores no es suficiente argumento para tratar de resistirse a estos cambios, sencillamente porque son inevitables, pero sí nos obliga a pensar qué se puede hacer para disminuir dichos riesgos. Chile necesita desarrollar políticas para aprovechar estos cambios globales, logrando transformarse en una economía adaptable.

Una economía abierta que asume en plenitud la globalización logra un desarrollo dinámico, y éste genera recursos que hacen posible el desarrollo de políticas sociales para acomodar la situación de los grupos que se perjudican con los cambios, y particularmente ayudar a grupos marginados a modernizarse y enfrentar con éxito las nuevas situaciones. En este sentido, el mérito de las políticas de apertura hay que considerarlo en conjunto con el de las políticas sociales que la hacen posible.

II. Acuerdos Económicos Firmados por Chile

Además de reducir las barreras comerciales, los acuerdos internacionales ayudan a regular la globalización, ofreciendo —entre otras cosas— un sistema de solución de controversias que contempla un panel de expertos internacionales donde recurrir en caso de conflictos.¹² Sin acuerdos comerciales tampoco existiría una regulación comercial internacional para dar cierta certeza jurídica a las relaciones comerciales entre países.

Chile ha firmado una serie de acuerdos económicos que contemplan diversos niveles de integración. Los más intensos desde el punto de vista de la integración son los firmados con la UE, EE.UU., México y Canadá.

Los acuerdos económicos no se refieren al tema del desarrollo indígena y a medidas de tratamiento especial para estas etnias. Se concentran en los mercados de bienes y de servicios y en protecciones generales a las economías de los países menos desarrollados. La relación más directa con el mundo indígena es en el tratamiento de la agricultura tradicional y del tema ambiental, debido a la intensa relación que hay entre las comunidades indígenas y su hábitat. El acuerdo con EE.UU., por ejemplo, al establecer el fin de la banda del trigo en 12 años, fuerza a pensar en la forma de apoyar a numerosos pequeños y micro agricultores indígenas que hoy subsisten en base a este cultivo.

III. Oportunidades y Precauciones

La globalización es un fenómeno que puede representar interesantes oportunidades para los grupos indígenas:

- La internacionalización de empresas y comercio tiene efectos directos en los sistemas de gestión y producción. En particular, se observan efectos favorables en los estándares ambientales y sociales que gradualmente se exigirán a los productos. Ejemplo de ello son la certificación ambiental y social en empresas forestales, o la relación de las mineras extranjeras con las comunidades locales en el norte del país.
- Por otro lado, la internacionalización y comunicación potencia la generación de redes de valoración, protección y desarrollo de culturas originarias. En efecto, se observa un fluido y creciente intercambio cultural y valoración de la diversidad, no sólo a nivel de grupos indígenas,

¹² Casos como el de las uvas envenenadas, o la acusación de dumping a los salmones, hubiesen tenido un trato mucho más favorable para Chile si el TLC hubiese estado firmado con EE.UU., y hubiésemos podido utilizar el sistema de paneles preestablecidos en dicho acuerdo.

sino también entre grupos sociales de distintos países.

Sin embargo, la globalización es también un proceso acelerado que obliga a tomar algunas precauciones:

- Se observa la consolidación de propiedad en algunos sectores de la economía, que en busca de economías de escala, se asocian generando empresas de gran tamaño. En algunas ocasiones, los tomadores de decisiones están lejos de los centros de producción, lo que hace perder sensibilidad con lo local, retarda y debilita las reacciones o simplemente deja en manos de terceros la relación con la comunidad. En definitiva, el tamaño de las operaciones de la gran empresa y las presiones de competitividad muchas veces hacen perder el contacto con las comunidades locales.
- Este proceso normalmente viene asociado a cambios rápidos en sistemas de producción. La forma de vida y costumbres de los pueblos originarios los hace más frágiles a los cambios bruscos, lo que no sólo tiene efectos económicos, sino que particularmente puede dañar su cultura y tradiciones. Frente a procesos de cambio acelerado, hay que proveer de políticas de apoyo a la transición para los grupos indígenas.

Conclusiones

Aunque en los últimos trece años se han realizado importantes esfuerzos por promover cambios en la situación social y económica de las etnias originarias del país, estos no han tenido resultados significativos ni han sido suficientes para enfrentar los problemas que la temática indígena plantea.

Las posibles explicaciones de los bajos logros en el ámbito del desarrollo económico y social de los pueblos indígenas provienen de dos esferas: por un lado, de las instituciones gubernamentales vinculadas al mundo indígena y las relaciones que establecen éstas con los pueblos originarios; por otro lado, la esfera de las relaciones económicas entre las comunidades indígenas y el entorno que las rodea, incluyendo prominentemente a las grandes empresas.

Instituciones gubernamentales y su relación con el mundo indígena

Los principales problemas en esta esfera derivan de las insuficiencias en la institucionalidad vigente para generar estrategias de desarrollo sociales y económicas en las etnias originarias. Los problemas institucionales afectan tanto a los mecanismos como a las organizaciones creadas por la Ley 19.253 para enfrentar la temática indígena.

En lo referente a los mecanismos utilizados para promover estrategias de desarrollo indígena, los principales problemas están en la rigidez que caracteriza a los fondos que administra la CONADI y en la falta de pertinencia de las políticas sociales dirigidas al mundo indígena.

El Fondo de Tierras y Aguas Indígena (FTAI) ha demostrado ineficacia para incrementar los ingresos y la productividad de las actividades agrícolas de las personas, familias y comunidades beneficiadas.

A su vez, el FTAI genera conflicto al carecer de una delimitación temporal de su ámbito de acción. La política de tierras que este fondo sustenta ha causado un aumento de las demandas por reivindicaciones territoriales, transformándolo en un mecanismo insostenible a largo plazo.

El Fondo de Desarrollo Indígena (FDI) ha actuado predominantemente como una herramienta de promoción y fortalecimiento productivo, dejando de lado la dimensión social necesaria para obtener una mejora efectiva y sostenible en la calidad de vida. Para mejores resultados, es necesario entregar a las comunidades las herramientas para que incrementen su capital social.

El Fondo de Educación y Cultura (FEC) a diferencia de los dos fondos anteriores, no se encuentra establecido en la Ley 19.253, aunque las acciones que promueve se encuentran delimitadas en ésta.

Cabe señalar la desigual distribución de la inversión pública en estas materias. De los 24.762 millones de pesos que el Estado invierte en políticas públicas orientadas al mundo indígena (suma del presupuesto de la CONADI y el de los programas ministeriales que trabajan en el tema¹³), gran parte de los recursos son destinados al FTAI, mientras que un porcentaje menor es dirigido a invertir en educación y salud.

¹³El presupuesto correspondiente al Programa Orígenes (BID-MIDEPLAN) no fue incorporado dada su naturaleza temporal.

Cuadro 6.1: Partidas de Inversión Pública Indígena*(2003)

Partida	\$ (Millones)	%
Fondo de Tierras y Aguas Indígena (CONADI)	14.530	58,7%
Becas Indígena (MINEDUC)	4.155	16,8%
Gastos Administración y Operación CONADI	2.613	10,6%
Fondo de Desarrollo Indígena y Otros (CONADI)	2.163	8,7%
Salud Indígena (MINSAL)	720	2,9%
Educación Intercultural Bilingüe (MINEDUC)	441	1,8%
Programa Traspasos de Tierras Indígenas (BB.NN)	140	0,6%
Total	24.762	100%

Fuente: Informe de Ejecución Presupuestaria 2º Semestre 2003 (DIPRES)

Los fondos que la CONADI destina a educación y cultura se encuentran bajo el ítem “Transferencias a Privados” (Fondo Desarrollo Indígena y Otros), diferenciándose de la inversión que realiza el MINEDUC en becas. El año 2002 CONADI invirtió sólo 50 millones de este Fondo en Educación y Cultura, demostrando que en la actualidad existen escasos recursos para la preservación de las culturas originarias y el traspaso de éstas a las nuevas generaciones indígenas.

Sin embargo, los fondos y los recursos involucrados en ellos no son el único problema. La descoordinación institucional y la falta de pertinencia de las políticas sociales indígenas producto de la escasa participación de éstos en la toma de decisiones, también es una realidad. El Sistema de Educación Intercultural Bilingüe y la integración de los conocimientos indígenas en la prestación de servicios de salud han implicado avances en estas materias, aunque la inversión realizada en ellos es relativamente baja.

Respecto a las organizaciones que crea la Ley 19.253, el conflicto radica principalmente en el rol dual que tiene la CONADI. Esta corporación es el organismo central creado por la ley indígena; sin embargo ella representa simultáneamente los intereses del gobierno y de las etnias originarias. Tal conflicto plantea la necesidad de una diferenciación funcional y la consiguiente conformación de organismos gubernamentales independientes de los organismos indígenas.

La relación entre las comunidades indígenas y su entorno económico, especialmente las grandes empresas

La relación entre ambos actores sociales ha estado marcada por continuas tensiones, prevaleciendo la idea en amplios sectores de la sociedad de que los intereses de ambos grupos son contrapuestos e irreconciliables. Sin embargo, hay destacadas experiencias que han demostrado lo contrario. Una relación armónica entre empresas y comunidad es posible y puede traer beneficios mutuos. Ejemplo de ello son Minera Escondida y CODELCO, que han demostrado que acciones que consideren a la comunidad y al medio ambiente pueden ser compatibles con buenos resultados económicos y competitividad internacional.

Para mejorar la relación entre las empresas y las comunidades indígenas aún existe un largo camino por recorrer. Las tensiones se producen principalmente por el uso de los recursos naturales y el significado distinto que le atribuyen a ellos cada una de las partes. Mientras las empresas ven los recursos naturales como insumos en su proceso de producción, los pueblos indígenas los consideran como elementos centrales de su cosmovisión.

Las lógicas diferentes entre empresas y comunidad también se manifiestan al momento de interactuar. La empresa responde ante las contingencias que enfrenta en su entorno con acciones concretas de corto plazo, normalmente infraestructura. Sin embargo, la comunidad –desde la lógica tradicional- agradece las acciones concretas de corto plazo, pero también espera una interacción con la empresa a largo plazo.

Es necesario que las empresas que enfrentan tales conflictos reconozcan estos fenómenos, tomen una postura de respeto hacia las culturas preexistentes y realicen acciones destinadas a mejorar sus vínculos con la comunidad desde una visión de más largo plazo.

Muchas veces acciones que son marginales para las empresas, como la compra de algunos insumos, tareas de mantención, el arriendo de maquinaria agrícola para las comunidades rurales donde se insertan, son consideradas por las comunidades elementos claves en su relación y percepción de la empresa, así como pueden contribuir a fortalecer la interdependencia entre la comunidad y la empresa, donde ambos se defiendan mutuamente porque tienen intereses comunes.

Propuestas

A partir del diagnóstico realizado se plantean propuestas para mejorar el desarrollo social y económico de las comunidades indígenas, respetando la identidad y cultura de las etnias. Estas propuestas deben ser comprendidas como una unidad aunque serán expuestas en tres ejes relacionados con los nudos de conflicto existente entre los actores sociales involucrados.

Eje 1: Renovación de la institucionalidad indígena vigente

Las instituciones relacionadas con el mundo indígena deben ser pertinentes con las necesidades que los pueblos originarios poseen y manifiestan. Para ello es necesario:

a. Crear un Fondo General Indígena (FGI)

El Fondo General Indígena (FGI) integraría en un solo organismo todos los fondos de financiamiento asociados con el mundo indígena (*Fondo de Tierras y Aguas Indígenas*, *Fondo de Desarrollo Indígena*, *Becas Indígenas*), así como los recursos involucrados en programas gubernamentales para pueblos indígenas pero ajenos a la CONADI (*Becas*, *Educación Intercultural Bilingüe*, *Salud Indígena*, etc.).

Este fondo tendría la ventaja de permitir una asignación flexible de los recursos de los fondos según las áreas que los mismos pueblos prioricen a través del *Consejo de los Pueblos Indígenas* que se describirá en el punto siguiente, o a través de sus capítulos regionales o locales según el consejo establezca.

Debería por sobre todo privilegiarse la propia opción de las comunidades, grupos y familias indígenas, respetando sus preferencias a la hora de asignar los recursos. Por ejemplo, son las propias familias indígenas las que deberían poder decidir si los recursos que se les entregarán los quieren invertir en tierras, cultura, vivienda, o en educación y capacitación para sus miembros. Sin perjuicio de esta autodeterminación, se sugiere aumentar la inversión en el área educación debido a la necesidad de inversión en capital humano y a la baja productividad de las tierras traspasadas a través del FTAI.

El FGI debería contemplar un significativo aumento de los recursos invertidos en los pueblos indígenas. Sin considerar los montos destinados a la Jornada Escolar Completa (que no discriminan por etnia), los distintos fondos indígenas suman recursos por unos \$25.000 millones. Proponemos inicialmente un aumento de 40% en estos recursos, del orden de \$10.000 millones por año, destinando al menos el 50% de estos recursos adicionales a programas de educación y capacitación. Esto permitiría más que doblar los recursos que hoy se destinan a estos fines. El monto exacto del aumento de recursos, en todo caso, debe ser determinado de acuerdo a las disponibilidades de fondos públicos y la prioridad que se le dé a este mecanismo, probablemente en una forma gradual.

Para incentivar la participación del sector privado en el apoyo a la educación y capacitación de los pueblos indígenas, se propone extender los beneficios de la Ley Valdés¹⁴ a toda donación que tenga como fin apoyar la educación y capacitación de los pueblos originarios.

En el plano de entrega de tierras se recomienda:

- Descartar las metas anuales de compra de tierras, dado que intervienen innecesariamente el mercado de tierras en perjuicio de los compradores. Esto no significa que se eliminen metas de mediano plazo en la compra de tierras pero se recomienda no establecer metas de corto plazo

¹⁴ La Ley Valdés establece que el 50% de ciertas donaciones se puede rebajar directamente de impuestos, y el otro 50% se puede deducir de gastos.

que contribuyen a la especulación en el mercado de tierras.

- Establecer plazos para la solución de los conflictos judiciales por propiedad de tierras. La indemnización o pago correspondiente (si es pertinente) puede hacerse por medio de propiedades de bienes nacionales o directamente dinero, priorizando la posesión de la tierra original en manos del litigante de origen indígena.
- Priorizar la entrega de tierras a comunidades que realicen un reclamo pacífico por la propiedad de tierras y penalizar la entrega de este beneficio donde se presente actos y conductas violentas.

La puesta en marcha del FGI requiere de fusionar todos los fondos que hoy existen en legislación vigente. La definición de cantidad de recursos que se asignarán a cada fin dependerá del Consejo de Pueblos Indígena (que se describe posteriormente). El uso y ejecución de estos fondos debe garantizar una coordinación adecuada con los programas indígenas que ejecuten ministerios y servicios distintos a CONADI. En principio, los fondos que lo integrarán deben incluir al menos:

- El *Fondo de Tierras y Aguas Indígenas* (FTAI) debe mantener las acciones orientadas a la compra de tierras y hacia mejoras productivas, como también debe mejorar su coordinación con el FDI para obtener mejores resultados en el aumento de la calidad de vida de sus beneficiarios.
- El *Fondo de Desarrollo Indígena* (FDI) debe fortalecer las acciones destinadas a promover un desarrollo social de las etnias originarias, con el fin de entregar un apoyo más integral a los beneficiados por su política. Esto se puede lograr destinando más recursos a programas como los de Capacitación en Gestión Social Indígena y el Subsidio para el Fortalecimiento de la Sociedad Civil Indígena implementados en años anteriores.
- El *Fondo de Educación y Cultura* (FEC) debe adquirir existencia y prioridad legal, ampliando la actual aplicación de las Becas Indígenas y asegurando su igualdad ante los otros fondos que conformarán el FGI. A su vez, el FEC debe dar mayor prioridad al traspaso de la cultura indígena en la educación básica y secundaria que se les entrega a estos pueblos. Esos estadios del sistema educacional son de vital importancia formativa y fortalecerlos refleja una apuesta por el desarrollo armónico de las etnias del país.
- Otros fondos y programas focalizados en los pueblos indígenas (Becas Indígenas y Educación Intercultural Bilingüe -MINEDUC, programas de Salud Indígena- MINSAL y otros que se quieran reformular para atender a la población indígena).

b. Crear el Consejo de los Pueblos Indígenas (CPI)

El CPI debe ser un organismo indígena representativo e independiente de las instancias gubernamentales, cuyo objetivo será aumentar la participación indígena en la toma de decisiones sobre las políticas públicas que les competen. El CPI debería ser un organismo de consulta obligatoria para la toma de decisiones en políticas públicas y uso de recursos vinculados a la realidad indígena. Este consejo tendría las siguientes funciones:

- Priorizar la inversión en materia indígena. El Consejo decidirá cómo distribuir el presupuesto asignado para el mundo indígena, según las preferencias que ellos mismos establezcan y teniendo en consideración la diversidad de etnias existentes en el país.
- Fiscalizar el uso de recursos y la ejecución de los programas que CONADI, ministerios y servicios dirijan hacia los pueblos originarios.
- Realizar estudios que identifiquen los problemas de estos pueblos, y que evalúen las políticas dirigidas hacia ellos.

- Constituir un organismo de consulta obligatoria para la definición de políticas públicas dirigidas hacia los pueblos originarios.

La creación de este organismo no es tarea fácil, porque requiere de reformas constitucionales y de voluntad política para la creación de un Registro Electoral Indígena que asegure la elección democrática de sus representantes y fortalezca los sistemas de representación tradicional vinculados a conceptos territoriales propios o tradicionales.

En términos operativos se recomienda descentralizar la operación para garantizar la representación y priorización que tienen las diversas comunidades indígenas del país.

c. Definir CONADI como instancia gubernamental

La CONADI debe ser un organismo exclusivamente gubernamental y como tal debe ejecutar y gestionar las políticas dirigidas hacia el mundo indígena. Además de actuar como organismo técnico-ejecutor de un cierto número de iniciativas, esta entidad tendrá como función la coordinación de todas las iniciativas que actualmente desarrolla el gobierno hacia los pueblos originarios.

Redefinir esta institución implica el desarrollo de acciones gubernamentales más eficientes y eficaces para enfrentar el tema indígena.

Como organismo dependiente del poder central, la CONADI trabajaría en colaboración con el Consejo de los Pueblos Indígenas de Chile.

Eje 2: Adecuación de las políticas públicas a la realidad indígena

Las políticas sociales dirigidas a los pueblos indígenas deben considerar las características culturales y tradiciones de estos pueblos de modo de ser herramientas pertinentes a la realidad social que enfrentan.

a- Incorporar a individuos o grupos indígenas en la ejecución de los programas sociales orientados a los indígenas

Para dar mayor pertinencia a las políticas de gobierno, un primer camino es fomentar la participación directa de individuos o grupos indígenas en la ejecución de los planes, proyectos y programas del gobierno dirigidos al mundo indígena. Se plantea así generar una base más amplia de prestadores de servicios sociales y profesionales de origen indígena. Este mecanismo puede ser implementado en algunas áreas principales:

Área educacional

Se propone promover el desarrollo de Sostenedores de Escuelas que tengan origen indígena, de tal manera que aseguren la preservación de las culturas originarias y la formación de las nuevas generaciones en el marco de sus tradiciones.

Estos sostenedores funcionarían en aquellos sectores con un alto porcentaje de población indígena y deberían pertenecer a la comunidad en la que están ubicadas las escuelas.

Área salud

Se plantea integrar machis, chamanes o curanderos indígenas en los consultorios insertos en comunidades con un alto porcentaje de población perteneciente a etnias originarias. Ellos deberán trabajar en conjunto con el personal de salud de cada consultorio y pertenecer a la comunidad donde éste se ubica.

Área vivienda

Se propone abrir espacios para que pequeñas empresas constructoras indígenas postulen a la construcción de viviendas sociales destinadas a pueblos originarios. Se propone otorgar algún tipo de estímulo a aquellas empresas insertas en la comunidad donde las viviendas serán edificadas.

Área de desarrollo territorial

Se propone formular instrumentos de ordenamiento y desarrollo territorial basados en conceptos territoriales indígenas, con el objeto de articular procesos de desarrollo culturalmente pertinentes, además de generar entre otros, planes reguladores regionales, que articulen el ordenamiento territorial existente con territorios de desarrollo indígena tradicionales e identidades territoriales. Estos planes deberían tener presente el valor de la ruralidad y considerar la preservación de la misma, mediante la implementación de equipamiento y estrategias adecuadas.

La incorporación de indígenas en la ejecución de las políticas sociales requiere de esfuerzos institucionales orientados a:

-*Capacitar*: Los individuos o grupos indígenas que se incorporarán a la oferta pública deben ser capacitados en la entrega de los servicios que proporcionarán, para que las prestaciones que otorguen sean de calidad. Las capacitaciones permiten entregar a las comunidades indígenas las herramientas necesarias para que enfrenten sus problemáticas desde la tradición en forma adecuada.

- *Flexibilizar la regulación vigente*: Las regulaciones institucionales deben flexibilizarse para permitir el ingreso de indígenas a los sistemas institucionales. Ejemplos de ellos son:

- En el área educacional, se debe permitir que indígenas no profesionales, con la capacitación pertinente, realicen cursos dirigidos a la preservación cultural en las escuelas de sus comunidades.
- En el área salud se debe adecuar el funcionamiento interno de los consultorios para integrar – cuando proceda– los procedimientos tradicionales de los curanderos indígenas.
- En el área de vivienda se deben flexibilizar las regulaciones en la construcción de viviendas para que los conjuntos habitacionales construidos sean pertinentes a las características de las comunidades.

- *Discriminar positivamente el contrato de prestadores de servicios de origen indígena*: Es necesario favorecer en concursos y fondos públicos a los grupos indígenas que deseen participar de la ejecución de políticas sociales en su comunidad. Esto se puede lograr mediante la entrega de un **puntaje adicional** a estos grupos en los procesos de postulación. Programas manejados por FOSIS e INDAP, y el SERVICIO PAIS son candidatos naturales a fortalecer la presencia de profesionales indígenas en la implementación

de sus proyectos.

Las empresas que operan en comunidades indígenas también deberían operar con mecanismos de discriminación positiva contratando a empresas indígenas de la comunidad. Esto es especialmente relevante en el sector forestal, que subcontrata buena parte de sus necesidades de servicios con empresas externas. En una primera etapa, podría pensarse que la discriminación positiva equivalga a preferir, en igualdad de condiciones, a empresas locales, y en especial a aquellas de pueblos originarios.

b- Capacitar y sensibilizar a funcionarios públicos y privados en la realidad y cultura indígena

Para favorecer y facilitar la relación del mundo indígena con los servicios públicos y empresas privadas, se propone ampliar los programas de capacitación para funcionarios no-indígenas en cuestiones del mundo indígena. Esto ayuda a disminuir la brecha cultural y dar mayor pertinencia a la ejecución de programas y comprensión del quehacer indígena.

No cabe duda que los pueblos indígenas saben más del mundo no-indígena, que *vice versa*. Es momento que los empleados públicos y privados comprendan mejor a sus “clientes” para entregar un servicio mas apropiado.

Al igual que el punto anterior, se sugiere que sean preferentemente individuos y grupos de origen indígena quienes se hagan cargo de esta capacitación.

c- Considerar el financiamiento de la “pertinencia” de las políticas públicas dirigidas al mundo indígena

Acá nos referimos a los programas públicos de acceso universal, más allá de los programas dirigidos concretamente a los pueblos indígenas. A veces puede resultar más eficiente darle pertinencia a un programa público existente que inventar uno nuevo. Ello puede requerir de una inversión adicional en tiempo de los profesionales, en plazos de ejecución, o en recursos financieros.

Se sugiere reservar dineros del FGI para que se establezcan convenios con organismos públicos en que -aprovechando los programas básicos de acceso general a toda la población- ellos se modifiquen y mejoren para atender la población indígena. De esta manera, la capacidad de inversión del FGI se multiplica, ya que solo aporta el margen faltante, mientras el grueso de la inversión proviene de fondos sectoriales.

El Consejo de Pueblos Indígenas ayudará a decidir cuánto y cómo invertir en estas materias, al mismo tiempo que fiscaliza su ejecución y se preocupa que la intervención sea coordinada adecuadamente.

Eje 3: Certificación técnica, social y ambiental en actividades de uso intensivo de recursos naturales

Se propone aprovechar y potenciar los beneficios de la relación entre las empresas de este rubro y las comunidades en las que están insertas. Para el logro de este objetivo la principal herramienta es el fomento de la Certificación Técnica, Social y Ambiental. Este mecanismo genera beneficios a la comunidad al asegurar que la actividad productiva sea respetuosa de la realidad económica, cultural, social y ambiental de las comunidades. Al mismo tiempo beneficia a la empresa otorgándole ventajas para enfrentarse al mercado internacional y dando mayor sustentabilidad a sus operaciones locales. Esta triple certificación es un instrumento muy poderoso que permitirá disminuir tensiones y aprovechar ventajas entre empresas y comunidades, al poner bajo un lenguaje común las visiones de ambas realidades.

Algunas de las iniciativas a seguir para el logro de esta certificación son:

- Potenciar el uso de la certificación productiva, ambiental y social en las operaciones de las empresas con fuerte influencia en el mundo rural, y establecer metas de certificación voluntaria de un 50% de los predios para el 2010.

Para que esto funcione, se necesita una institución idónea, como la Fundación Chile⁷ que establezca los estándares de certificación con la participación de entidades públicas y las empresas privadas. En el caso forestal, se está desarrollando en forma muy auspiciosa la certificación CertforChile, la que establece nueve áreas de acción:

- (1) Planificación y Objetivos de Largo Plazo,
- (2) Biodiversidad y Ecosistemas Naturales,
- (3) Productividad y Mantención,
- (4) Protección del Suelo y el Agua,
- (3) Comunidades Locales,
- (4) Pueblos Indígenas Cultura Tradicional,
- (5) Trabajadores Forestales y Relaciones Laborales,
- (6) Aspectos Legales y Acuerdos Internacionales y
- (9) Monitoreo y Control de Recursos.

Para cada una de las áreas de acción, se establecen criterios, metas e indicadores de logro. La generalización de esta iniciativa implica un cambio en muchas de las prácticas que caracterizan a la operación forestal. Si bien algunas empresas ya están implementando cambios, la certificación independiente impone reglas iguales para todos y mejora la actividad forestal en su conjunto. La transición implica la colaboración de todos los actores, jugando un rol clave la capacidad y responsabilidad que demuestren los prestadores de servicios locales y la comunidad.

A continuación se presentan algunas iniciativas complementarias, que ayudarían a mejorar la relación de las empresas con las comunidades locales y que –en algunos casos- son requisitos para la certificación ambiental, social y productiva a que nos referimos:

- Llevar la cara de la empresa a las comunidades: involucrar a personal permanente en la vida local y contratar localmente al menos un 20% de personal para sus faenas temporales y permanentes cuando exista la capacitación adecuada; nuevamente, este sería un programa voluntario.
- Coordinar acciones inter-empresas a nivel territorial, para disminuir la inestabilidad en las fuentes laborales y potenciar los programas de desarrollo que las empresas realicen.
- Promover a nivel local la integración de redes técnico productivas certificadas y con un objetivo comercial, entre la producción primaria de las comunidades, con la producción secundaria de la agroindustria, donde sea posible.
- Organizar las faenas, contratos y locomoción de tal manera que se minimicen la necesidad de pernoctación de los empleados fuera de su hogar.
- Rediseñar las prácticas de los departamentos de adquisiciones para orientar preferentemente las compras de insumos (cuando sea pertinente) a las empresas y comerciantes de las localidades

donde se realizan operaciones. Esta es una forma indirecta de generar empleo local que tiene resultados muy satisfactorios para el desarrollo local y la relación comunidad empresa.

- Solucionar los conflictos de propiedad en cada uno de los predios en operación. Evidentemente, ésta es una responsabilidad compartida de los distintos actores, y especialmente del Estado.

Para lograr que las empresas dedicadas a estos rubros adopten voluntariamente este tipo de prácticas se propone generar incentivos que promuevan la obtención de estos por parte de las empresas. Un camino posible es que fondos estatales de fomento productivo (FONTEC, FONDEF, CORFO, FIA y otros) o de promoción de exportaciones (PROCHILE) favorezcan a las empresas que cuenten con la certificación pertinente.

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

INFORME FINAL DEL

GRUPO DE TRABAJO DEL PUEBLO AYMARA

ÍNDICE

1.	Integrantes Grupo de Trabajo.....	283
2.	Presentación.....	285
	Primera Parte	
	La Verdad Histórica del Pueblo Aymara.....	387
	Segunda Parte	
	Planteamientos y Propuestas para un Nuevo Trato entre el Estado de Chile y el Pueblo Aymara.....	305
1.	Desafíos Políticos.....	305
2.	Medidas a implementar al corto y mediano plazo respecto a tierras, aguas y otros recursos naturales.....	413
3.	Desarrollo económico-productivo.....	314
4.	Educación.....	315
5.	Cultura.....	317
6.	Salud.....	318
7.	Social.....	322

1. Participantes

Zenón Alarcón Rodríguez: Presidente de la Asociación Indígena Confraternidad de Agrupaciones Folclóricas Andinas de Arica.

Carmen Alarcón Rodríguez: Presidenta de la Asociación Indígena Aymara para la Salud Aymara Collasuyo.

Cornelio Chipana Herrera: Profesor de Historia y Geografía; Subdirector Nacional CONADI-Norte.

Carlos Choque Marino: Programa Orígenes.

Reinaldo Elguero Cámara: Representante de Ancianos Quechuas Yachay wasi.

Carlos Fernández Blanco: Ex Consejero Consejo Nacional Aymara de Arica.

Emilio Fernández Canque: Coordinador Magíster en Educación Intercultural Bilingüe, Universidad de Tarapacá, Arica.

Alejandra Flores Carlo: Representante Aymara en Ecuador.

Aldo García Colque: Consultor Minera Cerro Colorado.

Joaquín García Choque: Presidente Comunidad Indígena Pisiga Centro.

Marcela Gómez Mamani: Ex Presidenta Consejo Nacional Aymara, Presidenta Comunidad Indígena de Muyuri.

Carlos Inquiltupa Tito: Consejero CONADI, miembro de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.

Fernando Lázaro Lázaro: Comunidad Indígena Aymara de Camiña.

Juan Pablo León: Presidente de la Asociación Gremial de Propietarios Andinos (AGPRA), profesor Liceo A-1, Arica.

Antonio Mamani Mamani: Coordinador Asociación Municipios Rurales.

Lino Mamani Vicente: Supervisor Fondo de Tierras y Aguas de CONADI-Arica.

Fortunato Manzano Manzano: Yatiri, Arica.

Wilfor Moscoso Moscoso: Presidente Asociación Andina de Deporte y Recreación.

Gilda Palape Rojas: Dirigenta del Consejo Provincial Aymara (COPRAY).

Javier Vilca Ticona: Dirigente del Consejo Provincial Aymara (COPRAY).

2. Presentación

El documento que a continuación se presenta es el texto final refundido del Sub Grupo de Trabajo Pueblo Aymara del Grupo de Trabajo Pueblos Indígenas del Norte, de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Este informe se ha elaborado a partir de distintas fuentes, como son documentos históricos elaborados por profesionales aymaras y no aymaras a solicitud de la Comisión, aportes de las discusiones de las reuniones realizadas a la fecha y testimonios personales de nuestros Jilatanaka (hermanos) y Kullakanaka (hermanas) referidos a acontecimientos históricos.

La primera parte -Verdad Histórica- está elaborada pensando en poner de relieve los principales hitos que han marcado la relación del Estado de Chile y el Pueblo Aymara desde que estos territorios se incorporaran a dicho Estado.

La segunda parte, del Nuevo Trato, está elaborada a partir de documentos elaborados por profesionales no aymaras y también por Jilatanaka (hermanos) y Kullakanaka (hermanas), y, principalmente, a partir de los aportes derivados de las diversas reuniones del Subgrupo de Trabajo y de las Comisiones Temáticas conformadas para ello.

Primera Parte

La Verdad Histórica del Pueblo Aymara

Los aymaras de las antiguas provincias de Arica y Tarapacá,¹ a diferencia de nuestros hermanos que permanecieron en territorio peruano -o boliviano-, aparte del Estado colonial, hemos formado parte de dos Estados nacionales: Perú y Chile. Del primero, entre 1821 y 1879, en el período comprendido entre el momento de su independencia de España y la Guerra del Pacífico; y, del segundo, desde 1879 hasta hoy, luego de la definición de ese conflicto bélico y la consecuente anexión de estas provincias a Chile, como país vencedor.

Producto de esta situación, hemos enfrentado no sólo distintos contextos sociales, económicos y políticos, de acuerdo a la impronta marcada por cada uno de estos Estados y sus respectivas coyunturas históricas nacionales y regionales, sino también, parafraseando a Benedict Anderson, hemos debido de hacer frente a dos “comunidades imaginadas” de forma diferente y con definiciones distintas de sus “límites” y “soberanías”, frente a las cuales hemos debido de plantear modalidades particulares de inclusión o exclusión y, además, distintas estrategias para enfrentar las leyes y prácticas gubernamentales destinadas a regimentar el acceso a nuestras propias tierras, necesarias para nuestra reproducción económica, social y cultural o nuestra integración a la sociedad mayor dominante.

1º Las comunidades indígenas aymaras, desde tiempos de la Colonia hasta el período republicano, hemos padecido la tributación hacia el Estado. Es decir, con nuestros impuestos, ya fuese a la Corona Española o al nuevo Estado-Nación, hemos financiado gran parte de la burocracia colonial y estatal en dicho período.

Las distintas leyes creadas, promulgadas, abolidas y modificadas han tenido a lo largo del tiempo como principal propósito la contribución de los indígenas (Sánchez-Albornoz, 1978: 192). En la permanente discusión generada en los primeros años de la república, finalmente se impuso la dramática necesidad de ingresos del estado nacional. Pero los incentivos para reimplantar el tributo indígena no fueron solamente económicos. Según V. Peralta (1991), también había una intención de segregacionismo y racismo de las élites criollas como una forma de marcar una barrera cultural que les permitía seguir separados de los indígenas.

La contribución indígena producía aproximadamente el 40% de las rentas del Estado nacional peruano (P. Gootenberg, 1989; H. Bonilla, 1991 y 1997) y un porcentaje aún mayor de los presupuestos departamentales. Para el caso que nos interesa acotar antecedentes, de acuerdo al padrón de contribuyentes de 1845 correspondiente a la provincia de Tarapacá, la contribución indígena era de todas formas la más importante, ya que representaba el 82,5% del total de ingresos recaudados en esa época por el fisco².

2º La declaración de la independencia de Perú y la presencia de los ideales liberales emancipatorios de la época no mejoró la situación de nuestras comunidades aymaras.

¹ Estas dos provincias, además de un sector altiplánico de la antigua provincia de Tacna, que corresponde aproximadamente a lo que es hoy la comuna de General Lagos, constituyen el territorio de la actual Región de Tarapacá.

² Este padrón fue publicado por Guillermo Durand (1977) y figura con el número 061 en el Archivo Histórico de Hacienda; el correspondiente al de indígenas (número 0308 del mismo depositario) no es incluido por el editor por encontrarse en mal estado. Afortunadamente, actualmente existe una transcripción de este último rescatado por Héctor González C. en el Archivo General de la Nación en Lima. En teoría estos padrones debían actualizarse cada cinco años. G. Kubler (1952), que realizó un recuento demográfico para todo el Perú entre 1795 y 1940 y utilizó este tipo de fuentes, menciona para Arica solamente dos Padrones de Castas para 1827 (código 0136) y 1830 (sin número de catálogo y correspondiente a Tacna). Para Iquique, en tanto, anota dos de Indígenas (códigos 0621 y 0308) y dos de Predios e Industrias (códigos 0621 ambos) para los años 1839 y 1845, respectivamente. Los de 1845 son los mismos utilizados o mencionados por Durand.

La independencia de España y la implantación del nuevo Estado-nación peruano por parte de las elites criollas, trajo consigo dos consecuencias muy importantes para la población indígena, la población mayoritaria de la naciente república. Por un lado, **su transformación en “ciudadanos” de una nación de “iguales”** que excluía cualquier tipo de diferencias; por otro, **su conversión en propietarios particulares** de sus tierras bajo un régimen de libre disposición y, por tanto, libres de la relación de “vasallaje” con la Corona española, que sólo les permitía su usufructo a cambio del pago de un tributo y otras obligaciones. La primera propone una circulación étnica forzada, ya que plantea una correspondencia unívoca entre nación y etnia: dentro del territorio de la nueva república todos sus habitantes son “peruanos” y, para alcanzar la ciudadanía prometida, los indígenas debemos traspasar las fronteras étnicas “fijas” que durante la colonia sostuvieron la separación estamental entre indios y españoles. La segunda ofrece una verdadera “reforma agraria”: para alcanzar el “progreso económico” los indígenas debemos convertirnos en pequeños propietarios, libres de ataduras corporativas (las “comunidades”) y de la intermediación (caciques u otras autoridades nativas), que sostenían la “república de indios” (opuesta a la de los “españoles”) durante el período colonial.

En 1821 José de San Martín decretó que los Indios eran “ciudadanos” de la nación que debían ser reconocidos como “peruanos”, abolió el tributo indígena y prohibió estrictamente la sujeción de los indios a cualquier tipo de servidumbre involuntaria. En 1824 Simón Bolívar declaró la disolución de las comunidades indias en Perú, la entrega de las tierras a sus ocupantes de manera particular, la venta de los terrenos de apropiación colectiva y la desaparición de los cacicazgos y títulos nobiliarios de indígenas (G. Figallo, 1994).

La incorporación de territorios aymara al Estado chileno

3º La incorporación de los territorios de las Provincias de Arica y Tarapacá al Estado de Chile fue un proceso cargado de violencia, imposición de elementos simbólicos y persecución, que afectó principalmente a la población aymara de dichas provincias.

Los historiadores y profesionales de las Ciencias Sociales denominan este proceso histórico como la “chilenización”, definido por Patricio Tudela como:

“un intento por concientizar a la población local que obedece al deseo de reducir por todos los medios posibles el contingente peruano, por aumentar y facilitar la solidaridad de la población local con la República chilena, reemplazando el patriotismo peruano y engendrar en la población un espíritu patriótico favorable a Chile” (Transformación Religiosa y Desintegración de la Comunidad Aymara Tradicional en el Norte de Chile”, Holos, Bonn, 1992, página 26).

La chilenización fue una política implementada por el Estado de Chile conscientemente hacia la población indígena de estas provincias. Comenta Tudela:

“En el momento de la ocupación la población indígena de Arica y Tarapacá se encontraba en una situación de aislamiento geográfico y social. Pero para las autoridades chilenas, ella lejos de ser una minoría representaba más del 50% de la población de esas provincias. Es por esto que el gobierno chileno implementó medidas para concientizar y asegurar la autoridad y el control sobre la población local reunida en los ayllu-comunidades.” (Transformación Religiosa y Desintegración de la Comunidad Aymara Tradicional en el Norte de Chile”, Holos, Bonn, 1992, página 26).

Para el Pueblo Aymara dicho período de nuestra historia, que llamaremos “des-aymarización” por ahora, fue un proceso violento, de miedo, amedrentamiento, muerte e imposición de costumbres ajenas, de intolerancia y falta de visión de las autoridades chilenas de la época, al igual como ocurriera a partir de 1492.

4° La ocupación de los territorios ancestralmente ocupados por las comunidades aymaras por parte del Estado de Chile y la implantación del status jurídico de la igualdad jurídica, significó el no reconocimiento del derecho ejercido a partir de la costumbre respecto del uso ancestral de nuestro territorio.

Una de las primeras medidas que impone el Estado de Chile en los territorios ocupados es otorgar la condición de ciudadanos chilenos por derecho de residencia a todos aquellos quienes lo solicitaran. Esta medida implicó en la práctica, ser ciudadano chileno "sin distinciones", es decir se impone la ley chilena en todos los territorios, sin tomar en cuenta que nuestras comunidades poseían formas distintas de ocupación y definición de la tierra, nuestra "Pachamama".

Se desconoce la existencia de tierras comunales. Las tierras son consideradas fiscales en aquellos casos en que no existía escritura de propiedad privada.

En 1911, un decreto del subdelegado de Putre da cuenta de lo anterior:

"Visto lo expuesto por el Gobernador con fecha 27 del mes precedido he venido en acordar y prohíbese a todos los vecinos de Putre, Socoroma, Caquena y Parinacota el pastisaje de sus animales en todos los terrenos de las serranías y planos de propiedad fiscal. Los vecinos deberán solicitar el correspondiente permiso a la subdelegación"

Decreto de la Subdelegación de Putre, del 6 de Octubre de 1911,
Archivo Museo San Miguel de Azapa, Arica. Citado por Patricio Tudela.

Asimismo, no sólo se nos limitó el acceso nuestras tierras comunales para el pastaje, sino que además dichas tierras, ancestralmente nuestras, fueron repartidas entre funcionarios públicos venidos desde fuera.

"Sírvasse remitir a esta gobernación una lista de las propiedades fiscales que existen en esa subdelegación ocupadas por funcionarios públicos y las que aún están desocupadas especificando su ubicación, calidad aproximada y objeto a que se les destina actualmente (...) De las propiedades que no están ocupadas Ud. se servirá indicarme las personas, chilenas se entiende, a quienes se les puede entregar su custodia y su cultivo (...) El infrascrito estima que hay conveniencia en que cada funcionario público tenga una extensión de terreno fiscal para su cultivo y aprovechamiento..."

Documento N° 988,
Carta del Gobernador de Arica, Luis Arteaga, dirigida al Subdelegado de Putre
Con fecha 6 de Noviembre de 1913. Archivo Museo San Miguel de Azapa, Arica.
Citado por Patricio Tudela.

A partir de estos antecedentes bibliográficos y los testimonios de nuestros "tatas", podemos afirmar con toda certeza que las comunidades aymaras sufrimos la usurpación de nuestras tierras comunales, ya que éstas fueron, primero declaradas fiscales y luego entregadas, en parte, a propietarios chilenos.

5° El proceso denominado de "chilenización" continúa hasta el día de hoy

Muchos historiadores plantean este período histórico entre 1884 y 1930, dividiéndolo en dos fases. La primera entre 1884 y fines de siglo, y la segunda desde principios de siglo hasta 1927. Sin embargo, muchos testimonios de nuestros hermanos demuestran que dicho proceso de amedrentamiento, persecución y de miedo continuó casi hasta finales del siglo XX.

"En el año 1945 (aproximadamente), en la localidad de Cariquima, cuentan que para la fiesta de San Juan realizada en noviembre, llegaron unos comerciantes de Chuzmiza con

mulas, licor y ropa militar para vender. Estos comerciantes estaban acompañados por un grupo de carabineros, quienes dieron la orden a los habitantes para comprar los productos, incluso vestir la ropa militar que compraban (a través del trueque). A los habitantes les quedaba grande la ropa y les daba vergüenza, pero por miedo lo hacían igual. Al único que no obligaban a ponerse la ropa era al alférez del pueblo.

Este hecho, revela la fuerte forma de amedrentamiento y abuso ejercido sobre los ciudadanos.

Cuando éramos niños, los carabineros nos pegaban cuando andábamos en la calle y usábamos nuestra vestimenta típica (acso) o hablábamos en aymara. Además, yo creo que también hubo una opresión en las escuelas, para mí estas fueron "laboratorios de transformación" y esto a mi parecer todavía existe."

Testimonio del Jilata Javier Vilca, de Lirima.

"Yo hablo de mi experiencia en Visviri (frontera con Perú y Bolivia). Cuando hablábamos aymara, los carabineros nos decían "se van a Bolivia o los matamos".

Mis abuelos dicen que habían muchos abusos, "los carabineros mataban", dicen que en Ancopujo (Comuna de General Lagos) hay enterradas varias personas. Había mucho sufrimiento, sobre todo cuando entregaron Tacna a Perú."

Testimonio del Jilata Fortunato Manzano, de Visviri.

"La gente de mi generación también se ve marcada por el proceso de "chilenización", (última oleada), ya sea por Carabineros o por el educador (profesor). Pero lo más importante es que también fuimos chilenizados por nuestros propios padres. Eran ellos los que nos exigían una forma de comportamiento, lo que teníamos o no que decir, etc. Es decir, ellos también estaban chilenizados y tenían un cierto orgullo de eso. Lo anterior ocurría más con los varones porque la "mujer" es y fue la principal transmisora de cultura, manteniendo las usanzas y costumbres aymaras."

Testimonio del Jilata Lino Mamani, de Copaquilla-Chapiquiña.

"Pienso que también existió la presión psicológica, ya que yo también viví esa época. Por ejemplo, cuando éramos niños nosotros comíamos nuestra comida típica, el mote, chuño, tostado, etc., pero cuando llegó el profesor llegó obligando a comer otras comidas como los "porotos", diciendo que eso comían los chilenos no lo otro. También nos obligaba a cantar cantos chilenos... con todo esto torturaban.

Uno andaba asustada, tenía miedo... yo creo que todavía existe esa presión."

Testimonio de la Kullaka Gilda Palape, de Coscaya.

6° Al incorporarse los territorios de Arica y Tarapacá al Estado de Chile, los censos de población nunca consideraron la variable étnica hasta recién el Censo de 1992.

La situación de la población indígena de Tarapacá quedó, por lo mismo, bajo una mirada constitucional diferente a la peruana. El censo peruano de 1876 reconocía que había en Tarapacá 16.686 indios de un total de 38.225 personas, es decir un 43,7%. Sin embargo, los censos chilenos no

considerarán la variable étnica, puesto que el indígena no estaba incluido como tal en la visión positivista sarmientina³ de un Estado que se sentía moderno y “civilizado”.

Esto nos demuestra una vez más que el proceso de asimilación de nuestro pueblo continuó casi permanentemente hasta fines del siglo XX, puesto que el Estado-Nación aún funcionaba con la idea positivista de la unidad en torno a una razón universal y única.

7° La demarcación de las nuevas fronteras después del término de la Guerra del Pacífico y el Tratado de Paz y Amistad de 1904 con Bolivia no tomó en consideración los límites históricos de las comunidades aymaras.

Esto ha derivado en conflictos que se arrastran hasta el día de hoy, principalmente en torno a la propiedad de las grandes extensiones de terreno para el pastoreo, en particular con nuestros bofedales.

Los tratados internacionales permitían a los aymaras chilenos ejercer su derecho a la propiedad en Bolivia como los aymaras bolivianos a ejercer la suya en Chile. Este punto trajo consigo importantes conflictos entre aymaras de ambos países, el que se fue acentuando con el proceso de “des-aymarización (chilenización)”. Cabe destacar que ciertas comunidades aymaras como Pisiga Carpa, que está en territorio chileno, y Pisiga Colque, en el territorio boliviano, sufrieron importantes modificaciones en sus bofedales producto de la definición de la frontera internacional, quedando parte de ellos en el otro país.

8° La presencia de Carabineros de Chile fue un elemento de control y represión para nuestras comunidades en este período.

Carabineros se autoimpuso una finalidad educativa en el proceso de asimilación de estas comunidades a la sociedad nacional.

Instrucción Primaria Obligatoria (Extracto)

“...Las comisarías rurales dependientes de esta Prefectura, por intermedio de los señores oficiales a sus órdenes, han dictado conferencias en los centros obreros de las oficinas salitreras, tratando de hacer entender el rol que corresponde a carabineros en su misión fiscalizadora y procurando a la vez, un acercamiento con los elementos en referencia e inculcándoles el amor patrio y el respeto hacia las autoridades y leyes.

Por otra parte, y **en aquellos sectores del interior, donde todos sus habitantes los constituyen indios sin las más rudimentarias nociones de civilización**, los carabineros, tanto con la palabra como con el ejemplo, están constantemente introduciendo en dicha gente, hábitos de higiene y de cultura en general...”

Memoria de Oficinas Públicas Archivo Intendencia Tarapacá.

³ En Chile Domingo Faustino Sarmiento había ejercido la primera dirección de la escuela normal, generando una gran influencia en el círculo intelectual progresista del país. Una de sus opiniones es la siguiente:

“Países hai, donde como el Perú i Bolivia, la tribu salvaje está incorporada a la sociedad cristiana, con su toldo en lugar de casa, con su idioma rebelde a la dilatación de la esfera de los conocimientos, con su vestido secular que apenas cubre su desnudez orijinal, i con su destitución de todos los medios que la civilización ha puesto en manos de los hombres para su mejora i bienestar. En otros países como Chile i la República Argentina, el salvaje, antiguo habitante de estas comarcas, ha sido domesticado por la obra de tres siglos, desagregado de tribu, interpolado, mezclado en la sociedad de orijen europea, i adquirido su idioma, sus usos, i los primeros rudimentos de la cultura; pero en cambio ha transmitido a nuestras masas muchos de sus defectos de carácter antiguos, i muchos de sus usos...” EL MONITOR DE LAS ESCUELAS PRIMARIAS, TOMO I N° 3, OCTUBRE 15 DE 1852.

9° La "igualdad jurídica" como elemento homogeneizador de la sociedad chilena.

En el período que va de 1883 a 1929, la población indígena de Arica y Tarapacá no gozó de una condición jurídica especial. Se aplicó un criterio de "igualdad jurídica" con la consecuencia evidente de que no se nos concedió reconocimiento legal a nuestros derechos ancestrales sobre las tierras y los recursos de que disponíamos desde tiempos inmemoriales. En 1911 nuestras tierras fueron consideradas como propiedad fiscal, en aquellos casos en que no existía escritura (terrenos comunitarios asociados a la iglesia), decisión que se enmarcaba en una suerte de discriminación sistemática que buscaba favorecer a los colonos chilenos venidos desde el sur⁴. En alguna medida esta disposición afectó las bases de la estructura comunitaria, ya que desencadenó un proceso de inscripción ante el registro de Propiedades de la Gobernación y la privatización del recurso comunitario⁵.

10° La creación de nuevas instituciones como elemento integrador, de control social y desestructurador de las instituciones tradicionales.

Nuestras autoridades tradicionales sólo fueron parcialmente reconocidas por las autoridades chilenas. Se creó una red que más allá de ser funcional al ejercicio de la autoridad, también servía para el control de las actividades en las diferentes localidades. Se redefinieron los títulos, cargos y responsabilidades en las localidades rurales. En Belén, Putre y Codpa, por ejemplo, se establecieron los Subdelegados y Jueces de Subdelegación; en otras Inspectores y Jueces de Distrito (Caquena) que actuaron hasta comienzos de los años sesenta. En los poblados menos importantes se nombraron "cabos celadores" o vigilantes (Guallatire). Todos ellos obedecían las instrucciones directas del Gobernador Provincial. Pero, más allá de redefinir y reorganizar las unidades político-administrativas, también se introdujeron nuevas instituciones, como el Registro Civil, Juzgados y el Correo (1905), y se elaboran los primeros planes para unir diferentes puntos y centros rurales. En ambos casos esta nueva institucionalidad abre la comunidad hacia un espacio sociopolítico diferente y ajeno y contribuye a socavar el respeto hacia nuestras autoridades tradicionales.

La intervención también buscaba en el plano social configurar estructuras de poder favorables a la nación chilena. Este es el caso del Repartidor de Aguas y de las Juntas Locales de Desarrollo. Estos cambios condujeron a una desestabilización de las instituciones tradicionales de organización que caracterizaban el ayllu-comunidad de la segunda mitad del siglo XIX. Lo anterior no ocurrió sin el rechazo y resistencia de parte de algunos líderes aymaras, como Antonio Mollo, descrito en documentos oficiales como *Principal de Putre* e instigador en Putre, Chañupalca y Caquena de una serie de actos que desde el punto de vista de la historia Oficial eran actos de rebeldía y rechazo de las prácticas religiosas chilenizantes de los capellanes que se establecieron en la zona después de la expulsión de los religiosos peruanos el 21 de Enero de 1910⁶. Pero para nosotros su conducta refleja la defensa de la dignidad y el derecho de nuestro pueblo aymara a ocupar los espacios que siempre habíamos ocupado, por siglos. Igualmente emblemático es el caso de Pedro Humire en Socoroma.

"Acuso recibo a su oficio Nr. 1 del corriente y cuaderno adjunto que contiene sumario levantado por el s̄Sr. Juez de esa subdelegación, para establecer los delitos cometidos por Antonio Mollo y otros, que han pretendido adueñarse de los terrenos de propiedad fiscal... Entretanto proceda ud. a dar estricto cumplimiento a la siguiente orden:

⁴ Ejemplos de discriminación en materia de terrenos se consignan en documentos de la época; Doc. N° 988 del Gobernador de Arica al Subdelegado de Putre (6 de Noviembre de 1913); Ver Tudela, Patricio. "**Chilenización: cambio ideológico y secularización entre los Aymaras del norte de Chile**". *Revista Chilena de Antropología*, Universidad de Chile, Santiago, 1993-1994, N° 12, pág. 210.

⁵ Bernhardson, Wayne. "**Tierra, trabajo y ganadería indígena en la economía regional de Arica**". *Revista Chungará*, Universidad de Tarapacá, Arica. 1985, N° 15; págs. 152 -157.

⁶ Ver, por ejemplo, Carta del Inspector del 3er. Distrito, Caquena, Sr. Emeterio C. Medina, del 27 de Febrero de 1907, dirigida al Subdelegado de Putre, Hemilio Herrera. Doc. nr. 161 de la Gobernación de Arica, del 20 de Febrero de 1914, dirigida al Subdelegado de Putre. Carta del Oficial del Registro Civil de Putre, del 10 de Junio de 1914, dirigida al Gobernador de Arica. Doc. nr. 883 de la Gobernación de Arica, del 30 de Julio de 1914., entre otros. Archivo Museo de San Miguel de Azapa, Arica.

Expulsar con la fuerza pública, si hubiera resistencia, a todo ocupante de propiedades fiscales que no exhiba el permiso del Gobierno para dicha ocupación. Procederá también a destruir todo trabajo, obra o sembrío que se hubiere hecho en las propiedades, sin el permiso correspondiente"

Doc. 161 de la Gobernación de Arica.
Carta del Gobernador Luis Arteaga al Subdelegado de Putre, con fecha
20 de febrero de 1914, Archivo Museo San Miguel de Azapa, Arica.
Citado por Patricio Tudela, 1992, pág 32.

La importancia que tuvo la actitud y la valentía de nuestro hermano Antonio Mollo para defender lo que era nuestro desde antes de la creación siquiera del Estado de Chile se refleja en este otro testimonio:

"pero hoy nuevamente es ocupada por otra hija de este mismo, llamada Francisca, quien en compañía de la mujer de este Marcelo fueron a ese terreno con ganado; y habiéndose expresado de que ellos no hacían caso al Inspector porque él no era autoridad y en otros términos que es un perro y más porque dice que son espaldeados por el Sr. Antonio Mollo, quien les ha dicho que tomen posición, diré a Ud. que es preciso que se castigue como manda la ley".

Carta del Inspector Interino de Caquena, Alfonso Aranda,
al subdelegado de Putre, dirigida el 1 de agosto de 1914,
Archivo Museo San Miguel de Azapa., Arica.

11° La creación de escuelas como elemento de homogeneización cultural.

La escuela se convirtió en la herramienta privilegiada de una chilenización que buscaba la homogenización cultural, ideológica, lingüística e institucional. La primera escuela chilena en el sector rural del Departamento de Arica fue creada en Putre (1905), luego Ticomar y Socoroma; en 1912 se fundó una escuela en Chapiquiña. De esta forma, hacia 1925 prácticamente no había localidad importante sin una escuela donde se impartieran creencias, valores y normas propias de la cultura educacional de la sociedad chilena. Era ya la época del Estado docente.

Muchos de nuestros hermanos e hijos dan cuenta que hasta el día de hoy hay una des-aymarización del profesor hacia los niños.

12° Las Comunidades Aymaras sustentaron, en gran parte, la explotación minera de la región.

El factor económico ha sido uno de los principales agentes de cambio en las comunidades aymaras del norte de Chile. La actividad minera regional entre 1860 y 1930 fue un polo económico importante para nuestros hermanos (como mano de obra) y de su economía (como fuente de abastecimiento) en las actividades productivas de la región.

Primero la industria del salitre en Tarapacá (1860-1925), luego del azufre en Arica (1900-1950) y finalmente la industria del oro (1960-1990), estimulan y desencadenan cambios en nuestras comunidades. A raíz de la demanda de recursos y mano de obra, nuestras comunidades deben reorientar su economía modificando sus cultivos, aumentando la producción de ciertas especies y emprendiendo nuevas actividades. Las oficinas salitreras en la Pampa de Tarapacá y los centros azufreros de Arica pasaron a ser "pisos ecológicos" o centros de actividad económica a partir de los cuales nuestras comunidades obtenían otros. Al mismo tiempo, esta actividad introdujo mecanismos ajenos a los tradicionales: la moneda (comercio) y el trabajo asalariado. Esto condujo a la competencia de dos sistemas económicos diferentes.

Los centros mineros en Arica y Tarapacá fueron el escenario donde el aymara entró en contacto con un sistema de mercado y formas de vida diferentes. En el sector de Tarapacá las comunidades reorientaron sus labores productivas asimilando, por ejemplo, cultivos de alfalfa y dedicándose a una ganadería menor

para proporcionar carne a las oficinas salitreras. El tiempo demostrará, sin embargo, que la participación de la economía indígena en la demanda regional fue funcional a la industria del salitre, mostrando una capacidad de adaptación que se repetirá en otros momentos del siglo XX.

Una situación similar ocurrió en el altiplano de Arica y Tacna entre los años 1887 y 1950. Allí tuvo lugar una intensa explotación de azufre y oro, pero nunca alcanzó las proporciones ni el tamaño de la industria del salitre. No obstante, la adaptación, alteración y efecto en la economía aymara fue similar. En el sector cordillerano de Arica se introdujo la alfalfa y el orégano (particularmente desde 1940) como los dos principales productos de cultivo⁷ y la población indígena migró a los centros mineros y se dejó contratar como asalariado. En 1940, por ejemplo, todavía funcionaban 19 establecimientos mineros en el entonces Departamento de Arica, reuniendo una población de 622 personas, de los cuales un alto porcentaje eran aymaras. De ellas, 516 se concentran en los distritos de General Lagos y Putre⁸. Otros se dedicaron al comercio de mercaderías, llareta y carbón, intercambiando esto por azúcar, harina, arroz y otras especies, aumentando así la demanda por bienes de consumo disponible sólo en el mercado urbano. Oros se dedicaron a la venta de tejidos y la exportación de lana, como ocurría con las hilanderas de Alcérreca en 1955⁹.

Es posible que los efectos de la actividad minera sobre las comunidades aymaras no hubiesen sido tan desastrosos si, paralelamente, no se hubiese consolidado cambios en el sistema de propiedad. El detonante de este proceso de "privatización-individuación" fue la **imposición del concepto de propiedad fiscal (1911) y el no reconocimiento de la propiedad común** tan característico de la tradición andina. Desde el punto de vista legal, el Estado chileno introdujo una forma de trato Estado-Individuo y no Estado-Comunidad. En Parinacota, ya desde la ocupación de la zona por tropas chilenas, surge un inusual interés por legitimar el uso de los recursos (pastos y áreas de cultivo) ante el Estado. La concentración de tierras y la estratificación económica, apoyado por los mecanismos de herencia, colaboran en esta dirección¹⁰. La ocupación efectiva de los terrenos y la inscripción en los registros de propiedad desencadenó disputas entre familias aymaras y también con colonizadores sureños. Los terrenos de cultivo y de pastoreo quedaron en manos de las familias residentes en una estancia o caserío, condicionando de esta manera el acceso a ellos. De este forma, hacia 1946 el Censo Económico Nacional revela la tenencia y el uso de la tierra en el altiplano ariqueño, pero también la existencia de propiedades de mediano y gran tamaño en manos de algunas pocas familias (por ejemplo, compárese la Comuna de General Lagos con la Comuna de Belén). La propiedad, a través de programas de regulación de títulos de dominio, se tornó individual¹¹, ya que fue condición para el acceso a créditos, asistencia técnica y otros beneficios.

13° La sobreexplotación de nuestros recursos naturales ha sido por causa de la actitud depredadora y poco consciente de la propia población chilena.

Muchas veces se ha querido presentar una visión del hombre aymara como un ser que ha o que quiere depredar su medio ambiente, siendo la realidad todo lo contrario.

⁷ La importancia del orégano para exportación persiste. Por ejemplo, entre 1965 y 1978 la superficie de hectáreas cultivadas en Belén y Putre pasa de 350 has a un poco más de 1800 has (514%).

⁸ Keller, Carlos. *El Departamento de Arica*. Santiago, Edit. Zig-Zag. 1946, pág. 236.

⁹ El Censo Económico Nacional de 1945 consigna 1253 grupos laborales textiles en el Depto. de Arica, de los cuales un 33% se ubican en la Comuna de Belén, un 25,6% en la Comuna de Putre; un 18,9% en la Comuna de General Lagos y un 18,3% en la Comuna de Codpa. En 1955 esta práctica es descrita por Concha, Manuel. "**Establecimientos humanos...**", pág. 67.

¹⁰ Bernhardsen, Wayne. "**Tierra, trabajo y ganadería indígena en la economía regional de Arica**". *Revista Chungará*, Universidad de Tarapacá, Arica. 1985, pág. 158.

¹¹ Hacia 1955 se realiza la siguiente descripción de la propiedad en Putre: "La propiedad es actualmente individual, es divisible por herencia y compra de acuerdo con las leyes chilenas vigentes, aunque hace años se observó una preferencia por el hijo mayor. Están inscritas sólo el 50 % de las propiedades; aún hay casos de comunidades y donde entre a actuar, generalmente, Bienes Nacionales, para hacer entrega de concesiones para la explotación de la llareta que desgraciadamente se realiza sin ningún control; y aunque no hay mediería se observa una aparcería que consiste en la entrega de un terreno para su explotación, la que debe ser devuelta al cabo de 5 años a su dueño, alfalfada". Concha, Manuel. "**Establecimientos humanos...**", 1966, pág. 77.

El ejemplo de la Vicuña

La historia de nuestros padres y abuelos cuenta que fueron precisamente Carabineros, militares y los funcionarios públicos del Estado de Chile quienes cazaban indiscriminadamente la vicuña, ya fuese por deporte (propio de la sociedad occidental) o por su lana. Y posteriormente viene su casi extinción, se decreta su protección y se crean una serie de restricciones en cuanto a su explotación que las comunidades aymaras deben soportar y subsidiar indirectamente.

Período de 1930-1973

Entre 1930 y 1973 el Pueblo Aymara experimenta presiones ideológicas basadas en una visión chilena de progreso, identidad nacional y civilización. El mundo occidental se "acerca" aún más a la comunidad, gracias a la construcción de una infraestructura de comunicaciones (red vial) e implementación de una red de escuelas fiscales. Pero, también la población andina se acerca progresivamente a *lo occidental, moderno y ciudadano* migrando a la costa. En estas décadas se hacen presentes nuevas categorías y formas de pensamiento alterando las pautas tradicionales de conducta. Ideologías occidentales seculares y religiosas concurren entonces con valores y pautas de conductas tradicionales. La presencia de dichas ideologías acentúan, por una aparte, la pérdida de la hegemonía que ocupaba la religión aymara-cristiana -como soporte ideológico de la comunidad- e introducen nuevos componentes identitarios y sociales. Esta mayor "competencia cognitiva e ideológica" del aymara ante la cosmovisión occidental es, en parte importante, producto de la intervención desde el Estado chileno, de la implementación de programas de instrucción escolar y de programas de desarrollo que buscaron la "modernización" e "integración". Estas acciones perduraron por varios años, hasta el punto que los efectos de la chilenización son perceptibles en localidades pequeñas y alejadas, como Cultane, en la década de los sesenta¹² y también en la propia cultura del docente asignado a las escuelas rurales¹³.

14º El despoblamiento de nuestras comunidades y el inicio de la pobreza y la marginalidad urbana.

Una de las consecuencias de la política de des-aymarización (chilenización) y de la orientación de la nueva estructura político-administrativa hacia la costa y los centros mineros, es el despoblamiento de nuestras comunidades.

La evolución de la población en la región entre 1930 y 1973 se caracteriza por los siguientes hechos:

- a) El acelerado aumento de la población no-nativa en la región a contar de la década de 1950,
- b) El lento crecimiento de la población indígena, que destaca comparativamente por su baja tasa de crecimiento.
- c) A raíz de lo anterior, la rápida transformación a minoría que experimenta la población, en comparación con la población regional chilena (de un 25% a un 17% entre 1907 y 1970¹⁴). Este proceso de "minorización" es sectorizado, pues la población no-aymara se concentra inicialmente en los sectores de los valles bajos y la costa. La evolución de la población residente en la costa de la Primera Región revela un aumento de un 329% entre 1907 y 1970; particularmente significativo

¹² Testimonio de Don Raúl Salazar, en González, Sergio. "Civilizando al yatiri: La labor docente de los maestros normalistas en el mundo andino de la Provincia de Iquique antes de la Reforma Educacional de 1965". Revista de Ciencias Sociales, Universidad Arturo Prat, 1996, pág. 21.

¹³ Testimonio de Don Germán Piñones Lobos, en González, Sergio. "Civilizando al yatiri...", pág. 44.

¹⁴ Estimación realizada por van Kessel, "Los aymaras contemporáneos de Chile...", pág. 11.

entre 1952 y 1970¹⁵. Este crecimiento se debe a la aplicación de medidas que facilitan el desarrollo comercial e industrial de las ciudades de la costa. No obstante, la variaciones de población residente en la cordillera y altiplano de la región (1907-1982) muestran un comportamiento demográfico inverso. Entre 1940 y 1970, la población rural de la actual Primera Región varía de 46,3% a un 10%, graficando el notable despoblamiento del hábitat andino.

A comienzos de la década del setenta al menos un tercio de nuestros hermanos vivía en la costa o valles bajos¹⁶. Los flujos migratorios han sido distintos. Una corriente tan importante como la observada en Tarapacá¹⁷, corresponde a la migración de bolivianos al sector cordillerano de Arica, que comenzó a mediados del siglo XIX hacia los centros mineros de Tarapacá¹⁸, siendo aún más fuerte a inicios de siglo, manteniéndose hasta la década del sesenta¹⁹. Este flujo fue originado por la contratación de bolivianos como personal de cuidado de tierras y ganado, y de reemplazo de mano de obra a causa de la emigración al Perú y a la costa. Luego, entre 1930 y 1960, esta corriente aumentó por la oferta de empleo a raíz de las explotaciones azufreras de los volcanes Tacora y Tarapacá (Aguas Calientes, Alcérreca). Finalmente, desde 1960 en adelante²⁰ la mano de obra boliviana de origen aymara es contratada nuevamente para el cuidado de las propiedades mientras sus dueños migraban a la ciudad²¹. Se calcula que durante el período 1965-1970, el porcentaje de inmigrantes bolivianos en el área de Putre alcanzó a más del 5%²².

Otra importante corriente migratoria acontece desde la zona cordillerana hacia los centros urbanos en la costa. Esta emigración ocurre desde 1940. Entre las principales causas se menciona la sequía, la educación, la presión social, el trabajo, la salud y el Servicio Militar²³. Entre 1930 y 1970 la población en las localidades de la precordillera (Codpa, Camiña, Mamiña y Guatacondo) disminuye de 872 a 714 (22,1%); mientras que en las localidades del altiplano (Paricanota, Putre, Socoroma, Belén, Isluga y Cariquima) la reducción alcanza de 1806 a 837 (53,7%). Por otra parte, las mayores tasas de despoblamiento ocurrieron en el Departamento de Arica (Comuna de Putre -59,8% y Comuna de General Lagos -27,2%) entre 1960 y 1970, a diferencia de las comunas de más al sur, como son Camiña -17,6% y Colchane -0,9%.

Uno de los efectos de la emigración a la costa es que **los aymaras comenzamos a vivir el prejuicio, la discriminación, la pobreza y la marginalidad** al enfrentarnos con escasas herramientas para salir adelante en el espacio urbano-occidental. Para los que se quedan en sus comunidades de origen, la estructura de edad de la población residente en el sector rural varió notablemente. Ellas resintieron el

¹⁵ Tudela, Patricio. *"Transformación religiosa y desintegración..."*, pág. 18 (Cuadro N° 4).

¹⁶ Hacia 1985 se calcula que la población aymara que reside en sectores urbanos es casi el triple de la población residente en el sector rural. Gundermann, Hans & Cornelio Chipana. *Antecedentes sobre la familia aymara y su rol de socialización en un proceso de aculturización*. Documento de Trabajo. Universidad de Tarapacá, Arica. 1986, pág. 17.

¹⁷ La primera corriente migratoria es el traslado de la población hacia los centros mineros de la pampa. Ello ocurre especialmente desde el siglo pasado hasta 1930 (Kessel, 1980a: 31-34 y 241-249). Esta emigración hacia pisos ecológicos más bajos condujo a una fuerte disminución de la población joven masculina en las comunidades del sector.

¹⁸ González, Sergio. *"Cochabambinos de habla quechua en las salitreras de Tarapacá (1880-1930)"*. *Revista Chungará*. Universidad de Tarapacá, Arica. Vol 27, N° 2, 1995, págs. 135-151.

¹⁹ Wormald, Alfredo. *"El mestizo en el Departamento de Arica"*. *Anales de la Universidad del Norte*, N° 5, 1966, pág. 211.

²⁰ Es interesante también el efecto de la emigración desde el altiplano boliviano al sector chileno. Un ejemplo de ello es la Comunidad de Llica, ver Rodríguez, Humberto. *"Cambios sociales en una comunidad del altiplano (Bolivia)"*. *36° Congreso de Americanistas*. Sevilla, 1966, págs 331-346.

²¹ Alvarado, Luis. *La vida rural en el altiplano chileno*. ICIRA, Santiago. 1970 pág. 78.

²² Baehr, Jürgen. *"Migration im Grossen Norden Chiles"*. *Bonner Geographische Abhandlungen* Nr.50. 1975, pág. 286.

²³ El descenso de la población en localidades precordilleranas (Codpa, Camiña, Sibaya, Pachica) y cordilleranas (Putre, Socoroma, Belén, Chiapa, Guaviña) es significativo, especialmente entre 1952 y 1970.

abandono de los jóvenes²⁴. Pero, más relevante aún –dada su naturaleza– es que la emigración hacia los sectores bajos y urbanos llevan a la familia aymara a una readecuación de su estrategia de subsistencia en función de los intereses de los jóvenes emigrados y asimilados culturalmente, llevándola a un replanteamiento de las formas tradicionales de vida y de las relaciones al interior de las comunidades rurales²⁵ y familias en el sector cordillerano y altiplánico.

El examen de las pirámides de población de Putre y Camiña²⁶ señala que los emigrantes tienden a ser jóvenes de 20 a 30 años y jovencitas desde los 14 años de edad. En el primer caso, se trata de jóvenes que ya han cumplido el Servicio Militar Obligatorio. A su término, muy pocos regresan a sus pueblos de origen, deslumbrados por la ciudad buscan mejores condiciones de vida. En el segundo caso, las jóvenes tienen más posibilidades de encontrar trabajo en la ciudad (generalmente como empleadas domésticas). Este flujo migratorio se acrecienta aún más en décadas posteriores²⁷ con los consiguientes problemas de aculturación y marginalidad social.

Las políticas económicas globales han impactado de manera negativa nuestras economías locales aymaras y la población tiene que emigrar tal como sucedió en la época del puerto libre y la Junta de Adelanto de Arica.

15° El no reconocimiento de las estructuras tradicionales y la imposición del Derecho Positivo da origen a una estratificación socioeconómica dentro del mundo aymara.

A partir del proceso de acumulación facilitado por la privatización y la compra-venta de terrenos, se activa un germen de cambio estructural en la comunidad, que desde la mitad de siglo facilita la aparición del asalariamiento y la diferenciación social, basada en la acumulación de recursos, lo que da origen a una estratificación socioeconómica.

Las causas de este proceso son diversas, pero hay dos factores decisivos. En primer lugar, la población aymara ya no se restringe únicamente al sector rural y a la actividad agropecuaria. En segundo lugar, el cambio en la propiedad de los recursos y medios de producción han tenido como efecto generalizado la alteración del sistema de relaciones sociales. Ambos factores contribuyen a que la economía y organización comunal experimenten un proceso de atomización social acelerado. Paralelo a esto, la desintegración de la propiedad comunal desencadena dos procesos relacionados, de enormes consecuencias. La privatización de la propiedad –debido a la pérdida del control sobre los recursos comunales–, que acelera la desestabilización de la autoridad tradicional; y, la acumulación de recursos en manos de algunas familias, que desencadena y acentúa la diferenciación interna entre los miembros de la comunidad.

De esta forma, entre 1930 y 1973, tiene lugar el desmantelamiento de la autoridad tradicional. Esto ocurre en dos etapas: se inició con la "Des-aymarización" (Chilenización), ejercida con aún más fuerza desde comienzos del siglo XX; y, luego, desde la segunda mitad de este siglo, con la modernización

²⁴ En 1955 el geólogo Manuel Concha tiene la oportunidad de visitar el sector cordillerano y altiplánico de Arica y plasma sus impresiones sobre los cambios demográficos en la siguiente cita: "Sólo el ferrocarril, construido entre 1906 y 1913, está permitiendo un mayor contacto con la costa; hasta donde hoy emigra gran parte de la población joven. En todo caso, puede decirse que los elementos blanco-mestizos chilenos están allí representados por los funcionarios públicos, profesores y carabineros. Es indudable que la integración es lenta, y en las áreas de bofedales hay evidentes contactos entre los pastores altiplánicos de éste y del otro lado de la frontera, que por otro lado está muy lejos de constituir una barrera física o cultural", Concha, Manuel. "**Establecimientos humanos...**", pág. 61

²⁵ Por ejemplo, entre 1965 y 1976 la superficie de tierras cultivadas se reduce de 2.729 has a 1.566 (-42,6%) en el sector rural del Depto. de Arica en parte debido a la emigración de la población hacia la ciudad.

²⁶ Baehr, Jürgen. "Migration im Grossen Norden...", 1975, pág. 121. Un estudio más reciente confirma lo señalado para décadas posteriores. Por ejemplo, ver Guerrero, Víctor. "**Transformaciones en los asentamientos humanos rurales: El caso de Iquique**". pág. 9.

²⁷ Ya en 1985 el porcentaje de individuos migrados desde el altiplano alcanzaba a 72,4 %; mientras que en la precordillera llega a 90,3 %; Gundermann, Hans & Cornelio Chipana. Antecedentes sobre la familia aymara... 1986, pág. 18-19.

impulsada por instituciones estatales sobre las comunidades de Arica y Tarapacá, y que –particularmente durante la década de los sesenta- conducen a adoptar formas de organización social propias del mundo urbano occidental (como son las Juntas de Vecinos, Centros de Madres y Asociaciones Deportivas). Ellas – aún cuando no de manera abrupta y definitiva- tienden a reemplazar el espacio de encuentro tradicional privilegiado, alterando las formas acostumbradas de relacionamiento.

A modo de ejemplo, es posible citar el caso de la extinción del cargo de *principal* en el sector altiplánico de Arica. Desde la tercera década, cuando el sacerdote Julio Ramírez²⁸ menciona la existencia de un *Principal* en Guallatire, no se encuentra alguna otra evidencia de un rol semejante o *mallku* entre las comunidades del extremo norte de la región aymara chilena. Más al sur, en Cariquima la desaparición del *cacique* ha sido fechada hacia mediados de la década del sesenta; en Isluga el último cacique (del Araj Saya) habría cumplido funciones hasta comienzos de la década del ochenta²⁹. Al parecer la pérdida del ethos andino fue más rápida y profunda en el sector ariqueño que en Tarapacá. En Isluga, por ejemplo, hacia comienzos de la década del setenta se consigna la importancia de “*juez de paz*” y su rol en la comunidad, como también su reemplazo por las Juntas de vecinos³⁰.

El deterioro de la autoridad tradicional se acompaña también de la presencia de otras formas de control social. Por ejemplo, la presencia de la policía impone las leyes de comportamiento, actúa de árbitro en los conflictos y desplaza en importancia e influencia a la autoridad religiosa en lo civil y lo político. Así, durante los años 30 y 70, si bien Carabineros cumplía una labor de control de fronteras, **esta institución se transforma en el icono del control social formal, y en muchos casos de represión, del Estado chileno sobre nuestro pueblo**, no sólo desde el punto de vista del cumplimiento de las leyes y el tránsito fronterizo, sino muy particularmente por su dedicación en materia de instrucción escolar, inculcamiento del patriotismo a punta del miedo y la persecución y de represión de todas aquellas manifestaciones tradicionales, incluido nuestro idioma, principal fundamento de la identidad de nuestro pueblo.

En síntesis, las formas tradicionales de producción de bienes y servicios han cambiado; así también las formas de autoridad y organización comunal. Hacia mediados de la década del setenta, la comunidad aymara que en el siglo pasado asumía rasgos andinos por estar fundada en el parentesco (ayllu), asume un estilo más occidental, aun cuando todavía se puede reconocer el uso de categorías andinas de elección y decisión, como en el caso de la asignación de un cargo (obligatoriedad) y el ejercicio de la autoridad religiosa comunal³¹.

Indudablemente, nuestras comunidades de la década de los setenta tienen un aspecto más heterogéneo y diferente al ayllu-comunidad de comienzos de siglo. Posee rasgos característicos de la sociedad chilena-occidental y también de las antiguas instituciones, que confirman su origen andino. La sola integración, gracias a la red vial y comunicaciones nacionales, y los mecanismos de participación en la sociedad y ante autoridades chilenas, junto a los factores arriba examinados, pone en peligro la permanencia de “lo andino”.

16° La implementación de una educación que no reconoce la cultura tradicional y autóctona genera profundas divisiones generacionales e interrumpe la transmisión del conocimiento tradicional y oral

La escuela es y ha sido la principal vía para la implementación de la modernidad y la difusión del nacionalismo chileno entre nuestro pueblo. Esto explica la importancia que, desde un primer momento, se le

²⁸ Ramírez, Julio. *Por la pampa adusta. notas e impresiones*. Santiago, 1927, pág. 175.

²⁹ Salinas, Javier. *La comunidad andina*. Documento de Trabajo. Taller de Estudios Aymaras, TEA. Arica. Ms. Pág. 6.

³⁰ Provoste, Patricia. “*Diferenciación e integración social en el altiplano chileno*”, *América Indígena*. Vol XXXIX, N° 4, Octubre-Diciembre 1979.

³¹ Para una descripción de las prácticas religiosas tradicionales del sector altoandino de Arica, ver Tudela, Patricia. “*La religión tradicional entre los aymaras de Arica*”. *Revista Chilena de Antropología*, N° 15 (1999-2000) Santiago, 2001, págs. 99-118.

dio a la instrucción escolar en los territorios anexados ya en 1883, relevancia reforzada aún más a comienzos del siglo XX cuando –ante el riesgo de un resultado desfavorable en el Plebiscito pendiente- la "Des-aymarización" (Chilenización) exigió, en materia educacional, desarrollar una conciencia nacional y crear un lazo ideológico con el Estado chileno.

En ese momento el Estado considera fundamental reforzar la implementación del programa de instrucción a través de la red de escuelas rurales en el sector andino, creando nuevos establecimientos y prohibiendo el ejercicio de la docencia a profesores peruanos. De igual forma, todas las escuelas debían ceñirse a desarrollar habilidades de lectura, escritura y cálculo, pero también *Historia y Geografía de Chile*, cuyos contenidos eran reafirmados en las celebraciones escolares³² de las principales efemérides. Si bien al dictarse la Ley de Enseñanza Obligatoria o Instrucción Primaria (1917), ésta se vuelve un derecho y una obligación en el territorio, al mismo tiempo ella fue también una herramienta útil en favor de sus intereses nacionalistas de las autoridades chilenas.

Entre las consecuencias de esta primera etapa de la escuela chilena entre los aymaras (hasta 1930) destacan: a) el **conflicto de identidad entre las generaciones** jóvenes y los más adultos, puesto que mientras los padres se habían criado en una sociedad ágrafa los hijos comenzaban a recibir una socialización chilenizante y literaria; b) la **puesta en duda del acervo cultural que se transmitían a través las instancias exclusivas de socialización tradicional** (la familia) y que con el tiempo es el germen del desmantelamiento de la comunidad tradicional y de la crisis de identidad; c) la **diferenciación social y generacional** como consecuencia de una aplicación diferenciada e intencional desde el Estado chileno; y, d) la **introducción de una educación monocultural y monolingüe ajena a su realidad**.

Si bien después de 1929 las autoridades regionales parecen invertir pocos esfuerzos en mantener el ritmo del proceso de "Des-aymarización" (Chilenización) que habían aplicado desde comienzos de siglo, el análisis del desarrollo de la infraestructura escolar en Arica y Tarapacá muestra que –a pesar de que el número de establecimientos educacionales rurales no aumenta entre 1935 y 1950- la instrucción escolar continuó siendo la principal herramienta para inculcar el nacionalismo chileno y el desarraigo del conocimiento tradicional de las generaciones jóvenes (Cuadro Nr. 1). Desde 1950 hasta 1969 ocurre el máximo esfuerzo por extender la instrucción escolar a todos los sectores de la región.

El programa educacional se inserta en una estrategia que busca el desarrollo de las comunidades aymaras de la región integrándolas a la sociedad chilena. Sin embargo, a raíz de las ideas asociadas a este concepto, la comunidad experimenta un quiebre de las instituciones de socialización tradicional, produciéndose un proceso de diferenciación institucional. Al interior de la comunidad el rol educador es asumido por docentes bajo contrato, como ocurrió en 1950 en Guallatire. La contratación de profesores para que asumieran plazas en escuela que los mismos aymaras habían organizado, habla de cómo la demanda de una educación occidental se hizo durante esta etapa parte de la propia comunidad de Arica y Tarapacá³³. Antes, en la década del cuarenta y del cincuenta –cuando no había profesor- generalmente Carabineros de Chile desempeñaba esta tarea.

Desde un punto de vista étnico, no hay duda del impacto negativo de la escuela en la comunidad aymara. En un primer momento, el problema deriva de la coexistencia de dos sistemas educacionales cuyos

³² Ya en 1885 se fundan los primeros centros educacionales chilenos en áreas urbanas: Tacna (1885); Iquique (1886) y Antofagasta (1888), y se señala que "queda prohibida la enseñanza de las geografías descriptivas por el texto publicado en Lima (...) bajo apercibimiento de una multa de \$ 50 pesos a los infractores i sin perjuicio de las otras medidas a que hubiere lugar" Notas de la Intendencia de Tacna 1885 (Archivo Vicente Dagnino, Univ. de Tarapacá, Arica). El Doc. nr. 376 del Ministerio de Interior dirigido a la Intendencia de Tarapacá, con fecha 28 de Enero de 1915, describe el Decreto de Ley 2977 que identifica las fechas de celebración más importantes que deben respetarse estrictamente en la región (Archivo Diócesis de Iquique). La anterior ordenanza es reiterada años después en el Doc. nr. 930 de la Gobernación de Arica dirigida a los establecimientos de enseñanza del Departamento, el 9 de Diciembre de 1921, que reproduce el Decreto 5582, del 31 de Octubre de 1921. (Archivo Municipal de Arica). Respecto a los contenidos de la enseñanza en décadas posteriores, ver la interesante descripción que nos aporta González, Sergio, en "El poder del símbolo en la chilenización de Tarapacá....", pág. 36.

³³ González, Sergio. "Civilizando al yatiri....", pág. 51; y, también, Gundermann, Hans. "La lengua aymara en el norte de Chile: antecedentes sociolingüísticos". Taller de Estudios Aymaras, Arica, 1991, pág. 36-37.

orígenes, orientación y propósitos (finalidad) son diferentes y la **violencia simbólica con que se imparte el saber occidental-chileno**. Ello se expresa en diversos aspectos, **desde la imposición de la lengua hasta la no-valoración de lo andino, desde un rol de menor relevancia de la familia en la socialización hasta la orientación citadina**.

Las diferencias entre ambas formas de socialización son indiscutibles y enormes: Mientras que en el primer caso se trata de una socialización dirigida a la comunidad, en el segundo caso es una socialización orientada a la sociedad chilena. La función de la primera es mantener y fortalecer la integración social a través de la enseñanza de valores de interés comunitario, como la reciprocidad y la complementariedad, la religión y cosmovisión aymara-andina, cuyos contenidos se relacionan con el hábitat tradicional, buscando la integración tecno-funcional del niño-joven al núcleo familiar y la comunidad por medio de la observación y la repetición de conductas y del empleo de la lengua materna. Sin duda, este sistema tradicional de educación era eficaz a la hora de recrear y reproducir la organización político-social, la tecnología y la economía andina. En el segundo caso, la escuela busca generar y garantizar la integración a la sociedad chilena a través de la enseñanza de valores occidentales, como son el amor a la patria, el respeto a las autoridades civiles y políticas, integrando conceptos relacionados a la vida en la ciudad y orientados a hacia el desempeño de un rol especializado en el contexto de la vida al interior de la sociedad chilena. Esto se logra a través de una técnica de adiestramiento en un tiempo creado y especializado para esta función (unidades pedagógicas, horas de clases, vacaciones), donde el idioma obligatorio es el castellano escrito y oral.

El impacto de este proceso de enseñanza-desarraigo puede tener dos lecturas. Desde el punto de vista del Estado y los indicadores que hoy día se utilizan, puede decirse que la introducción de la escuela occidental formal redujo el analfabetismo, si tomamos como parámetros el saber leer y escribir el castellano (entre 16 y 36 puntos porcentuales en algunas comunas entre 1930 y 1970), Tabla N°1). **Pero este proceso también puede interpretarse como el aumento del analfabetismo cultural aymara, la pérdida del idioma materno y la pérdida del conocimiento tradicional del medio geográfico.**

Tabla N° 1: Evolución del analfabetismo en el sector rural andino de Arica (1907-1970)

Censos	Comuna de General Lagos	Comuna de Putre	Comuna de Belén	Comuna de Codpa
1907		73%	80,9%	68,8%
1930	68,1%	58,9%	64,8%	
1952	41%	36,9%	42,9%	39,9%
1970	52,2%	28,9%	28,8%	25,1%

Los efectos del sistema escolar chileno entre los aymaras se pueden dimensionar en dos planos: en lo ideológico y en lo social. En el primer caso, los contenidos de la instrucción conducen a una crisis ideológica, por la influencia del nacionalismo, desarrollismo y positivismo³⁴. El conocimiento científico hace que los jóvenes adquieran una racionalidad diferente y perciban la realidad de manera más secular o desacralizada. Lo anterior es experimentado con menos conflictos en el caso de los jóvenes católicos. Los jóvenes en general están abiertos a asumir las "verdades" que transmite la enseñanza escolar. Lo anterior pone en evidencia cómo por medio de la instrucción escolar la visión religiosa, que concibe la realidad de manera distinta, compite con una concepción y racionalidad secular, perdiendo vigencia en su función cognitiva, como modelo explicativo. La mayoría de los jóvenes ya no creen en las explicaciones de los ancianos. Su actitud frente a la tradición religiosa andina es de descrédito, la visión religiosa andina no logra la hegemonía ideológica que antes poseía.

³⁴ Kessel, Juan van. *Holocausto al progreso. Los aymaras de Tarapacá*. CIEDLA, Ámsterdam, 1980, pág. 339. Un estudio posterior confirma la ausencia de "lo aymara" en los textos escolares utilizados por alumnos entre 11 y 14 años en el período 1960-1990. Ver Sloodweg, Johanna. *Los olvidados y los más olvidados en el libro escolar: Currículum en perspectiva de género: La presencia de Hombres y Mujeres Indígenas chilenos en los Textos Escolares utilizados por alumnos entre 11 y 14 años de edad entre el período de 1960-1990*. Tesis de Magister en Educación, Universidad de Tarapacá, Arica, 1998.

Por otra parte, en la conducta y la identidad de los aymaras se puede observar un segundo efecto de la instrucción escolar. Atendido los contenidos de los programas de estudio, el sistema escolar es la principal herramienta ideológica estatal para la "Des-aymarización" (Chilenización)³⁵. Por integración social se entendía transformar a las comunidades indígenas por medio de la enseñanza y difusión de valores y patrones culturales (tradición histórica, idioma y símbolos patrios), integrándolas a la sociedad y cultura dominantes a través de una extensa liturgia secular³⁶ que sobrevaloraba la segunda y desconocía el valor e importancia de las instituciones tradicionales. Evidencia de lo anterior son los testimonios consignados en el caso de los docentes normalistas que jugaron un rol muy relevante en la zona³⁷.

La familia aymara tuvo que adaptarse a las exigencias que le impuso el sistema escolar. Ella perdió hegemonía sobre sus hijos y jóvenes, y con ello la comunidad perdió también una fuente importante de legitimación de los valores y conductas tradicionales. Esto explica el hecho de que en la actualidad vivan las consecuencias de una crisis generacional. Los más adultos y ancianos viven "lo aymara" según cánones tradicionales, mientras que por su parte los más jóvenes viven según una mezcla de experiencias escolares y ciudadanas teñidas de un esfuerzo por ser "más", "mejores" y "distintos" de sus progenitores y antepasados. La escuela chilena interrumpe la transmisión de elementos culturales y sociales de la tradición andina.

Otra consecuencia importante de la escuela occidental, chilena y fiscal entre los aymaras es la desorientación y la anomia. En efecto, en el plano individual la instrucción escolar produce una crisis respecto de la orientación tradicional, poniendo en cuestión la legitimidad y validez de los valores y cosmovisión de raíz andina. En este contexto, el alumno queda progresivamente —aún cuando definitivamente— en una suerte de crisis existencial entre un "ser" y un "no-ser"; esto es, no es plenamente apto para desempeñarse en el espacio andino-aymara y tampoco en el espacio urbano-occidental.

La escuela fiscal contribuye, más que a prepararlos, a acelerar y expandir la marginalidad y la pobreza en los espacios urbanos. Ella resulta ineficaz desde la perspectiva andina, por cuanto sus contenidos no consideran las necesidades de la comunidad rural. Ella busca incorporarlos definitivamente a la sociedad chilena, a través de la difusión de un esquema etnocentrista, nacionalista y occidentalizante. Ello genera un cambio de hábitos, mentalidad, intereses, expectativas y perspectivas para el aymara.

17° Los programas de desarrollo han incentivado el asistencialismo y un desarrollo basado en conceptos occidentales de "desarrollo".

"Es así como me encontré en esta región chilena, con pueblos que muestran signos evidentes de retraso social, cultural y económico. La falta de una carretera para vehículos motorizados que una directamente a Putre con el puerto, impide el acceso de embajadas de agricultura, que podrían operar un cambio fundamental en la ideosincracia de estos pueblos, aparte de que operarían positivamente contra las influencias perturbadoras de países fronterizos tan perjudiciales para el sentido de chilenidad que queremos hacer prevalecer en toda la zona" (Carta de Rodolfo Tejerina, Subdelegado de Putre, al Gobernador Provincial, dirigida el 31 de Octubre de 1950).

Comercio, industria regional y establecimientos educacionales constituyen los ejes sobre los cuales se debía alcanzar el progreso de las provincias de Arica y Tarapacá. Entre 1930 y la década del sesenta los

³⁵ Roberto Munizaga en 1954 afirmaba que la escuela está para transmitir "la imagen de lo que es un buen chileno y, al mismo tiempo, el sistema de principios y la tabla de valores que definen lo máspreciado de la vida chilena, ejemplificado en lo que es el chileno del mar, de la montaña, del campo y la mina, de la industria y del esfuerzo bélico, el chileno del laboratorio y del libro". *Principios de Educación*, Edit. Universitaria, Santiago, 1954.

³⁶ Ver por ejemplo, documento de 1945 que describe la celebración del 21 de Mayo en Pachica, presentado por González, Sergio. en *"El poder del símbolo en la chilenización de Tarapacá...."*, pág. 36-37.

³⁷ González, Sergio. *"El poder del símbolo en la chilenización de Tarapacá...."*, pág. 15 y ss.

gobiernos se ocupan de impulsar planes y programas de desarrollo en el sector pesquero, minero, industrial y agropecuario, fundamentalmente asociado a los centros urbanos en la costa. Las comunidades indígenas quedan al margen de esta política y sólo durante la década del sesenta se toma conciencia sobre la necesidad de incorporarlas a los beneficios del “progreso” y del desarrollo socioeconómico. No obstante, la población rural nunca fue objeto de un verdadero programa de desarrollo.

El anhelo de integración y progreso económico de la región constituyó uno de los ejes de la política internacional de Chile para la región de Arica y Tarapacá en el marco de las disputas y demandas de Bolivia por una salida al mar. En efecto, en 1951 el Presidente Gabriel González Videla expresaba su inquietud por el retraso del norte chileno³⁸ y, también, la perspectiva de un potencial desarrollo sobre la base de una negociación de energía hidroeléctrica y agua para el riego del desierto con el propósito de construir una “moderna California” en esos territorios³⁹.

En la década del cincuenta existía conciencia del escaso progreso alcanzado, del *subdesarrollo* y los problemas sociales de la zona debido a los insuficientes esfuerzos desde el Estado⁴⁰, como también de la importancia geopolítica de la región. En esta etapa el Estado hizo esfuerzos por desarrollar una infraestructura que sustente y potencie el desarrollo productivo de la región, particularmente el sector minero y agropecuario. La construcción de caminos conectando los espacios cordilleranos con la costa, la captación de aguas para el uso industrial y doméstico –por ejemplo, el fallido proyecto de construcción de un embalse en Pachica (1937); la Estación Agrícola de Colchane (1944); la idea de canalizar aguas desde el Lago Titicaca al extremo norte en el marco de posibles negociaciones de una salida al mar para Bolivia (1951); la canalización del río Lauca (1961); la empresa geotérmica de Puchuldiza (1973) son testimonio de lo afirmado.

A contar del año 1958, año de creación de la Junta de Adelanto de Arica (JAA) se inician programas de asistencia técnica, médica, escolar y de urbanización.⁴¹ Paralelamente, más al sur, la CORFO desarrolla el programa de asistencia a las localidades precordilleranas y del altiplano (1959-1963). Estos consideraban el equipamiento de las localidades con escuelas, locales para las juntas de vecinos, centros de madres, alumbrado eléctrico, el mejoramiento de las vías de comunicación y de la red vial entre los poblados cordilleranos y las ciudades costeras. Se puso especial interés en lograr un progreso económico autosostenido de la región rural andina.

³⁸ “Conozco personalmente a nuestras provincias del norte; he visto de cerca la ruda vida del trabajador de la pampa; he admirado su espíritu heroico y sufrido y he soñado siempre que algún día será posible cambiar la totalidad de su existencia, introduciendo en ella factores que la hagan menos áspera y más acogedora y más humana”; 30 de Marzo de 1951.

³⁹ “Conociendo el progreso técnico alcanzado en la creación de grandes centrales hidroeléctricas en Chile y Estados Unidos, abrigo la seguridad de que será posible traer a nuestro país la energía eléctrica...y aprovechar así toda el agua subterránea de las provincias del norte, las cuales podrán algún día transformarse en una moderna California. Se que las aguas del altiplano esperan el impulso que las haga fecundas y permita también la riqueza y abundancia, lo que hoy sólo es un desierto estéril....Se abre adelante de nosotros una nueva era de prosperidad, no sólo para Chile, sino para Bolivia y el Perú. Para Chile el aprovechamiento de la fuerza hidroeléctrica de los lagos no sólo da la posibilidad de irrigar las áridas tierras...proporcionar energía abundante al cobre y al salitre; disminuyendo los costos de producción sino es fundamentalmente indispensable para crear la industria química pesada...”; 30 de Marzo de 1951.

⁴⁰ Al visitar la zona en 1955, el geólogo Manuel Concha señala: “El carácter, en general, del área se asienta en una indudable tradición que no ha podido ser vencida por diferencias apreciables en lo que se refiere al mejoramiento del grado cultural en función del área y de la facilidad de las comunicaciones con el resto del territorio ariqueño. Es allí de fácil comprensión la absoluta necesidad de ligar los establecimientos altiplánicos a los centros poblados agrícolas por vías más expeditas...” Concha, Manuel “**Establecimientos humanos...**”, pág. 80-81.

⁴¹ Por ejemplo, el Programa de la Junta de Adelanto de Arica consignaba, entre sus principales puntos, la “rehabilitación general de la región interior del Departamento”, lo que involucraba prevención de ausentismo; mejoramiento de las condiciones de vida, etc. En la sección “Pueblos del Interior” se señalaba construcción de postas, caminos, escuelas primarias (13). “**Síntesis del Programa de la Junta de Adelanto de Arica para el desarrollo Regional**”. Revista Industria. Boletín de la Sociedad de Fomento Fabril. Vol. 77, Septiembre de 1960, págs. 23-27.

Diversas instituciones fiscales (Corfo, Inconor, Orplan, Minvu, U. de Chile, U. del Norte) elaboraron estudios y programas⁴², algunos de los cuales no se llegaron a implementar. Sin embargo, el denominador común de estos esfuerzos era que confundían programas de desarrollo con programas de asistencia, es decir, se puso más énfasis en las necesidades que en las potencialidades⁴³.

Sin embargo, cabe precisar que el objeto de este esfuerzo no es la población aymara en sí, sino la propia región. La población andina, desde este punto de vista, es "marginal" al desarrollo. En efecto, el desarrollo impulsado tiene un carácter exógeno, esto es, en función del crecimiento urbano-regional-occidental. Este "desarrollo" debilita la comunidad, porque la pone en una posición de competencia, en el marco de una racionalidad secular y de mercado. Las políticas de desarrollo de la región se caracterizaron por la ignorancia y el etnocentrismo frente a la realidad indígena de la región.

Esta situación no se reproduce en los diseños y propuesta de desarrollo que se alcanzaron a formular durante el gobierno de Salvador Allende Gossens (1970-1973) y que reflejan un importante cambio en la visión y el enfoque sobre el desarrollo regional y su vínculo con la población indígena, pero sigue promoviendo un *desarrollo exógeno* desde una perspectiva económico-social⁴⁴. Esta nueva mirada se acompaña de la primera iniciativa legal durante ese siglo que busca otorgar nuevos derechos y reconocer la deuda pendiente con los pueblos indígenas en nuestro país⁴⁵.

Con la implementación de asistencia técnica (en la crianza y salud de los camélidos, el mejoramiento de los cultivos, etc) se populariza la idea de que la tecnología del mundo moderno es más eficaz que el rito andino ancestral. En este contexto, los ritos propiciatorios pierden importancia. Por otra parte, la radio y luego la televisión acercan el hombre andino a la vida moderna y secular.

Hoy, la política económica del Estado y su vinculación a los procesos de globalización es un ejemplo más que dicha política no toma en cuenta nuestras realidades particulares. Por ejemplo, el Acuerdo de Complementación Económica Chile - Perú, como otros acuerdo han sido perjudiciales por la mirada global que ha hecho el gobierno y que en definitiva perjudica a nuestras comunidades. A partir de dicho acuerdo hoy ingresa orégano peruano más barato y se exporta al mundo como orégano chileno, teniendo esta situación a las comunidades cordilleranas productoras de orégano en una situación catastrófica, puesto que dicho producto representa la principal fuente de ingresos para ellas.

⁴² Ver, por ejemplo, el *"Plan Andino de Desarrollo"*, elaborado por la Junta de Adelanto de Arica (JAA), *"Estrategias de desarrollo del interior y el altiplano de las provincias de Tarapacá y Antofagasta"*, ODEPLAN, 1972 y *"La vida rural en el altiplano chileno"*, ICIRA, 1970.

⁴³ Pérez, Eduardo. *"Políticas de desarrollo en la zona del interior y altiplano: Tarapacá-Chile"*. CIREN, Iquique. Año VIII; N°9, 1984, 58 págs.

⁴⁴ Pérez, Eduardo. *"Políticas de desarrollo en la zona del interior..."*. pág. 40-41.

⁴⁵ Entre las principales características de la Ley N° 17.729, promulgada y comunicada en el Diario Oficial N° 28.362, el 26 de Septiembre de 1972, destaca que este cuerpo legal reconoce la pluralidad cultural, pone término al proceso de división de las tierras indígenas e impulsa la recuperación de tierras a través de la expropiación y restitución; y promueve el desarrollo económico y social indígena a través de cooperativas comunitarias.

El proceso de desarrollo del Estado de Chile se basa en ideas como el crecimiento, la competencia, la acumulación de capital, la incorporación de tecnologías y el manejo de información. Si bien algunos hermanos han logrado incorporar algunas de estas ideas, la mayoría de ellos que se mantienen en sus comunidades de origen son personas de edad vinculadas a prácticas tradicionales de cultivo de la Pachamama. Para nosotros el concepto de desarrollo occidental, con cualquier apellido que quiera ponérsele no refleja nuestro pensamiento como Pueblo Aymara. **Preferimos hablar de la "Suma Qamaña", el "vivir bien" en armonía. Esta idea es igual a la sumatoria crecimiento material, más crecimiento espiritual, más gobierno de los ecosistemas.**

Segunda Parte⁴⁶

Planteamientos y Propuestas para un Nuevo Trato entre el Estado de Chile y el Pueblo Aymara

Este documento sintetiza las principales propuestas y demandas del pueblo aymara para alcanzar la "Suma Qamaña", es decir el "vivir bien" en armonía con todos y entre todos, en donde el crecimiento material, biológico y espiritual más el gobierno de los ecosistemas se conjugan.

Dichas propuestas y demandas se derivan de las múltiples asambleas territoriales que se vienen desarrollando a partir de 1997, las conclusiones del II y III Congreso Nacional Aymara de 1997 y 1999, respectivamente, los planteamientos generales contenidos en la Estrategia de Desarrollo Aymara, validada por las organizaciones también en 1997 y, principalmente, las discusiones sostenidas en las distintas reuniones del Subgrupo de Trabajo Pueblo Aymara en el marco del funcionamiento de esta Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato.

Fundamentos de la Propuesta

El gobierno debe considerar que la presencia del pueblo aymara en los sectores de cordillera y precordillera tienen un valor innegable de Soberanía y territorialidad para el país, cuestión que debiera ser valorada con la relevancia que requiere y proyectar esta relevancia en el fortalecimiento de la ocupación territorial de los pocos hermanos que aún habitan en sus comunidades de origen.

Mucho de los productos de consumo permanente por la población en la primera región son cultivados por agricultores aymaras lo cual hace que la región tenga una economía de consumo alimenticio sustentable, la cual si no existiera generaría situaciones críticas en la alimentación en la región.

El pueblo aymara posee una historia milenaria, una cosmovisión de vida distinta, lengua, música, danza, artesanía, tradiciones, costumbres, poblados y paisajes andinos de belleza innegable, la cual hace que el turista de todas partes del mundo desee conocer. Este es un aporte a la identidad cultural de la región y del país que la nación debe valorar.

Finalmente se debe recordar que cuando se promulgó la ley indígena el 5 de octubre de 1993 presidente Patricio Aylwin Azócar pronunció un discurso del que se rescata la frase: ***“con la promulgación de la ley de fomento y desarrollo de los pueblos indígenas del Chile, el país comienza a saldar la deuda histórica que tiene el Estado de Chile con los pueblos indígenas de Chile”***. En la actualidad la deuda sigue pendiente.

1. Desafíos Políticos

Las organizaciones aymaras reconocemos que a partir de la promulgación de la Ley 19.253 se configura un escenario más democrático para las relaciones entre los *“pueblos originarios”* y el Estado nacional. Si bien se rompe, a partir de ella, con las dinámicas de integración-asimilación que históricamente habían caracterizado la acción del estado, al posibilitar la implementación de un conjunto de iniciativas tendientes al mejoramiento de la calidad de vida de nuestros pueblos originarios, así como

⁴⁶ Esta parte está realizada en base a dos documentos. El primero preparado por Malva Pedreros con la participación de los dirigentes Zenón Alarcón, Carlos Inquiltupa y Marcela Gómez; y el segundo preparado por Zenón Alarcón.

al fortalecimiento de nuestra cultura e identidad, resulta claramente insuficiente en lo referido al reconocimiento del carácter pluriétnico del país, al no incorporar el concepto de “pueblos”, a la base territorial necesaria para el desarrollo indígena y a los grados de participación política de las comunidades indígenas en la toma de decisiones.

En lo medular, la propuesta-demanda del Pueblo Aymara retoma los contenidos de la propuesta de ley emanada del Congreso Nacional Indígena de 1991, que fueran “obviados” por el ejecutivo en la propuesta que presentara al Congreso Nacional y de aquella que fuera definitivamente aprobada por el parlamento en 1993. Incluyen, además, las iniciativas de Reforma Constitucional y de ratificación del Convenio N° 169 de la OIT, que no han contado hasta ahora con la aprobación del poder legislativo.

La demanda de reforma a la Constitución Política ha tenido continuidad en el tiempo en el movimiento aymara, al menos a partir de la década de los '80. Surge principalmente en nuestras organizaciones urbanas en donde se comienza desde esa época a constituir una demanda propiamente étnica. Ha estado presente en el debate de nuestros líderes de Arica, Parinacota e Iquique, no alcanzando a permear plenamente el debate que se ha producido en las instancias de participación y representación aymara que se desarrollan principalmente a nivel rural. Con todo, el Plan Estratégico de Desarrollo Aymara, expresamente declara que *“En general, la legislación chilena está basada en la premisa equívoca de la homogeneidad social-racial, de tal manera que una ley especial indígena, si bien es un gran avance, no resulta del todo eficaz si no se reconoce la diversidad en la generalidad del quehacer legislativo... Desde nuestro punto de vista el problema es el desconocimiento, intencionado o no por parte del legislador de otras realidades diversas, como la nuestra, por ende el no reconocimiento de las mismas. Lo anterior atenta contra el principio de igualdad... Aunque hemos sido reconocidos oficialmente por la Ley 19.253, debe hacerse en el sentido señalado anteriormente y proponer modificaciones o adecuaciones legislativas necesarios”*. Sin embargo, en la versión aprobada por el Congreso estos contenidos fueron eliminados y, cuando logran emerger en este tipo de espacios de participación, lo hacen como enunciados de carácter general.

El III Congreso Nacional Aymara, realizado en Octubre de 1999, estableció en sus conclusiones la necesidad de *“reponer el proyecto de ley para el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas”*. Se trata de la propuesta enviada al parlamento en 1991, que ampliaba el Artículo 1 de la Constitución con la frase *“El Estado velará por la adecuada protección jurídica y el desarrollo de los pueblos indígenas que integran la nación chilena”*.

A partir del II Congreso Nacional Aymara, efectuado en 1997, se establece la necesidad de *“comprometer al gobierno a través de la ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales”*. Dos años más tarde, el III Congreso, insiste en la urgencia de esta medida y, conjuntamente, reconoce el poco conocimiento existente entre las comunidades sobre los contenidos del mismo.

En el mismo ámbito, y también principalmente entre algunos de nuestros líderes aymaras urbanos, se comienza plantear un debate sobre el carácter restringido del concepto de pueblo en el citado Convenio, que en su Artículo 1 establece que *“la utilización del término ‘pueblos’ en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tengan implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional”*. Por lo mismo, se sienten más cercanos a las

discusiones que se han venido dando para la redacción de la declaración sobre derechos políticos, territoriales y culturales de los pueblos indígenas en la ONU, donde se ha asumido que si a los indígenas se les reconoce su condición de pueblos, debe necesariamente reconocérseles todos los derechos políticos asociados a ella.

1.1. La Ley 19.253: modificaciones necesarias

Si bien reconocemos la importancia que ha tenido la Ley Indígena en el fortalecimiento y en la apertura de espacios de participación y del logro de la "Suma qamaña" (el "vivir bien") de nuestro pueblo, también debemos reconocer que sus imperfecciones han producido efectos nocivos en nuestro pueblo. Esto podemos resumirlos en:

- Creación de más de una Comunidad Indígena en una misma comunidad histórica, produciendo divisiones al interior de la misma comunidad.
- Vulnerabilidad de nuestros recursos naturales insertos en nuestros territorios frente a la expansión minera de la zona.

1.1.1. Reconocimiento expreso de la condición de pueblos indígenas

En directa relación con las grandes transformaciones políticas que implican los aspectos legislativos mencionados anteriormente, se plantea la necesidad de **modificar el Artículo 1º** de la Ley Indígena, reemplazando el concepto "*etnias indígenas*", por "*pueblos indígenas*", tal como se planteara en la propuesta de 1991 en el nivel colectivo de la definición de indígena.

1.1.2. Protección de los territorios indígenas y de sus recursos naturales

Junto al reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, la exigencia de garantizar nuestros derechos territoriales -ambas cuestiones íntimamente vinculadas- son la base de las demandas políticas aymaras y de los demás pueblos indígenas hermanos, cuestión ampliamente abordada en la propuesta de 1991 y absolutamente excluida de la Ley 19.253. Mientras aquella proponía medidas para el "*Reconocimiento y protección de tierras y territorios indígenas*", ésta solo las estableció para las tierras. No se trata de una cuestión menor, pues en virtud de ello no se garantizan los derechos de las comunidades indígenas históricas sobre los recursos existentes en sus tierras, y se perpetúa los procesos de enajenación de su patrimonio.

Los contenidos de la demanda por nuestros derechos territoriales como Pueblo Aymara son precisamente aquellos aspectos de la propuesta indígena de 1991 que se excluyeran en la Ley 19.253, propuesta que señalaba lo siguiente a este respecto:

"i. La presente ley establece la protección de los derechos de los indígenas y sus comunidades sobre los recursos existentes en las tierras indígenas:

i.1. Deberán establecerse normas de excepción al Código de Aguas de modo que los derechos sobre éstas no sean separados de los derechos sobre las tierras indígenas.

- i.2. Utilización y administración exclusiva de los recursos del suelo y del subsuelo.
- i.3. Derecho de concesión exclusivo para la exploración o explotación de los recursos del subsuelo
- i.4. Derecho y deber a la conservación y protección de los recursos existentes
- i.5. Derecho a la utilización exclusiva de los recursos lacustres, fluviales y marítimos colindantes con las tierras indígenas, hasta dos kilómetros aguas adentro.”

El Artículo 64 de La Ley Indígena no es más que un abordaje conservador de la cuestión de las aguas de las comunidades aymaras y atacameñas; los recursos del suelo y del subsuelo ni siquiera son mencionados en ella. Aunque es posible, en lo referido a las aguas, diseñar estrategias intermedias, en virtud a lo dispuesto en el Artículo 21, que implicarían la solicitud por parte de la CONADI de la totalidad de los derechos de aguas disponibles en territorios aymaras, ello no enfrenta los aspectos de fondo de la demanda indígena; esto es, la naturaleza indisoluble del régimen de propiedad de la tierra y el agua, y los derechos exclusivos de las comunidades a la utilización, administración, exploración y administración de los recursos del suelo y del subsuelo.

Por ello consideramos indispensable para generar un verdadero Nuevo Trato, partir de la base que el Estado reconozca nuestro derecho sobre los territorios que ancestralmente hemos ocupado, teniendo como premisa que la concepción de ocupación territorial que entiende nuestro pueblo es muy distinta a la de la sociedad occidental.

1.1.3. Redefinición de los mecanismos de constitución de las comunidades indígenas

Un nocivo efecto sobre las organizaciones aymaras ha tenido el Artículo 10 de la Ley 19.253, que establece los procedimientos de constitución de las comunidades indígenas, señalando que *“la comunidad se entenderá constituida si concurre, al menos, un tercio de los indígenas mayores de edad con derecho a afiliarse a ella. Para el solo efecto de establecer el quórum mínimo de constitución y si que ello implique afiliación obligatoria, se individualizará en el acta constitutiva a todos los indígenas que se encuentren en dicha situación. Con todo, se requerirá un mínimo de diez miembros mayores de edad”*

Así, la norma permite la constitución de hasta tres comunidades en el marco de una comunidad histórica o una comunidad de aldea andina y ha incentivado las situaciones de fraccionalismo y división en las comunidades, debilitando las estructuras tradicionales de organización.

A diferencia de la propuesta indígena de 1991, que apunta al fortalecimiento de los espacios de participación comunitaria toda vez que planteaba el reconocimiento de *“las comunidades indígenas como la forma de asociación natural de los pueblos indígenas, respetando los sistemas tradicionales de organización y el derecho consuetudinario de los mismos”*, **la Ley 19.253 tiende al debilitamiento de los mismos y “construye” un nuevo escenario socio-organizativo.**

Por ello es imprescindible modificar dicho Artículo, el cual debe reconocer que la Comunidad Indígena se constituirá a partir de la presencia de todos los miembros de la comunidad que posean derechos sucesorios. Esto implica reconocer y respetar el carácter sucesorial de los ayllu aymaras.

1.1.4. La participación indígena

Las aspiraciones del Pueblo Aymara en este ámbito van más allá del carácter consultivo que asume la participación en las disposiciones legales vigentes, que establecen que cualquier servicio público “deberá escuchar y considerar la opinión de las organizaciones indígenas que reconoce esta ley” en todas aquellas materias que las involucren. Establecen, además, que, “en aquellas regiones de alta densidad de población indígena, éstos a través de sus organizaciones y cuando así lo permita la legislación vigente, deberán estar representados en las instancias de participación que se reconozcan a otros grupos intermedios” (Artículo 34)

Las limitaciones de este artículo resultan más que evidentes: “*Escuchar y considerar*” no garantiza en caso alguno la participación efectiva de nuestras organizaciones en la **toma de decisiones** de aquellos aspectos que tienen que ver con nuestro desarrollo. Además, puesto que de este proceso sólo deberán participar aquellas organizaciones reconocidas por la Ley, automáticamente quedan excluidos aquellos referentes étnicos de representación política del pueblo aymara que se han venido constituyendo en los últimos años. No sólo eso, la Ley restringe además su constitución, pues las figuras asociativas del Artículo 36 señala que éstas “*no podrán atribuirse la representación de las comunidades indígenas*”. Así las cosas, el Consejo Nacional Aymara, nuestra máxima instancia de representación étnica, aún si hiciera uso de la herramienta asociativa, sería marginado incluso de estos procesos de consulta. Esta medida es un claro intento por frenar el desarrollo del movimiento indígena y los procesos de constitución de referentes étnicos más amplios que los comunitarios.

Ante este escenario, los aymaras reivindicamos nuestro derecho a definir por nosotros mismos, los referentes socio-organizativos a través de los cuales interlocutaremos con los organismos del Estado.

En este ámbito, una demanda que ha comenzado a constituirse es la operación de un **principio de discriminación positiva que posibilite la representación indígena en el parlamento**.

Por otro lado, particularmente sensible para nuestras comunidades resulta el Artículo 35 de la Ley, que establece que la CONAF o el SAG en conjunto con CONADI, tomarán decisiones respecto a las formas y grados de su participación en las áreas silvestres protegidas. La situación que se vive en la Provincia de Parinacota, ha generado últimamente una enérgica reacción de la Asociación Gremial de Propietarios de las Provincias de Parinacota e Iquique (AGPRA), que reúne a los verdaderos propietarios de las tierras en las cuales se asienta el Parque Nacional Lauca y otras unidades de reserva controladas por CONAF, cuyos derechos de propiedad fueron sistemáticamente desconocidos.

El gobierno deberá concretar la aprobación del Convenio 169 de la OIT, puesto que este instrumento internacional contiene avances en la recuperación de derechos tales como:

- a) Asegurar a los miembros de dichos pueblos gozar, en pie de igualdad, de derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población;
- b) Que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de estos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones.

- c) Que ayude a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socioeconómicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional, de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

El avance en los espacios de participación de los indígenas en las distintos países de Latinoamérica. La apertura en términos de reconocimiento a través de una ley en Chile amerita que la escuela diplomática abra las puertas y prepare dirigentes y personalidades indígenas con el objetivo que apoyen asesoren y orienten la acción del gobierno en temas que afecten a pueblos indígenas.

1.1.5. Ampliación de Consejo Nacional de CONADI

Aumentar la representación indígena aymara en el Consejo Nacional de CONADI a 2 cupos (1 para Arica-Parinacota y 1 para Iquique), otorgando a éste mayor capacidad resolutoria es una demanda que cobra cada vez más fuerza entre las organizaciones aymaras, emergiendo explícitamente en el II Congreso Nacional Aymara. Además, ampliar la representación a los pueblos indígenas que hoy día no participan en el Consejo. Con el respeto que nos merece la situación del Pueblo Mapuche y el reconocimiento de la dignidad y legitimidad de su lucha, la “*desmapuchización*” de la agenda pública en lo referido a pueblos indígenas permitirá al Estado vislumbrar la lucha del Pueblo aymara y viabilizar a nivel político soluciones integrales basadas en una mirada y en un pensamiento intercultural.

1.1.6. Establecimiento de un “sistema judicial especial indígena”

La Estrategia de Desarrollo Aymara, aprobada en el II Congreso Nacional de 1997 propone “*crear instancias judiciales locales para que resuelvan conflictos legales menores, evitando que éstos pasen a los tribunales en la ciudad, con los consiguientes gastos y demoras*”.

En el entendido que a partir de diciembre del 2002 comienza a funcionar la Reforma Procesal en la I Región y que el compromiso del Ministro de Justicia, Don José Antonio Gómez, en su visita a la ciudad de Arica el día 18 de Abril del 2002, fue la creación de una Defensoría Penal Indígena.

Consideramos que dicho organismo debiera partir dando una fuerte señal del reconocimiento, validez y vigencia del derecho consuetudinario, tanto en las comunidades históricas aymaras, como en las poblaciones indígenas presentes en las ciudades de nuestra región⁴⁷.

Además proponemos las siguientes acciones que debiera emprender dicha Defensoría Penal, para posibilitar la implementación de un verdadero proceso penal basado en el Derecho Consuetudinario:

- Contratar en su gran mayoría personal de ascendencia indígena;
- Iniciar un fuerte proceso de recopilación del derecho consuetudinario.

⁴⁷ Según datos del Censo de Población de 1992, en la I Región existen además de los 15.461 aymaras autoidentificados, 9.557 mapuches y 302 hermanos y hermanas de origen Rapa Nui.

1.1.7. Perfeccionar el sistema de acreditación de la calidad de indígena

La experiencia acumulada tras ocho años de aplicación de la Ley 19.253 ha evidenciado algunas insuficiencias en el proceso de acreditación de la calidad de indígena. Por ello se hace urgente mejorar y perfeccionar el procedimiento y los criterios por los cuales una persona se acredita como indígena, puesto que con la actual legislación se deja abierta la posibilidad de que una persona no indígena pueda obtener tal calidad.

Actualmente la Ley Indígena especifica en la letra c) del Artículo 2º que serán indígenas

“los que mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena, entendiéndose como tal la práctica de formas de vida, costumbres o religión de estas etnias de modo habitual o cuyo cónyuge sea indígena. En estos casos, será necesario, además, que se autoidentifiquen como indígenas”.

Esta ambigüedad ha dado pie para que muchas personas que no poseen tal calidad obtengan un certificado y postulen a beneficios que en estricto rigor fueron creados para nuestros pueblos originarios.

1.2. Modificaciones a otros cuerpos legales

- **Código de Aguas.** En su Artículo 5 establece que *“las aguas son bienes nacionales de uso público y se otorga a los particulares el derecho de aprovechamiento de ellas en conformidad a las disposiciones del presente código”*. En virtud de ello, las aguas que ancestralmente los aymaras hemos considerado propias, al menos jurídicamente no lo son. El aspecto central de nuestro cuestionamiento a esta normativa es que, dada la naturaleza de los derechos de aprovechamiento, éstos pueden ser solicitados por cualquiera, independientemente de los derechos de dominio constituidos sobre los predios en que las aguas se localizan.

Las modificaciones al Código de Aguas de 1992 establecieron que *“no se podrán efectuar exploraciones en terrenos públicos y privados en zonas que alimenten áreas de vegas y bofedales en las regiones de Tarapacá y Antofagasta, sino con la autorización fundada de la DGA, la que previamente deberá identificar y delimitar dichas zonas. Estableciendo que las zonas que correspondan a acuíferos que alimentan vegas y los llamados bofedales de las regiones de Tarapacá y Antofagasta se entenderán prohibidas para mayores extracciones que las autorizadas, así como nuevas explotaciones, sin necesidad de declaración expresa que la DGA deberá identificar y delimitar dichas zonas, además de sin perjuicio de lo anterior la DGA podrá alzar la prohibición de explorar conforme a un procedimiento descrito en el mismo código”*.

Al respecto, la ausencia de estudios hidrogeológicos confiables de las cuencas altiplánicas pone en jaque *“la autorización fundada de la DGA”*, a la que se alude. Proponemos por toda solicitud realizada en territorios indígenas, sea otorgada una vez que CONADI haya emitido un informe y habiendo asegurado la participación informada de las comunidades.

Por otro lado, la posibilidad que tienen las comunidades de establecer oposiciones a cualquier solicitud de exploración o explotación en el plazo de los 30 días establecidos para ello es casi nula. Inclusive si tuvieran acceso a los diarios en que ellas aparecen publicadas (que no lo tienen), difícilmente podrán entender el tenor técnico en que están redactadas, que requeriría que pudiesen “deducir” que las coordenadas que allí se mencionen están afectando su patrimonio. La

relación CONADI-DGA es vital para superar este problema, para asegurar que la información llegue a las comunidades.

Los informes técnicos que emite la DGA a los tribunales competentes, necesarios para la regularización de derechos de agua en virtud al Artículo 2º transitorio (derechos ancestrales) consideran, principalmente, las obras comunes de riego, el punto de captación y el punto de restitución del recurso, dejando de lado los usos que las comunidades ejercen sobre el manejo de bofedales, pastizales, etc. Ello, indudablemente impone límites al volumen de agua sobre las que efectivamente éstas adquirirán derechos.

Por último, el Proyecto de Reformas al Código de Aguas, documento que se encuentra en el Senado de la República, que establece un sistema de multas en donde aparecen criterios meramente económicos y de rentabilidad en la determinación de una deficiente utilización del recurso hídrico, donde se presume legalmente la utilización parcial o total del recurso agua por parte de titulares de los derechos de aprovechamiento, evitando así la especulación de los derechos de aguas, no introduce el elemento cultural de los usos y costumbre de las comunidades indígenas.

- **Código de Minería.** Al igual que otros cuerpos legales, éste no fue revisado ni modificado luego de la promulgación de la Ley Indígena. Los aspectos principales de los cuestionamientos aymaras tienen que ver con el Artículo 2, que establece que *“la concesión minera es un derecho real e inmueble distinto e independiente del dominio del predio superficial”*, situación contrapuesta al principio de indisolubilidad del dominio del suelo, el subsuelo y sus recursos del mundo indígena.

Las disposiciones del Artículo 57 no permiten resguardar y proteger los derechos indígenas. La posibilidad de que CONADI ejerza las atribuciones dispuestas por la Ley 19.253 en su artículo 13, se ve limitada por este cuerpo legal.

Las disposiciones del Artículo 61 para las oposiciones a la solicitud de mensura difícilmente pueden ser utilizadas por las comunidades indígenas, que no tienen acceso a la información sobre las publicaciones de ésta; así, la normativa no es más que una mera formalidad respecto de los campesinos aymaras. Tampoco han establecido mecanismos formales para la consideración de CONADI, y mucho menos de las comunidades, en el informe que debe ser enviado a al juez, quien debe resolver sobre la constitución de la pertenencia minera.

- **Ley 18.450 que aprueba normas para el fomento de la inversión privada en obras de riego y drenaje.** Las principales observaciones a este cuerpo legal guardan relación con los criterios que aplica para la selección de proyectos y beneficiarios, en lo dispuesto en el Artículo 5 de este cuerpo legal y en Artículo 11 del Reglamento promulgado para su aplicación. El primero establece que las variables a considerar en todo concurso serán el aporte, la superficie y el costo. El segundo, establece las fórmulas con que se medirán estas variables. En virtud de estas normas, y ante cualquier concurso, los campesinos aymaras de Tarapacá quedan en una posición absolutamente desventajosa pues la relación superficie/costo los sitúan obligatoriamente en el extremo inferior de la escala de puntajes de selección.

El Convenio suscrito entre CONADI y la Comisión Nacional de Riego (CNR), ha permitido la realización de concursos especiales para pueblos indígenas. Sin embargo, puesto que la norma para la selección de proyectos no se ha modificado a la realidad de los pequeños agricultores del norte de Chile, la desventaja a la que se alude se sigue manifestando en la Ley. Este es un ejemplo más de los efectos nocivos al aplicar cuerpos legales homogéneos para distintas realidades, en este caso de tipo campesinas.

Por lo tanto, desde la perspectiva aymara, es urgente que la CNR, en conjunto con CONADI y las comunidades, definan los criterios aplicables a la realidad campesina regional para poder tener herramientas efectivas y estables en el tiempo de fomento del riego.

- **Normas que regulan las inscripciones en los registros electorales.** Los vacíos en la Ley Electoral han permitido que personas que residen permanentemente en las ciudades se inscriban en los registros electorales de las comunas rurales de nuestras provincias de Arica, Parinacota e Iquique, lo cual acarrea como consecuencia que las personas que eligen a los alcaldes y al Consejo Municipal no son personas que viven en dicha comuna, a pesar de que puedan tener algún tipo de vínculo familiar con dicha comuna. Esto se puede comprobar comparando los registros de los padrones electorales del Registro Civil de estas comunas con los datos que arrojan los Censos de Población respecto de la verdadera población que habita en dichas comunas. Por lo tanto se hace necesario:

“Promover un cambio en la ley electoral que asegure la soberanía de los residentes para decidir sobre sus autoridades, sin por ello marginar a aquellas personas que deban residir en otras comunas por razones diversas, pero que mantienen vínculos con la comuna de origen”⁴⁸

Estos vacíos de la Ley producen verdaderos acarreos de gente para el tiempo de las elecciones, municipales principalmente, que desvirtúa el sentido de la representación legítima y soberana de cada territorio y el principio básico de la democracia y de la participación ciudadana.

2. Medidas a implementar al corto y mediano plazo respecto a tierras, aguas y otros recursos naturales

Entendiendo que la concreción de las medidas legislativas antes mencionadas requerirán de un largo proceso de negociación, proponemos que, paralelamente, hay que avanzar en las siguientes medidas para proteger los derechos sobre nuestras tierras, aguas y otros recursos naturales:

- Incorporación de profesionales y técnicos *“aymaras en los servicios públicos pertinentes para apoyar efectivamente la protección y ampliación de las tierras y las aguas”*.
- Se debe garantizar la aplicación efectiva de los Artículo 8 y 11 de la Ley 19.300, que dice relación con los estudios y las declaraciones de impacto ambiental de aquellos proyectos que generen perjuicios en el medio ambiente, la salud o que puedan atentar contra poblaciones humanas y sus formas de vida.
- Realización urgente de estudios hidrogeológicos de las cuencas altiplánicas.

⁴⁸ Estrategia de Desarrollo Aymara

- A través de la CONADI se debe solicitar a la Dirección General de Aguas un catastro de los recursos hídricos disponibles en territorios aymaras, sobre los cuales debe solicitarse los derechos de aprovechamiento a favor de las comunidades.
- Fortalecimiento del Programa de Defensa y Regularización de Aguas de CONADI
- Asegurar la participación de representantes de las comunidades aymaras en la Comisión Regional de Medio Ambiente (COREMA)
- “Declarar la vicuña como patrimonio aymara de la I Región, por ser un animal sagrado para el pueblo aymara, y solo permitir la salida de sus productos”.

3. Desarrollo económico-productivo

Derechos económicos y sociales

- Garantizar la conservación de la Biodiversidad del Pueblo Aymara.
- Garantizar los derechos a recursos naturales existentes en los territorios Aymaras.
- Asegurar la participación del Pueblo Aymara en el tema de legislación indígena, a través de su representación autónoma.
- Solicitar al Ministerio de Agricultura, reconocer la I Región como zona agrícola.
- Garantizar el reconocimiento de las estructuras tradicionales del Pueblo Aymara.
- Garantizar un desarrollo económico productivo en lo agropecuario y ganadero.

3.1 Desarrollo agropecuario

Desde hace algunos años los campesinos aymaras vienen planteando la necesidad de que la región sea declarada zona agrícola y ganadera, a fin de facilitar la incorporación de los pequeños productores andinos en los planes y programas del Ministerio de Agricultura, lo cual a la fecha no ha acontecido.

3.1.1. Manejo y gestión de recursos hídricos

- Mejoramiento de la infraestructura predial (construcción y mejoramiento de obras de riego)
- Establecer un concurso especial de riego para el pueblo aymara, con financiamiento de CONADI y la CNR
- Introducción de técnicas de riego que favorezcan un uso más eficientes de los recursos hídricos

3.1.2. Programa de mejoramiento del sistema de manejo y comercialización de ganadería camélida

- Fortalecimiento y ampliación de la cobertura de Programa Ganadero (nutrición animal, manejo de praderas naturales y cultivables, sanidad animal, reproducción animal, productos derivados, infraestructura y comercialización)
- Capacitación a ganaderos y veterinarios en técnicas de manejo, sanidad y alimentación animal
- “Fondo rotatorio de fármacos, financiamiento y asesoría veterinaria” gestionado por microempresarios indígenas locales

3.1.3. Programa de mejoramiento del sistema de producción y comercialización de productos y sub-productos agrícolas

- Establecer un programa de asistencia técnica y crediticia para productores agrícolas aymaras (fertilización, control de plagas y malezas, introducción de técnicas eficientes de manejo de cultivos, etc.)
- Estudios de factibilidad para incorporar nuevos cultivos en el área

3.1.4. Etnoturismo y artesanía

- Promover y fomentar las expresiones artesanales indígenas, relevando los valores y costumbres propias
- Creación de Oficinas de turismo con folletos de ecoturismo
- Estimular la creatividad y continuidad d las actividades artesanales a través de encuentros y/o eventos
- Mejoramiento a las vías de acceso a lugares de interés turístico y comercial
- Asistencia técnica por entes especializados en la comercialización de la artesanía en el ámbito nacional e internacional
- Concretar un plan de infraestructura turística asociada a la vialidad regional, complementaria a un programa de fomento de turismo con enfoque étnico con participación indígena
- Realizar capacitaciones en etnoturismo a la población aymara, especialmente a su juventud
- Apoyo a la creación de microempresas turísticas aymaras.
- Protección de la artesanía local en relación a la artesanía extranjera

4. Educación

Tanto en las asambleas territoriales efectuadas en las fases preparatorias de los Congresos Nacionales Aymaras, como en éstos, se ha planteado con insistencia la necesidad de la implementación sistemática de programas de educación intercultural bilingüe (EIB). En la Estrategia de Desarrollo Aymara se constata que *“vemos en el sistema educativo formal un currículo que no toma elementos cultural ni de género, para el proceso educativo, lo que dificulta a las generaciones andinas un proceso centrado en sus tradiciones, de su cultura, es decir, ninguna posibilidad de un desarrollo educativo con identidad”*

Si bien el Ministerio de Educación ha venido implementando algunas experiencias piloto de EIB, éstas han estado constreñidas al medio rural, aunque es en la zona urbana donde la identidad y la cultura se ven más amenazadas.

Además, podemos decir que en plena era de la interculturalidad los textos oficiales del MINEDUC ni siquiera reconocen en sus mapas la existencia del Pueblo Aymara. Un ejemplo patético y que consideramos de una absoluta falta de respeto a la existencia milenaria de nuestro pueblo es que el texto denominado **“Crisol 3°-4°, Evaluación Mutitexto Simce”** para NB2 de educación y aprobado por el MINEDUC, en su página 246 incorpora un mapa étnico que para el caso de los Pueblos Indígenas del Norte de Chile implica un desconocimiento absoluto de nuestra realidad y existencia.

Otro ejemplo más de la poca o nula aceptación y entendimiento de la diversidad cultural y la interculturalidad por parte de la sociedad chilena es la nula mención al pueblo aymara y otros pueblos indígenas reconocidos en la Ley Indígena en el Museo Histórico Nacional de Santiago.

La aspiración aymara, en este sentido, es que ***en las regiones, provincias o comunas en que exista una alta concentración de población indígena, se establezcan programas de EIB en los distintos niveles del sistema educacional, tanto para indígenas como para no indígenas***. Se deberá, además, resguardar la participación de las comunidades indígenas en su diseño e implementación, a fin de asegurar su pertinencia cultural y social. Tal es el caso, por ejemplo, de las situaciones que se producen en el mundo rural, donde el calendario escolar está definido sin considerar las dinámicas productivas y religiosas andinas.

4.1. Desarrollo de recursos humanos

- Si bien en la Universidad Arturo Prat se imparte actualmente la carrera de Pedagogía en Educación Básica Intercultural Bilingüe, ella obedece a un programa especial y aún no cuenta con acreditación ante los organismos pertinentes, lo que no asegura su continuidad. Buscar los mecanismos para hacer efectivo este proceso es de vital importancia para las aspiraciones aymaras.
- La Universidad de Tarapacá, en tanto, cuenta con un post-grado en Educación Intercultural Bilingüe, que también debe ser fortalecido.
- Diseñar e implementar un programa de capacitación continua para los docentes que ejercen sus labores en establecimientos con presencia de estudiantes aymara que contemplen contenidos sobre cultura e historia social aymara. Tanto en el diseño como en la implementación de este programa se deberá garantizar la participación de representantes de las comunidades y organizaciones indígenas.
- Las evaluaciones que realiza el MINEDUC hoy día a través de la prueba SIMCE y otros instrumentos están basados principalmente en la medición de habilidades. Sin embargo, consideramos que estos instrumentos debieran medir también la capacidad intercultural de los alumnos, y por tanto la enseñanza debiera incorporar contenidos relacionados a este criterio/concepto.
- Modificar el reglamento de selección de los yatichiris (profesores) para los colegios rurales de tal forma que permita priorizar aquellos profesionales indígenas con pertinencia cultural y capacidad intercultural.

4.2. Becas Indígenas y otros beneficios

- Incremento de los recursos asignados al fondo de becas indígenas.
- Modificación de los criterios de asignación de las becas indígenas, para favorecer efectivamente a los estudiantes de escasos recursos. Inclusión de nuevos criterios: distancia entre el lugar de procedencia del estudiante y el lugar en que estudia, nivel de escolaridad del núcleo familiar, efectiva participación en organizaciones indígenas.
- Asegurar el acceso de los estudiantes aymaras descendientes de familias bolivianas a las becas indígenas.

- Ampliar la capacidad de los internados existentes en las zonas rurales y mejorar su infraestructura y equipamiento
- Mejorar el Programa de Becas Indígenas y otros beneficios para el desarrollo de recursos humanos, y los beneficios obtenidos serán sólo para familias Aymaras chilenas o hijos chilenos de padres extranjeros de etnia indígena.
- Habilitar una casa de acogida para estudiantes aymaras de zonas rurales que realizan sus estudios en zonas urbanas.

5. Cultura

La cultura e identidad aymara ocuparon un lugar importante en las discusiones del III Congreso Nacional Aymara; al respecto el balance fue crítico:

“Existe discriminación interna entre aymaras, tales como aymaras urbanos con aymaras rurales, discriminación entre aymaras de precordillera y altiplano

Paulatinamente se han perdido tradiciones por efecto de la migración y la intromisión de las iglesias evangélicas y otros factores (políticos, educacionales, etc.)

Los padres de familia no enseñan aymara a sus hijos, por lo cual la gran mayoría tienen vergüenza de hablar su propio idioma

La mayoría de participantes en la comisión, ha determinado no conocer bien la historia aymara y la historia andina, por lo cual la identidad se expresa en forma contradictoria.

Un ejemplo es la utilización de nombres gringos para bautizo a los hijos, cambiarse apellidos, y tratar de subvalorar su color de piel, etc.

La población andina no tiene cabal conciencia de su identidad, sobre todo los aymaras urbanos, quienes por haber nacido en la ciudad, ya no se identifican con sus raíces ancestrales”

Ante este escenario se propone:

- Establecer una política y un programa cultural a objeto de rescatar y valorar los nombres en lengua aymara, los recursos arqueológicos y recursos paisajísticos de las áreas territoriales indígenas
- “Conformación de un referente étnico que asuma responsabilidades en el manejo del patrimonio cultural, de tal forma que puedan formular programas integrados”
- Promover y difundir la cultura indígena aymara en establecimientos educacionales, centros culturales, juntas de vecinos, etc.
- Creación de un centro cultural indígena aymara que sea dirigido por aymaras y para los aymaras, para un desarrollo de todas las expresiones artísticas propias de la cultura y dicho centro requiere de un espacio ubicados en lugares de alta densidad de población aymara, tales como Arica e Iquique.
- Comisión permanente a nivel Provincial y Regional que elabore una agenda participativa de todos los eventos culturales significativos y que ellos incluyan tanto a las expresiones rurales como urbanas
- Perfeccionar el sistema de acreditación de la calidad de indígena.

6. Salud

La población del altiplano en el área rural y en los sectores populares urbano-marginales y de escasos recursos económicos practican en un 75% la medicina tradicional para dar solución a los problemas de salud. Esta práctica se basa en la herencia cultural y en la experiencia de milenios para la mantención y recuperación de la salud corporal, espiritual, mental, individual y colectiva de la sociedad aymara. Pero también se presenta como alternativa la medicina científica o moderna por su eficacia y rapidez para dar solución a los múltiples problemas de salud que aquejan a toda nuestra población rural.

El reto, hoy día, es formular una práctica y un sistema de servicios de salud a partir de la experiencia del Pueblo Aymara, con el aporte de la medicina científica. Sin embargo, en el diálogo entre estos dos sistemas la medicina aymara presenta serios cuestionamientos y desafíos para una mejor y nueva práctica de salud. Para nuestros propósitos de análisis estos desafíos podrían ser ubicados en las siguientes áreas:

Ideológico-cultural, económica y política

En lo ideológico-cultural. Existen dos sistemas de salud en nuestro medio ambiente socio-cultural: moderno y el aymara tradicional. Cada sistema corresponde al desarrollo histórico socio-económico y cultural de sus usuarios.

La medicina aymara es de carácter religioso-deísta basado en su cosmovisión y explica el fenómeno salud-enfermedad en términos religiosos. Piensa que la causa de su enfermedad es el resultado del castigo de los seres sobrenaturales. Por tanto, la salud depende de la armonía que debe ser mantenida entre él y los dioses, la naturaleza y el hombre, el enfermo y la familia, la familia y la sociedad. El cese o la ruptura de esa armonía trae como consecuencia la enfermedad como castigo de su mal proceder y comportamiento.

El médico aymara (**Yatire, Qulliri, Jamp'ikuq**) **debe primero ayudar a reestablecer esa armonía perdida mediante los** ritos para luego curar al enfermo con la administración de potajes de hierbas medicinales que se encuentran en el medio.

El proceso de curación realizado por él médico nativo es complejo e incluye ritos expiatorios a los espíritus tutelares como también sesiones de examen de toda la vivencia de la familia cuyo miembro se encuentra convaleciente. En esta perspectiva la medicina aymara ofrece una visión de que la salud/enfermedad no puede ser preocupación sólo de los médicos profesionales, sino que es responsabilidad de la sociedad entera. Es la sociedad la que debe preocuparse para que la enfermedad no se propague ni que existan causales o factores para su aparición.

Se podría decir que la medicina aymara es más integral y reintegradora de los miembros de esa sociedad. Pues en la práctica misma de la medicina el médico nativo ayuda restablecer la armonía entre el enfermo y sus dioses mediante los ritos expiatorios o propiciatorios, exige una interrelación armoniosa entre los miembros de la familia.

Por el contrario, la medicina moderna o científica a pesar de su eficacia reconocida frente a la cultura aymara, no resuelve todos los problemas de salud. Pues existen muchas enfermedades que sólo pueden ser curadas por medios tradicionales, tales como son las enfermedades psicosomáticas que no tiene hasta ahora una explicación científica: el susto, **Katja, jallpa, jap'isqa, etc.**

Observamos que la medicina moderna o científica se basa en una concepción biologista e individualista del enfermo. Esta concepción es inherente a la cultura occidental predominante. En primer

lugar, su enfoque individualiza el fenómeno salud/enfermedad. Pues considera las causas provocadoras como responsables directos de las alteraciones fisiológicas, anatómicas y psicológicas en el individuo.

Aunque este modelo explicar en forma más sistemática y dinámica el fenómeno salud/enfermedad, tiene serias limitaciones.

Se aísla al enfermo y se le niega la categoría social de hombre y se lo toma como un ser eminentemente biológico. Se busca dar solución como ser biológico del enfermo y no sobre la base de las causas sociales que han conducido al individuo a sufrir la enfermedad. Por ej: una bacteria presente en el agua es responsable de la tifoidea, pero no se cuestiona por que grupos humanos están obligados a beber agua contaminada.

El enfoque es fundamentalmente individualista. El responsable de haberse enfermado es el individuo y la solución de la enfermedad se encuentra en el tratamiento del individuo.

En el área cultural cuando se trata de ofrecer la medicina a la población aymara surgen muchos problemas, entre ellas la comunicación lingüística, aunque esto es remediable, pero el problema subyacente sigue siendo la ideología conceptual. Por una parte el campesino aymara no podrá comprender lo que son los microbios y los antibióticos, porque no son elementos que corresponden a los de su cultura para explicar el fenómeno salud/enfermedad. Y por la otra, el enfoque biologista e individualista no permite buscar las transformaciones estructurales que atentan contra el equilibrio del sistema o estructura social que asegure la salud de la población.

En lo Económico

En nuestra sociedad de molde capitalista, el grupo que trabaja y produce bienes, carece de servicios y bienes de consumo en cantidad suficiente; mientras que la clase que no trabaja y que no se desgasta tiene exceso de bienes y servicios. Pero ¿por qué se da esta desigualdad entre la misma sociedad? Precisamente, la razón está en el sistema socio-económico que impera en el país, caracterizado por un molde capitalista dependiente de la producción, donde mientras unos se desarrollan con facilidad otros quedan relegados en la miseria, y donde sectores urbanos supera, dominan y marginan a los sectores rurales. En este contexto, también las practicas medicinales se hallan mal distribuidas; pues mientras que la zona urbana goza de lo moderno, dispone de centros de atención médica bien equipada, la zona rural carece de éstos, con excepción de las postas sanitarias para los casos leves y de urgencias. Además, frente al elevado costo de la medicina científica y los servicios profesionales, la población rural muy difícilmente puede tener acceso a estas facilidades. Razón por la cual en el sector rural, donde se ubican los aymara, **la medicina tradicional tiene plena vigencia**

Frente a esta situación, la medicina farmacéutica es de carácter mercantil. La medicina que se ofrece a la población obedece al afán de ganancias de las compañías transnacionales. La producción de la medicina y los equipos médicos contradicen las necesidades populares. De todo esto resulta que el enfermo es considerado como simple consumidor de una mercancía; y el médico funciona como intermediario entre el consumidor y el productor. Por el contrario, la medicina aymara no cuesta nada, porque las hierbas medicinales, los minerales y sales se encuentran en estado natural y están al alcance de la mayoría; basta que se recojan en condiciones optimas y de acuerdo a las indicaciones del médico. Asimismo, los servicios de los especialistas nativos, sean esta partera, hueseros, o hierberos, se realizan en condiciones domésticas naturales y se retribuyen en la mayoría de los casos en especie y productos locales y basándose en la situación económica del enfermo y de su familia.

La solución del problema económico es fundamental para que cambie la situación precaria de la economía campesina. Además, la situación de pobreza material extrema en que se encuentra la mayor

parte de la población aymara rural cuestiona y reta al sistema económico imperante en el país y en el mundo para que dé solución al subdesarrollo del agro en sus diversos aspectos.

En lo Político

El problema político que afecta a la salud de las poblaciones aymaras radica en que el servicio de salud en el país está estructurado de acuerdo a la estratificación social existente. Esta a su vez se basa en el carácter hegemónico de la imposición de un molde de sociedad que sanciona el Estado sin tener en cuenta la diversidad de culturas existentes en el país y el derecho que tienen para acceder a la distribución de recursos para desarrollarse y beneficiarse. Por esta razón, el sistema de salud vigente funciona dentro de una situación jerarquizada de la sociedad.

En este contexto es importante señalar que la política de salud del Estado, en la regulación jurídica de la práctica médica, es discriminante hacia ciertos sectores de la sociedad nacional. El Estado decide en forma vertical y autoritaria desde los lineamientos de la política de salud hasta los tratamientos médicos.

Frente a la hegemonía de la sociedad dominante, en cuyo nombre el Estado ejerce el poder de decisiones, las propuestas del Pueblo Aymara han incidido muy poco en las políticas de salud nacionales. Pues han sido negados al derecho de participación en los destinos nacionales al haber sido negados en la validez de sus sistemas socio-económicos.

En conclusión, el fenómeno salud/enfermedad es un proceso histórico social, manifestado en individuos y en grupos sociales concretos determinados por el lugar que ocupa en el proceso productivo y en instancias subordinadas por las condiciones generales de existencia y por las relaciones políticas e ideológicas.

Hacia Una Nueva Práctica de Salud

En la tarea de formular una perspectiva ideológica que dé solución al problema de salud/enfermedad, rechazar lo tradicional aymara significaría la marginación del patrimonio cultural de un pueblo; por otro lado se estaría desaprovechando muchos elementos medicinales positivos autóctonos, que aparte de ser eficaces se ajustan a los hábitos del organismo. Además, el pueblo aymara siente confianza y seguridad por lo propio que por lo ajeno o desconocido. La resistencia cultural o el choque se debe a la incompatibilidad ideológica entre dos culturas y, por ende, entre dos sistemas de salud. La solución por supuesto, está en la educación bicultural en la que los profesionales de salud entrenados en el sistema occidental aprendan de los médicos nativos no solamente los métodos medicinales, sino más que todo el respeto a la cultura y a los integrantes de dicha sociedad. Asimismo, los médicos nativos necesitan una educación acerca de la medicina científica para que ellos a su vez puedan orientar al pueblo en el cuidado de la salud y el uso de los medios más eficaces de la medicina.

Por otro lado necesita el establecimiento de una educación popular acerca de la medicina científica al pueblo en general para que pueda comprender la importancia de la complementación de métodos de sanamiento y recursos científicos para el cuidado más eficaz de la salud.

En lo económico, como hemos indicado ya, la solución del problema económico es fundamental. Ciertamente que el desarrollo del agro acorde a la ideología y estructura social del pueblo aymara darán solución a las necesidades primordiales de: alimentación, vivienda, educación, trabajo, tecnificación, etc. cuyas deficiencias y ausencias acarrearán enfermedades que atentan contra la salud y la vida misma del pueblo.

En el ámbito político, una práctica democrática en la planificación de los servicios resolverá el problema de la atención a la salud, dispersa y poco sistemática entre los sectores populares, razón por la cual la medicina tradicional sufre una serie de deficiencias teóricas y conceptuales. Sin embargo, su eficacia ideológica sigue manifestándose y la gran mayoría del campesinado y de otros sectores populares acude a la medicina andina de una manera preferente.

Desde 1995 se comenzó a constituir una demanda explícita de incorporación del enfoque intercultural a las acciones de salud, de valoración y recuperación de la medicina indígena y de protección de los recursos terapéuticos aymaras.⁴⁹

6.1. Valoración, recuperación y fortalecimiento de la medicina tradicional

- Promover con ideología cultural económica y política la valorización, recuperación y fortalecimiento de la medicina tradicional del pueblo Aymara
- Desarrollo de un pensamiento distinto del fenómeno salud/enfermedad, a partir de la perspectiva ideológica y situación socio-económica del pueblo aymara
- Formulación de un programa y servicio de salud acorde a la realidad socioeconómica del pueblo aymara y de los sectores populares urbano-marginales
- Definición de un marco regulador que favorezca estrategias de complementariedad entre los sistemas médicos indígenas y la medicina oficial, ya que en la actualidad el Código Sanitario limita el libre ejercicio de especialistas tradicionales. De acuerdo a la propuesta del CNA de 1997 es necesario que *“el gobierno, a través de sus ministerios y parlamentarios, legalice la medicina natural, por ser pionera en restablecer el equilibrio armónico entre el hombre y la naturaleza, por ser practicada desde milenios de años, y en la actualidad hay países que ha reconocido como una opción válida para el restablecimiento, siendo una opción válida para la vida”*
- Constitución de un fondo específico dentro del presupuesto CONADI para el desarrollo de una línea programática de salud y pueblos indígenas.
- Creación de un centro de investigación indígena que se dedique al estudio de la medicina ancestral
- *“Constitución de una organización de médicos naturistas y parteras, como una forma de recuperar vivencias y una cultura de vida equilibrada con la naturaleza”* (CNA, 1997)

6.2. Mejoramiento en la calidad y accesibilidad a atención en salud

- Extender las Oficinas de Facilitadores Interculturales a toda la red asistencial en salud y fortalecer el rol de dichos Facilitadores Interculturales para que puedan mejorar la relación medico-paciente. Con coordinadores profesionales aymaras.
- Los Servicios Municipales de salud deberán buscar mecanismos para complementar la red asistencial con los especialistas médicos tradicionales de cada comunidad.
- Asegurar la incorporación efectiva de la población aymara al Sistema Nacional de Salud en todos sus niveles, a través de la implementación de un sistema de acreditación especial en FONASA.
- Agregar a los programas existentes indicadores con la población aymara, de manera de poder diagnosticar y enfocar los recursos de manera mas directa.
- Crear o habilitar una casa de reposo para los pacientes aymaras ya sea urbano o del altiplano.

⁴⁹ Las propuestas y demandas en salud aquí presentadas, surgen de los tres seminarios de Medicina Intercultural realizados entre 1995-1997 y de la “Primera Propuesta con respecto a la Salud del Consejo Nacional Aymara” de 1997.

6.3. Cobertura y resolutividad

- Tener una clínica aymara, con profesionales aymaras, que sea más intercultural.
- Habilitación de postas en localidades rurales para fortalecer la calidad de la atención y la dignidad de nuestra gente y nuestros abuelos.
- Ampliación de la infraestructura y equipamiento disponible en los establecimientos de salud rurales.
- Aumento de cobertura de especialidades en áreas rurales (odontología, oftalmología).

7. Social

- Subsidios habitacionales con asesoramiento del SERVIU para la gente Andina, con o sin terreno. La fuerte migración de la zona rural a la urbana ha aumentado la necesidad de vivienda para la población aymara, es por ello que el gobierno debe implementar a través de SERVIU un programa especial para familias migrantes aymaras de modo de respetar la idiosincracia del aymara. Además debiera procurarse la construcción de casas pertinentes, con diseños acordes a la cultura aymara, en donde los espacios comunitarios en torno a la casa son relevantes.
- Instalación de la luz eléctrica, televisión, radio y teléfono.
- Promover el estudio y catastro de del déficit de vialidad y acceso a localidades rurales (III Congreso).
- El deporte y la actividad física en la comunidad aymara esta intrínseca en la labor agrícola en el pastoreo, en las fiestas tradicionales y juegos tradicionales, con la migración del campo a la ciudad se han integrado con fuerza deporte de carácter popular y poco a poco se comienza a recrear la tradición andina en la zona urbana, en este aspecto se solicita al gobierno la implementación de una política de acción a en esta línea a través de DIGEDER que potencie las actuales infraestructuras (ASADER Iquique, ASAF Arica) y promueva la creación de otras, de modo que sean en complejos deportivos multidisciplinario, con centros de investigación y recuperación efectiva de juegos tradicionales y costumbres propias del pueblo aymara.

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

INFORME FINAL DEL

GRUPO DE TRABAJO DEL PUEBLO ATACAMEÑO

Integrantes Grupo de Trabajo Pueblos Atacameño

Sandra Berna Martínez: Alcaldesa de la comuna de San Pedro de Atacama, Consejera CONADI y miembro de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.

Ulises Cárdenas Hidalgo: Secretario Técnico del Grupo de Trabajo Pueblo Atacameño y Asesor Consejera Nacional Indígena.

Manuel Ávila Galleguillos: Presidente Comunidad de Conchi Viejo.

Wilfredo Cruz González: Presidente Comunidad Atacameña de Toconao.

Representantes De Las Comunidades Del Pueblo Atacameño

Wilson Reyes Araya: Presidente Consejo de Pueblos Atacameños y Comunidad de Quito.

Lucio Colamar: Ex Presidente Comunidad Ayquina.

Honorio Ayavire: Dirigente Comunidad de Ayquina.

Fresia Copa: Dirigenta Agrupación Kunza Hoiri.

Domingo Colamar: Presidente Comunidad de Caspana.

Ángel Saire: Dirigente Comunidad de Toconce.

Juan Colamar: Presidente Organización Tradiciones y Costumbres.

Juan Ayavire: Dirigente Agricultores de Likán Tatay.

Carlos Aguilar: Dirigente Comunidad de San Pedro de Atacama.

Luis Alfaro Cutipa: Asociación Gentilares de Larache.

Nolfa Buston: Ex Presidenta Comunidad de Socaire.

Nolberto Pérez: Presidente Comunidad de Lasana.

Sotero Armella: Presidente Comunidad de Talabre.

Sara Mamani: Presidenta Comunidad de Larache.

Sara Plaza: Presidenta Comunidad de Peine.

Margarita Chocobar: Mesa Comunal de Mujeres.

Silvia Cruz: Dirigenta Comunidad de Camar.

Felisa López: Dirigenta Comunidad de Sequitor.

Juan Galleguillos: Dirigente Comunidad de Chiu Chiu.

Bernardo Cruz: Dirigente Comunidad de Matancilla.

Francisco Teran: Presidente Comunidad de Río Grande.

Eduarda Colque: Presidenta Comunidad de Machuca.

Ángel Puca: Dirigente Comunidad de Toconao.

Elsa Segovia: Presidenta Asociación de regantes y agricultores de San Pedro de Atacama.

Robert Maizares: Presidente Comunidad de Sequitor.

Gerardo Ramos: Dirigente Comunidad de Solor.

Tomas Vilca: Presidente Comunidad de Coyo.

Ricardo Vilca: Ex Presidente Comunidad de Quito.

Carlos Vega: Ex Presidente Comunidad de Coyo.

Eva Cruz: Presidenta Junta de Vecinos N°1, San Pedro de Atacama.

Marcela Ramos: Junta de Vecinos Punta Diamante.

Cristian Varela: Asociación Zalí Likán Kapur.

Sonia Ramos: Comunidad de San Pedro de Atacama.

Mirta Solís: Ex directora Consejo de Pueblos Atacameños.

Vinka Espinoza: Asociación Tradiciones y Costumbres.

Fermin Anza: Dirigente Agricultores de Likán Tatay.

José Santos Saire: Presidente Comunidad de Ayquina.

Ricardo Tapia: Asociación Tradiciones y Costumbres.

ÍNDICE

1	Agradecimientos.....	329
2.	Introducción.....	330
3.	Antecedentes Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.....	331
4.	Metodología de Trabajo.....	332
5.	Caracterización Geográfica y Cultural de la zona.....	333
6.	Informe de Verdad Histórica.....	335
6.1	Consideraciones Preliminares.....	335
6.2	Período Arcaico.....	338
6.3	Período Formativo.....	341
6.4	Período Medio.....	342
6.5	Período Desarrollos Regionales.....	343
6.6	Período Inka.....	343
6.7	Conquista.....	344
6.8	Siglo XVI.....	345
6.9	Siglo XVII.....	347
6.10	Siglo XVIII.....	348
6.11	Período Republicano Boliviano.....	351
6.12	Período Republicano Chileno.....	353
6.13	Período Gobierno Militar.....	357
6.14	Retorno a la Democracia.....	359
6.15	El 2000 y sus proyecciones entre las Comunidades Atacameñas.....	360
7.	Medidas de Reparación Histórica.....	362
8.	Informe Nuevo Trato.....	363
8.1	Reconocimiento del Pueblo Atacameño.....	363
8.2	Demandas Territoriales.....	364
8.3	Aguas.....	365
8.4	Recursos Naturales y Medio Ambiente.....	365
8.5	Participación.....	366
8.6	Reconocimiento, respeto y fomento de la Cultura Atacameña.....	367
8.7	Economía.....	369
8.8	Relaciones a través de la Frontera.....	370
8.9	Demandas Sociales, educación y salud.....	371
9	Consideraciones Finales.....	372
10.	Bibliografía.....	375

1. Agradecimientos

El presente Informe fue elaborado por un equipo de trabajo integrado por el Sr. Ulises Cárdenas Hidalgo Licenciado en Antropología con mención en Arqueología y la Srta. Francisca Greene Silva Licenciada en Antropología con mención en Antropología Social quien sistematizó las demandas y propuestas para un Nuevo Trato. Ambos autores han obtenido sus respectivos grados académicos en la Universidad de Chile.

La labor de Secretaría Ejecutiva y de Coordinación del Subgrupo de Trabajo Pueblo Atacameño fue realizada por el Sr. Ulises Cárdenas en colaboración con la Srta. Sandra Berna Martínez, Consejera Nacional del Pueblo Atacameño.

Los autores agradecen la colaboración otorgada por las siguientes personas y servicios públicos de la región: Liliana Cortéz Cruz, Jefa Oficina Asuntos Indígenas (CONADI-CALAMA), Justo Zuleta Santander, Coordinador Regional Unidad Ejecutora Zonal (Programa Origenes/BID), I. Municipalidad de San Pedro de Atacama, Esteban Velásquez ex Alcalde de la Ilustre Municipalidad de Calama y a Don Arturo Molina Henríquez, actual edil de Calama.

También agradecemos los aportes de los Drs. Lautaro Núñez Atencio, Jorge Hidalgo Lehuede, Victoria Castro Rojas, Agustín Llagostera Martínez y Hans Gundermann Kröll, académicos de diversas Universidades del país y que profundizaron a través de conferencias y artículos de divulgación pública diversos aspectos relacionados con el origen, desarrollo y evolución del Pueblo Atacameño a lo largo de su milenaria historia. El Sr. Ángel Bravo contribuyó a profundizar algunas de las materias expuestas en el informe de Verdad Histórica.

Los agradecimientos finales son para cada uno de los dirigentes atacameños, quienes con enorme interés participaron en las diversas reuniones realizadas en la Ciudad de Calama y en los poblados de San Pedro de Atacama, Chiu-Chiu y Ayquina.

A todos ellos muchas gracias.

San Pedro de Atacama, Julio 2003.

2. Introducción

El presente informe de trabajo entrega las conclusiones y deliberaciones finales que el Grupo de Trabajo Pueblo Atacameño o Likan Antai consensuó y acordó en torno a los dos componentes de trabajo planteados por la Comisión a) Verdad Histórica y b) Nuevo Trato desde que éste fuera constituido en Septiembre del año 2001. También se entrega una contextualización del trabajo de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, explicando su objetivo y misión y destacando que uno de los pilares fundamentales de su creación es contribuir a generar una nueva política de Estado en torno al tema indígena.

De esta forma, el informe que a continuación se expone integra en forma sistemática dos aspectos que han sido considerados cruciales para la ejecución e implementación de nuevas políticas de desarrollo dirigidas a los pueblos indígenas de la Provincia El Loa, II Región, éstas son, por una parte, el esclarecimiento de los hechos históricos que han afectado al Pueblo Atacameño o Likan Antai a lo largo de sus más de 10.000 años de evolución cultural y social y las demandas o propuestas surgidas al interior mismo de estas Comunidades en cuanto a su particular proceso de desarrollo social, cultural y económico por otra.

En cuanto al factor histórico uno de los problemas que se pretenden revertir es el poco conocimiento de la historia local de los Pueblos Atacameños a nivel nacional, ya que pese a existir una gran cantidad de publicaciones científicas en relación a la prehistoria e historia de la zona, hasta el día de hoy son escasas los textos que de una forma didáctica y sencilla grafiquen y expliquen los principales logros socioculturales alcanzados por estas poblaciones. Lo anterior sumado a un favorable contexto legal que reconoce la diversidad étnica y cultural de nuestra nación (Ley 19.253), paradójicamente ha generado la rearticulación identitaria de los Atacameños o Likan Antai, quienes además de compartir una cosmovisión y una serie de costumbres, no han estado ajenos a los profundos efectos aculturativos producidos por el contacto con la sociedad nacional.

Por otra parte y en relación al Nuevo Trato, se espera que los antecedentes históricos fundamenten y complementen las demandas y propuestas que han surgido en el seno mismo de la sociedad atacameña y que deberían traducirse en nuevas políticas e iniciativas de desarrollo indígena que fortalezcan los actuales programas de gobierno que especialmente se circunscriben a las poblaciones indígenas asentadas en la Comuna de San Pedro de Atacama (ADI Atacama la Grande). Ante este panorama un planteamiento consensuado surgido al interior de las organizaciones atacameñas, especialmente de aquellas focalizadas en los poblados precordilleranos de la Comuna de Calama, es la creación e implementación del Área de Desarrollo Indígena Alto Loa, cuyos estudios y evaluaciones técnicas ya han sido entregados a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Por último, se espera que las opiniones y planteamientos aquí expresados si bien expresan la opinión de una gran cantidad de dirigentes atacameños, reflejan la demanda histórica que el Pueblo Likan Antai considera necesaria de regularizar entre el Estado y la Sociedad Civil, ya que se piensa que al reconocer y admitir la deuda histórica que tiene el Estado de Chile con el Pueblo Atacameño, se sentarán las bases de un esperado diálogo que si bien se ha iniciado con la promulgación de la ley 19.253 en 1993, no ha variado de manera sustancial hasta nuestros días, a excepción de las iniciativas surgidas desde el actual gobierno que desde el año 2000 ha constituido la Comisión de la Verdad Histórica y Nuevo Trato, depositaria de las esperanzas y anhelos del Pueblo Atacameño.

3. Antecedentes Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato

El trabajo de preparación para constituir esta Comisión de Trabajo lo comenzó a realizar el Ministerio de Planificación y Cooperación (MIDEPLAN) a través de su máxima representante la Ministra Alejandra Krauss, como cumplimiento de los compromisos que el Presidente de la República, don Ricardo Lagos Escobar, hiciera en una Carta dirigida a los Pueblos Indígenas de Chile, el 31 de Mayo del 2000.

En ese contexto, el Presidente de la República decidió crear una Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, por medio del Decreto Supremo N°19 del 18 de Enero de 2001, con el objeto de generar una nueva política de país en torno al tema indígena, que aborde los problemas fundamentales de las etnias que habitan Chile y de sus relaciones con la sociedad nacional.

Desde su creación, la Comisión ha tenido que cumplir un doble mandato el que consiste, por una parte, en esclarecer los hechos de la historia de nuestro territorio en relación a los pueblos originarios, y por otra, generar recomendaciones para una nueva política de Estado y país en torno al factor étnico. Estas recomendaciones deberán ser dirigidas al poder ejecutivo, legislativo, judicial, partidos políticos, asociaciones gremiales empresariales, sistema educativo, medios de comunicación de masas y sociedad chilena en general.

Para cumplir lo anterior, el Presidente Ricardo Lagos ha invitado a diversos representantes de la sociedad chilena, el empresariado, la Iglesia Católica, de la academia y dirigentes indígenas a participar en la conformación de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Los integrantes de ésta son: Sr. Patricio Aylwin, quien la preside; Antonio Alcaluf; José Bengoa, antropólogo; Sandra Berna, Consejera Nacional Atacameña; Juan Claro, Representante del mundo empresarial; Obispo Sergio Contreras; Enrique Correa; Armando De Ramón; Alberto Hotus, Consejero Nacional Rapa-Nui; Francisco Huenchumilla; Aucán Huilcamán, dirigente Mapuche; Carlos Inquiltupa, Consejero Nacional Aymara; Felipe Larraín, Economista; José Llancapán; Adolfo Millabur; José Santos Millao, Consejero Nacional Mapuche; Sonia Montesinos, antropóloga; Samuel Palma; Carlos Peña; Ivonne Quispe; Galvarino Raiman y Ricardo Rivadeneira. La Secretaría Ejecutiva de este órgano hasta comienzos del año 2002 la dirigía el Sr. Ramiro Pizarro, actual intendente de la IX Región, mientras que desde esa fecha hasta el día de hoy la dirige el Sr. Gerardo Zúñiga.

Con el objeto de operacionalizar la orgánica de la Comisión se han establecido Comisiones temáticas que, funcionando como Grupos de Trabajo, se han concentrado en diversos tópicos:

1. Grupo de Trabajo de Revisión Histórica.
2. Grupo de Trabajo de Desarrollo Económico y Social.
3. Grupo de Trabajo de Derechos Indígenas.

Así mismo, la Secretaría Ejecutiva de la Comisión creó una serie de Comisiones Territoriales, con el objeto de que cada una de las etnias de Chile particularice y profundice su apreciación histórica de los hechos que los han afectado y realice recomendaciones que se traduzcan en las políticas que deberían implementarse para un nuevo trato. De esta forma se formaron cuatro grandes Grupos de Trabajo encargados de elaborar las propuestas que serán presentadas a la Comisión:

1. Grupo de Trabajo de los Pueblos Indígenas del Norte: Incluye la realidad de los pueblos indígenas Aymaras, Quechuas, Atacameños y Coyas. Este grupo sesionó regularmente en la Ciudad de Iquique, y en éste tiene su génesis el subgrupo de trabajo Pueblo Atacameño.
2. Grupo de Trabajo Rapa Nui: Este grupo sesionó en Isla de Pascua.

3. Grupo de Trabajo del Pueblo Mapuche: Incluye la realidad de los distintos espacios territoriales de este pueblo (Pehuenches, Lafkenches, Nagches, Huenteches, Huilliches y Huilliches de Chiloé).

4. Grupo de Trabajo Indígena Urbano.

Cada uno de estos grupos de trabajo tiene como objetivo elaborar diferentes informes que incluyan tanto el aspecto histórico como las propuestas y demandas que requieren ser incorporadas en las políticas de nuevo trato. No obstante, al **Grupo de Trabajo de Revisión Histórica se le ha encomendado la misión de elaborar el Informe General de la Comisión o Informe de Visión Histórica**, que presentando un carácter global, deberá sintetizar los estudios específicos sobre las etnias de Chile proponiendo una nueva perspectiva de relaciones con los Pueblos Indígenas.

Adicionalmente a este informe, se agregan los informes que deberán entregar el Grupo de Trabajo de Desarrollo Económico y Social, llamado Informe de Desarrollo Económico-Social, y el Grupo de Trabajo de Derecho Indígena que deberá elaborar un informe sobre los Derechos Políticos de los Pueblos Indígenas en Chile.

Por último, situados en este contexto, cabe destacar la voluntad política que presenta el actual gobierno de la concertación en relación al tema indígena, que traducido en la conformación de esta Comisión intenta saldar una parte simbólica, no menos efectiva, de la deuda histórica que el Estado de Chile y la sociedad en su conjunto tienen con las minorías étnicas de nuestra nación y que en el pasado fueron oprimidas, hasta el punto de llegar a extinguir a una parte de nuestra humanidad, como las colectividades Selk'nam y Haush, que asentadas en Fuego-Patagonia, no alcanzaron a experimentar estos importantes cambios que, desde la promulgación de la Ley Indígena en 1993, se han efectuado hasta el día de hoy y que se expresan en documentos como este.

4. Metodología de Trabajo

La metodología empleada para la elaboración del presente informe final utilizó, por una parte, las clásicas estrategias provenientes de la investigación histórica, y algunas técnicas cualitativas y cuantitativas de la antropología social.

De esta forma, cabe señalar que las metodologías variaron dependiendo del tipo de investigación que se estaba desarrollando, ya que, para la elaboración del informe de Verdad Histórica primaron los criterios históricos-culturales. Lo anterior se realizó, ya que, antes de exponer una serie de planteamientos o hipótesis de trabajo, se intentó ordenar la gran cantidad de información disponible, y de acuerdo a sus características y contenidos, agruparla en una tentativa periodificación que siguió las convenciones establecidas por los especialistas de la zona (Véase Núñez, 1992a). También se organizaron una serie de Talleres de reflexión denominados "Talleres de Historia Atacameña", que se realizaron en las siguientes localidades de la zona: Chiu Chiu, Cupo, Caspana, San Pedro de Atacama y Peine. En estos talleres fueron debatidos diversos tópicos contingentes a cada una de las localidades designadas y contaron con la participación activa de los comuneros quienes, aparte de expresar sus comentarios e inquietudes, enriquecieron el debate a través de la narración de sus experiencias personales que clarificaron las historias locales de las comunidades. La participación de invitados especiales y oradores expertos en la materia contribuyó a profundizar las temáticas que fueron debatidas en el Taller.

Por otra parte, también hay que señalar que se realizaron cuatro conferencias dictadas por los siguientes especialistas, quienes profundizaron las temáticas indicadas a continuación:

Conferencia	Fecha	Lugar	Temática
Dr. Agustín Llagostera	24/11/2001	San Pedro	Prehistoria en Atacama
Dr. Hans Gundermann	13/05/2002	Caspana	Estado y Mercado en Atacama
Dr. Jorge Hidalgo	21/05/2002	San Pedro	Rebeliones Indígenas
Mg. Victoria Castro	25/05/2002	San Pedro	Identidad, Lengua y Territorios

Cada uno de estos encuentros contó con la participación de todo tipo público especialmente de adscripción atacameña quienes, una vez finalizada la exposición del especialista, animaron un constructivo debate que contribuyó a generar un relajado ambiente de tertulia. En este marco cabe destacar que todas las conferencias fueron registradas magnetofónicamente cuyas transcripciones son entregadas en el anexo del presente informe. Debido a problemas de la calidad de la grabación, la conferencia de la Sra. Victoria Castro no pudo ser transcrita, reemplazándose por un escrito sinóptico elaborado por la propia autora.

La confección del informe de Nuevo Trato involucró la realización de una serie de reuniones y encuentros con todos los dirigentes de las organizaciones indígenas atacameñas quienes, además de participar en un ampliado de dirigentes celebrado los días 26 y 27 de Abril, profundizaron las conclusiones del mismo en otros encuentros que tuvieron como objetivo particularizar las demandas y propuestas en los sectores geográficos que conforman el hábitat de los atacameños, éstos son la cuenca del Río Loa Superior-Río Salado, por una parte, y la Cuenca del Salar de Atacama, por otra.

De esta forma, se efectuaron 4 talleres de discusión, complementarios, en las localidades de Ayquina (10 de Mayo), San Pedro de Atacama (20 de Mayo), Chiu Chiu (31 de Mayo) y Calama (26 de Junio), que profundizaron las demandas que consensuaron los días 26 y 27 de Abril más de 60 dirigentes de organizaciones y comunidades indígenas atacameñas de toda la Provincia El Loa, incluidas las agrupaciones urbanas. También cabe destacar, la reiterada participación de la Consejera Nacional Atacameña, Sandra Berna Martínez, que contribuyó a enriquecer los planteamientos expuestos por los dirigentes.

Finalmente, las demandas de Nuevo Trato que aquí se expresan, y que fueron manifestadas en las diversas reuniones, presentan el valor de haber sido elaboradas a partir de un consenso de las opiniones de los diversos participantes en la discusión, quedando fuera de éste y por razones de fuerza mayor, la elaboración de una demanda única respecto a la forma en que se espera proteja y resguarde el territorio.

5. Caracterización Geográfica y Cultural de la Zona

Localizadas en medio de los parajes más áridos y hostiles de este punto del planeta, desierto de Atacama y puna homónima, las Comunidades Atacameñas se ubican en su mayoría en la actual Provincia El Loa, II Región de Antofagasta, que comprende las comunas de Calama y San Pedro de Atacama. La comuna de Ollagüe, también integrante de este sistema administrativo, si bien presenta una población que en su mayoría ha sido caracterizada como de raigambre altiplánica, de influencia quechua, alberga a escasas personas atacameñas, las cuales coexisten con poblaciones provenientes de la primera región de habla aymará y que llegaron a la zona en busca de mejores oportunidades laborales, estimuladas en una pasada época, por el desarrollo de una auspiciosa minería de altura, principalmente azufrera, actividad que en la actualidad ya no se desarrolla.

En este marco, las Comunidades Atacameñas se distribuyen desde las nacientes del Río Loa por el norte (20°L.S.), hasta el extremo sur del gran Salar de Atacama (24°5'L.S.), ocupando una estrecha franja precordillerana y cordillerana, que coincide, en su punto más occidental, con una cota promedio de 2.000 msnm. (Castro y Martínez, 1996:69). De esta forma, las poblaciones que habitan este sector se

agrupan en dos grandes áreas geográficas conocidas como cuenca del Río Loa Superior-Río Salado que esta compuesta por las localidades de Conchi Viejo, Lasana, Chiu Chiu, Ayquina, Turi, Caspana, Toconce y Cupo, mientras que en la Cuenca del Salar de Atacama se distribuyen los poblados de San Pedro de Atacama y ayllus (Quitor, Conde Duque, Solcor, Yaye, Tchecar, Sequitor, Solor, Cucuter, Poconche, Beter, Coyo y Tulor) junto a los pueblos de Toconao, Talabre, Camar, Socaire y Peine.

Entre las dos cuencas antes descritas, se ubican una serie de asentamientos y estancias pastoriles que en el pasado debieron constituir un verdadero corredor de conexión entre estas unidades, y en ellas se emplazan los pintorescos pueblos de San Santiago de Río Grande y Machuca, ubicados al norte de San Pedro de Atacama. Cercana a Río Grande se emplaza la reciente conformada comunidad de Matancilla, que ubicada en las proximidades de Yervas Buenas, orienta su desarrollo productivo en torno a una auspiciosa actividad agrícola y ganadera.

Sin embargo, y considerando la evidencia otorgada por las investigaciones arqueológicas, se presume que el núcleo de la Cultura Atacameña debió haberse constituido en torno a los actuales ayllus que conforman el poblado de San Pedro de Atacama, ya que, en éstos se ha recuperado una gran cantidad de restos culturales que le han permitido ser conocida coloquialmente como la Capital Arqueológica de Chile.

El pueblo de San Pedro de Atacama, capital de la comuna homónima, se encuentra ubicado al sureste de la Provincia El Loa, a 100 km. de la Ciudad de Calama, el núcleo urbano minero más próximo de la zona. Sus coordenadas son 22°55' y 68°12'. Su altitud sobre el nivel del mar es de 2.436 m., hacia el este limita con el ambiente de la puna propiamente dicha, mientras que hacia el oeste se extiende el imponente desierto de Atacama.

Culturalmente, el área en donde se emplazan estas Comunidades Andinas presenta una configuración que desde tiempos históricos ha sido multiétnica, ya que, en estos territorios un número significativo de poblaciones provenientes del altiplano de lípez, actual Bolivia, y el noroeste argentino, se han asentado generándose un complejo escenario que remite a la actual trama étnica y cultural que presenta el área. Lo anterior ha sido especialmente observado en la época colonial, ya que, para los siglos XVI y XVII existen documentos etnohistóricos que indican el carácter interdigitado de la población (Martínez, 1998; Castro, 1997:76), que pese a ser denominada como "atacameña", no hacía otra cosa que cubrir con un manto de homogeneidad, a través del uso de ese apelativo, a los indígenas que habitaban desde esa época el corregimiento de Atacama y que se distribuían en las principales cabeceras de doctrinas del sector (Atacama la Alta y Atacama la Baja)¹.

De esta forma, la discusión en torno al empleo del apelativo étnico Atacameño hasta hace poco era materia de discusión entre los investigadores del área (Castro y Martínez, 1996:69; Castro, 1995: 31), quienes recomendaban restringir el uso de tal denominación étnica, considerando la dinámica y las características que presentaba la realidad cultural que se desarrollaba particularmente en la cuenca del río Salado. Sin embargo, actualmente se ha producido un fenómeno de rearticulación socio identitaria (Rivera, 1997) entre los grupos humanos que pueblan estos territorios, que a permitido alejar la noción de la desintegración de la identidad étnica atacameña, reemplazándola con aquella que indica claramente una reformulación de la misma, frente a los factores antagónicos que han afectado históricamente el devenir del pueblo atacameño. Ha contribuido a lo anterior, la promulgación de la ley indígena 19.253 en 1993 que mediante sus distintos programas de desarrollo y su orgánica asociada (CONADI), han generado escenarios propicios a la participación de los indígenas, que en la actualidad se autoadscriben como atacameños o Likán Antai en las dos principales áreas geográficas y culturales que conforman el hábitat de estas poblaciones andinas.

¹ En la época colonial el corregimiento de Atacama fue dividido por motivos eclesiásticos en dos doctrinas: Atacama la Alta que comprendía todos los asentamientos y caseríos que se ubicaban cerca del actual poblado de San Pedro de Atacama y Atacama la Baja que integraba a los poblados que se ubicaban en la cuenca del río Loa Superior y río Salado y tenía como cabecera de doctrina al pueblo de Chiu-Chiu.

Actualmente, las dos áreas que integran el llamado territorio de los atacameños, han recibido tratamientos diferenciados por parte de las diversas administraciones del Estado de Chile desde el retorno a la democracia, ya que, mientras una se encuentra experimentando un fuerte proceso de inversión pública gracias a la declaración en 1997 del Área de Desarrollo Indígena Atacama la Grande, los sectores más septentrionales y que se remiten a la Cuenca de los Ríos Loa Superior-Salado, han sido considerados en un segundo plano, situación que ha generado en el presente un fuerte malestar entre los habitantes del sector, quienes se consideran marginados y postergados de los beneficios que este tipo de desarrollo indígena ha generado principalmente en la Comuna de San Pedro de Atacama.

De esta forma, la continuidad y el cambio de la Cultura Atacameña en el día de hoy, constituyen los factores que le han permitido a esta etnia proyectarse en el tiempo y, aunque no se posea una lengua viva² que permita generar distinguos respecto de otras poblaciones andinas, priman una serie de elementos supralingüísticos que aún son posibles de observar en las concepciones de tiempo y espacio que se expresan en la cosmovisión atacameña (Grebe e Hidalgo, 1988).

6. Informe de Verdad Histórica

6.1 Consideraciones Preliminares

Si bien intentar establecer periodificaciones sobre la historia o prehistoria de algún determinado lugar constituye una interesante empresa, esta labor se vuelve riesgosa si no son tomados en cuenta los aportes que tanto historiadores como arqueólogos han efectuado en pro del esclarecimiento de la secuencia histórica cultural de un área determinada. En este sentido, el intentar reconstruir la historia y la prehistoria desde una óptica puramente indígena puede hacernos caer, inevitablemente, en esencialismos o dogmatismos que, antes de generar una visión objetiva y neutral, conducen a la imposición de una interpretación histórica de débiles fundamentos científicos y basada en consideraciones subjetivas y emocionales.

Intentando unir los planteamientos de estas dos importantes vertientes, nuestro informe de Verdad Histórica intentará realizar un ejercicio dialéctico, ya que, antes de considerar por separado y válido el conocimiento de cada uno de estos campos de conocimiento (científico e indígena), intentará integrar en un todo armónico los aportes de tales planteamientos, con el objeto de generar un panorama consensuado y legitimado sobre los sucesos y acontecimientos históricos que se han producido al interior de la II Región de Antofagasta desde los comienzos de la interacción del hombre con el medio ambiente circundante hasta el día de hoy. De esta forma, revisaremos los principales logros tecnológicos y sociales que experimentaron las comunidades humanas asentadas en este árido paraje, comenzando con el período cultural más temprano o antiguo que ha podido ser identificado en la Puna de Atacama, el Período Arcaico que corresponde a la época de los cazadores recolectores. Expondremos sus principales características tecnológicas, sociales y culturales y nos centraremos en el particular sistema de asentamiento y de distribución en el espacio circumpuneño, llevado a la práctica por estas primeras hordas de cazadores. Posteriormente, centraremos nuestra exposición en aquel período de consolidaciones tecnológicas y culturales que, estimuladas por una arraigada tradición de domesticación de plantas y animales y con el desarrollo del sedentarismo en la zona, genera un panorama social que se inserta en un contexto de fuerte interrelación cultural y comercial que se articula a nivel macrorregional, abarcando territorios tan distantes como el Pacífico, el noroeste argentino y el altiplano boliviano. El siguiente período en la secuencia histórico-cultural, el período medio, es abordado desde una perspectiva regional y panandina y coincide con el momento de mayor apogeo y vitalidad del estado tiwanacota,

² La lengua de los Atacameños llamada nuestra o Kunza aún subsiste en la toponimia, zoonimia y fitonimia del sector y aunque no se conozca su morfosintaxis, los pocos elementos que sobreviven permiten indicar su carácter aglutinante y su escasa relación con las demás lenguas andinas del sector.

cultura del altiplano boliviano que irradió sus influencias culturales y religiosas por diversas comarcas del área andina, y que se presenta en forma material con una gran riqueza estilística e iconográfica visualizada principalmente en el área de los oasis de San Pedro de Atacama.

Tras 700 años de influencia y coincidiendo con la desarticulación paulatina y gradual de esta compleja cultura altiplánica, a raíz de profundos cambios medioambientales, se inicia en la zona una nueva etapa de desarrollo caracterizada por la aparición de una serie de señoríos regionales, con un fuerte énfasis agropastoril en su economía y con un patrón de asentamiento distintivo que va variando de acuerdo a las características geográficas y ecológicas del sector. En este sentido, podríamos decir que nos encontramos frente a la consolidación de la Nación Atacameña (Núñez, 1992:59), la que va plasmando su etnicidad e identidad en diversos soportes materiales e ideológicos, que si bien la hacen partícipe de la tradición andina, intentan generar distinguos entre los diferentes segmentos de las poblaciones del área centro surandina. Posteriormente, se visualiza en la zona la irrupción del Imperio Inca (1450 d.c.) que, sobre la dinámica antes señalada, sienta sus bases económicas y culturales incorporando a estos pueblos andinos en las esferas de interacción del Tahuantinsuyu que lamentablemente perdurarían hasta el año 1536, época en que llegan los primeros conquistadores europeos a la zona.

Por otra parte, si bien han sido escasas las investigaciones de los acontecimientos que se sucedieron en Atacama durante la época de la colonia, los aportes de algunos etnohistoriadores y estudiosos del tema permiten obtener una visión general de los eventos que se desarrollaron con posterioridad a 1540, y aunque prime la visión de una aparente escasez documental, la real dispersión de las fuentes constituye el verdadero hecho que ha limitado esta clase de investigaciones. De esta forma, si bien han sido abordados temas como el patrón de asentamiento y acceso a recursos, rebeliones indígenas y evangelización³, aún quedan ciertos vacíos documentales que sólo serán subsanados a medida que afloren nuevas fuentes y textos de valor etnohistórico. No obstante, los pocos antecedentes antes mencionados han permitido reconstruir una imagen, que si bien es incompleta, da cuenta de la dinámica social y la trama étnica que imperaba en estos territorios principalmente para los siglos XVII y XVIII.

Posteriormente, el surgimiento de los Estados Nacionales a comienzos del siglo XIX, puso a esta zona en un sitio de controversia jurisdiccional y administrativa que sólo fue resuelta hacia el año 1824, fecha en la que gran parte de la Puna de Atacama pasa a depender política y administrativamente de la naciente República de Bolivia. Sin embargo, 50 años más tarde, las presiones económicas que reinaban en torno a los recursos minerales de esta zona y los intereses capitalistas de la época gatillaron hacia 1879, la Guerra del Pacífico gracias a la cual, el Estado de Chile incorporó los territorios atacameños dentro de su sistema político y administrativo.

En este contexto, el desarrollo de la arriería, si bien venía experimentándose desde la época en que estos territorios eran bolivianos y anteriores a esto, constituye el factor de transformación de las bases económicas atacameñas, las que de una tradición agropastoril milenariamente consolidada se focalizan en torno a un auspicioso mercado de forrajes, dando paso a una economía fuertemente dependiente de las demandas de las oficinas salitreras en lo que a recursos ganaderos se refiere. Lo anterior también se tradujo en una fuerte interrelación entre los diversos conglomerados geográficos y culturales de la subárea circumpuneña, la que si bien tiene antecedentes precolombinos, se visualiza en esta época en determinadas relaciones de tráfico e intercambio que conectan a poblaciones del altiplano boliviano y noroeste argentino con las poblaciones asentadas en las oficinas salitreras, conexión en la cuál los atacameños articularon un importante rol de intermediadores.

Con el paso del tiempo, la decadencia del auge del salitre y la consecuente baja en la demanda de forrajes gatillaron severos efectos sociales y económicos, ante los cuales los atacameños tuvieron

³ En este sentido destacan las investigaciones realizadas por V. Castro (1997), quién en base a la probanza de meritos de Francisco de Otal pudo reconstruir la institución eclesiástica y evangelizadora articulada por los españoles durante mediados del siglo XVII.

nuevamente que readaptar su economía campesina, orientándola hacia nuevos mercados de consumidores que principalmente se hallaban en los nuevos centros urbanos mineros de cobre de la zona. De esta forma y paralelamente, hacia comienzos del siglo XX, se produce un nuevo fenómeno social que se traduciría en uno de los cambios culturales más profundos experimentados por la etnia atacameña a lo largo de su historia: la incorporación de la mano de obra indígena en los procesos industriales-mineros de Chuquicamata. No obstante, sin desconocer los efectos y las consecuencias de las políticas de desarrollo llevadas a cabo por el Estado de Chile durante esta época, que tenían como objetivo principal la chilenización de la población y la intervención tecnológica en el ámbito agrícola (v.gr. proyectos Corfo), las transformaciones que experimentó la etnia atacameña generaron una nueva dinámica sociocultural que aún presentaba algunos resabios culturales del pasado.

Por otra parte, los antecedentes más contemporáneos que se poseen en relación a la historia de Atacama, guardan relación con las políticas implementadas por los gobiernos que administraron el Estado de Chile desde 1970 hasta nuestros días y en ellas destacan la promulgación de la Ley 17.729 que, por primera vez en la historia contemporánea de Chile, legisló *“para los indígenas”* y no *“para las tierras indígenas”* y estimuló la creación y consolidación de Comunidades Indígenas que principalmente se ubicaron al sur de Chile. Sin embargo, con el golpe militar de 1973 sucumbe este instrumento legal junto a otras leyes sociales que son reemplazados por el DL N°2.568 que, en muchos casos, causó retrocesos y modificaciones en relación a los avances conseguidos por las etnias originarias de Chile. De esta forma, se establece en el ámbito legal la división de las Comunidades, lo cuál afectó seriamente y de modo negativo la calidad de pueblos originarios, ya que incluso este texto legal planteaba que *“Dejarán de llamarse indígenas sus tierras e indígenas sus habitantes”* (DL N°2.568/4).

En este marco, los profundos procesos de chilenización impulsados por este régimen, como consecuencia de las disputas limítrofes con la República Argentina (1978-1979) y la ruptura de las relaciones diplomáticas con Bolivia (1978), generaron un ambiente poco propicio para insertar los temas étnicos en el debate nacional. En este contexto, la creación de algunas municipalidades fronterizas de orientación asistencialista, significó la toma de conciencia del problema étnico pero no se tradujo en soluciones hacia los graves conflictos que se estaban experimentando, principalmente en relación a la tenencia y posesión de los recursos hídricos y tierras de la zona. Algunos litigios y procesos judiciales entre comunidades indígenas y servicios públicos del Estado (v.gr. DGA) ilustran lo anterior, ya que las aguas ancestrales comenzaron a ser inscritas por particulares y empresas privadas en forma masiva.

Con la transición a la democracia, también se puede hablar de un cambio sustancial en el trato articulado entre el Estado de Chile, la Sociedad civil y los pueblos indígenas. Ejemplo de ello es el Pacto de Nueva Imperial suscrito en 1989 entre los pueblos indígenas y los partidos políticos de la Concertación, en el cuál se reflejaron la mayoría de las aspiraciones indígenas que hacia el año 1990 comienzan a ser sistematizadas por una Comisión Especial de Pueblos Indígenas, CEPI, constituida por el Presidente Patricio Aylwin. Fruto de esta iniciativa se presenta ante el Congreso Nacional, un proyecto de ley que es aprobado en 1993 bajo el nombre de Ley Indígena N° 19.253, que crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

De esta forma, y observando estos antecedentes desde una perspectiva diacrónica, destaca la complejidad de todos los eventos históricos que se han desarrollado en Atacama, especialmente en los siglos XIX y XX y que han sido responsables de la particular configuración cultural que presenta este territorio en el día de hoy, la que no es posible comprender sino se toma en cuenta la dinámica macroregional desarrollada durante los últimos tiempos, que hunde sus raíces en pretéritas épocas precolombinas y postcolombinas y que dan cuenta de la atrayente trama étnica que se ha experimentado en los territorios conocidos como atacameños. Es por esto, que nuestra exposición, antes de poner énfasis en los sucesos acaecidos durante la prehistoria de la zona, intentará dar cuenta de aquellas políticas llevadas a cabo durante la Colonia y la República que se tradujeron en medidas etnocidas, que desarticulaban la forma de vida tradicional y la cultura de estas comunidades andinas. De esta forma, se expondrán los antecedentes arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos que se poseen de las poblaciones atacameñas y éstos serán complementados con aquella información que surja de las fuentes

jurídicas de los siglos XIX y XX, principales antecedentes que explican la emergencia del movimiento étnico atacameño en la actualidad.

Finalmente, se expondrá la dinámica legal vigente que, a partir de la promulgación de la Ley 19.253 se ha desarrollado en nuestro país. Analizando la dictación de determinados textos legales, que han surgido como consecuencia del trabajo coordinado entre diversos servicios públicos del estado, se caracterizarán sus efectos entre las Comunidades Atacameñas de hoy, poniendo especial énfasis en las continuidades y cambios que han experimentado en el presente estas agrupaciones. Por último, se expondrá un panorama general en lo que ha recomendado y medidas de reparación histórica se refiere.

6.2 Período Arcaico (9.000-2.000 a.C.)

Las primeras evidencias de poblamiento humano en la región atacameña, que puedan correlacionar eventos ocupacionales con fauna pleistocénica se remiten a escasos contextos arqueológicos que hasta el día de hoy son materia de estudio (Núñez, Comunicación Personal). Sin embargo, esta aparente escasez de sitios paleoindios en la zona interior, llama la atención si se considera que las rutas de desplazamiento de las primeras bandas de cazadores recolectores encontraron un terreno propicio muy próximo a esta región: el acceso altiplánico puneño. Éste presentaba en esa época (11.000-10.000 años a.C.), una gran cantidad de recursos los que podrían haber posibilitado la mantención de poblaciones humanas y animales. De esta forma, el hallazgo circunstancial de artefactos líticos en paraderos superficiales de posible tradición paleoindia, como los encontrados en la Frontera Chileno-Boliviana (Sitio Potrero), nos indica de manera conjetural la coexistencia entre hombre y fauna extinta y constituye, hasta el momento, una de las pocas evidencias materiales de una ocupación finipleistocénica en la zona⁴.

Muy distinto es el panorama que se posee en relación a las adaptaciones postglaciares, ya que a partir de los 9.000 años a.C. (11.000 A.P.), comienzan a surgir en la zona una serie de sitios arqueológicos pertenecientes a grupos cazadores recolectores, que agrupados socialmente en torno a bandas, comienzan a explotar los recursos que el medio ambiente circundante dispone.

De esta forma, estas nuevas agrupaciones sociales, con una economía fuertemente dependiente de los recursos de la caza y recolección, articulan una marcada movilidad residencial, la que generará que su patrón de asentamiento en el territorio obedezca a ocupaciones transitorias y temporales. Lo anterior también constituirá el marco de inicio de los procesos de domesticación de camélidos y plantas que exitosamente culminaran hacia el III Milenio a. C. (Etapas Puripica, sensu Núñez, 1992:24).

Por otra parte, si bien este período cultural abarca más de 6.000 años de desarrollo evolutivo en la zona, existe una cantidad considerable de sitios adscritos a este período que aún no han podido ser controlados cronoestratigráficamente⁵. No obstante, excavaciones sistemáticas de algunos sitios arqueológicos (Núñez, 1980, 1983, 1992a, 1992b) han permitido elaborar una secuencia histórico-cultural que será descrita brevemente.

Los investigadores han podido establecer tres grandes etapas de desarrollo, que correlacionados con algunos eventos ambientales, han permitido agrupar las ocupaciones tempranas en torno a tres momentos evolutivos: Arcaico Temprano, Arcaico Medio y Arcaico Tardío.

⁴ Si bien las evidencias para este período son pobrísimas esto contrasta con la información paleoambiental disponible ya que no se han podido establecer ambientes prohibitivos o limitativos en la puna de Atacama que puedan representar obstáculos a una ocupación humana temprana.

⁵ En este sentido cabe mencionar que las primeras investigaciones del período arcaico en la zona fueron llevadas a cabo por Gustavo Le Paige S.J. a finales de los años 50 quien utilizando un modelo teórico y metodológico estableció periodificaciones basadas en criterios tipológicos los cuales eran aplicados principalmente a materiales de superficie. Lo anterior varió de manera considerable con las investigaciones efectuadas por Lautaro Núñez (1980, 1983) quien además de utilizar criterios cronoestratigráficos comienza a desarrollar una secuencia histórico-cultural que empieza a perfeccionarse con los aportes de otros investigadores.

Las evidencias cronoestratigráficas más tempranas de ocupación humana registradas en la Puna de Atacama durante el período Arcaico Temprano se presentan en los sitios de Tuina-1 (10.800 años a.P.), San Lorenzo -1 (10.400 años a.P.) y Chulqui (9.600 años a.P.) que se localizan en distintos pisos ecológicos del sector. Tuina-1 corresponde a un alero rocoso localizado en las serranías ubicadas cerca de la Ciudad de Calama a 2.800 m.s.n.m. El grupo humano que lo utilizó se estableció en un espacio restringido de 20 mts² teniendo acceso a pisos ecológicos de ámbito piemontano (tolar) y cañones que presentaban cubiertas forrajeras, las que mantenían a las especies animales como: roedores y camélidos durante todo el ciclo anual (Núñez, 1983:56). La cueva de San Lorenzo-1, por su parte, está ubicada a 2.500 m.s.n.m. en uno de los cañones secos que descienden desde la alta puna hacia el oasis de Toconao y presenta similitudes en cuanto a recursos naturales se refiere con Tuina-1, lo que estaría indicando que existirían en esa época ecosistemas muy similares tanto en el borde oriental del salar de Atacama como en las serranías intermedias. El alero de Chulqui, ubicado a tres Km. de la aldea de Toconce (3.280 m.s.n.m.), en la ecozona de las quebradas de la subregión del río Salado, representa los momentos tardíos del período arcaico temprano, ya que presenta una fecha radiocarbónica de 9.600 a.P. Pero, aunque la fecha de Chulqui sea más tardía en relación con los demás sitios tempranos de la Puna de Atacama, se postula que, fundamentado en la proximidad de fechas, la cercanía geográfica con Tuina-1 y el parecido tipológico de los materiales líticos, el contexto precerámico fechado en Chulqui correspondería a una estribación ligeramente tardía del patrón Tuina (Sinclair, 1985:75).

Estos sitios, en general, constituyeron asentamientos de carácter transitorio que albergaron ocupaciones breves y de baja densidad, con un patrón de asentamiento estacional de movilidad moderada (trashumancia inicial), que les permitía articular una economía depredadora basada en la caza y recolección de aves, roedores y camélidos salvajes fundamentalmente. En términos de las industrias líticas desarrolladas por estos grupos, se observan ciertas regularidades técnicas que probablemente los hace ser partícipes de la misma tradición que se observa en determinados artefactos culturales como: puntas triangulares de pequeña factura, raederas, yunques planiformes, raspadores de dorso alto y artefactos cortantes⁶.

Por otra parte, el período Arcaico Medio se ha identificado a partir de los hallazgos de sitios, tales como: Tambillo, ubicado en el borde oriental del Salar de Atacama (2500 m.s.n.m.), Alero Toconce, situado en la confluencia de los ríos Toconce y Salado (3300 m.s.n.m.) con fechas de 7.500 a 5.000 a. c. y más tarde en Confluencia e Isla Grande, en la juntura del río Salado con el Loa con fechas de 4.000 a 3.000 a.C. (Ayala, MS.)

Sin embargo, el Arcaico Medio en la zona de estudio se correlaciona con un evento paleoclimático de aridez que ha producido en el registro material la aparición de un "Silencio Arqueológico", ya que, las ocupaciones registradas que se poseen para esta época son escasas, especialmente en la zona del Salar de Atacama, lo que contrasta con lo experimentado en la zona del Loa, ya que ésta, hacia el mismo período, cobijó más ocupaciones humanas que las detectadas en las inmediaciones orientales del Salar de Atacama (Tambillo-1.)

En este contexto, Tambillo-1 representa el primer campamento arqueológico que, en un lugar abierto hacia los 8.600 a.P., acogió a restringidas poblaciones cazadoras recolectoras ubicadas en las vegas que forman parte de la playa oriental del Salar de Atacama. Este enclave ecológico, rico en recursos de diversa índole, poseía vertientes de agua dulce y mantenía gracias a sus pastos forrajeros, considerables manadas de camélidos silvestres, los cuales interactuaban con la avifauna local, característica de las lagunas del sector, y que junto a numerosas colonias de Chulullos (*Ctenomys* sp.), constituían la principal dieta de estos grupos cazadores recolectores. Una de las características que más sobresale en este sitio es, que los recintos habitacionales descubiertos presentan un patrón circular que ha sido inferido a través de las excavaciones realizadas en el piso. También las evidencias de funebria registradas en el sitio, las

⁶ La presencia de puntas triangulares confeccionadas en obsidiana podría indicarnos posibles desplazamientos estacionales y estivales hacia la cordillera ya que ésta no es una materia prima propia de las zonas intermedias.

primeras de la región, dan cuenta de la complejidad social desarrollada en tal sector y se suman a un conjunto ergológico compuesto por morteros cónicos, artefactos triangulares finamente presionados, perforadores, punzones de obsidiana, raspadores de uña y ganchos óseos para propulsores.

El Alero Toconce fechado hacia los 6.000 a.C. presenta por su parte, una escasa industria cultural, sin embargo, algunos elementos líticos denotan el desplazamiento estacional de estas poblaciones hacia otros pisos ecológicos, ubicados principalmente en la alta puna, los cuales eran utilizados preferentemente durante el período estival. Por otra parte, los cazadores recolectores que se asentaron en el sector de la desembocadura del río Salado en El Loa hacia los 3.500 a.C., en los sitios de Confluencia e Isla Grande, representan a poblaciones que al igual que las de Tambillo, utilizan campamentos al aire libre y mantienen una dieta fuertemente basada en las prácticas de recolección y molienda de frutos y semillas vegetales, tal como lo grafica la gran cantidad de morteros cónicos registrados en el área. Lo anterior no omite las frecuentes prácticas cazadoras que aún siguen plasmándose en el registro arqueológico a través de puntas de proyectil lanceoladas y conjuntos líticos asociados.

Por último, el período Arcaico Tardío en la zona está documentado en varios sitios arqueológicos, los que claramente reflejan una complejización social, material y tecnológica de sus portadores y la transición hacia un modo de vida más sedentario y productivo. Y aunque continúen siendo poblaciones trashumantes, su conocimiento traducido en control de determinados elementos de la naturaleza, gatillarán uno de los procesos locales de domesticación de camélidos mejor documentados en el área centro sur andina (Núñez y Santoro, 1988). De esta forma, para esta época, se registran ocupaciones en diversas quebradas de la zona como: Tulán y Puripica, las que estarían indicando un retorno a las condiciones climáticas reinantes previas al arcaico medio⁷ y que permitirían la dispersión de estos grupos humanos en distintos enclaves de la Puna y el Salar de Atacama.

Hacia el sur del Salar de Atacama se ubica la quebrada de Tulán, que en su interior cobija una enorme cantidad de sitios arqueológicos distribuidos en las tres ecozonas que la comprenden: Alta Puna, Quebrada Intermedia y Oasis y Salares. Tal característica geográfica, sumada al hallazgo de una intrincada red de yacimientos arqueológicos, ha permitido generar un modelo de asentamiento trashumántico que plantea una ocupación estacional de los pisos extremos (Alta Puna y Desembocadura de Quebradas) para la consecución de actividades de caza, recolección de obsidiana y frutos silvestres – chañar y algarrobo- (Núñez, 1980). Por otra parte, hacia el norte de San Pedro de Atacama se localiza Puripica-1, campamento base que, hacia el II milenio a.C.⁸, fue ocupado por un grupo de cazadores-recolectores que construyeron recintos aglomerados semicirculares y que se caracterizaban por poseer más artefactos vinculados a las labores de faenamiento de camélidos que de caza propiamente tal. Lo anterior, sumado a estudios osteométricos que indican una alta tasa de mortalidad precoz de camélidos, a raíz de epidemias propias de las primeras labores de crianza, indicarían que en Puripica-1 se estarían efectuando las primeras labores experimentales de domesticación de camélidos conocidas para el área (Núñez, 1992b). El arte rupestre asociado a este sitio refuerza el anterior postulado, ya que, en él se visualizan siluetas de antiguas llamas o camélidos domésticos que constituyen estilos que comienzan a predominar en sitios como Kalina y Chiu-Chiu, campamentos que además de presentar un común estilo artístico poseen conjuntos ergológicos similares que denotan a poblaciones que comparten un mismo patrón cultural y tecnológico.

En síntesis se podría decir que el período arcaico tardío en la zona, ejemplifica el paso de las poblaciones cazadoras-recolectoras, fuertemente dependiente de los inestables recursos del entorno, hacia poblaciones que más que depredar el medio comienzan a experimentar una serie de procesos de producción de alimentos, posibilitadas por las innovadoras experiencias de domesticación de plantas y

⁷ Estas condiciones climáticas se caracterizarían por predominios de regímenes de mayor humedad que generarían mayor vegetación y disponibilidad de recursos en el área.

⁸ Dos fechados radiocarbónicos han proporcionado hitos seguros para el comienzo de la ocupación: 4.815 ± 70 y 4.050 ± 95 a.P. (Núñez, 1992b).

animales que, llevadas a cabo a finales de este período, gatillan la aparición de un nuevo orden social en el territorio atacameño: la Sociedad Agroalfarera.

6.3 Período Formativo (1.200 a.C.-400 d.C.)

Con la consolidación de las experiencias domesticadoras en torno a camélidos y plantas se inicia, en la secuencia local, un período cultural caracterizado por el fuerte desarrollo de una economía basada en la producción de alimentos y un abandono gradual de la movilidad residencial que había caracterizado los patrones de asentamientos durante el período arcaico. Por otra parte, gracias al registro arqueológico, se ha visualizado una fuerte interacción con otras culturas del área, especialmente con aquellas asentadas en el Noroeste Argentino y Sur de Bolivia. Y es así que comienzan a aparecer conjuntos cerámicos tempranos⁹ asociados a aldeas formativas que van desde los 1.200 a.C. y que evolucionan hasta la llegada de Tiwanaku a la zona.

En este contexto, las primeras evidencias de ocupación formativa en la zona se han identificado principalmente en los sitios de Tilocalar, una aldea ubicada al sur del Salar de Atacama y en una aldea localizada en el sector del Loa Medio denominada Chiu-Chiu 200, con fechas cercanas al 900 a.C. (Benavente, 1981). En general, estos asentamientos dan cuenta de relaciones culturales macro regionales, ya que, la cerámica existente en estos yacimientos es muy similar a la cerámica corrugada del Complejo San Francisco del Noroeste Argentino. A su vez, grafican el desarrollo de una sociedad portadora de una economía agroganadera que, a medida que transcurre el tiempo, da origen al Complejo Cultural San Pedro (Orellana, 1964).

Ha sido merito de Tarragó (1989) la confección de una secuencia histórico cultural para la zona de oasis de San Pedro de Atacama, la que posteriormente fue validada por fechados obtenidos por el método de termoluminiscencia (Berenguer et. al. 1986). En este marco histórico cultural la etapa inicial del Período Formativo se encuentra escasamente representada y ha sido denominada Fase I. A continuación de ésta viene la Fase denominada Toconao o Etapa Toconao que se ubica entre el 500 a.C. al 100 d.C. (Núñez, 1992a) y abarca alfarería del tipo Larache-Toconao que corresponde a cantaros antropomorfos rojizos o negros que aparecen junto a vasijas del tipo Rojo Pulido, Rojo Bruñido y Urnas funerarias antropomorfas. También se postula que hacia los comienzos de esta etapa inicia la construcción de la aldea de Tulor. La última fase que comprende este período ha sido denominada Etapa Séquitor y comprende todas las manifestaciones materiales registradas entre los años 100 d.C. y 400 d.C. que en contextos funerarios, se remiten a varios tipos del Negro Pulido, dando inicio a una tradición de alfarería monocroma pulida que se consolidará durante el Período Medio a través de su mejor manufacturación y mayor belleza estética (Ayala, Ms).

Como hemos dicho anteriormente, a estos sitios arqueológicos, principalmente funerarios, se suma la aldea de Tulor con sus características estructuras habitacionales de forma circular construidas con adobe, que da cuenta de uno de los mayor logros de esta etapa de desarrollo: la vida aldeana. Otros asentamientos de carácter habitacional son Séquitor Tchasquir y Séquitor Alambrado que presentan una importante cantidad de cerámica asignable a este período, aunque a diferencia de Tulor, no se aprecian rasgos arquitectónicos que evidencien la construcción de recintos de piedra o adobe.

En el Loa Medio, sin duda uno de los sitios formativos más importante es el cementerio de Topater, que destaca por la variedad de tipos tumbas y contextos mortuorios, así como también, por la diversidad alfarera, entre la cual se identifican vasijas antropo y zoomorfas además de cerámica pulida y alisada de diferentes formas; a esto se suma el registro textil entre el que se identifican camisas, mantas, bolsas,

⁹ Las poblaciones que habitaron en este período han sido denominadas Tilocalar y presentan una alfarería gris monocroma y gruesa la que ha sido registrada en asentamientos como Tulán 54, Tulán 85, Chiu-Chiu 200 y Poconche, este último con un predominio de los tipos corrugados.

huinchas, faldellines, gorros, etc. De acuerdo a recientes estudios realizados a partir del registro alfarero de este sitio, se pueden establecer ciertos nexos con sitios formativos de San Pedro de Atacama y desarrollos más loíños, aunque sin duda, el cementerio de Topater presenta un contexto particular que los distancia del resto de los sitios formativos de la cuenca del Loa y el Salar.

Siguiendo la gradiente altitudinal, en el valle de Quillagua ubicado en el sector Inferior del Loa, se han identificado la presencia de dos tradiciones culturales: una más propia de Tarapacá y otra más loína, destacando la escasa presencia de elementos materiales que establezcan relaciones con el oasis de San Pedro de Atacama, de ahí que se presume que estos contextos correspondan a un desarrollo más localista que de influencias atacameñas del Salar.

Para finalizar, en la desembocadura del río Loa también se han identificado algunos cementerios ocupados durante el Período formativo, los que destacan por sus contextos funerarios y el tipo de tumbas utilizadas, estos son: Caleta Huelén-43, Caleta Huelén-20, Caleta Huelén-10 y Caleta Huelén 7 (Núñez 1971.)

6.4 Período Medio (400 d.C.-950 d.C.)

El Período Medio en la región atacameña coincide con la aparición de las influencias y rasgos de la Cultura Tiwanaku los cuales se presentan especialmente en la zona de los oasis de San Pedro de Atacama, ya que a diferencia de ésta la ecozona río loa superior-río salado, hasta el momento no ha aportado evidencias que permitan postular la presencia recurrente de esta cultura. Sin embargo, las evidencias de este desplazamiento e interacción con las poblaciones locales, en especial, con la "Cultura San Pedro de Atacama" esta bien documentada desde el punto de vista de los registros arqueológicos, aunque no bien clara en cuanto a los procesos socio-políticos subyacentes que estuvieron presentes.

Se han definido a lo menos tres momentos de este período en San Pedro de Atacama, a saber, las fases Quito, Coyo y Yaye, debido a que los yacimientos arqueológicos que dan origen a estas fases se han encontrado en los actuales Ayllus del mismo nombre. Es importante aclarar que ante la imposibilidad de saber efectivamente el nombre de los lugares que antiguamente eran ocupados por los antiguos habitantes del lugar, en arqueología se utiliza la denominación del lugar en que son encontrados los restos culturales.

Lo que si está claro es que a la llegada de Tiwanaku, San Pedro de Atacama era un activo lugar de intercambio de productos con otras zonas de la llamada "área Centro Sur Andina", como lo demuestran las numerosas tumbas excavadas en que se han encontrado productos del mar, de las selvas y de las montañas, hallándose también productos y artefactos típicos de San Pedro como la cerámica negra pulida en lugares tan distantes como el noroeste argentino, el altiplano boliviano y la primera región de Tarapacá.

Se ha pensado que las relaciones que se dieron entre los habitantes del lago y los de San Pedro fueron directas e igualitarias (relaciones de "Jefe a Jefe"), muestra de ello es la presencia de las tumbas exhumadas en el Ayllu de Larache, en que predominan los artículos de oro, finos camisones, cerámicas, canastos y vasos retratos, que se supone representaban a los jefes y que son denominados Keros.

Durante la fase Quito predominan diversos tipos de la alfarería Negra Pulida, que junto al cuidadoso trabajo de maderas representado principalmente en Tabletas, otorgarán una identidad particular a este desarrollo cultural. La fase siguiente Coyo (500 d.c.-950 d.c.), si bien se caracteriza por contextos con alfarería San Pedro Negro Pulido en declinación, la cerámica pierde su calidad, apareciendo ahora un tipo denominado "casi pulido", lo que ha sido interpretado como el decrecimiento en las relaciones entre el Imperio de lago y San Pedro de Atacama. También están presentes tipos rojos grabado, gris pulido grueso y Tiwanaku V o decadente (Ayala, Ms.)

6.5 Período de los Desarrollos Regionales (950 d.c.-1450 d.c.)

Este momento de la Historia de Atacama se conoce también como “Desarrollos Regionales” o de los “*Pukaras*” por ser este tipo de fortalezas los elementos arqueológicos que más se encuentran representados en el período, el que se extiende aproximadamente entre el 1000 al 1450 d. C. Coincidiendo con la llegada del “Imperio de los hijos del Sol”.

Se han definido dos fases Yaye y Solor, por sus Ayllus homónimos, en los que se han encontrado los principales yacimientos arqueológicos que definen el período. En la primera, los restos materiales son más escasos que en las anteriores fases del período medio, alcanzando, no obstante gran importancia los asentamientos monumentales como es el caso del Pucará de Quitor, de Lasana, Peine y Zapar y de la aldea de Turi en la precordillera Ioina. Otro elemento a destacar es la profusión de terrazas de cultivo y canales de regadío, lo que denota la gran cantidad de alimentos y labores agrícolas que se alcanzó en este período. Este dato no es menor, si pensamos que la Cultura San Pedro ha alcanzado un altísimo nivel cultural y en lo socio-político perfectamente podríamos estar frente a un Estado, precisamente la ausencia de restos cerámicos en las tumbas, nos estaría indicando que esta se usa profusamente en todo el territorio “Sanpedrino” y este abarcaba desde la costa, la zona de Calama, la zona de los lindes con la actual primera región, no olvidemos que en la crónica que relata la pelea que tuvieron el adelantado Almagro con los Atacameños en Quitor, éstos últimos los persiguieron durante algunos días hasta que los indios tarapaqueños, lo hicieron más allá de Arica, no sería este un indicio del enorme espacio que se era ocupado por la Cultura San Pedro, sin olvidar, por supuesto su presencia en el noroeste argentino, lugar que aún en el presente cuenta con fuertes vínculos con los atacameños. Avalan estas palabras la gran cantidad de asentamientos dispersos por toda la actual Provincia El Loa con sus respectivas terrazas y obras de regadío.

Por otra parte, la fase Solor evidencia una sociedad que ocupó el ayllu homónimo y en donde fue encontrado un gran yacimiento arqueológico, con características de aldea de barro, con enormes vasijas en su interior, quizás como resultado del uso intensivo del agua que se necesitó para la población habitante.

6.6 Período Inka (1450 d.c.- 1536 d.c.)

Se acepta en la actualidad que fue el decimoprimer Inka, Túpac Yupanqui, quien conquistó el territorio chileno donde se encontraban los pueblos atacameños, y sobre ellos implantó una nueva forma de organización social, una religión astral y un idioma distinto al hablado por los atacameños que era el quechua.

Tal hecho debió haberse experimentado hacia 1450 y destaca por el breve período de tiempo en que tal manifestación cultural permaneció en Atacama (más o menos 60 años) hasta la llegada de los primeros conquistadores europeos en 1536. Se suma a lo anterior una hipótesis que plantea que el Inca en esta zona no ejerce un dominio militar y cultural directo llegando sus influencias desde centros administrativos ubicados en el altiplano que permitían controlar los valles y recursos del noroeste argentino. En este contexto, cabe destacar que la ocupación incaica fue evidentemente más política que cultural ya que se fundamentó en alianzas con las autoridades atacameñas que éstas venían desarrollando con sus similares del área centro sur andina tiempo atrás.

Al igual que la Cultura Tiwanaku, el imperio Inka logró comprender el verdadero valor de estas comarcas, otorgados principalmente por sus recursos minerales y que mediante la mita o trabajo obligatorio fue explotado junto a productos agrícolas y maderas especialmente. De esta forma, la explotación de minerales de cobre, de oro y artesanías hechas en madera constituían los productos que eran demandados tanto en los centros altiplánicos como en el Cuzco, capital del Imperio.

Al interior de la provincia El Loa varios son los sitios arqueológicos que pertenecen o fueron testigos de la presencia Inka. Los más importantes se articulan en torno a la red vial inkaika que conectaba estos territorios con localidades vecinas del altiplano y noroeste argentino. En San Pedro de Atacama uno de los sitios más importantes que formaban parte de esta red es el Tambo Inka de Catarpe ubicado a 5 km. al norte del actual pueblo histórico de San Pedro. Este tambo era el paso obligado de la riqueza tributada traída en las caravanas desde el centro de Chile la cual era conducida al altiplano y a la capital imperial. También se aprecian en la zona una serie de santuarios de altura enclavados en los principales cerros del sector y que también participaban de esta red vial. En este sentido, los santuarios más emblemáticos se ubicaron en la cima del Volcán Likancabur, Chiliques y Pili.

En la zona del río Loa Superior-río Salado se articulan una serie de sitios de adscripción inka que denotan el control administrativo del territorio atacameño. Uno de ellos fue el centro administrativo que se erigió en el Pucará de Turi, lugar en que el dominio inka se expresa gráficamente en torno a una construcción diagnóstica para la época que se denomina Kallanka. A este se suma las ruinas inkas de Cerro Verde, cercanas a la localidad de Caspana y hacia el sur los tambos que se construyeron a los pies del Volcán Likancabur y el tambo ubicado en el oasis de Peine que conectaba con los valles de Copiapó y Santiago respectivamente.

En términos rituales es en esta época en donde las prácticas alucinógenas ciertamente desaparecen dando lugar a una práctica que hasta el día de hoy esta extendida por los andes: el consumo de las hojas de Coca que son empleadas tanto para fines rituales como medicinales y laborales.

6.7 Conquista

El descubrimiento o mejor dicho reconocimiento de los territorios atacameños, según se presume por los datos históricos proporcionados por las fuentes de aquella época, debió haberse experimentado durante la tercera década del siglo XVI (1535-1536) ya que durante esa época se escriben los primeros informes que dan cuenta de la nueva realidad cultural que se estaba presentando ante los ojos de los conquistadores, para quienes el territorio atacameño se mostraba como una frontera inhóspita ocupada por los indios "Atacamas" (Núñez, 1992:81). En este contexto el primer habitante europeo que visitó la zona de Atacama hacia la tercera década de 1500 fue un ladrón castigado en Perú por Almagro llamado el desorejado Pedro Calvo Barrientos. En este contexto la campaña de la conquista se había iniciado y es así como Almagro en 1535 sale del Perú con el propósito de reconocer los territorios más meridionales del área centro sur andina optando por el camino de las tierras altas, sin pasar por Atacama hacia esa época. Sin embargo, en septiembre de 1536 regresa por Copiapó buscando la ruta de Atacama y manda a sus delanteros con el objetivo de pacificar estos territorios.

Los pueblos atacameños y sus moradores se hallaban realmente alzados contra los hombres blancos que venían, lo mismo sucedía con los Chichas, otro grupo étnico que poblaba el norte de Argentina y que intentaba ser pacificado. Incluso se postula que algunos atacameños abandonaron sus asentamientos subiendo hacia la cordillera para evitar cualquier clase de enfrentamiento y colaboración (op. Cit, 85), mientras otros se quedaron y enfrentaron cara a cara a los españoles.

Según los datos los primeros conflictos bélicos que se generaron dieron por ganadores a los atacameños situación que le proporcionó los apelativos de belicosos y guerreros a los grupos humanos del sector. Sin embargo y a pesar de la retirada temporal de los hombres de la espada y la cruz, nuevamente se organiza una nueva expedición que hacia 1540 y después de haber recorrido el territorio de los Chichas, arriba a Atacama desde la alta puna bajo la conducción del Capitán Francisco de Aguirre, quién con su caballería intenta conquistar definitivamente la zona apaciguando macabramente el alzamiento que se estaba desarrollando en el Pucará de Qitor. De esta forma tenemos que Pedro de Valdivia, comúnmente denominado el Conquistador de Chile, no conquistó la zona de Atacama ya que había enviado a su Capitán de hueste Francisco de Aguirre para realizar tal labor, aunque las pocas

referencias que se poseen de Valdivia provengan de su escribano Gerónimo de Bibar quien realiza una exhaustiva pintoresca descripción de estos territorios y de sus gentes, narrando de forma especial la Batalla acaecida en el Pucará de Quito.

Después de los acontecimientos bélicos desarrollados en Quito, los Conquistadores debieron fundar el primer asentamiento hispano en la zona y aún no hay consenso para fijar este hecho que debió haberse registrado ya sea en el Ayllu de Conde Duque (actual pueblo histórico) o en Beter (op. Cit. 95). No obstante, la vida no pudo haber sido muy tranquila en estos poblados, ya que la resistencia atacameña continuaba e incluso se coordinaba con otros grupos indígenas del norte chico y centro de Chile como eran los diaguitas y los que poblaban en el Valle Central las riberas del Mapocho. De esta forma, este clima de rebeldía y resistencia indígena se extendió por más de dos décadas durante el siglo XVI y sólo fue controlado, "*parcialmente*", con la Pacificación realizada por Velásquez Altamirano en 1556.

Durante esta década, la Real Audiencia de Lima ordenó la pacificación de estos territorios al Licenciado Altamirano pero éste transfirió tal responsabilidad a su hermano, Juan Velásquez, quien de destacada trayectoria militar comenzó a realizar el proceso de pacificación y evangelización de los territorios atacameños, recurriendo a una serie de promesas y proposiciones (amnistías, cartas de paz y respeto a los derechos atacameños) (op. cit.97) que fueron apoyadas por las autoridades de la corona española y que finalmente se tradujeron, hacia el año de 1556 en un tratado de paz celebrado en Suipacha, territorio Chicha, en donde se acordaron una serie de acuerdos que eran favorables tanto para los españoles como los Atacameños. Lo anterior, si bien se coronó con una solemne misa celebrada en 1557, oficiada en lengua kunza por el Padre Cristóbal Díaz de los Santos, tenía como objetivo central conseguir la estabilidad de las rutas de tráfico entre Chuquisaca y el puerto de Cobija, permitiendo la libre circulación de mercancías y materias primas.

Después de conseguida esta temporal "pacificación" de los pueblos atacameños se inicia la instauración del régimen sociopolítico y económico característico de la Colonia, que comenzaría a fines del siglo XVI a regir en los territorios atacameños.

6.8 Siglo XVI

Se calcula según estimaciones obtenidas a partir de los documentos etnohistóricos que a fines del siglo XVI y una vez celebrado el acuerdo de Suipacha, el número de población atacameña era mucho mayor al señalado por los primeros cronistas iberos. Jorge Hidalgo proyectó 20.000 habitantes para la región atacameña, cifra que en trabajos posteriores estimó exagerada tomando en cuenta la población reportada para los siglos XVI y XVII (Hidalgo, 1978). Sin embargo algunos autores postulan que la población atacameña pudo superar las 15 mil almas y, en todo caso, no pudo ser inferior a 10.000 (Téllez, 1998).

Sobre este contexto poblacional se instala las instituciones clásicas del sistema político y económico hispano, que dando origen a la Colonia, se van a caracterizar por los repartimientos, las encomiendas y los corregidores. Los repartimientos o las llamadas mercedes de tierras eran las tierras que se concedían a los conquistadores mientras que las encomiendas eran los indígenas que se encomendaban a los españoles para que trabajasen bajo su mandato a cambio de recibir la evangelización. El corregidor constituía un cargo polifuncional y de gran poder ya que tenía que administrar la justicia, controlar y cobrar los tributos que tenían que proporcionar los atacameños y apresar a los desertores y buscados del reino de Chile (Núñez, 1992:101). De esta forma, se presume que hacia los años 1550-1596, tanto San Pedro de Atacama como Toconao eran lugares controlados por la Corona y en los cuales se desarrolló una profunda labor evangelizadora.

En términos de la visión que poseían los conquistadores sobre el hostil territorio de atacama y como consecuencia de ésta, cabe señalar que nunca los españoles implantaron el sistema de haciendas,

tampoco explotaron las ricas minas de minerales, limitándose solamente a estimular la actividad agrícola por medio de la incorporación de nuevas especies vegetales, especialmente frutales, que se adaptaron bien en algunos de los pueblos de la zona (v.gr. Toconao).

Sin embargo, la población atacameña empezó a experimentar la merma en su número, ya que además de las pérdidas humanas registradas como consecuencia de los conflictos bélicos con los españoles (Batalla del Pucará de Quito), éstos eran los portadores de una nueva contaminación biológica que a través de plagas, pestes y diversas enfermedades fueron cobrando nuevas víctimas cuya fisiología no estaba adaptada para luchar contra estos invisibles invasores. De esta forma, y al igual que muchas colectividades humanas en América se produjo un paulatino proceso de genocidio y etnocidio de las poblaciones originarias, que hará que entre un siglo y otro la población disminuya dramáticamente, ya sea como consecuencia de este colapso biológico o los crecientes flujos migracionales que se producirán a raíz del cobro de tributos.

Como mencionábamos anteriormente, le correspondió al Corregidor Juan Velásquez de Altamirano pacificar esta zona. No obstante también fue la autoridad que controlaba el comercio de la época especialmente aquel que se desarrollaba en torno al eje Cobija-Potosí, y en el cuál la principal materia transportada era el pescado seco. Los siguientes corregidores siguieron explotando recursos marinos bajo esa lógica y es así que hacia finales de siglo, Juan de Segura, corregidor de Atacama, mantuviera tal práctica comercial (Martínez, 1985). Sin embargo, si bien estos fenómenos generaron la articulación de toda una nueva red comercial en los andes circumpuneños, esta se desarrolló sobre un antiquísimo sistema de caravaneo que abarcaba el suroeste boliviano, la costa del pacífico, el noroeste argentino y en donde los atacameños jugaron el importante rol de intermediadores a través del desarrollo de una intensa movilidad giratoria (Núñez y Dillehay, 1978.)

En términos de las explotaciones mineras, poco son los antecedentes que se disponen pero se presume que al no estar interesados los españoles en minas que no poseyeran metales preciosos, su interés se concentró en la explotación de las minas que existían en la costa. En Cobija durante esa época se explotó un mineral de cobre que fue trabajado con mano de obra atacameña y local, pero que ya era conocido y trabajado por los indígenas durante la época prehispánica.

Por otra parte, como consecuencia del proceso de evangelización llevado a la práctica por los europeos entre las comunidades indígenas, se comenzaron también a articular medidas etnocidas contra el pueblo atacameño. De esta forma, al desestructurar las estructuras sociopolíticas y culturales tradicionales de los atacameños, se quería poner fin a cualquier resabio del pasado que recalcará la condición de incivilizados y salvajes de estas gentes. Y es así como comienza un rápido proceso aculturativo que a fines del siglo XIX producirá la desaparición de un elemento central en esta cultura: la Lengua Kunza.

Los pueblos atacameños conservaban una primitiva lengua que no tenía relación ni parentesco con el Quechua y el Aymará y que ante los ojos de los conquistadores aparecía como un elemento que obstaculizaba la evangelización de la zona. Sin embargo, es digno destacar que los atacameños no sólo dominaban su propio idioma, sino que también y como consecuencia de su rol de intermediadores, hablaban el quechua, el aymará y la lengua de la costa como lenguas complementarias, situación que en un momento de la historia nos estaría indicando un profundo dominio lingüístico de diversos dialectos que constituirían a los Atacameños en sabedores políglotas. A esta complejidad lingüística se suma la incorporación de la lengua castellana como consecuencia de la conquista y posterior evangelización de la zona, ya que ésta pasó a constituir la lengua oficial. No obstante, se presume que los oficios religiosos efectuados con motivo de los acuerdos de paz alcanzados en 1557, se realizaron en la lengua de los naturales (Kunza) y estuvieron a cargo del Padre Cristóbal Díaz de los Santos.

La pacificación de estos territorios, si bien se efectuó en 1557, no presentó las mismas características en las áreas vecinas, más aún muchas de las provincias andinas del noroeste argentino (Omagueña, Casavín, Cachinoca y el valle Calchaquí) aún se encontraban alzadas contra los

españoles a finales del siglo XVI, razón por la cuál no se fundaron pueblos de españoles en esas comarcas. Sin embargo, en Atacama autores presumen que el primer pueblo de españoles formado en esta región, debió haberse construido en los alrededores de la Iglesia o Capilla en donde se celebró la misa de pacificación, o sea el actual ayllu de Conde Duque o el ayllu de Beter a pesar de que las evidencias arquitectónicas permitan postular que los templos ubicados en tales zonas, son posteriores al siglo XVI (Núñez, 1992:107)¹⁰. Sin embargo, hay evidencias documentales que permiten afirmar que hacia los años 1590 a 1608 y como resultado de una recomendación del Virreinato de esa época se debía organizar un pueblo de indios con aquellos atacameños que fueron pacificados por Juan Velásquez de Altamirano, hecho que seguramente se concretizó con la fundación del pueblo de indios de Beter.

De lo anterior se desprende la importancia geopolítica que tenía el territorio atacameño para los conquistadores europeos ya que al haberse realizado un “exitoso” proceso de pacificación, muchas de las autoridades coloniales utilizaron a San Pedro de Atacama, Atacama la Alta, como principal capital administrativa y cabecera de doctrina de los pueblos situados en la cuenca del Salar de Atacama y territorios aledaños. Por otra parte, los pueblos asentados en las inmediaciones de los ríos Loa y Salado tuvieron como cabecera de doctrina al pueblo de Chiu-Chiu, que hacia finales del siglo XVI era conocido como Atacama la Baja, territorios que hacia comienzos del siglo XVII presentaba difusos límites fronterizos y convergencia de una gran cantidad de grupos étnicos lo que ha llevado a algunos autores a utilizar el término de poblaciones interdigitadas (Martínez, 1998:59).

6.9 Siglo XVII

Durante esta época el sistema de los corregidores ya se había consolidado en Atacama, acentuándose el abuso y la opresión sobre las comunidades atacameñas y su cultura. Sin embargo también se experimentaron drásticos cambios culturales y tecnológicos que reestructuraron las bases mismas de la economía y cultura atacameña¹¹. Ejemplo de tales procesos lo constituye la incorporación de ganado mular en las labores de tráfico (Sanhueza, 1992), desplazándose parcialmente la llama por este tipo de ganado que dará origen a uno de los fenómenos más interesantes en esta época: la arriería mulara colonial. Se poseen antecedentes que indican que durante el siglo XVII (1683) los atacameños radicados en Chiu-Chiu no viajaban a los valles del norte argentino, sino más bien al litoral cercano, articulando labores de arriería o fletes que incluso llegaban hasta las minas de Lípez (Núñez, 1992:113). Sin embargo, la principal ruta comercial activada por la arriería la constituía aquella ubicada entre Cobija-Potosí y que en torno al tráfico de congrio seco conectaba diversos pisos ecológicos y conglomerados culturales de este perfil andino.

No obstante lo anterior, la vida para los atacameños debió ser muy difícil en este siglo ya que a la famosa tributación obligada que cada indio debía entregar en monedas, se sumaba el trabajo gratuito que era realizado para los españoles. Lo anterior retomó una clásica estrategia inka cual era la mita que permitía tener a los invasores un aporte importante en mano de obra y en cuya lógica se basaba en el envío de atacameños a labores pesadas en distantes lugares del área andina, como por ejemplo la Casa de fundición de metales de Potosí. De esta forma, el cobro de tributos si bien se extiende por todos los pueblos atacameños¹², generará en el siglo XVIII la desarticulación y desintegración de la sociedad atacameña, la cuál ante tan desolador panorama de injusticia y abusos comenzará a despoblar lentamente los asentamientos de la zona, ya sea escapando del sistema tiránico de los corregidores o en busca de recursos complementarios como ha sido observado por algunos etnohistoriadores como Jorge Hidalgo (1984).

¹⁰ En este contexto, no debemos olvidar la fundación que hiciera Velásquez de Altamirano el año 1557-1558 del pueblo de Toconao (Hidalgo, 1982.)

¹¹ Otros de los cambios que modificaron la estructura agropastoril tradicional lo constituye la introducción de ovinos, bovinos, caprinos y porcinos.

¹² La práctica de la tributación junto al trabajo gratuito era ejercida durante el siglo XVII en San Pedro de Atacama, Toconao, Socaire, Peine, Belén, Incahuasi y Susques.

Lo cierto en este contexto es que si bien los atacameños habían articulado desde la antigüedad una serie de movimientos transcordilleranos especialmente con el noroeste argentino, se presentan en la revisita efectuada en 1683, una serie de tributarios que aunque no están en su lugar de origen por encontrarse trabajando ya sea en las minas de Lípez (Bolivia) o pastando en las vegas del río San Juan o provincia de Chichas, de igual modo le tributan al “cacique cobrador” quién incluso recorría grandes distancias para cobrar las especies y monedas que constituían el tributo. Lo anterior justificaría la percepción desolada que se poseía de los ayllus atacameños en esa época, en donde quedaban generalmente sólo la mujer, los hijos y los ancianos de aquellos atacameños.

En términos de las cifras demográficas se observa en este período un descenso considerable de la población atacameña ya que de los 10.000 habitantes que se presume poblaban esta zona durante el siglo XVI, a comienzos del XVII se cree que 3.000 atacameños vivían en estas comarcas andinas. El resto de la población bien pudo desaparecer como consecuencia del shock fisiológico o emigrar hacia otros territorios huyendo del sistema mercantil colonial de Atacama o conservado una antiquísima lógica andina de complementariedad ecológica que los llevaba a explotar recursos de diversos pisos andinos. También se presume que gran parte de la población atacameña fue obligada a trabajar en haciendas ubicadas en territorios Chichas, de Tarija o Tucumán.

Sin embargo, con el descubrimiento del gran mineral de plata de Potosí este pequeño asentamiento comenzó a concentrar el interés de los hispanos, quienes además de urbanizar una gran ciudad, convirtieron a esta zona en el núcleo estratégico de toda una compleja red de caravaneo y tráfico de mercancías que se desarrollaba en los andes centro sur andinos, pero que integraba recursos tanto de la costa del pacífico como de la selva. En este contexto de explotación minera, si bien la zona de Atacama poseía escasos atractivos minerales por la ausencia de metales preciosos, de igual modo se desarrollaron formas de opresión en algunos yacimientos de cobre del sector como San Bartolo en donde los atacameños tenían que realizar turnos de trabajo obligatorio para los señores corregidores.

Hacia fines de este siglo, los hábitos culturales de los españoles repercutieron negativamente en los atacameños ya que Núñez señala que el préstamo, la compra al fiado y la promoción del alcoholismo conllevó a que la propiedad atacameña quedara expuesta al manipuleo de blancos y mestizos “decentes” (op. cit. 117), perdiendo éstos lentamente sus propiedades y pertenencias. A esto se sumaba el progresivo despoblamiento que se registraba en los ayllus atacameños como consecuencia de estos factores y que hacia fines del siglo XVII había producido la ausencia total o parcial de más de la mitad de la población, quienes en busca de mejores expectativas de vida buscaron mejor suerte en otras comarcas. De esta forma comienza a consolidarse lo que algunos autores denominan la *Cultura del Viaje* (op.cit. 117) visualizada en la gran capacidad de desplazamientos de los atacameños en territorios distantes y que se acentuará durante el siglo XVIII.

6.10 Siglo XVIII

Con la consolidación de un patrón de ocupación en tierras distantes, ya sea debido al régimen económico colonial o a la explotación de recursos en pisos ecológicos lejanos, se fueron generando una serie de actitudes por parte de los colonizadores que incluso llegaron a considerar a los atacameños como “indios forasteros” desarraigados de su tierra natal. Lo anterior si bien podía causar la pérdida de los derechos políticos en los territorios, en Atacama primó una lógica del “Eterno Retorno” ya que muchas veces a pesar de existir vínculos entre los atacameños emigrados y sus lugares de origen, estos nunca perdieron sus derechos dentro de sus comunidades y territorios ancestrales.

Sin embargo, en el siglo XVIII se experimentaría una época de cambios y crisis muy profundos lo que se visualizaba por una parte en el despoblamiento del sector y en los nuevos movimientos indígenas rebeldes que si bien ocurrieron en varias partes de los Andes, en Atacama también dejaron sentir sus consecuencias y efectos (Hidalgo, 1982). En relación a esto cabe señalar que los atacameños que

migraron (ausentes) hacia otros lugares constituían el 60% de la población tributaria lo que a la larga generaría una crisis en el cobro de los tributos y en las instituciones que habían sido articuladas para cobrarlos, siendo en éstos casos el cacique principal el responsable de llegar con tales tributos ante el corregidor. No es de extrañar, entonces que estos personajes hayan recorrido grandes distancias visitando sectores tan remotos como el noroeste argentino o la zona del sudoeste boliviano, lugares que albergaban a la población atacameña que había ido a buscar mejor suerte y que sólo hacia comienzos del siglo XIX se radicaron definitivamente en esos parajes (Núñez, 1992:123).

Durante esta época la configuración administrativa de la zona se mantiene, es decir se dividía el gran territorio de Atacama en dos grandes sectores: Atacama la Alta con su cabecera en San Pedro y Atacama la Baja que tenía como cabecera de doctrina a Chiu-Chiu. Sin embargo, un hecho que destaca en este panorama es que las actuales localidades ubicadas en la puna argentina como Susques e Incahuasi dependían administrativamente de Atacama la Alta, situación que se prolongo por motivos eclesiásticos hasta mediados del siglo XIX.

Sin duda, la práctica de una intensa movilidad territorial si bien había acompañado a los atacameños desde épocas prehispánicas ahora se readaptaba en torno a la arriería de burros y mulas, situación que a lo largo del siglo XVIII se incrementa ya sea por el tráfico con el pacífico donde era transado el pescado seco de congrio o productos que eran llevados a las regiones de Lípez y Chichas o viceversa.

No obstante, el despoblamiento de Atacama, especialmente la Alta coincide con el período de mayor desarrollo agrícola y ganadero que se estaba experimentado en el Noroeste Argentino, principalmente en las provincias de Salta y Tucumán y a donde fueron decenas de atacameños a asentarse llegando inclusive a nombrarse algunos espacios como atacameños (v.gr. río San Juan de los Atacamas). Sin embargo, este proceso de dispersión de la población atacameña perdura con gran énfasis hasta fines del siglo XVIII, época de grandes crisis y transformaciones para el mundo indígena ya que ante el régimen de terror impuesto por los corregidores los atacameños y nativos en general no hallaron otra solución que escaparse o huir mediante la fuga.

Estas crisis y transformaciones para el mundo indígena se expresarían a fines del siglo XVIII por medio de alzamientos a la autoridad española los cuales eran dirigidos en el mundo andino por Túpac Amaru y Tomas Catari.

Túpac Amaru, Cacique de la Provincia de Tinta en Perú en 1780 toma detenido a su corregidor, lo juzga y en nombre del Rey lo cuelga, lo que genera un animo de rebelión en la masa indígena y de indignación en la Corona Española. Valiéndose de un discurso mesiánico, ya que proclamaba ser el legítimo descendiente del último de los incas, congrego a varios miles de nativos quienes veían en él un escape ante el tiránico sistema de los corregidores, representando de esta forma la rebelión más grande de la América Española que se haya experimentado en todo el período colonial. Tomas Catari, articulando un discurso parecido logro emancipar las fuerzas indígenas que en aquellos años se hallaban en el Alto Perú actual Bolivia.

De esta forma, las ideas Tupajamaristas y Cataristas también tuvieron eco en los despoblados territorios de Atacama, ya que a fines de este siglo y como consecuencia de los abusos de algunos corregidores como José Manuel Fernández Valdivieso se empezaron a generar sentimientos recurrentes de descontento ante los atropellos de estos representantes de la corona española. Fernández Valdivieso, corregidor de Atacama desde 1749 a 1757, constituía un fiel representante de la concentración de poderes ya que su opinión tenía injerencia en diversas esferas de la vida social: religiosa, política, judicial, policial, militar y administrativa y que por medio de prácticas poco honestas, para nuestra época, creaba y reproducía fuertes vínculos de dependencia entre los atacameños y el sistema colonial español, que más que beneficiar a los habitantes de esta zona, los perjudicaba enormemente.

De esta forma, el corregidor Fernández Valdivieso instauro un sistema económico en donde él supervisaba cualquier transacción de bienes ya sea de cueros de cordero, vacuno, chinchilla y lanas de

camélidos, reimponiendo la mita pero debido a lo injusto que resultaba este sistema y su labor en más de una ocasión fue amonestado por la Real Audiencia de la Plata por los abusos y atropellos cometidos contra los Atacameños (op. cit. 130).

No obstante, el panorama no varió con los siguientes corregidores ya que desde 1758 a 1770 las tensiones persistieron, agudizándose los problemas y conflictos en estos territorios, que sólo fueron resueltos de forma parcial bajo el mando de don Francisco de Argumaniz. De esta forma, algunos rasgos de la cultura atacameña tienden a desintegrarse generando un panorama que ha sido calificado como de descomposición cultural y que se expresaría en la desarticulación paulatina de la lengua, la creación de escuelas, las reiteradas fugas y la vigencia a modo de resabio de un sistema de complementariedad ecológica (Hidalgo, 1982b:221).

Francisco de Argumaniz, corregidor de Atacama desde 1770 al 1778, como buen representante del despotismo ilustrado del siglo XVIII puso en práctica un proceso de cambios etnocidas dirigidos a extirpar la lengua Kunza articulando un proyecto de enseñanza básica para el sur andino y en especial para Atacama que sería el proyecto escolar laico orientado a indígenas comunes más temprano del área andina (Hidalgo, 1982b:231). En estas escuelas se prohibía a los niños hablar otra lengua que no fuera el castellano bajo la pena de seis azotes para los transgresores. Sin embargo, los profesores que impartían enseñanza en estas escuelas ubicadas en los cabildos eran indígenas ladinos, o sea bilingües, instruidos en el idioma castellano como Don Francisco Xavier y Felix Martín en Toconao y Ignacio Siarez, maestro de la escuela de San Pedro de Atacama.

En este contexto de instauración de medidas etnocidas tendientes a civilizar a los atacameños tuvieron eco los ideales que Túpac Amaru defendía en Tinta y Tomas Catari en Chayanta. De esta forma, se realiza la primera rebelión indígena en el corregimiento de Atacama que ocurriría en el pueblo minero de Incahuasi el 28 de febrero de 1775, asentamiento ubicado al sureste de Peine y cuyo movimiento estuvo liderado por el sacerdote Miguel Olmedo, quién junto a un grupo de valerosos Atacameños crearon un ambiente de insurrección y rebeldía que el corregidor Argumaniz no pudo controlar.

En San Pedro de Atacama, los aires de rebeldía se comenzaron a manifestar hacia fines de 1780 ya que en esta época los corregidores ya no querían cobrar el tributo a los agitados Atacameños. Sin embargo en 1781 se realizan las primeras operaciones tendientes a desarticular la institución de los corregidores ya que se toma prisionero al Capitán de Milicias de San Pedro de Atacama, embargándose todos los bienes de su propiedad, actos en donde el Alcalde Mayor Indígena de este pueblo, don Carlos León, junto a los líderes rebeldes indígenas jugaron un importante rol al expulsar de estos territorios a todos los españoles que se oponían a los nuevos valores de la insurrección (Núñez, 1982:131) aunque en algunos pueblos como Chiu-Chiu o Atacama la Baja se organizaron algunos frentes disidentes a estas ideas libertarias.

De esta forma, con el asalto a la casa de don Pedro Manuel Rubén de Celis a mano de 200 indios Atacameños el día 12 de Marzo de 1781, comienza formalmente la rebelión en Atacama, ya que este al ser informante del corregidor Matheo de Castaño lo había ayudado a fugarse a Salta con el dinero reportado de los tributos. No obstante y a pesar de que quienes conducían la rebelión en esta zona era don Carlos León junto a los líderes rebeldes y caciques indígenas, hacía falta la figura de un líder indígena que portara un mensaje de esperanza y optimismo ante el cruel panorama generado por los Corregidores.

Lo anterior varió sustancialmente con la llegada a la zona de Atacama del ayquineño Tomás Paniri, quién habiendo participado en la rebelión de Túpac Amaru en Chichas, traía una carta o circular de este líder en donde lo nombraba Capitán General de Atacama para establecer la rebelión en esta zona. Tomas Paniri había sido cacique y alcalde de Ayquina y conocía tanto la costa como el interior de Atacama y Chichas lo cuál estaría facilitado por el manejo de más de una lengua nativa, situación que fue interpretada por parte de los indígenas como el surgimiento de un líder que pondría fin a los abusos de los corregidores. En Atacama, pese al núcleo disidente que se hallaba en Chiu-Chiu liderado por el

Vicario Alejo Pinto, Paniri siempre contó con el apoyo del Alcalde Mayor de San Pedro de Atacama, don Carlos León, quien desempeñaba su rol de manera vitalicia y representaba a la verdadera nobleza india y empezó a nombrar a capitanes de milicia en Calama y Chiu-Chiu, incluso buscándolos en el bando opuesto, quienes apoyarían y coordinarían la insurrección en esta zona. También traía una carta del Cacique de Lípez dirigida a los seis ayllus de San Pedro; Conde Duque, Sequitor, Coyo, Betere, Solcor y Solo y en la cuál pedía apoyo para asaltar la ciudad de la Plata o Potosí.

Como mencionamos anteriormente, la resistencia española frente a esta revolución liderada por Tomas Paniri se articulo en la cabecera de doctrina de Atacama la Baja, o sea Chiu-Chiu, y adquirió profundas connotaciones religiosas y simbólicas ya que fue liderada por el Vicario de este poblado don Alejo Pinto quien pidió apoyo militar a las autoridades españolas que se ubicaban en los valles tarapaqueños. Sin embargo, hacia esta época se realiza en la iglesia de Chiu-Chiu una entrevista entre el líder indígena Tomas Paniri y el representante eclesiástico y en la cuál Paniri se presenta con un sable al cinto, instrumento propiamente español y una honda de lana en el pecho, símbolo de la lucha andina. De acuerdo a los testimonios españoles la conversación entre estas dos personas fue a oídos sordos ya que mientras una hablaba del derecho de los indígenas el otro señalaba que todo el movimiento revolucionario estaba mal y atentaba contra la Iglesia y contra Dios. Después de realizada esta entrevista Tomas Paniri se dirige a San Pedro de Atacama a reforzar las posiciones rebeldes junto al Alcalde Mayor don Carlos León y otros caciques indígenas.

En Chiu-Chiu si bien venía articulándose una acción antirrevolucionaria liderada por Alejo Pinto junto al alcalde indio de esta localidad, ésta adquirió un cariz simbólico-religioso que hacia las festividades de Semana Santa de 1781 había generado una atmósfera espiritual de penitencia en donde los sacrificios, los azotes y los automartirios de los indígenas constituían prácticas comunes de esa época. Incluso Alejo Pinto utiliza su propia figura para provocar una reacción de antirebelión entre la masa indígena. La noche del viernes Santo se presenta desnudo de pies y piernas, con grillos en los tobillos, con una pesada cruz en el hombro y coronado en espinas en la cabeza, entra a la Iglesia y empieza un llanterío general, los hombres se empiezan a golpear, las mujeres se cachetean, durante una hora y todos juran defender al cura en contra del "Terrible" Paniri (Hidalgo, Comunicación Personal).

Llegados los apoyos logísticos desde los Valles Tarapaqueños, se inician movimientos de tropas en Chiu-Chiu, ante los cuales Paniri quien se encontraba en San Pedro de Atacama es informado y traicionado por su propia gente, ya que se le tiende una emboscada en Chiu-Chiu donde es capturado. Posteriormente es remitido a Pica donde los jueces deciden enviarlo a una isla guanera de Iquique, sometiéndolo a juicio y confesando ante las torturas de la época que él había sido el asesino de cinco españoles y participado en la muerte de un sacerdote. De esta forma, el día 14 de Mayo de 1781 se cumple la sentencia de muerte en una isla guanera, poniendo fin a los sueños y a las aspiraciones de libertad que las Comunidades Atacameñas crearon en torno a la figura de Tomas Paniri.

Hacia fines del siglo XVIII y como consecuencia de los profundos cambios políticos y culturales que afectaban la zona y sus habitantes, debido a la descomposición progresiva y gradual de la cultura atacameña, al despoblamiento del sector que venía agudizándose en esta época y a la perduración del sistema de los corregidores se fue generando un complejo panorama sociopolítico que propicio el contexto en donde se desarrollaron algunas de las ideas libertarias que motivaran durante comienzos del siglo XIX la guerra de la Independencia contra la Corona Española, fenómeno ante el cuál no estuvieron ajenos los Atacameños.

6.11 Período Republicano Boliviano (1824-1879)

Los pueblos atacameños protagonistas indiscutibles de su historia también se sumarían al ideario libertario que durante comienzos del siglo XIX se hizo sentir en toda América latina. Sin embargo, fue la conexión marítima que otorgaban estos territorios al océano pacífico el factor que produjo la anexión de estas comarcas a la naciente nación bolivariana. De esta forma dentro de la formación de las nacientes

Repúblicas Latinoamericanas, el mismísimo Simón Bolívar ordena crear un puerto, con el decreto de Chuquisaca, el 28 de Diciembre de 1825, nace así “Lamar”,- en honor a don José de Lamar, General colombiano y Mariscal del Perú, -la que más tarde se denominará “Cobija”-, recuperando un antiguo nombre que la indicaba como “Cobixa”-, que permitiría el desarrollo de esta nación. El más grande amador de la “patria grande” daba a Bolivia la posibilidad de proyectarse al mundo, por el único camino posible: el mar.

Europa estaba conectada a Chile y al corazón de América por Valparaíso, a través del Estrecho de Magallanes. De esta forma a Salta llegaban – vía San Pedro de Atacama- suntuarios de Europa provenientes de Liverpool y que habían llegado por Valparaíso, naturalmente ingresando por Cobija y en Calama las mercaderías se desviaban hacia Bolivia.

Con el decreto del 10 de septiembre de 1827 el Gran Mariscal Antonio José de Sucre dando cumplimiento a los anhelos del libertador comienza con el proceso de desarrollo efectivo de Lamar y sus alrededores, integrando estos territorios formalmente a la nación altiplánica hasta 1879 en que se anexan a territorio chileno. Había cobrado vigencia el circuito Cobija- Calama, desde allí hacia San Pedro de Atacama (Atacama la Alta), llegando a Salta e incorporando los ricos espacios ganaderos del noroeste Argentino o desde Calama hasta Chiu-Chiu (Atacama la baja) llegando a Potosí.

Socio-políticamente la zona fue administrada con un criterio capitalino, como lo demuestran la dictación de los decretos que incentivan la proyección ultramarina de los territorios interiores, no es casualidad que don Andrés de Santa Cruz, presidente de Bolivia visite personalmente las provincias del Litoral, dictando el 26 de noviembre del año 1832 un decreto que crea el servicio semanal de Correos entre Potosí y Cobija. Una vez en el puerto, el 03 de enero de 1833 ordena la instalación de una Administración principal de Correos en el mismo y otra dependiente de ésta en Calama, días después el 06 de Enero, esta vez en Calama expide otro decreto referido a las postas y vías de comunicación, revelando un genuino interés por integrar efectivamente el espacio y sus habitantes.

Los atacameños haciendo uso de una antigua técnica de sobrevivencia cultural, se convierten en los amos de los caminos. Con el arrieraje, no sólo se potencia a la zona como forrajera, incentivada además por la fertilidad de las tierras gracias a la presencia de aguas que posibilitan en gran medida los cultivos de la alfalfa y el maíz, sino integrando a las comunidades a las actividades del sector terciario de la economía, basado en los servicios y el comercio, otorgándole la parsimonia que aún prevalece, “*adormeciéndolas*” en el aspecto político-social, por cuanto las autoridades locales siguen el modelo que es instaurado desde la capital, creando y manteniendo una activa neo-burguesía que surgiría gracias al auspicioso mercantilismo.

La presencia en Calama y San Pedro de antiguos grupos de poder con vínculos en Argentina y Bolivia, dan a la zona la visión de una gran Hacienda, que sustituye a la Encomienda propia de los primeros momentos de la Colonia. En rigor, la hacienda como tal comienza en esta época constituyéndose en el motor que caracterizará la vida social atacameña hasta bien adentrado el siglo XX, fecha en que el campesinado se transforma en un proletariado dependiente, gracias a la Industria del salitre y el cobre.

El Departamento o provincia del Litoral, que naturalmente encabezaba Cobija, y que abarcaba todo el distrito de Atacama, dividido en los cantones de Toconao, Susques, Chiu-Chiu, Calama, Antofagasta de la Sierra, Incahuasi y Santa Bárbara, comenzó un activo poblamiento dirigido por las políticas de las autoridades centrales.

En la visita que el geólogo francés Alcide Dessalines d'Orbigny, realizó en 1829 a Cobija la describe como pobre y miserable con entre cincuenta y cien personas, más tarde en 1846 la población alcanzaba a 500 personas y el Departamento a no más de 4.520. En el año 1855 la población había aumentado a 5.273 almas, todo ello explica porqué con fecha 17 de Julio de 1839 es autorizado el ejecutivo a invertir anualmente treinta mil pesos del erario nacional en reparar los edificios del puerto, la construcción de un

muelle, la recomposición de las aguadas, el arreglo de postas y la construcción de un faro, ordenándose también la fortificación del puerto.

El 15 de octubre de 1840 otro decreto ordena darle privilegios a los buques de Guillermo Wheelwright que comunicaban Europa y el Pacífico, estableciendo depósitos de carbón, entre otras granjerías, sin cobrarle derechos de ninguna índole. El 28 de diciembre del mismo año, el Gobierno nombra como inspector de caminos, postas y arrias al Sargento Mayor del ejército al señor Gregorio Michel, con residencia permanente en Calama, con el encargo de que los arrieros cumplan con los contratos, recorriendo cada tres meses las postas desde Colupo, cerca de la costa, hasta los confines de la provincia de Lipez con la de Porco, en plena Cordillera de Los Andes. La función primordial era mantener regado el oasis de Calama y darle prosperidad a la población, adjudicando terrenos baldíos a quien quisiera construir.

Ya en el año 1844, con un decreto del 04 de noviembre, el supremo gobierno solicita propuestas para el establecimiento de un servicio de carretas para el transporte de mercancías entre Cobija y La Paz.

Los hechos reseñados no hacen otra cosa que enfatizar el activo comercio y servicios que se originó en aquel tiempo, teniendo como centro el desarrollo de la nación y naturalmente de los habitantes del Distrito de Atacama.

Es significativo que, Calama se transformara en un punto nodal de comercio entre Cobija y el interior boliviano y entre ésta y los pueblos de las provincias de Salta que importaban sus productos, siguiendo la ruta de San Pedro de Atacama. No es casualidad que en el año 1870 sea nombrado como cónsul de Chile en la ciudad de Calama el señor Fabián Martínez, prueba de que la zona participaba de un activo comercio, integrando efectivamente a las poblaciones locales que poblaban el territorio.

El activo mercantilismo que se generó en esta etapa, permitió no sólo el desarrollo de la zona altiplánica con el consiguiente impacto en la comunidades locales, sino también de todo el rico sector del noroeste argentino que enviaba sus excedentes hacia Atacama y el litoral del Pacífico. De esta forma productos como el ganado, charqui, queso, harinas, jabón, sebo y aparejos llegaban desde allá, partiendo de vuelta pieles de chinchilla, cueros de vicuña, alumbre, charquecillo y coca obtenida en Calama, los que contaban con la activa participación de los “baquianos” de este lado de la Cordillera. A la vez el comercio se vio activado por gran cantidad de mercancías que llegaban desde Valparaíso, vía Cobija, gracias al concurso del activo arrieraje que involucró a campesinos de uno y otro lado de los Andes. Es interesante resaltar que las mercancías llegaban en asnos desde Cobija y desde San Pedro se dirigían en mulas hasta Salta y Jujuy, por la mayor resistencia de éstas últimas a las alturas y la no menos importante oferta desde Salta donde existían enormes extensiones de crianza y engorde, con lo que el valor era inmensamente favorable a aquellas que llegaba desde Bolivia y Perú. No es de extrañar entonces que Rodolfo Philippi en su libro “Viaje al desierto de Atacama” crea que a lo menos una tercera parte de los habitantes de la zona sean arrieros. También contribuye a esto las enormes reservas de alfalfa de los oasis de la ruta hacia Cobija, léase Calama, San Pedro y Chiu Chiu entre otras.

6.12 Período Republicano Chileno (1879-1973)

Desde el año 1879 en adelante, como consecuencia directa de la Guerra del Pacífico, la zona experimenta un brusco cambio, primeramente con el aumento de la explotación y exportación del salitre, hecho que originó un aumento sustantivo en la población, la que llegó desde Bolivia, Perú, norte y centro de Chile y Argentina. Posteriormente con la explotación del cobre, toda el área cobraría nuevos bríos. Es este un momento clave en la historia del lugar, pues veríamos como dos potencias extranjeras – Inglaterra y Estados Unidos de Norte América – se disputarían el poder mundial, no sólo eso, sino que también asistiríamos al nacimiento del Capitalismo moderno.

En esta época de posguerra nuevamente el manejo del sector se hizo desde la capital de la nación, esta vez desde Santiago, distante más de 1.000 kilómetros hacia el sur. Algunos datos ilustran lo anterior:

Con la incorporación de la zona más árida del gran desierto de Atacama, se plantea al gobierno de Chile un serio problema, y es el de abastecer de agua, alimentos y sobre todo transporte a los nacientes núcleos y a la población cada vez más numerosa. Cobra importancia ya no el arriaraje que sigue practicándose, sino un sistema más eficaz de transporte, basado en los asnos y las mulas, las cuales tienen una corta vida, con eso se potencia la hacienda y las relaciones ahora se dirigen sólo al noroeste argentino, vía de salida de productos del Chaco Salteño extenso y ubérrimo que acababa de ser anexado a Argentina, después de ser quitado a los indígenas.

Continuando con el ejemplo del Chaco Salteño, después de la campaña militar de 1884, la producción ganadera se duplicó dirigiéndose en su totalidad a cubrir las demandas alimenticias de las ahora poblaciones proletarias de la pampa salitrera, cabe destacar que, desde este momento la mayoría de la población masculina de Atacama, engrosaría la lista de los “enganchados” a la pampa, con lo cual comenzaba un brusco cambio en el patrón de subsistencia de los atacameños. Del escaso porcentaje que no estaba en el arriaraje, se distribuían entre los hacendados y en labores domésticas, es decir ganadería y agricultura de subsistencia, de suerte tal, que la masiva emigración hacía la industria salitrera primero y hacia la minería del cobre, después, terminaría por empobrecer definitivamente a la población campesina, transformándola en obreros asalariados que laborarían en Chuquicamata bajo la administración de la *Chile Exploration Company* empresa que prefería contratar más obreros si estos morían o se enfermaban por las patologías bronco respiratorias, que implementar un centro médico como el de los funcionarios norteamericanos.

La mano de obra era abundante y además barata. Hay que unir a lo anterior el despojo de tierras de que fueron víctimas los atacameños que endeudados por comida y alcohol, vieron como sus terrenos iban a parar a manos de inescrupulosos comerciantes venidos desde Europa, yugoslavos y croatas principalmente. La Historia viva de San Pedro de Atacama da cuenta de estas “anécdotas de negocios”. En el presente, este despojo ha comenzado con nuevos bríos, gracias a las bendiciones de una industria sin chimeneas – el turismo – que es doloroso y mal planificado a los intereses de las comunidades, por cuanto, no permite la autogestión y autodeterminación de los legítimos herederos de este incommensurable patrimonio natural y cultural.

También observamos como desde Argentina el arreo comenzaba en el Chaco Salteño en los meses del estío, apenas cesaban las lluvias, luego continuaban hasta los valles precordilleranos, donde eran unidos al ganado local seleccionado, el que se engordaba para afrontar el paso por la cordillera, después de eso llegaban a los ricos oasis de San Pedro y luego a Calama, antes de terminar en el corazón de la tierra del oro blanco.

Dos exploradores: Jules Huret y el geógrafo francés Pierre Denis en 1910 y 1913 respectivamente, hablan de un envío de 25.000 y 30.000 vacas hacia Atacama. Inferimos que el desarrollo del Chaco es directamente proporcional al aumento de la demanda del mercado chileno hasta la crisis del salitre a manos de los alemanes.

Los animales eran herrados para el cruce de la cordillera. En San Pedro de Atacama son dejados por los troperos, antes de cruzar el resguardo aduanero en manos de comerciantes locales, quienes los transportaban a Calama como ya explicamos.

También se enviaba a la pampa maíz, trigo, harina, afrecho, sebo, queso chalonga, charqui, pasto seco y cebada. Son importantes también las mulas, que no sólo eran utilizadas para la tropa, sino en el transporte y laboreo de las minas de cobre y de las costuras calicheras.

Calama se constituye en la zona forrajera por excelencia, mientras duró el arriaraje que cruzaba el desierto por la antigua ruta que unía Cobija con Potosí. En conjunto con San Pedro fueron enclaves dentro del tráfico de caravanas y recuas de mulas por el desierto de altura. La importancia de los arrieros estuvo en la activa comunicación entre las oficinas salitreras y los oasis interiores, los cuales producían

frutas, vinos, hortalizas y alfalfa, que eran transportados junto a la llareta y la leña, para ser consumidos en las estaciones de ferrocarril y el mundo salitrero en general.

El bandillaje y los cuatrerros también eran parte de esta geografía, según el citado Pierre Denis junto a las rutas oficiales, coexistían rutas en quebradas con pasos clandestinos de difícil acceso en que era transportado el ganado robado. Menciona que en lugar denominado Guachipas se reunía el ganado sospechoso, que para evitar ser visto en Salta o Jujuy se internaba por la quebrada El Toro o por la de Escape con rumbo a Atacama.

Se cuentan a lo menos doce rutas distintas por donde era transportado el ganado desde la región Chaco-Salteña hasta Atacama, todas ellas no exentas de riesgos y pesares.

Para complementar lo referido a las rutas comerciales damos a conocer los circuitos utilizados para entender la magnitud del espacio ocupado y una comparación entre los dos períodos en estudio.

Circuito N° 1

Cobija a Colupo, 13 leguas Colupo a Chacance, 12 leguas, Chacance a Guacati, 9 leguas, Guacati a Calama, 8 leguas, Calama a Chiu –Chiu, 6 leguas, Chiu a Santa Bárbara, 8 leguas, SAT. Bárbara a Polapi, 6 leguas, Polapi a Pincullo, 6 leguas, Pincuyo a Topaquilcha, , 5 leguas, Topaquilcha a Vizcachilla, 5 leguas, Vizcachilla, a Jallu- uta, 5 leguas, Jallu-uta a Vilcha, ,6 leguas, Vilcha a Purilari, 6 leguas, Purilari a Río Grande, 4 leguas, Río Grande a Pujios, 4 leguas, Pujios a Jamachuma, 8 leguas, Jamachuma a Agua Castilla, 7 leguas, Agua Castilla a Chitaca, 5 leguas, Chitaca a Visisa, 8 leguas, Visisa a Churata, 6 leguas, Churata a Tocontaca, 7 leguas, Tocontaca a Potosí, 6 leguas: Total 150 leguas (Casi 1.000 kilómetros.)

Esta ruta se hacía en 20 a 25 días.

Circuito N° 2

Cobija a Colupo, Colupo a Chacance, Chacance a Guacati, Guacati a Calama, Calama San Pedro, San Pedro Tambillo, Tambillo a Aguas Blancas, Aguas Blancas a Soncor, Soncor a Pajonal, Pajonal a Lejías, Lejías a Aguas Calientes, Aguas Calientes a Puntas Negras, Puntas Negras a Huaytiquina, Huaytiquina a Catua, Catua a Cauchari, Cauchari a Chorrillos, Chorrillos a Cuevas, Cuevas a Táctil, Táctil a Cebada, Cebada a Gólgota, Gólgota a Quebrada El Toro, y desde allí a Salta: total 198 leguas (1. 029 kilómetros aproximadamente). La ruta podía hacerse fácilmente en un mes.

Todos los caminos desde Cobija pasaban por Calama y desde allí se bifurcaban a San Pedro para ir a Salta. Desconocemos el trayecto utilizado entre Calama y San Pedro, aunque hay algunos indicios, el otro camino se bifurcaba desde Chiu Chiu con rumbo a Potosí y toda Bolivia, alcanzando a La Paz. Es interesante notar que los dos puntos a continuación de Calama, sean Chiu Chiu y San Pedro de Atacama, fueron importantes enclaves para la administración colonial española, Atacama La Alta y Atacama La Baja.

Hacia 1930 el desvanecimiento del sueño del nitrato afectó duramente el circuito ganadero y los intercambios entre Noroeste argentino y la región de Atacama. A pesar de los intentos de reactivación del tráfico con la eliminación de medidas antiproteccionistas para finalizar con las trabas aduaneras impuestas por los gobiernos centrales de Argentina y Chile, los atacameños quedarían al borde del colapso, faltaba el corolario de la minería del cobre, centrado en el rico yacimiento de Chuquicamata.

Con la creciente incorporación de los rieles en el sistema de transporte, la demanda por mulas de Atacama fue disminuyendo, limitándose su consumo sólo en la faena calichera y el transporte de carga hacia el ferrocarril. Cambiaba el giro del negocio, ahora la demanda vital sería el agua. La disputa comenzaba entre la Antofagasta (Chili) and Bolivia Railway Co. Ltda. o mejor conocida como F.C.A.B

dueña de la ruta hacia el interior boliviano y la Chile Exploration, dueña del gran cerro de Chuquicamata que en las siguientes décadas movería la economía mundial.

Una vez concluida la Guerra del Pacífico, una ley del 17 de Enero de 1884 venida desde la capital Santiago autorizó a la Compañía de Salitres y Ferrocarril de Antofagasta a prolongar su ferrocarril hasta la frontera con Bolivia, posteriormente en 1887 la Compañía era comprada por la Compañía Huanchaca de Bolivia constituyendo en Londres la mencionada F.C.A.B., a la que traspasó sus derechos ferroviarios, en los cuales, implícitamente, se incluían los derechos del agua, ello se refrendó con el decreto del 2 de Abril de 1889. Este hecho marcaría el inicio de la lucha por la propiedad del agua y el consiguiente desarraigo de las comunidades andinas, las que tendrían otra vena abierta hacía la proletarización urbano industrial. En efecto, el 24 de Junio de 1889 se le concede el uso del agua del río Loa a la F.C.A.B. de propiedad británica, auspiciada por la elite capitalina gobernante de Chile. Ya en ese momento el Presidente Balmaceda, se daba cuenta de los reales intereses de los británicos, hecho que le gano la aversión de la elite conservadora y que más tarde acabaría con su gobierno.

Con la importancia que cobró el agua para el proceso industrial de Chuquicamata, se reúnen en San Pedro de Atacama en 1913 la F.C.A.B. y la Chile Exploration Company, la situación por esta vez se resolvía en favor de la primera. No pasarían muchos años antes que la Chile Exploration se adueñara de todas las aguas de la zona pre cordillerana y cordillerana de la actual Provincia El Loa, con el consiguiente atropello hacia la vida y las comunidades y su dignidad. Tan brutal fue esta usurpación que en algunos sectores del alto Loa, las comunidades no sólo vieron crecer enormes canales que arrastraban el ganado y amputaban su paisaje, sino también la devastación hasta de sus recintos sagrados, como ocurrió con la destrucción de una Iglesia cuando la Chile Exploration iniciaba frenéticamente la búsqueda de la fuente original del rico elemento.

Llama poderosamente la atención que el destino de esta zona no se decidía –a veces- ni en Chile ni en Bolivia, sino en Estados Unidos e Inglaterra y es sorprendente como hasta acá llegara toda clase de suntuarios y mercancías que alcanzaban a Potosí y Salta., dirigida a las elites gobernantes. La zona sólo miraba su paso, ya que los empobrecidos habitantes sólo estaban en contacto con la modernidad, en el corto instante en que son cargadas y transportadas por sus animales

Durante el final de la administración boliviana y la primera parte del siglo XX, la febril actividad minera no sólo se centró en el salitre, sino también en los yacimientos de cobre y plata, como el caso de Caracoles, descubierta en los primeros días de mayo de 1870, complementado, además, con la instalación del ferrocarril, el que alcanzaría durante la primera mitad del siglo XX el noroeste argentino, quedando casi toda la región conectada. Con el consiguiente colapso de la arriería, y el transporte tropero, la operación estuvo nuevamente bajo el influjo de la F. C. A. B., dirigida desde el lejano Londres

En poco más de cien años la ocupación del espacio cambió bruscamente, durante la administración boliviana se tendió a potenciar la ocupación en las rutas troperas, con un patrón disperso y rural, constituyéndose como la principal actividad económica el arriaraje, sin dejar de lado las actividades agropastoriles ancestrales, con el consiguiente mantenimiento de un modo de vida de apego al lugar y de fuerte cohesión interna.

Con la llegada de la administración chilena el espacio comienza a ser ocupado en cualquier lugar donde los cánones de la industria salitrera y minera lo dispusieran, el patrón da un giro hacia lo urbano y concentrado, la actividad económica pasa a ser básicamente industrial, con una gran necesidad de servicios y mano de obra barata, de tal suerte que, la población indígena comienza a emigrar masivamente. El modo de vida ancestral comienza un lento proceso de desestructuración y de desarraigo, hecho que repercute notoriamente en las comunidades agropastoriles, transformándose de campesinos, ligados a la hacienda, en obreros asalariados y proletarios. No es de extrañar, que en este norte dador de riquezas comiencen a incubarse en lo social, los orígenes del movimiento obrero en Chile, que para la historiografía tradicional se denomina como la “cuestión social” y en lo económico, el capitalismo que hoy ha desembocado en el neoliberalismo.

En otras palabras, el paradigma occidental que se caracteriza por dividir impacta a las comunidades desarticulando el espacio y sus habitantes, con la eclosión de los núcleos urbanos caracterizados por la pobreza y la marginalidad, como lo demuestran los primeros años de Chuquicamata y Calama.

En consecuencia podemos afirmar que el modelo comprensivo integral que caracterizó al mundo andino con las ideas de Bolívar, da paso a un modelo invasivo, individualista, leve y carente del apego ancestral al terruño.

Con la instauración definitiva del modelo o paradigma Occidental, las comunidades comienzan a ser dependientes de un estado paternal y benefactor, situación que se mantiene inalterable hasta hoy, con lo cual, los intentos por volver al estado original de desarrollo de las comunidades, fracasan por la fuerte burocracia del estado, el desgano de las comunidades y la incomprensión general. Con el modelo andino, el espacio fue ocupado extensamente con los principios de reciprocidad y redistribución como base en el "funcionamiento" de las comunidades. Estamos seguros que cuando Simón Bolívar quiso un puerto para Bolivia, no fue con un espíritu europeo occidental, sino profundamente americano e integrado, no es un misterio para los estudiosos del mundo andino, que la realidad no es posible aislarla, ya que aquello que pudiera parecer, por ejemplo, en la esfera ritual, también esta presente en lo social, lo económico, etc.

Bolívar quería mantener lo que hasta ese entonces era la ocupación natural del espacio por parte de las comunidades, tal y como lo atestigua la historia del Mundo Andino, desde el Arcaico, - en que los grupos ocupaban todo el espacio disponible -, hasta el apogeo de la "Cultura San Pedro de Atacama".

Desde siempre el mar está integrado al espacio, los ritos de algunos "yatiris" incluyen hoy muestras de agua marina, restaurando no sólo el ciclo del agua, sino todo el Sistema Andino, cada cierto tiempo.

Este Estado paternalista también se verifica en la aplicación del "*Plan Andino*" y las "*Juntas de Adelantos*", en que precisamente, los indígenas del norte de Chile son vistos como "menores de edad" en un sentido implícito, por lo que no pueden tomar sus propias decisiones.

El éxito de estos "modelos" de desarrollo proteccionistas, ha sido notable, a decir, por el nulo cuestionamiento a que ha sido sometida la intervención del Estado en estas comunidades. En la realidad, sin embargo, el fracaso es evidente, un ejemplo lo constituyen las políticas de INDAP, pues en los últimos 30 años, más que potenciar la agricultura y la ganadería, ha generado relaciones de dependencia entre los "pobres" indígenas atacameños y el Estado o les han condonado las deudas.

No obstante, las políticas desde la Capital, continúan aplicándose inalterables en cuanto a la evaluación real del impacto en los distintos grupos "beneficiarios", la que debería ser, con diagnósticos de las propias comunidades y no con la de equipos técnicos que llegan siempre a realizar estudios, con el consiguiente desencanto de los atacameños que no entienden lo que sucede y con justa razón.

6.13 Período Gobierno Militar (1973-1989)

El período comprendido entre los años 1973-1990 significó un retroceso en lo que a materia de legislación indígena se refiere ya que al efectuarse el golpe de Estado quedaron inoperantes los cuerpos legales sobre materias indígenas que habían sido promulgados en el Gobierno de Salvador Allende (v.gr. Ley 17.729) constituyendo no sólo un retroceso para la etnia mapuche, principal beneficiaria, sino que también las restantes colectividades indígenas de Chile. De este modo, a partir del 11 de Septiembre de 1973, se inicia un período para los pueblos atacameños en que nuevamente son considerados en un segundo plano, sin importar su adscripción étnica y llegando incluso a dictarse el Decreto ley 2568 sobre la división de las comunidades. Si bien es cierto que tal Decreto ley afectó especialmente las colectividades humanas asentadas en la zona central y sur de nuestro país, amedrentó los ánimos de los dirigentes atacameños quienes bajo sus estructuras ancestrales de organización social no hallaron convenientes inscribir sus comunidades en este escenario adverso a la participación indígena.

Sin embargo, la explotación de las grandes riquezas minerales existentes en la zona (v.gr. Chuquicamata y Salar de Atacama), conllevaría la génesis de procesos de desarrollo económico que no se reflejarían en la calidad de vida de sus habitantes más próximos, manteniéndose paradójicamente muchos resabios de la tradición atacameña que aún no eran afectados por el progreso pero que permitían articular la sobrevivencia diaria. Como hemos dicho, ya a mediados de siglo comenzaba la gran migración de Atacameños a los centros urbanos mineros de Calama y Chuquicamata lo que gatillo profundos procesos de aculturación en esta población, sin embargo, muchas de las familias que se radicaron en estos núcleos urbanos nunca olvidaron su tierra natal, a la que acudían recurrentemente durante las fiestas patronales y vacaciones.

Sin embargo y como consecuencia de las disputas limítrofes con la República Argentina (1978-1979) y la ruptura de las relaciones diplomáticas con Bolivia (1978) se generó un ambiente poco propicio para insertar los temas étnicos en el debate nacional y en el cuál los atacameños en medio del conflicto contemplaron pacíficamente el cierre y la restricción de los flujos migratorios que desde épocas prehispánicas venía caracterizando la configuración cultural del área y que permitían unir este territorio con el sudoeste boliviano y el noroeste argentino. Ante estos problemas fronterizos y la perduración de los resabios tradicionales se generó un fuerte proceso de Chilenización de la población andina que habitaba en estos territorios consolidándose una serie de escuelas fronterizas en las cuales primaba un discurso de integración con la realidad nacional chilena que resaltaba los valores patrios y los símbolos de la historia de Chile (Siarez, Eva, Comunicación Personal). No obstante, uno de los mecanismos utilizados para Chilenizar a la población atacameña y a la vez constituyente de un nuevo ordenamiento administrativo del área fue la implementación de algunas municipalidades fronterizas de orientación asistencialista gracias a la creación de dos nuevas comunas: San Pedro de Atacama y Ollagüe.

Si bien la creación de la Municipalidad de San Pedro de Atacama, el día 24 de Noviembre de 1980, significó la toma de conciencia de los problemas locales, no étnicos, no se tradujo en soluciones concretas ante los graves conflictos que se estaban experimentando principalmente en relación a la tenencia y posesión del principal recurso de la zona: el agua.

Con la entrada en rigor en 1981 del nuevo Código de Aguas (D.F.L. N° 1.222), comienza a experimentarse uno de los capítulos más oscuros en torno al tratamiento del recurso hídrico. De acuerdo a la nueva normativa las aguas, no obstante ser bienes nacionales de uso público, se otorgan a los particulares mediante un derecho de aprovechamiento de ellas, derecho real que pasa a ser de propiedad del titular, quien puede usar, gozar y disponer de su derecho de conformidad con la ley. En este sentido el derecho es transferible, transmisible y prescriptible y se constituye por un acto de autoridad, independiente de si el solicitante es dueño o no de la tierra donde esta ubicada el agua (Urrejola, 2002:11). De esta forma comienza a registrarse la desecación de una serie de vegas y bofedales de la región (Aldunate, 1981) ya que las aguas ancestrales comienzan a ser inscritas por particulares y empresas mineras en forma masiva contraviniendo los intereses de las comunidades atacameñas y generando una serie de problemas legales entre los distintos actores involucrados (Cárdenas et al, 1997).

De esta forma, el nuevo código de agua, al separar el derecho de agua del derecho de la tierra, posibilita que particulares ajenos a las comunidades, obtengan derechos de aprovechamiento sobre las aguas ubicadas en éstas y que históricamente les han pertenecido. Tampoco se reconoce el derecho ancestral de los atacameños sobre sus aguas, al posibilitar la inscripción de ellas por terceros, en el caso que éstas no se encuentren inscritas. Además, se desconoce la Comunidad Atacameña como organización tradicional susceptible de ser propietaria de derechos de aprovechamiento de las aguas, puesto que la solicitud no puede ser hecha por la Comunidad como tal, sino que por sus miembros individualmente considerados (Urrejola, 2002:12).

En síntesis la dictación de esta normativa vino a agravar un problema que aquejaba a los atacameños desde el siglo XIX y gatillo directa e indirectamente la desestructuración de una estrategia de subsistencia milenariamente utilizada como lo es el pastoreo de camélidos.

No obstante, los efectos adversos de estas normativas en la vida de las comunidades atacameñas se sumaron a otros relacionados con los planes especiales de empleo que generó el gobierno militar (v.gr. PEM y POHJ), y que generarían fuertes lazos de dependencia con el mercado asalariado lo que a su vez iría en desmedro de la cultura tradicional de la zona, ya que al participar de este modelo económico neoliberal la jerarquización de las necesidades básicas ya no sería la misma de antes.

Por otra parte, el creciente interés hasta esta zona, ya sea por sus riquezas mineras o su importancia geopolítica también comenzó a graficarse en torno al desarrollo de un incipiente fenómeno turístico que, afectando principalmente a San Pedro de Atacama y sus ayllus, sentará las bases estructurales de esta actividad que experimentará un gran desarrollo en la década de los noventa.

El panorama en torno a los derechos humanos durante los años en que imperó el régimen militar, también confirma que la opresión y la persecución a quienes sostenían ideologías distintas al oficialismo estaban presentes en los territorios atacameños. Si bien no se llevaron a cabo ejecuciones en estos territorios, salvo en la Ciudad de Calama donde se realizaron sistemáticos atropellos a los derechos humanos, muchos exonerados políticos fueron relegados a distintos pueblos precordilleranos de la zona y en los cuales trabaron lazos de amistad y afecto con los pobladores atacameños.

En suma, el régimen militar significó, pese a la chilenización emprendida, la conservación y perduración de una serie de elementos de la Cultura Tradicional, los que frente al lejano progreso de la civilización occidental se mantuvieron aislados constituyéndose en los resabios de la milenaria tradición atacameña.

6.14 Retorno a la Democracia

Con la transición a la democracia, el Pacto de Nueva Imperial (1989) selló un compromiso político y ético entre los pueblos indígenas y los partidos políticos miembros de la naciente Concertación y en él se establecieron las bases de un acuerdo histórico de recuperación de la dignidad de los pueblos originarios, entre ellos los Atacameños o Likan Antai. Lo anterior fue el antecedente directo para que en el año 1990 el Presidente Patricio Aylwin constituyera la Comisión Especial de Pueblos Indígenas, CEPI y presentará ante el Congreso un trascendental proyecto de ley destinado a modificar la legislación heredada de la dictadura. De esta forma, el 5 de octubre de 1993 el Congreso aprobó la Ley N°19.253 o Ley Indígena reemplazando las normativas legales contenidas en el DL N° 2.568 la cuál establece por primera vez en la historia el reconocimiento de las Comunidades Atacameñas como una de las etnias constitutivas de la República de Chile. En este sentido, la institucionalidad creada bajo el alero de este cuerpo legal con el nombre de Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) ha ejecutado e implementado una serie de políticas de ayuda y desarrollo social tendiente a mejorar la calidad de vida y las condiciones materiales de las Comunidades Indígenas de nuestro territorio, políticas que en la actualidad se han visto complementadas con otras iniciativas gubernamentales como la promulgación durante 1997 del Área de Desarrollo Indígena Atacama la Grande, que se ha traducido en una esperada coordinación de todos los programas de Gobierno en pro del desarrollo de la etnia y pueblo atacameño.

Aunque bajo la administración Frei se realizaron una serie de proyectos de inversión pública tendientes a mejorar la calidad de vida de los pueblos atacameños, se originaron una serie de conflictos debido a los grandes proyectos de inversión que se ejecutaron en la zona a costa y sacrificio del daño al

patrimonio cultural, natural y humano¹³. Se habilitaron más postas, todas las comunidades indígenas tuvieron acceso parcial a suministro eléctrico, se mejoraron las redes de agua potable rural y se aumentó la calidad de las mismas eliminando las sales y arsénico que se caracterizaban por sus elevados índices. De esta forma la inversión pública ocupada para el sector rural entre el período 1992-1998 totalizó la suma de M\$ 4.164.928 (Serplac, 1999) gasto que en gran parte fue cubierto por recursos del FNDR y Sectoriales.

Sin embargo, en esta época consecuentemente con los movimientos reivindicatorios de las minorías étnicas en el continente americano, en algunos países del cono sur se comenzaron a desarrollar procesos de revitalización de las organizaciones y agrupaciones indígenas, ya sea debido a la gran cantidad de personas que se autoadscriben como indígenas o al resurgimiento de diversas identidades étnicas en la actualidad como consecuencia de los profundos procesos de globalización que afectan el orbe. Chile no ha estado ajeno a dinámica social, no obstante a fines de la década de los 80 y como consecuencia de la progresiva tendencia mundial en torno a la conciencia ambientalista resurgió un discurso político de lucha contra la discriminación racial, el cual se tradujo en una profunda discusión en relación a la calidad de vida de las comunidades y organizaciones étnicas. La Iglesia Católica y las Naciones Unidas jugaron, en este contexto, un rol preponderante, ya que mediante sus políticas abrieron en el mundo los caminos de una mayor conciencia y sentido de responsabilidad en relación de los Estados y las Sociedades con los descendientes de los pueblos originarios. Lo anterior en el ámbito de la jurisprudencia internacional se tradujo en la discusión y elaboración de nuevos cuerpos legales que antes de asimilar e integrar la alteridad cultural, procuran otorgarles herramientas de autogestión y libre determinación en cuanto a su propio proceso de desarrollo social y cultural. Un ejemplo de esto lo constituye la creación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes, que fue aprobada y adoptada por la 76° Conferencia Internacional del Trabajo celebrada en Ginebra, Suiza, en Junio de 1989.

En Chile, como mencionábamos anteriormente, gracias al retorno a la democracia se inició un fuerte debate en relación al tema indígena que generó, en una primera instancia, la creación, durante el gobierno de don Patricio Aylwin, de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) que tenía como objetivo central elaborar una nueva ley indígena. Fruto de esta iniciativa a fines de 1993 fue promulgada la Ley N° 19.253 o Ley Indígena que crea la CONADI.

En suma se podría decir que durante estos primeros gobiernos de la concertación las relaciones entre el Estado y los Pueblos Atacameños han variado significativamente ya que el clima de excelentes relaciones existentes con el gobierno del Presidente Patricio Aylwin cambia de manera sustancial con la administración Frei, ya que algunas de las principales demandas históricas quedaron pendientes como por ejemplo el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Estos son temas que la oposición ha cuestionado por considerar que afectan la soberanía nacional y el carácter del Estado. En el Congreso continúa la discusión y aunque tanto Aylwin como Frei presentaron recomendaciones legales a esta instancia las condiciones impuestas por la oposición constituyen las únicas trabas legales a esta iniciativa. Sin embargo, en esta última administración el ámbito que experimentó un crecimiento cercano o superior al 100 % es el educacional ya que el programa de becas indígenas duplicó sus beneficiarios en menos de cinco años constituyéndose en uno de los programas más exitosos de la gestión del Presidente Eduardo Frei.

6.15. El 2000 y sus proyecciones entre las Comunidades Atacameñas

Las elecciones presidenciales de 1999 generaron entre las comunidades Atacameñas sensaciones de dudas y cambios que indudablemente estuvieron marcadas por la falta de participación política de los

¹³ Cabe mencionar algunos proyectos que conllevaron una serie de conflictos entre las Comunidades Atacameñas como lo fue la construcción de dos gaseoductos (Gasatagama y Norgas) que provocaron daño a valiosos sitios arqueológicos y la creación del Hotel Explora en Atacama, los cuales generaron considerables movimientos al interior de la etnia atacameña.

indígenas en los escenarios que realmente los representa. Sin embargo la anomia política, característica de las comunidades andinas, como consecuencia de la falta de educación cívica en nuestra sociedad, varió significativamente desde la elección presidencial del 12 de diciembre de 1999 hasta la segunda vuelta del 16 de Enero del 2000 ya que gracias a los indígenas con mayor información y sentido de la convivencia democrática, representados por sus dirigentes sociales se pudieron graficar los avances que ha experimentado el tema indígena en los Gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia y de ésta forma estos líderes atacameños volcaron su apoyo decidido al candidato de la alianza oficialista Ricardo Lagos con la esperanza de encontrar bajo su gobierno las repuestas pendientes del discurso étnico y la apertura necesaria para un avance real en el plano de sus derechos fundamentales (Namuncura, 2000:310).

En este marco, las comunidades atacameñas han empezado a concebir el desarrollo como una oportunidad y no como amenaza y han aprendido que factores que los han afectado negativamente como el crecimiento turístico irracional, también puede ser aprovechados positivamente si son controlados en su desarrollo y en una armonía con el medio ambiente circundante.

En el contexto regional andino, las comunidades atacameñas se emplazan en pleno núcleo del corredor bioceánico que conecta el pacífico con los países de Paraguay, Brasil y Argentina, constituyéndose en el paso obligado de una compleja red vial que comparten estos países del cono sur. En este contexto cabe destacar que San Pedro de Atacama se erige como una de las más importantes puertas de entrada a Chile, siendo visitada por más de 45 mil turistas extranjeros al año (Pladeco, 2000.)

De esta forma, con un territorio predominantemente rural y poseedor de varios atractivos turísticos y culturales, que enfatizan la marcada marginalidad que caracterizó a esta zona en el pasado respecto del sistema central, San Pedro de Atacama ha estado excluida de políticas urbanas de desarrollo las que por una parte si bien han permitido la continuidad de la cultura atacameña, en el día de hoy se constituyen en un factor de cambio social, económico y cultural que producirá modificaciones estructurales al interior de esta etnia.

Otro de los problemas que aquejan actualmente al Pueblo Atacameño lo constituye el agua y la tenencia jurídica de ésta. Insertos en medio de una de las zonas con mayores riquezas mineras del mundo, los atacameños pasivamente han contemplado el deterioro progresivo y gradual de los ecosistemas que antes constituían la razón de ser de sus actividades productivas domesticas. Hoy en cambio, la inscripción desmesurada de derechos de agua y la posible especulación bursátil de las mismas a manos de grandes consorcios mineros nacionales e internacionales ha generado una presión muy fuerte sobre los delicados y frágiles entornos ecológicos y culturales y en donde aún se aprecian los resabios de la antiquísima tradición atacameña. De esta forma, conciliando los intereses del progreso y la comunidad étnica deberán articularse medidas de protección y preservación de estos lugares los que ya han sido declarados áreas silvestres protegidas por parte del Estado.

Por otra parte, el análisis demográfico indica que no existe una tendencia significativa de crecimiento de la población atacameña, ya que a pesar del colapso producido en la Colonia, el número actual de población atacameña en la Comuna de San Pedro de Atacama (2.961 Habitantes) sumado a las personas que habitan el centro urbano-minero de Calama y localidades precordilleranas de la Provincia El Loa no sobrepasarían los 4.000 habitantes según antecedentes proporcionados por la Oficina Conadi de Calama.

Desde el punto de vista ambiental y de recursos naturales, algunos de los principales problemas que han afectado la salud de los atacameños son la calidad de agua potable, que recién ahora es tratada por un sistema de osmosis inversa en el Pueblo de San Pedro de Atacama bajando considerablemente los índices de arsénico los cuales alcanzaban valores superiores a los permitidos por la legislación vigente. En los restantes pueblos, por el momento, se realizan estudios de factibilidad técnica para solucionar este importante problema. La evacuación de los residuos sólidos y líquidos también constituye una preocupación constante de la población y ante eso los Municipios que administran y cobijan a las

Comunidades Atacameñas han ideado distintas soluciones de apoyo, las cuáles pasan necesariamente por la articulación de grandes proyectos de inversión sanitaria como los que se están experimentando en estos momentos en San Pedro de Atacama con la construcción del alcantarillado y la creación de una planta de tratamiento de aguas servidas.

En términos productivos, las comunidades atacameñas, por siglos y hasta hace pocas décadas vivían de la agricultura especializada de ciertos cultivos, actividad que era complementada con una arraigada tradición de pastoralismo, principalmente de camélidos (*Lama glama*), que les permitió articularse y subsistir frente al mercado nacional.

Sin embargo, la anterior situación se ha modificado sustancialmente ya que desde que la etnia y la tierra atacameña se han hecho mundialmente conocidas tanto por su agreste paisaje y su riqueza arqueológica, se han producido importantes cambios en las estructuras de los modos de vida de las Comunidades Atacameñas.

En este sentido, cabe mencionar que la economía de mercado ha llegado a los poblados atacameños alterando todo su sistema de vida y su centro neurálgico, San Pedro de Atacama, ahora experimenta los profundos efectos socio-culturales y económicos de un turismo que en buena parte es de extranjeros (europeos y americanos).

De esta forma, uno de los desafíos más importantes que enfrenta el Pueblo Atacameño frente al nuevo milenio que recién empieza, es incorporarse a los adelantos de la modernidad conservando la cultura e identidad étnica y que éstos alcancen a todos los habitantes de las localidades andinas de la precordillera de la II Región. De esta forma, si bien el desafío es aprender a vivir en una sociedad de mercado global, también supone la proyección de rico legado cultural de esta significativa población étnica.

En este contexto de continuidades y cambios, el pueblo atacameño deberá rearticular algunas estrategias de reacomodo sociocultural que deberán traducirse en una serie de cambios idiosincráticos que permitan el mejor relacionamiento con uno de los polos que mayor desarrollo puede alcanzar en el área: el turismo. Frente a este panorama, la diversificación productiva de la zona atacameña se asocia en torno a los ejes turísticos y culturales posibilitando el desarrollo de una industria y creación de servicios ligados a estas actividades que en forma simbiótica retroalimenten la cultura e identidad étnica de los Atacameños o Likan Antai.

7. Medidas de Reparación Histórica

Entre las medidas de mitigación o reparación histórica consensuadas al interior de las Comunidades Atacameñas, se debe señalar que hasta el momento sólo se posee una lista preliminar ya que se espera una vez realizado el encuentro final complementar el actual listado de acciones a seguir.

- Crear un monumento a la Memoria de Tomas Paniri y otros próceres que jugaron un papel importante en la Historia Atacameña, (v.gr. Carlos León, Ignacio Siarez, Agustín Victorio Ramos, entre otros) tanto en San Pedro de Atacama como en los restantes pueblos Atacameños, incluida la ciudad de Calama.
- Crear un paseo peatonal con monumentos y estatuas en una de las principales calles de San Pedro de Atacama
- Solicitar a Monumentos Nacionales que efectúe medidas de protección y conservación a los recintos que por el paso de los años se encuentran en un estado frágil y que se hallan principalmente en el casco antiguo, actual zona típica del pueblo de San Pedro de Atacama.

- Establecer brigadas de protección de patrimonio cultural que unan intereses tanto del HCMN como de las Comunidades Indígenas.
- Solicitar a los historiadores que escriben la historia de Chile que realcen la importancia y contribución de la etnia Atacameña en la historia de nuestra nación.
- Confeccionar un texto didáctico con apoyo de la DIBAM que grafique el desarrollo histórico-cultural Atacameño.
- Solicitar la repatriación de los restos arqueológicos y patrimonio cultural atacameño que se encuentran diseminados en los principales museos del mundo (Suecia, Alemania, Bélgica, Francia, Estados Unidos, España).
- Solicitar a las autoridades pertinentes el cambio de nombre de algunos establecimientos educacionales que hacen referencia a algunos conquistadores españoles ya que ante ellos murieron miles de atacameños (v.gr. Liceo Francisco de Aguirre).

8. Informe Nuevo Trato

8.1 Reconocimiento del Pueblo Atacameño

Los Atacameños demandan ser reconocidos constitucionalmente y respetados como uno de los Pueblos Originarios de Chile.

Demandan a su vez el reconocimiento por parte de la nación chilena de los perjuicios realizados por ésta a lo largo de su historia en torno al menoscabo de su cultura y territorio, incluido los recursos naturales explotados que son parte de él.

Como Pueblo Originario, debe reconocérsele el derecho a tener particularidades y a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales. Plantean que estos derechos colectivos deben ser reconocidos y respetados por el Estado chileno conforme a las normas e instrumentos legales vigentes en el Derecho Internacional.

Como Pueblo, reivindican el derecho a ejecutar las medidas necesarias tendientes a articular un particular y propio proceso de desarrollo de acuerdo a sus necesidades e intereses, especialmente en lo relativo al territorio y recursos naturales que conforman la base material y simbólica de su producción y reproducción social, cultural y biológica que actualmente se encuentra en constante amenaza, sobretudo por las fragilidades ecológicas de la zona fuertemente afectadas por una explotación desmesurada del recurso hídrico por parte de empresas mineras y terceros.

Como Pueblo, exigen el derecho a conservar su Cultura, y a participar en los procesos políticos que les atañen, a definir la modalidad de su crecimiento económico y a proteger en estos términos el territorio de uso ancestral necesario para su reproducción.

Como corolario de sus aspiraciones como pueblo originario, los Atacameños demandan:

- a) El reconocimiento de los Pueblos Indígenas de nuestra nación, y en particular de los Atacameños o Likan Antai en la Constitución Política de la República de Chile como parte integrante de la nación.
- b) La pronta ratificación del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales por parte del Estado de Chile.

8.2 Demandas territoriales

El pueblo atacameño reivindica los derechos sobre su territorio de ocupación ancestral, incluyendo el control y gestión de sus recursos naturales, la protección de las aguas, los equilibrios ecológicos, su patrimonio histórico y cultural, la participación en decisiones que afecten al territorio y en los beneficios económicos de actividades que realicen terceros y la recuperación de ambientes degradados por terceros.

La demanda atacameña en materia de derechos territoriales, se jerarquiza de la siguiente manera:

8.2.1 Derechos territoriales Indígenas

- a) Reconocimiento y resguardo de todo el territorio a través de la regularización y transferencia de éste a nombre del Pueblo Atacameño.

La fundamentación legal de esta aspiración se basa en el Art. N° 63 letra c) de la Ley indígena, que establece que el Estado de Chile deberá salvaguardar las tierras patrimoniales de propiedad de varias comunidades indígenas, considerando la ocupación tradicional realizada por las comunidades atacameñas en la que el derecho a uso de la tierra se basa la disponibilidad de recursos y en el respeto de los derechos ganados por especialidad productiva de las familias, independientemente de la adscripción de éstas a una u otra comunidad indígena legalmente constituida.

- b) Derecho a la autogestión y el control sobre los recursos naturales que se encuentran dentro del territorio reivindicado, y a otorgar o negar el consentimiento para la realización de proyectos o solicitudes de los recursos naturales.
- c) Derecho a participar en los procesos de evaluación impacto ambiental, si los intereses del pueblo atacameño se ven perjudicados, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección, explotación minera u otras obras de infraestructura, sea con fines turísticos o científicos.
- d) En caso de que se definiera como viable la realización de dichas actividades, los atacameños exigen el Derecho a participar en los beneficios que esas actividades reporten, determinando la naturaleza de éste, incluido el derecho a percibir indemnización por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.

Otras demandas en materia de tierra son:

- e) La Implementación de un fondo de tierras y aguas que podrá ser utilizado para la compra, restitución y recuperación de tierras y aguas de actual propiedad de particulares y/o del fisco que quedan fuera de la demanda territorial recién mencionada (tierras particulares en los oasis Atacameños y tierras rurales y urbanas y derechos de agua en la ciudad de Calama).
- f) El saneamiento de la propiedad individual.
- g) El saneamiento de la propiedad comunitaria de Machuca, en actual litigio con terceros.
- h) La transferencia de las Areas Silvestres Protegidas y/o reservas nacionales) por CONAF a nombre de las Comunidades Indígenas que se encuentran actualmente administrándolas.

- i) La entrega de tierras agrícolas y de derechos de agua a los Atacameños que viven en la ciudad de Calama, antiguo asentamiento atacameño y lugar de mayor concentración de población atacameña actual.

8.3 Aguas

En cuanto a la protección del principal recurso indígena, los Atacameños plantean una serie de acciones para este fin.

- a) Establecer normas de excepción y/o modificaciones al Código de Aguas promulgado en 1980 de modo que los derechos sobre las aguas no sean separados del derecho sobre las tierras.
- b) Paralizar la entrega de permisos de exploración y derechos de aguas subterráneas mientras no se reconozca y resguarde territorio indígena atacameño.
- c) Ampliar la delimitación de las zonas de acuíferos que alimentan las vegas y bofedales de la provincia El Loa realizada por la DGA, e incluir además a los acuíferos que alimentan los oasis, ya que la actual delimitación es insuficiente para el resguardo de las tierras utilizadas para el pastoreo y la agricultura.
- d) Regularización de todos los cursos de agua superficial que se encuentran dentro del territorio reivindicado a nombre de las comunidades atacameñas y restitución de los derechos de aguas superficiales que se encuentran en manos de terceros.
- e) Realización de estudios científicos y técnicos que den cuenta de la situación y condición actual de los cursos y depósitos de aguas subterráneas que se encuentren dentro del territorio reivindicado, o lo abastezcan.
- f) Exigir que se respete la legislación referida al uso exclusivo de pozos subterráneos particulares con fines no comerciales.
- g) Limitar la extracción de aguas subterráneas a fines agrícolas y ganaderos.

8.4 Recursos Naturales y Medio Ambiente

- a) Realización de estudios de salud pública y de medio ambiente que den cuenta de los reales efectos de la contaminación minera en la población y en el medio ambiente, tomando las medidas necesarias para reparar y controlar los efectos producidos por la misma.
- b) Realización de Estudios de Impacto Ambiental por parte de las empresas mineras que no los han realizado por haberse constituido en la zona previo a la promulgación y aplicación de la Ley 19.300 sobre Bases Generales del Medio Ambiente.
- c) Los servicios públicos con competencia ambiental deben exigir que todos los proyectos y actividades que deban someterse a una evaluación ambiental deben presentar un estudio o declaración de impacto ambiental según corresponda; a su vez, se demanda el derecho a presentar estudios de impacto ambiental alternativos a los propuestos en caso de no estar conforme con ellos.
- d) Fiscalización efectiva del cumplimiento de la normativa ambiental por parte de las mineras; Mineras Codelco Norte, El Abra y otras empresas de este rubro que contaminan

en forma desmedida a la población y su territorio - y derecho a participar en forma directa en dicha fiscalización, teniendo acceso a dichos procesos.

- e) Modificación de la Ley de Caza y Pesca con el fin de poder utilizar algunas especies silvestres protegidas para el desarrollo de algunas prácticas culturales (rituales y medicinales).
- j) Recuperación de la diversidad biológica existente en vegas, bofedales y salares degradados ya que algunos de estos lugares actualmente presentan graves y negativas consecuencias ambientales producto de la extracción de aguas por parte de terceros.

8.5 Participación

Se define como colectiva y se demanda la creación de condiciones para que la participación política sea efectiva.

1. Exigir al Estado la participación del Pueblo Atacameño en la discusión, formulación, aplicación y evaluación de leyes, políticas y programas de desarrollo que afecten sus vidas, creencias, instituciones, bienestar espiritual y al uso tradicional del territorio a través de los siguientes mecanismos.

- a) Elección directa de los representantes Atacameños ante el Gobierno de Chile.
- b) Modificación de la Ley de Municipalidades con el fin de contar con instancias de participación política y social por parte de las organizaciones indígenas (Alcades y Concejales).
- c) Participación de un dirigente o representante atacameño en el CORE de la segunda región.
- d) Cambio del Sistema Electoral Binominal por un Sistema Proporcional.
- e) Participación en los procesos de evaluación ambiental y difusión de los resultados de emblemáticos Proyectos Científicos que se están ejecutando en la zona (v. gr. Proyectos Alma, Aste y Apex) y exigir un mayor compromiso por parte de tales consorcios o empresas internacionales hacia el Pueblo Atacameño.
- f) Creación de un Parlamento Indígena.

2. Crear las condiciones administrativas y de planificación para abordar la problemática indígena desde una perspectiva más integral y ordenada, integrando a todas las áreas a un tema - cual es el atacameño – y no viceversa.

- a) Agilizar la tramitación del decreto que establece la creación de un Área de Desarrollo Indígena para el sector norte de la Provincia El Loa (Loa-Salado-Ollagüe).
- b) Creación de un Ministerio de Medio Ambiente y de Asuntos indígenas.
- c) Contar con instancias de participación directa en las políticas de desarrollo regional – Estrategia Regional de Desarrollo – especialmente en lo relacionado con el desarrollo minero, turístico y agroganadero.
- d) Establecer programas desde los servicios públicos tendientes a educar e informar a la población de su quehacer en la zona.

- e) Establecer políticas de seguimiento y fiscalización de programas y proyectos implementados en la zona con participación de las organizaciones indígenas locales.
- f) Tener una relación directa entre las organizaciones atacameñas representativas y los organismos del Estado, corporaciones y empresas que tienen relación con el desarrollo de la Región de Antofagasta.
- g) Contar con políticas gubernamentales tendientes a fortalecer y potenciar las condiciones organizacionales locales para la participación de la población (implementación de programas de fortalecimiento organizacional, capacitación de líderes, etc.).

8.6 Reconocimiento, Respeto y Fomento de la Cultura Atacameña

El pueblo atacameño demanda el derecho a conservar y promover su cultura y a fortalecer su identidad a través del reconocimiento, respeto fomento de sus tradiciones y de su patrimonio histórico y cultural, tanto material como las manifestaciones intangibles.

1. Se demanda buscar los mecanismos legales y administrativos para lograr:

- a) Reconocer el valor cultural y ritual de la pachamama madre tierra, estableciendo la inviolabilidad de los cerros tutelares, fuentes de agua, tierras de uso económico de los Atacameños (pastoreo, recolección, etc.) y otros sitios sagrados y de uso cultural.
- b) Difusión de la historia y cultura de los Atacameños al resto de la nación a través de los programas de educación pre-escolar, escolar y media y en los medios de comunicación, tanto escritos como radiales de la provincia.
- c) Proteger el valioso patrimonio cultural de la zona atacameña (sitios arqueológicos, iglesias u otros) y transferirlo a la etnia atacameña a través de su regularización a nombre de las comunidades indígenas.
- d) Reconocer la práctica de la medicina tradicional por parte de los cultores Atacameños y fortalecer la complementación de ésta con la medicina alopática.
- e) Inscribir los nacimientos de los Atacameños en sus pueblos de origen.
- f) Reconocer el uso de la hoja de coca como parte de la cultura y de las prácticas rituales atacameñas.
- g) Recuperar el Parque El Loa de la ciudad de Calama como espacio de desarrollo cultural de los Atacameños.
- h) Legislar a favor del cuidado, protección y exhibición del material cultural en los museos, prohibiendo la exhibición de restos óseos humanos.

2. Se determina el siguiente plan de desarrollo cultural a considerar:

Historia:

- a) Realizar investigaciones históricas a partir de escritos y de recopilación de historia oral.
- b) Realce de héroes y momentos históricos a través de monumentos, fechas conmemorativas, difusión de su historia, etc.

- c) Incorporar y realizar una puesta en valor del patrimonio cultural histórico-arqueológico como parte de la historia de los Licanantay.

Valorización, fomento y creación de espacios de expresión de los conocimientos ancestrales y las artes.

- a) Edición de libros, videos, y otras herramientas de educación y difusión que den cuenta de los conocimientos tradicionales en los diversos ámbitos en que éstos se expresan.
- b) Desarrollar los conocimientos tradicionales en proyectos educativos y de desarrollo.
- c) Realce de los especialistas culturales a través de su integración en talleres educativos para la población y en la implementación de actividades productivas y de servicios. .(atención en salud, implementación de tecnologías productivas, etc.)
- d) Contar con los medios y el espacio para el desarrollo y la expresión artística a través de talleres, becas de perfeccionamiento, salas de exposición.

3. Reconocimiento y fomento de las tradiciones y el patrimonio cultural.

- a) Realización de eventos culturales (seminarios, eventos folclóricos, juegos tradicionales, encuentros culinarios, de especialistas y creadores, charlas, etc) encuentros deportivos, etc.
- b) Crear espacios para la exhibición y expresión de la cultura material.
- c) Realización de jornadas comunitarias para el rescate y fomento de palabras y terminología kunza.
- d) Fortalecimiento de los bailes tradicionales y devociones promesanas.
- e) Elaboración de videos, CDs y cassettes, revistas y otros materiales audiovisuales que permitan difundir las tradiciones y costumbres, la historia y el patrimonio cultural al resto de la población.
- f) Restaurar el patrimonio cultural arquitectónico que se encuentra deteriorado.
- g) Contar con la propiedad intelectual sobre los nombres de los pueblos y lugares significativos.
- h) Considerar a los constructores atacameños y aplicar las tecnologías y materiales tradicionales en las obras de infraestructura que se realicen.
- i) Incentivar la capacitación de atacameños en materias ligadas a museos, investigación arqueológica, historia ligada al patrimonio histórico y afines.
- j) Contar con espacios en los medios de comunicación para dar a conocer el acontecer atacameño al resto de la nación.
- k) Contar con un archivo de estudios realizados en la zona en español y difusión de éstos en los pueblos.

4. Difusión de la historia y cultura de los atacameños al resto de la nación a través de los programas de educación y los medios de comunicación.

8.7 Economía

1) En términos generales, los Atacameños coinciden en el derecho a promover una economía a partir de los modos tradicionales, donde los criterios de rentabilidad impuestos por el modelo generalizado de desarrollo, sean relativos frente a variables y particularidades sociales, culturales y ecológicas del medio.

Esta demanda se inscribe dentro de una crítica a la globalización, que debería brindar beneficios a toda la población, cosa que no se percibe en el área atacameña.

En función de lo anterior se propone:

- a) Coordinación de las distintas instancias de inversión en educación y desarrollo de modo que apunten a tratar soluciones totales y en forma integrada.
- b) Creación de empresas de procesamiento y venta de productos elaborados a partir de los recursos de la zona (queserías, curtiembres, talleres textiles, elaboración de subproductos a partir de los recursos vegetales autóctonos tales como medicinas, chichas, harinas, la implementación de un terminal agropecuario, el desarrollo de las canteras, la industria del adobe, la construcción muebles, la valorización y comercialización de la carne, etc.)
- c) Realizar proyectos que permitan la incorporación eventual de todos los comuneros.
- d) Regulación del desarrollo del turismo a partir de un estudio técnico que de cuenta de la capacidad de carga para la construcción de hoteles e infraestructura turística en la zona y del desarrollo de políticas que favorezcan a los atacameños como beneficiarios directos del rubro y no como asalariados de empresas externas.
- e) Implementación de una campaña de valorización de productos alimenticios tradicionales (quínoa, carne de llama, papa, subproductos del chañar y algarrobo, maíz local, etc).
- f) Coordinación de las distintas instancias de inversión de modo que apunten a tratar soluciones totales y en forma integrada.
- g) Que CODELCO NORTE cree un Instituto de Capacitación Técnico Profesional para atacameños, donde se impartan carreras destinadas a la satisfacción de requerimientos de mano de obra calificada de acuerdo a las necesidades de los mercados locales.
- h) Capacitación laboral para adultos (administración de empresas, computación, idiomas, turismo, secretariado, etc.)

2) Específicamente los atacameños plantean una serie de requerimientos para sus principales rubros productivos y para la comercialización:

Agricultura y ganadería:

- a) Recuperación y habilitación de tierras para cultivo.
- b) Mejoramiento y optimización de la infraestructura de riego; canalización y entubado de canales, construcción de estanques para almacenar agua, construcción de pozos para la extracción de aguas subterráneas para uso agrícola y ganadero.
- c) Mejoramiento de la calidad del agua de riego para San Pedro de Atacama.

- d)** Adquisición de equipamiento, maquinaria y acceso permanente a fuentes insumos agrícolas.
- e)** Asesoría técnica y capacitación para la diversificación de cultivos agrícolas tradicionales y forrajeros, control de plagas, manejo de insumos agrícolas, elaboración de subproductos, etc.
- f)** Implementación de infraestructura para la elaboración de subproductos.
- g)** Recuperación y manejo de vegas.
- h)** Manejo fitosanitario, mejoramiento de infraestructura utilizada con fines pecuarios.
- i)** Apoyo crediticio

Artesanía:

- a)** Recuperación y difusión de técnicas tradicionales para la elaboración de manufacturas.
- b)** Acceso y mantención de mercados.
- c)** Habilitación de infraestructura comunitaria y capacitación.
- d)** Implementar espacios para ferias, exposiciones y venta de la producción artística y artesanal.

Turismo:

- a)** Mejoramiento de la infraestructura (agua potable, evacuación de excretas, luz, tratamiento de basuras, mejoramiento caminos, oficina de enlace e información, etc)
- b)** Capacitación en idiomas, administración de empresas, manipulación de alimentos, información turística, trato al turista y otros.

Comercialización:

- a)** Contar con un centro de comercialización de productos agrícolas y artesanales. en los centros urbanos.
- b)** Buscar mecanismos pertinentes para que se puedan faenar los animales en forma legal en todos los pueblos.

8.8 Relaciones a través de las fronteras

Se demanda:

- a)** Suscribir acuerdos internacionales tendientes a facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas en los ámbitos familiar, cultural, social, económico y medioambiental.
- b)** Derogar la prohibición del ingreso de charqui a nuestro país.

8.9 Demandas Sociales: Educación y Salud e Infraestructura.

Este grupo de demandas dicen relación con aquellas condiciones básicas para el desarrollo de capacidades en igualdad, con dignidad e identidad.

8.9.1 Educación

Se demanda el derecho a contar con una educación adecuada en todos los niveles, que entregue las herramientas y los valores necesarios para desenvolverse en el mundo bajo condiciones igualitarias y con identidad.

1. Educación con identidad

- a) Los planes y programas de estudio deben asumir los conocimientos y la historia de la cultura atacameña, y la enseñanza de la ecología de la zona propendiendo al cuidado y protección de los atractivos naturales y culturales de la zona.
- b) Los programas educativos deberán incorporar métodos apropiados a la cultura atacameña para la enseñanza de los contenidos. (incorporar el aprendizaje a través del desarrollo motriz , de la práctica en el medio natural, en la participación en tradiciones y costumbres, el uso de materiales de la zona, etc.)
- c) Los profesores deberán capacitarse en cultura e historia atacameña y en la aplicación de métodos educativos adecuados.
- d) La comunidad y especialmente su unidad constitutiva –familia- deberá integrarse activamente a la escuela a través de la participación en la elección y evaluación de docentes, talleres realizados por especialistas culturales, instancias de participación en la enseñanza, etc.
- e) Enseñanza de lenguas nativas (quechua, aymara y terminología kunza).
- f) Fortalecimiento del Internado Andino de Calama.

2. Educación adecuada en igualdad de condiciones.

Contar con educación básica completa **en todos los pueblos** y con un liceo de enseñanza media con especialidades técnicas y científico humanista en cada sector (sector norte y sur).

- a) Programas de becas para Atacameños que cubran todos los niveles de enseñanza.
- b) Contar con albergues estudiantiles en las principales ciudades del país.
- c) Enseñanza de idiomas extranjeros.

8.9.2 Salud

- a) Reconocer, aceptar y potenciar la práctica de la medicina tradicional por parte de los cultores Atacameños.
- b) Permitir el nacimiento de los niños Atacameños en sus pueblos de origen.

- c) **Dotación de postas en todos los pueblos**, mejorando la infraestructura y equipamiento.
- d) Dotación de una ambulancia por sector para los poblados más aislados.
- e) Aumentar la frecuencia de las rondas médicas a los poblados del interior y dotarlas de más médicos con especialidades (oculista y dentista).
- f) Tomar medidas administrativas tendientes a mejorar la coordinación del sistema de atención de salud entre los pueblos y la ciudad.
- g) Contar con una infraestructura hospitalaria completa en San Pedro de Atacama que permita a lo menos la atención de partos y emergencias.

8.9.3 Infraestructura

- a) Pavimentar el acceso a todos los pueblos, mejorar caminos secundarios y rehabilitar caminos en desuso.
- b) Aumentar a 24 horas diarias el servicio de energía eléctrica a todos los poblados y habilitar servicios de energía eléctrica en el valles de Lasana y el Conchi Viejo.
- c) Asegurar un suministro de agua regular y de buena calidad para el consumo humano para todos los poblados.
- d) Habilitar sistemas de evacuación y tratamiento de aguas servidas en todos los poblados.
- e) Habilitar sistemas de evacuación de basuras que contemple el reciclaje de éstas.

9. Consideraciones Finales

La voluntad política expresada por el actual gobierno al querer incorporar los planteamientos y aspiraciones de los pueblos indígenas en relación a su propio proceso de desarrollo económico y social constituye un desafío que si bien ha sido considerado por los gobiernos de la concertación, también ha constituido una condición *sine qua non* los pueblos indígenas en general y en particular los atacameños en estos últimos tiempos conciben su participación y proyección en los escenarios públicos de hoy.

El reconocer los hechos históricos que han afectado el normal devenir de los descendientes de los pueblos originarios constituye una medida que si bien es parcial ya que la “deuda histórica” es incommensurable, adquiere un matiz profundamente simbólico ya que por primera vez en la historia del Estado de Chile, sus gobernantes propician una serie de políticas y medidas tendientes a reconocer y saldar en parte algunos de los aspectos más controversiales de esta llamada deuda histórica. Para la etnia atacameña este contexto se presenta con más dudas que certezas ya que además de reconocerse como necesario e indispensable la participación indígena, aún son demandados más espacios de participación sociopolítica que permitan incluir en el debate temas tan complejos como territorialidad y autodeterminación.

Los atacameños demandan ser reconocidos, al igual que los otros grupos indígenas de Chile, en la carta fundamental de la República de Chile, iniciativa que pese a ser presentada por el ejecutivo a

encontrado una serie de reparos en diversos sectores políticos de nuestro país, a lo cual se suma el dilatado trámite legislativo que ha tenido que experimentar la ratificación del Convenio 169 de la organización internacional del trabajo (OIT), que desde que ingreso al Congreso ha sido postergado por considerar que afecta la soberanía y la unidad nacional.

Conscientes de que su hábitat y territorio original alberga las mayores riquezas naturales, renovables y no renovables, en este lado del planeta, los atacameños de hoy han comprendido que el desarrollo económico de Chile, ya no puede circunscribirse a las grandes ciudades ni costearse bajo el subdesarrollo de las llamadas minorías étnicas. De esta forma, demandan más efectividad de las políticas públicas sobre la cuestión indígena ya que a pesar de experimentar una serie de iniciativas gubernamentales que sólo se han concentrado en una parte de la población atacameña (ADI Atacama la Grande), en la práctica prevalece una sensación generalizada de insatisfacción que aún no ha podido ser revertida con programas tan emblemáticos como el Proyecto BID/ORIGENES.

De esta forma, la reivindicación de derechos políticos, en cuanto permitan insertar temas como la autonomía y el territorio, civiles, en cuanto permitan estimular la participación ciudadana y la representatividad de sus organizaciones, y sociales en cuanto demandan mayor acceso a la educación, al trabajo, a la salud y a la previsión, constituye en el escenario actual una de las aspiraciones más sentidas por los atacameños de hoy y es mediante su ejercicio en una sociedad democrática como la que proyecta Chile en el siglo XXI, que se podrán dar por superados los conflictos y las desavenencias que originados a costa del progreso del país se han generado entre los atacameños, la sociedad civil y el estado.

Conservar las fragilidades ecológicas y culturales de un paisaje que se inserta en medio del desierto más árido del planeta conlleva efectuar y potenciar cambios legislativos en los principales textos legales de la república tendientes a compatibilizar el desarrollo y la armonía social, no sólo de la nación chilena en general sino que de manera particular de las Comunidades Atacameñas. En este sentido, la implementación de medidas no contaminantes ni destructivas con los entornos bióticos y abióticos y la articulación de políticas de desarrollo que bajo estas medidas permitan la explotación razonable de los recursos naturales se constituye en un desafío que no sólo el Estado de Chile tendrá que liderar sino que también y de manera especial el empresariado a través de las compañías mineras instaladas en la zona.

En este marco, resulta necesario reevaluar las políticas que en torno al agua se han estado implementado en esta zona, ya que pese a la voluntad de considerar la variable medioambiental en la resolución de tales temas, prima la noción utilitarista del recurso hídrico que valiéndose en el pasado de los vacíos legales existentes fundamento y sentó las bases de un sistema de otorgamiento de derechos de agua basado en profundos criterios de mercado, cuyas consecuencias observamos hoy en las afectadas actividades de subsistencia atacameña: la agricultura y la ganadería.

La defensa y protección del patrimonio cultural constituye otro eje gravitante de las demandas de los Pueblos Atacameños y aunque este planteamiento remita a dos esferas, una interna propia de las comunidades y otra externa en donde se ubican las políticas ejecutadas por el gobierno, las acciones llevadas a cabo a la fecha han demostrado ser insuficientes ya que ante la falta de un aparato institucional que vele por tales problemas no han aparecido espacios de diálogo que estimulen e incrementen la participación de las Comunidades Atacameñas en torno a estas materias. De esta forma, el resguardo del rico patrimonio arqueológico e histórico, la difusión de las manifestaciones culturales y etnográficas y el rescate urgente de los etnosaberes depositados en la tercera generación constituyen algunas de las tareas pendientes cuyo cumplimiento fortalecerá la cultura e identidad étnica de los Atacameños. De esta forma, los atacameños esperan que la nueva política cultural llevada a cabo por la actual administración subsane las falencias que en torno a estos temas ocurrieron en el pasado.

La participación en los beneficios que generen los proyectos científicos que actualmente se están ejecutando en la región atacameña¹⁴, también constituye una demanda sentida por las organizaciones indígenas del área ya que si bien se han experimentado históricamente una serie de investigaciones científicas, éstas en la práctica no han propuesto soluciones que permitan revertir algunos de los problemas sociales que afectan el desarrollo de las comunidades y organizaciones atacameñas. El gran interés de la población por conocer y aplicar los conocimientos que estas actividades generen en torno al nivel cultural y educacional de la Provincia El Loa en general y de forma especial de la Comuna de San Pedro de Atacama, constituye un positivo factor que debe ser tomado en cuenta por las autoridades y consorcios científicos involucrados en estas materias al articular las políticas educacionales y científicas de la zona.

Actualmente los pueblos atacameños están experimentando un fuerte proceso de cambio sociocultural que afectara los modos de vida y la idiosincrasia de la gente. La llegada del progreso que en forma gradual va alterando las diversas esferas de la vida social y cultural es un fenómeno que si bien se inserta en la llamada globalización, también constituye un hecho ante el cuál se ha generado un incremento de la etnicidad de estos pueblos andinos. Paradójica situación, ante la cuál los atacameños comprenden que la única forma de concebir el desarrollo es compatibilizando el progreso con su profunda identidad cultural.

De esta forma, las esperanzas y los anhelos del Pueblo Atacameño han quedado plasmados en este documento que espera constituir un real referente de orientación en torno a las medidas y políticas que el presente gobierno deberá articular y que permitan generar el esperado Nuevo Trato hacia los descendientes de los pueblos originarios de esta región de Chile.

¹⁴ En este sentido cabe destacar los Proyectos Astronómicos ALMA, APEX y ASTE que están siendo ejecutados en pampa La Bola y el Llano de Chajnantor a 60 km. de San Pedro de Atacama.

10. Bibliografía

- Aldunate, C.
Desecación de las Vegas de Turi. *Chungara* 14: 135-139, Universidad de Tarapacá, Arica. 1985
- Ayala, P.
Estudio de impacto ambiental: Cuenca Río Loa-Río Salado. 1998
- Benavente, A.
Chiu-Chiu 200: un campamento de pastores. Tesis para optar a la licenciatura en Arqueología y Prehistoria, Dpto. Antropología, Universidad de Chile, Santiago. 1981
- Berenguer, J. et al.
La secuencia de Myriam Tarragó para San Pedro de Atacama: un test por termoluminiscencia. En *Revista Chilena de Antropología* (5), Santiago. 1985
- Castro, V.
La Dinámica de las Identidades en la Subregión de Río Salado, Provincia de El Loa, II Región. En *Encuentro de Investigadores de Identidades Culturales locales*. Departamento Técnico de Investigación-Universidad de Chile, Santiago. 1995

Huacca Muchay. Evangelización y Religión Andina en Charcas, Atacama La Baja. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia Mención Etnohistoria, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago. 1997

Atacama en el Tiempo. Territorios, Identidades, Lenguas (Provincia El Loa, II Región). En *Anales de la Universidad de Chile* VI Serie, N°13, Santiago. 2001
- Castro, V. y J. L. Martínez

Poblaciones Indígenas de Atacama. En *Culturas de Chile*, Etnografía. Sociedades Indígenas Contemporáneas y su Ideología. Editorial Andrés Bello, Santiago. 1996
- Cárdenas, U. y G. Rojas

La problemática del recurso hídrico entre las Comunidades Atacameñas. Trabajo presentado a la cátedra Derecho Indígena, Facultad de Derecho, Universidad de Chile, Santiago. 1997
- CEPI
Ley Indígena, N°19.253

Imprenta Editorial Interamericana, Santiago. 1993
- Grebe, M. E. y B. Hidalgo

Simbolismo Atacameño: un aporte etnológico a la comprensión de significados culturales. En *Revista Chilena de Antropología* N°7: 75-97, Santiago. 1988

Hidalgo, J.

Incidencia de los Patrones de poblamiento en el cálculo de población del Partido de Atacama desde 1752 a 1804. Las revisitas inéditas de 1787-1792 y 1804. *Estudios Atacameños* N°6: 53-111, San Pedro de Atacama. 1978

Fases de la rebelión indígena de 1781 en el corregimiento de Atacama y esquema de la inestabilidad política que la precede 1749-1781. *Chungará* 9: 192-246, Universidad de Tarapacá, Arica. 1982^a

Descomposición Cultural de Atacama en el siglo XVIII: Lengua, Escuela, Fugas y Complementaridad Ecológica. En *Simposio Culturas Atacameñas*, 44° Congreso Internacional de Americanistas, Manchester, Inglaterra. 1982b

Martínez, J. L.

Información sobre el comercio de pescado entre Cobija y Potosí, hecha por el corregidor don Juan de Segura (19 de Julio de 1591). En *Cuadernos de Historia* 5, Santiago. 1985

Pueblos del Chañar y el Algarrobo: los atacamas en el siglo XVII, Dibam, Santiago. 1998

Núñez, L.

Secuencia y Cambio en los asentamientos humanos de la desembocadura del río Loa, en el norte de Chile. En *Boletín de la Universidad de Chile* 112, Santiago. 1971

Hipótesis de Movilidad Transhumántica en la Puna de Atacama: Quebrada de Tulán (Nota preliminar) en *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología Argentina*, Tomo II, San Juan. 1980

Paleoindio y Arcaico en Chile: diversidad, secuencia y proceso. Editorial Cuicuilco, México. 1983

Cultura y Conflicto en los oasis de San Pedro de Atacama, Editorial Universitaria, Santiago. 1992^a

Ocupación Arcaica en la Puna de Atacama: secuencia, movilidad y cambio. En *Prehistoria Sudamericana, Nuevas Perspectivas*. Meggers Editor, Taraxacum, Washington. 1992b

Núñez, L. y T. Dillehay

Movilidad Giratoria, armonía social y desarrollo en los Andes meridionales: patrones de tráfico e interacción económica, Universidad del Norte, Antofagasta. 1978

- Núñez, L. y C. Santoro
Cazadores de la puna seca y salada del área centro-sur andina (Norte de Chile). *Estudios Atacameños* 9:11-60. San Pedro de Atacama. 1988
- Orellana, M.
Acerca de la cronología del complejo cultural de San Pedro de Atacama, en *Antropología* 2, Santiago. 1964
- Rivera, F.
Procesos de articulaciones socio-identitarias y reformulaciones étnicas en Atacama. *Estudios Atacameños* 13:61-72. San Pedro de Atacama. 1997
- Sanhueza, C.
Tráfico caravanero y arriería colonial en el siglo XVI. *Estudios Atacameños* 10: 169-182. San Pedro de Atacama 1992
- Serplac
Compendio de Planes de Desarrollo para la Comuna de San Pedro de Atacama. Secretaría Regional de Planificación y Cooperación. Antofagasta. 1999
- SGA-Ibersis
Plan de Desarrollo Comunal (PLADECO), San Pedro de Atacama. 2000
- Sinclair, C.
Dos fechas radiocarbónicas del alero de Chulqui, río Toconce: noticia y comentario. *Chungará* 14:71-79. Universidad de Tarapacá, Arica. 1985
- Tarragó, M.
Contribución al conocimiento arqueológico de las poblaciones de los oasis de San Pedro de Atacama en relación con los otros pueblos púnenos, en especial, el sector septentrional del Valle Calchaquí. Tesis para optar al título de Doctor en Historia, especialidad Antropología. Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Rosario, Argentina. 1989
- Téllez, E.
La Población Atacameña en el Siglo XVI. Precirculados II Jornadas de Etnohistoria Andina. Universidad de Valparaíso, Viña del Mar. 1998
- Urrejola, A.
La legislación Indígena en Chile desde la Independencia. Documento de Trabajo Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, Grupo de Trabajo Derecho. 2002

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO
INFORME FINAL DEL

GRUPO DE TRABAJO DEL PUEBLO QUECHUA

ÍNDICE

1.	Introducción.....	385
2	Presentación.....	385
2.1	Antecedentes sobre la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato.....	385
2.2	Metodología de trabajo.....	386
3.	Verdad Histórica.....	388
3.1.	Breve caracterización geográfica de la Comuna Ollagüe.....	388
3.2.	Historia del poblamiento humano en la zona.....	389
3.2.1.	Período Prehispánico.....	390
3.2.2.	Período Colonial.....	391
3.3.	Período Republicano.....	392
3.4.	Aprox. a las Manifestaciones Culturales de la Comunidad Quechua de Ollagüe.....	395
3.5.	Caracterización social y poblacional de los quechuas de Ollagüe en la actualidad.....	396
3.4.	Procesos sociales actuales.....	400
3.5.1.	Organizaciones presentes en la comuna de Ollagüe.....	401
3.5.2.	Organizaciones presentes en la ciudad de Calama.....	402
3.6.	Balance de las políticas y legislaciones aplicadas al contexto de la etnia Quechua.....	404
3.7.	Leyes y políticas del Estado en la zona de Ollagüe. El papel de la educación.....	406
3.8.	Leyes y políticas del Estado en la zona de Ollagüe. El nuevo código de aguas.....	412
4.	Nuevo Trato.....	415
4.1.	Demanda territorial.....	415
4.1.1.	Tierras y Territorio.....	415
4.1.2.	De las aguas indígenas.....	416
4.2.	Políticas y Desarrollo Quechua.....	416
4.3.	Cultura y Educación.....	417
4.4.	Patrimonio Cultural.....	418
4.5.	Desarrollo Económico – Productivo.....	418
5.	Comentarios Finales.....	420
6.	Bibliografía.....	423

Integrantes del Grupo de Trabajo del Pueblo Quechua

Julia Quispe Yucra (Coordinadora): Comisión Fiscalizadora de la Comunidad Quechua.
 Octavia Mendoza Cruz: Presidenta Grupo de Artesanas de Ollagüe.
 Brígida Huanca Charcas: Tesorera Agrupación de Artesanas de Ollagüe.
 Wilson Ildefonso Calcina: Presidente Agrupación UNIFAM de Ollagüe.
 Javier Urrelo Quispe: Presidente Consejo Comunal de la Cultura.
 Elena Achú Colque.
 Félix Anza Cruz.
 Maribel Anza Huanca.
 Mauricio Anza Cruz.
 Sonia Ávalos Ávalos.
 Otilia Bello Lotino.
 Valentina Bello Lotino.
 Leonardo Blas.
 Dorotea Calcina Calcina.
 Pablo Choque.
 Marta Domínguez González.
 Iris Domínguez González.
 Juan Domínguez González.
 Eliana Domínguez González.
 Bernardo Flores.
 Rafael González.
 Teresa Henríquez Huanca.
 Richard Ildefonso Calcina.
 Joaquín Mondaca.
 Ramona Paucar.
 Silvia Quispe Yucra.
 Agustina Véliz Valdivia.
 Eugenio Véliz Valdivia.
 Germán Véliz Véliz.
 Manuel Véliz.
 Delicia Véliz.
 Felisa Yucra Vilca.

1. Introducción

El presente documento tiene el propósito de entregar información relevante acerca del proceso histórico de la etnia quechua, una de las ocho reconocidas por la actual Ley Institucional. Este proceso histórico se asume como reciente y se realiza a partir de los escasos antecedentes de los cuales se disponen, pero no por ello menos válidos, por cuanto los indígenas que conforman esta etnia también han sido partícipes de los conflictos en la relación que el Estado ha mantenido durante tiempos pasados con los pueblos originarios.

En este contexto, se reconoce la voluntad política por parte del actual Gobierno chileno de mejorar su calidad de vida y por ende reconocer y practicar, en términos concretos, el respeto a la diversidad étnica y cultural como parte de la reconstrucción permanente de nuestra sociedad, a través de la participación democrática de los propios comuneros a quienes les corresponden hoy plantear sus necesidades y demandas más urgentes.

Los quechuas, etnia minoritaria en términos de población, se ve amenazada actualmente bajo las presiones de una sociedad que avanza vertiginosamente asimilando e imponiendo modos de vida que son ajenos a las realidades de las comunidades, pues, aunque existe una legislación vigente, ésta no tiene incidencia categórica frente a los problemas más graves que aún afectan a las comunidades. Es evidente la gran responsabilidad que implica legislar en temáticas tan sensibles y a la vez que tienen intereses tan claros como: el agua, territorio, patrimonio, educación y cultura, manejo de recursos naturales, desarrollo económico productivo, entre otras, las que deben ser vistas y evaluadas a la luz de los patrones culturales existentes para efectivamente saldar, en parte, la deuda histórica. Sin duda, este desafío constituye un acontecimiento histórico para la nación, el que a su vez determinará los caminos a seguir en una sociedad dinámica que apuesta a reivindicar a los indígenas como un sector de la población que históricamente fue marginado y mutilado de sus propias expresiones.

El Nuevo Trato abre esperanzas, supone la validación y legitimación frente a la sociedad en general, supone la oportunidad, quizás la única en este actual gobierno, y no la última, para quienes le sucedan, de creer que quienes son nuestra historia desde tiempos prehispánicos, puedan resolver sus conflictos en torno a la reflexión.

2. Presentación

2.1. Antecedentes sobre la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato

Durante los primeros meses del gobierno del Presidente Ricardo Lagos comienza a configurarse una nueva etapa de la política impulsada por los gobiernos de la Concertación hacia los indígenas. De esta manera, se crea la Mesa de Diálogo Indígena que incluye un amplio espectro de actores de la vida nacional, no solamente indígenas y que tuvo como propósito elaborar propuestas en torno a esta temática. Esta instancia sesionó durante 50 días, al cabo de los cuales entregó sus resultados al Presidente, los que se condensan en 16 propuestas de variada índole. Entre las más importantes está la creación de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, la cual tiene como propósito general establecer cuál ha sido la relación histórica entre el Estado chileno y los pueblos indígenas presentes en nuestro territorio; además de elaborar recomendaciones y sugerencias destinadas a determinar las bases en las cuales se debe sustentar un nuevo trato entre los pueblos indígenas, el Estado y la sociedad chilena.

La Comisión está compuesta por 21 miembros expertos en temas indígenas, los cuales representan a distintos sectores de la sociedad nacional, incluidos aquellos provenientes del mundo indígena. De acuerdo con la dinámica de la comisión se han establecido grupos de trabajo temáticos (desarrollo indígena, verdad histórica, entre otros) y también por cada área geográfica (norte, sur). Dentro del Grupo de Trabajo Indígenas del Norte se han establecido Subgrupos de Trabajo por cada etnia, es decir,

aymaras, atacameños, coyas y por supuesto los quechuas. Cada uno de estos subgrupos tiene la misión de representar ante los miembros de la mesa central de la comisión su visión sobre la relación histórica establecida entre ellos y el Estado a través del tiempo y a la vez elaborar sus propuestas y demandas de un Nuevo Trato. Así, cada subgrupo articula sus requerimientos y visiones desde las propias realidades de cada pueblo, señalando las dinámicas históricas propias que visualizan, así como el sentido del desarrollo que se proponen.

Los objetivos generales propuestos por el subgrupo de trabajo Quechua son el promover la participación democrática de los quechuas para expresar colectivamente sus aspiraciones y visiones como pueblo originario, con el fin de elaborar una visión colectiva de su pueblo, su historia y la relación establecida con el Estado y la sociedad nacional. Así mismo, establecer las necesidades y demandas del pueblo quechua con el fin de procurar un nuevo trato con el Estado y la sociedad chilena. Debemos resaltar el énfasis puesto en la participación de los indígenas quechuas en las reuniones realizadas, ya que es principalmente a través de sus opiniones y visiones que se estructura el presente trabajo.

2.2. Metodología de trabajo

Las actividades relacionadas para la elaboración de este Informe Final se prolongaron a lo largo de un mes y medio de trabajo. Con este fin se sostuvo reuniones periódicas tanto con los comuneros de Ollagüe como los residentes en la ciudad de Calama, bajo la modalidad de talleres que consideraron la participación como fuente principal para la recopilación de la información. A partir de los datos recopilados en estas instancias, más los antecedentes de información secundaria (informes, documentos, antecedentes bibliográficos relevantes) que se encuentra debidamente consignada en la bibliografía, se ha elaborado el presente documento final.

En este sentido, los talleres realizados en las diferentes localidades (Ollagüe y Calama) contaron con la participación de expositores quienes desde sus particulares ópticas estimularon la discusión del mismo en relación a las temáticas abordadas en cada uno de ellos. Para una mejor comprensión de las temáticas abordadas, las reuniones fueron plasmadas en registro magnetofónico y posteriormente desgrabadas, conformando un documento que se incluye como Anexo 1 de este informe. Para conseguir los objetivos formulados en la Propuesta de Trabajo se realizaron las siguientes actividades:

Charlas a la comunidad y asociaciones indígenas: sobre la historia de la etnia quechua sistematizando información sobre: patrimonio cultural tangible e intangible, derecho ancestral territorial, medio ambiente, Ley Indígena, educación, entre otros, promoviendo el diálogo como fuente permanente de crecimiento, para lo cual se invitaron en calidad de expositores a especialistas en las distintas temáticas.

En este sentido, contamos con la participación de Sergio Avendaño Pinto, Licenciado en Antropología con mención en Antropología Social, quien expuso sobre la historia de Ollagüe. También contamos con la participación de Patricia Ayala Rocabado, Arqueóloga, quien hizo una exposición sobre la Prehistoria y Etnohistoria relacionada con Ollagüe. La profesora de la Escuela San Antonio de Padua de Ollagüe, Sandra Velásquez, expuso sobre el proyecto de Educación Intercultural Bilingüe que desarrolla dicha unidad educativa. También se realizó una exposición con profesionales del equipo de Servicio País presentes en Ollagüe, quienes se refirieron a la posibilidad de un desarrollo turístico vinculado con la explotación del paisaje en Ollagüe.

Lamentablemente, por razones de tiempo y presupuesto no se pudieron realizar las exposiciones con los especialistas en el tema de las aguas, aspecto muy sentido por todas las organizaciones. Sin embargo, las personas a cargo de este informe recopilamos información muy importante referida a la temática y expusieron aquellos antecedentes, los cuales serán complementados en una próxima reunión referida al problema de las aguas, a realizarse fuera de los plazos de entrega del presente informe.

Se efectuaron reuniones periódicas con la comunidad indígena y las asociaciones indígenas residentes en Calama: con el fin de socializar la información recopilada y recoger las opiniones y propuestas de sus integrantes.

Tales reuniones fueron realizadas sin seguir estrictamente el orden calendárico estipulado en la Propuesta de Trabajo inicial. Tales cambios fueron motivados principalmente por la lejanía entre Ollagüe y Calama, lo que implica dificultades en las comunicaciones (vehículos, teléfono, internet y fax) y por tanto, en las coordinaciones de tales eventos y también por los cambios que debieron efectuarse de acuerdo a los tiempos y disponibilidad de los representantes de las organizaciones. A continuación presentamos de manera resumida el contenido de las reuniones realizadas, las listas de asistencia se entregan a manera de anexo de este informe:

21 de mayo de 2002 (Ollagüe)

Asistieron (24) personas, con ocasión de una reunión del Consejo Comunal de Cultura, que reúne a todas las organizaciones relacionadas con Ollagüe, se dio a conocer los objetivos y alcances de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Se entregaron sobres con el Plan de Trabajo a los representantes de todas las organizaciones.

1 de junio de 2002 (Calama)

Reunión con Asociaciones Indígenas de Calama. En esta reunión se expuso los objetivos, alcances y propósitos de la Comisión. La asistencia fue de cinco (5) personas que representaban a diferentes organizaciones. Aquí también se dieron las charlas sobre Prehistoria, señalando los distintos períodos presentes en el sector de Ollagüe, las formas de poblamiento y asentamiento. En cuanto a la Etnohistoria, se enfatizó sobre la relación Estado – Pueblos indígenas durante el período colonial. También se dictó una charla sobre Historia Local, recalcando el Período Republicano (pre y post anexión del territorio por Chile) y la relación Estado – Pueblos indígenas en el contexto de Ollagüe. Se trató el tema del devenir de la minería y los procesos migratorios actuales. A su vez, se describió y analizó el desarrollo del proceso de Educación Intercultural Bilingüe en Ollagüe, su contexto histórico de formulación y su posibilidad de realización en la ciudad de Calama.

2 de junio de 2002 (Calama)

Reunión con organizaciones indígenas de Calama a la cual asistieron once (11) personas. En esta ocasión se elaboró un diagnóstico a partir de las exposiciones de la reunión anterior. Se incorporan las visiones de los participantes sobre la historia de Ollagüe y las propuestas y demandas de las distintas organizaciones. Las organizaciones se comprometen a entregar un informe escrito sobre su historia, objetivos, propuestas y demandas a la Comisión para la generación de un Nuevo Trato.

8 de junio de 2002 (Calama)

A esta reunión asistieron nueve (9) personas, presentándose un resumen de las reuniones pasadas. Además se da lectura a documentos elaborados por las propias organizaciones acerca de sus objetivos, demandas y propuestas dentro del contexto de la Comisión.

8 de junio de 2002 (Ollagüe)

Paralelamente en Ollagüe se realizó una reunión referida a la prehistoria, historia y Educación Intercultural Bilingüe, donde participaron once (11) comuneros de Ollagüe, Amincha y Puquios. Se tratan

temas sentidos por la comunidad como la discriminación de los hablantes quechuas, la falta de oportunidades laborales y el problema de la migración.

9 de junio de 2002 (Calama)

En esta oportunidad asistieron doce (12) personas. A partir de la información generada y de la discusión sobre las demandas y propuestas sobre un Nuevo Trato se sintetizaron los documentos de las reuniones pasadas.

9 de junio de 2002 (Ollagüe)

En esta oportunidad asistieron catorce (14) personas de la comunidad quechua. Se trató la temática del agua en un contexto general, dando a conocer cuáles han sido los pasos que en este sentido ha dado la comunidad y el municipio (inscripción de las vegas y bofedales a través de la CONADI, oposiciones de agua hechas por la municipalidad). Se habló sobre la pérdida de las tradiciones culturales por parte de los miembros de la comunidad, se vuelve a tocar el tema de la pérdida de la lengua quechua en algunos momentos.

23 de junio de 2002 (Calama)

En esta reunión participaron (32) personas tanto de la comunidad indígena quechua de Ollagüe, como representantes y miembros de las asociaciones urbanas de Calama. Se realizó una exposición sobre las conclusiones emanadas de las reuniones pasadas, tanto en Calama como en Ollagüe, haciendo especial referencia a las propuestas surgidas desde los migrantes como de los comuneros ollagüinos. Se hizo un diagnóstico general de las reuniones. Se trató el tema del agua con nuevos antecedentes recopilados por los coordinadores de las charlas. El equipo de Servicio País presentó su visión sobre la posibilidad de desarrollar en la zona de Ollagüe actividades turísticas como fuente laboral tanto para los habitantes de la comunidad como para los migrantes.

3. Verdad Histórica

3.1. Breve caracterización geográfica de la Comuna Ollagüe

El espacio en el cual se asienta la mayor cantidad de personas autoreconocidos como quechuas y con el cual éstas poseen un vínculo ancestral, es el territorio comprendido por la Comuna de Ollagüe, perteneciente a la Provincia de El Loa y ubicada en el extremo noreste de la II Región de Chile. Esta comuna limita al norte y noroeste con la Región de Tarapacá, desde la cumbre del Volcán Olca hasta el cerro Alconcha; al oeste con la comuna de Calama, desde el cerro antes mencionado hasta el volcán San Pablo. Al sur nuevamente con la misma comuna, en una línea que va desde el volcán San Pablo, pasando por el cerro Lay Lay, hasta el Inacaliri. Al este limita con Bolivia. Sin embargo, cabe mencionar que debido a diferentes procesos migratorios, un importante número de quechuas se encuentra asentado en la ciudad de Calama y reconocen a Ollagüe como su lugar de origen, razón por la cual a continuación presentaremos brevemente algunas de las características más importantes de su geografía.

Este territorio en su totalidad está ubicado en altura, presenta grandes amplitudes térmicas diarias debido a su alto índice de continentalidad y se caracteriza por tener importantes precipitaciones en verano (desde Diciembre a Febrero) y no así durante el invierno. En esta zona se aprecia un alto índice de endorreísmo, posible de explicar por las extraordinarias condiciones de aridez, debido a la incidencia que ejerce la distribución longitudinal del relieve en la obstrucción de la humedad atmosférica costera y por el alcance de las lluvias altiplánicas, que son la única fuente de escurrimiento superficial, junto con las acumulaciones de nieve ubicadas a lo alto de la precordillera y cordillera. Los sistemas de drenaje

presentan como nivel de base local los salares, a consecuencia de la obstrucción que ejercen las precordilleras para el escurrimiento al océano.

Los límites de la comuna están bordeados por cerros y volcanes desarrollados en dirección Norte-Sur, cuyas alturas fluctúan entre los 4.831 m.s.n.m., en el cerro Alconcha, y los 6.176 m.s.n.m. en el volcán Aucanquilcha, destacando siempre los conos volcánicos por su mayor altura. El área central presenta una zona baja, extendida en sentido sur a noreste, que se ve rodeada por dos cadenas volcánicas, donde se ubican los salares de Ascotán, San Martín o Carcote y Ollagüe. Están separados por una línea de cumbre que arranca desde el Cerro Chela por el este hasta el cerro Canchajapichina por el oeste. Así, el cordón planiforme del este actúa como biombo orográfico entre los planos inclinados del oeste y los salares prealtiplánicos (Gundermann y González 1993; Romo 1998). Desde los puntos más altos de los faldeos volcánicos surgen numerosas quebradas como las de Amincha, Cuevitas, El Aguilucho, El Quince, El Inca, etc., algunas de las cuales drenan temporalmente la cuenca Ascotán-Carcote. Existen además un importante número de lagunas superficiales como Cuchicha, Aguas Calientes y Luna, producto de la dinámica propia de los salares.

Se identifican varios subsectores en esta comuna, siendo los más evidentes aquellos conformados por el sistema de salares escalonados en un sentido de sur a noreste, Ascotán, San Martín o Carcote y Ollagüe, los mismos que fueron ocupados desde momentos prehispánicos con fines de caza y que en algunos sectores siguen siendo usados en sus orillas con fines ganaderos. Destacan estos sectores por la presencia de bórax en sus superficies, material que continúa siendo explotado hoy en día. Los otros subsectores rodean o prolongan a los anteriores, uno de ellos se ubica al norte de la comuna y contiene las localidades de Cosca y Puquios, caracterizada por su uso ganadero, la presencia de llareta y de azufre en una de sus cumbres. El segundo, localizado hacia el sur, comprende desde la Pampa de la Perdiz hasta Inacaliri, destacando la actual ausencia de llareta por la sobre explotación, así como algunos sectores ricos en azufre; en este sector hasta hace unos años se criaban animales menores. El tercero es un sector periférico constituídos por los cerros y volcanes que cierran la comuna por el este y oeste, donde se encuentran importantes yacimientos de azufre (volcanes de Aucanquilcha y Santa Rosa) además de llaretales ahora agotados; es posible identificar sectores de uso ganadero que aún siguen siendo aprovechados por algunas familias (Gundermann y González 1993).

Cabe destacar que actualmente se siguen aprovechando desde el punto de vista agrícola las quebradas de Puquios, Cohasa, el Inca, Caichape y Amincha, correspondiendo dicha producción a un autoabastecimiento de tipo familiar. Siendo, sin duda, la ganadería la actividad económica tradicional más importante de la zona, caracterizándose por una movilidad estacional que involucra a los subsectores antes descritos, además del sector de Chela, correspondiente a la comuna de Calama pero que desde tiempos antiguos integra el espacio de ocupación de esta población.

3.2. Historia del poblamiento humano en la zona

Entregar una breve reseña de la ocupación humana asentada en Ollagüe desde sus inicios, es ciertamente una tarea compleja, sobre todo si consideramos la desinformación existente acerca de los procesos prehispánicos que se dieron en este territorio, siendo posible su reconstrucción sólo a partir de los trabajos pioneros realizados por Leandro Bravo en la localidad y por la utilización de la información aportada por las investigaciones efectuadas en zonas aledañas, además de datos aislados entregados por algunos arqueólogos. En cuanto al período colonial también se cuenta con escasa información al respecto, habiéndose articulado dicha información gracias a los trabajos efectuados en zonas cercanas. El período histórico se articuló en base a la información entregada por Bravo (s/f. Ms), Gundermann y González (1993) y Romo (1998). Lo anterior demuestra la poca preocupación que se ha tenido por conocer la historia de este territorio, situación que se quiere revertir en un futuro próximo por la importancia que tiene para la actual Etnia Quechua contar con dicho conocimiento.

3.2.1 Período Prehispánico

Considerando los escasos antecedentes que se tienen sobre la ocupación prehispánica del altiplano de Ollagüe, es posible plantear que hacia los 5.000 a 4.000 a. C. pequeñas bandas de cazadores recolectores usufructuaban de los recursos ofrecidos por los sistemas de salares y quebradas de la zona. Vestigios culturales de esta etapa de desarrollo han sido encontrados en las antiguas playas de los salares de San Martín y Ascotán, así como en las vegas y lagunas de Cuchicha, Aguas Calientes, Sapunta y Luna asociadas a los salares antes mencionados (Le Paige 1958; Bravo s/f Ms; Núñez 1965; Cárdenas 2000Ms), además de quebrada del Inca (Núñez 2002 Com. Pers). Al parecer, fueron estos espacios los que articularon la movilidad de estas bandas de cazadores recolectores, ya que sería en estos lugares donde podían cazar camélidos silvestres y aves acuáticas, además de obtener diferentes recursos vegetales para recolectar. Es posible que la movilidad estacional de dichas poblaciones haya alcanzado sectores como la cuenca del Loa, el altiplano de Lípez y/o las inmediaciones del salar de Uyuni, ocupándose desde ese entonces este espacio como un sector de conexión de diferentes pisos ecológicos.

Posteriormente, en momentos en los cuales la subsistencia de estas poblaciones deja de depender de lo que el medio ambiente le ofrece, gracias al largo proceso de domesticación de plantas y animales, es posible que la zona de Ollagüe haya sido ocupada, de manera dispersa, por grupos de pastores vinculados culturalmente con aquellos asentados en el altiplano boliviano colindante. Así mismo, este territorio pudo ser transitado por las primeras caravanas de llamas que transportaban productos hacia la cuenca del Loa y San Pedro de Atacama o por aquellas que venían desde dichos lugares hacia la meseta altoandina (Núñez y Dillehay 1978).

Una vez consolidado el sistema de vida agropastoril en este territorio, entre el 900 al 1.380 d. C. se continuó ocupando el sector oeste del salar de San Martín, específicamente las vegas y lagunas de Cuchicha, Caichape, Sapunta, Carcote, Laguna Verde y Luna, aunque esta vez dichos espacios --además de la caza de guanacos y avifauna-- aseguraron la supervivencia y reproducción de los rebaños de llamas y alpacas (Bravo s/f Ms; Cárdenas 2000Ms). También se ocupó la quebrada de Cohasa, donde se construyeron depósitos de almacenamiento, y presumiblemente la quebrada del Inca donde pudo realizarse una explotación agrícola menor, al igual que en la de Puquios. De acuerdo al tamaño y cantidad de los sitios arqueológicos encontrados para este período, la población asentada en este sector parece no haber sido numéricamente importante, seguramente debido a que se trataba de espacios pastoriles periféricos con relación a aquellos territorios ubicados en el norte de Lípez, con cuya población se encontraban culturalmente emparentados los pastores de Ollagüe. De este modo, a diferencia del sistema estanciero ollagüino, en Lípez se habitaron aldeas de mayor y menor envergadura y estancias dispersas a lo largo de la meseta altoandina, a las que se suman algunos *pukaras* o sitios defensivos ocupados en momentos de tensión y conflicto social (Arellano y Berberían 1981; Nielsen 1999). Respecto a todo lo anterior, es importante mencionar que la información etnohistórica plantea que en este período de tiempo, el altiplano de Lípez --integrado también por la puna ollagüina-- se encontraba habitado por poblaciones de habla aymara y al parecer en menor medida por otras lenguas: puquina y/o uruquilla, las que sólo posteriormente conocerán el quechua con la llegada del Inca (entre otros Martínez 1992; Castro 1998).

Es plausible postular que es en esta etapa cuando más claramente se visualiza a Ollagüe como un territorio de frontera cultural entre los atacameños y las poblaciones altiplánicas, así como un espacio de comunicación entre estos grupos y de articulación de áreas económicamente complementarias. En este sentido, las evidencias arqueológicas confirman la presencia de gente originaria del altiplano de Lípez en el Loa Superior y en las quebradas adyacentes al Salar de Atacama, asentadas de manera temporal o más establemente para acceder a los recursos de estas zonas ecológicas. También se encuentran algunas evidencias de la presencia atacameña en la meseta altoandina, por lo que es posible plantear que la movilidad de estas poblaciones fue en ambas direcciones (Fernández 1977; Aldunate y Castro 1981; Schiappacasse et. Al. 1989; Ayala 2000). En este contexto, Ollagüe pudo operar como uno de los sectores de tránsito de las caravanas de llamas que llevaban y traían productos de estas zonas,

conectando así a las poblaciones costeras, vallunas, de oasis y altiplánicas que ocupaban la actual Región de Antofagasta en Chile y el Departamento de Potosí en Bolivia (Núñez y Dillehay 1978).

En distintos momentos del siglo XIV, estas poblaciones del altiplano de Lípez y de la Región Atacameña se ven envueltas en el proceso de expansión del Tawantinsuyu, el cual se observa claramente en los tramos del camino del inca y en la presencia de su patrón arquitectónico en asentamientos locales y/o en otros construidos a su llegada a estos territorios; las evidencias de dicho proceso también son vistas en los patrones funerarios, la cerámica utilizada y los tejidos que forman parte del vestuario de estos grupos humanos, además de otros indicadores materiales (entre otros Aldunate 1993; Castro 1992; Castro et. al. 1993; Adán y Uribe 1995 y 1999; Nielsen 1999). En Ollagüe se encuentran vestigios de la presencia incaica en las quebradas de Cohasa y El Inca, destacando la primera por haberse identificado allí el entierro de un individuo con ofrendas de tejidos, cántaros, un arco y un *quipu* de indudable filiación incaica (Jorge Condori 2002 Com. Pers.). Hasta el momento no se sabe si la quebrada El Inca fue aprovechada agrícola y ganaderamente desde momentos previos o recién con la llegada de influencias incaicas a la región, pero sí se sabe que con estos fines se construyeron terrazas de cultivo en sus laderas, así como se utilizaron depósitos de almacenamiento construidos en los farellones de las quebradas.

De acuerdo a la tradición oral de los actuales habitantes de Ollagüe, en este territorio es posible identificar diferentes tramos del camino incaico o *inkañan*, el cual entra desde el altiplano de Lípez y cruza por Ollagüe y/o Portezuelo del Inka, para seguir por Cebollar y Ascotán, bajando a las cuencas del Loa y el Salado por el sector de Colana. Desde allí sigue hacia Paniri y/o Cupo, llega a las vegas de Turi y continúa hacia Caspana, desde donde sigue hacia el sur hasta llegar a San Pedro de Atacama (Aldunate et. al. 2002Ms). En Lípez este camino pasa cerca de la actual localidad de Alota, desde donde se conectaría con los núcleos poblacionales más importantes de la región, entre los cuales sobresale Lakaya por presentar estructuras de patrón incaico (Nielsen 1999). A su vez, un ramal de este camino conecta a Ollagüe por el norte con el asentamiento minero de Collahuasi, el cual ocupó una posición importante en la red vial incaica gracias a que sus recursos mineros (cobre y oro) marcaron la orientación productiva de la zona. Al respecto, cabe mencionar que los sitios incaicos de la localidad de Caspana también dan cuenta del interés del Tawantinsuyu por acceder a sectores ricos en mineral de cobre, destacando Cerro Verde por haber sido un centro minero de importancia regional (Adán y Uribe 1999).

3.2.2. Período Colonial

Posteriormente, con el arribo de los españoles durante la época colonial (ca. XVI-XVIII) se produjeron profundos cambios en la vida de las poblaciones indígenas, desde la llegada de enfermedades desconocidas hasta la imposición de una nueva religión. Junto con esto, se los redujo en pueblos de indios, su trabajo era entregado a nuevos señores, debieron participar de una labor minera en creciente desarrollo, insertarse en una economía mercantil y convivir con un idioma diferente en desmedro del propio. Era de esperar que todo esto contribuyera a un choque cultural violento, ya que las estrategias de conquista española no sólo pretendían cuestionar el bagaje cultural de estas poblaciones, sino modificarlo por completo dentro de un proceso de dominación absoluto e impuesto por la fuerza.

La evangelización colonial consideró medidas tan extremas como el proceso de extirpación de idolatrías, a través del cual se prohibía a los indígenas practicar cualquier tipo de ritos en honor a sus dioses. De este modo, se quiso erradicar todas aquellas costumbres y fiestas relacionadas con el culto a los cerros, a la tierra y al sol, entre otros, para obligarlos a aceptar las creencias católicas con el culto a su dios y sus santos (Castro 1997). Sin embargo, a pesar del fuerte proceso al cual fueron sometidos, los indígenas pusieron en marcha diferentes mecanismos para mantener de algún modo sus prácticas religiosas, ya sea realizando sus ceremonias a escondidas o combinando sus antiguas creencias con las recién impuestas, generando así el catolicismo andino indígena.

Por otro lado, sin duda el fenómeno colonial que produjo una drástica transformación de la organización territorial preexistente, fue la reducción de los indígenas en "pueblos de indios", promulgada a finales del siglo XVI por el Virrey Toledo. De acuerdo a Gundermann (Ms), con este proceso se objetiva

el proyecto de una sociedad colonial dualizada con un segmento social espacialmente situado --"la república de indios"-- y, por ésta y otras razones, sujeto a formas eficientes de control. Con las reducciones se instituyen las condiciones para la transformación de las sociedades indígenas andinas precolombinas en la etnia "india" colonial. En este contexto, Ollagüe debió ser importante como territorio articulador de diferentes pisos altitudinales, aunque sin duda, siguió siendo una zona periférica en relación a los pueblos de indios del altiplano inmediato, la cuenca del Loa y San Pedro de Atacama. Como vimos en páginas precedentes, desde tiempos prehispánicos la ocupación humana de Ollagüe se caracteriza por no ser numéricamente considerable, razón por la cual es lógico que en este territorio no se haya establecido ninguna reducción, a diferencia de lo que ocurrió en aquellos sectores adyacentes de mayor densidad poblacional como Nor Lípez y Atacama.

Por otro lado, el establecimiento del sistema de repartimiento de tierras y encomiendas de indios permitió explotar la fuerza laboral de los indígenas, quienes además debían pagar tributo, convirtiéndose así en una verdadera esclavitud disfrazada por parte de la Corona Española. En estas circunstancias, ante la imposibilidad de pagar, algunos indígenas huían de los encomenderos y corregidores pero eran perseguidos, capturados y obligados a trabajar, siendo retenidos "legalmente" y forzados a trabajar gratis (Rivera 1995). Al respecto, cabe mencionar que una de las características más sobresalientes de los territorios comprendidos por los Corregimientos de Lípez, Atacama, Chichas y Tucumán --cuyos orígenes pueden remontarse a tiempos precolombinos--, fue el desarrollo de actividades económicas regidas por un sistema de complementariedad ecológica que obligaba a una alta movilidad dentro de un espacio macrorregional; movilidad que al parecer también estuvo relacionada --en parte-- con la necesidad que tenían los indígenas de liberarse de los tributos (Martínez 1992; Castro 1998). Al parecer, en momentos más tardíos de la colonia era cada vez más común no encontrar a los tributarios en su núcleo de origen: "en Atacama la característica heterogénea del terreno, los diferentes sistemas de trashumancia del ganado y la inserción de los tributarios en haciendas del Tucumán, Chichas y minas de Lípez sin perder los derechos en las unidades de origen, favorecieron un movimiento constante de la población y un patrón disperso de asentamiento. Aún cuando quienes emigraron a otras circunscripciones seguían pagando sus tributos a caciques, su cobranza se hizo cada vez más difícil a medida que avanzaba el siglo XVIII" (Hidalgo 1987).

De este modo, el territorio de Ollagüe pudo desempeñarse como uno de los corredores de conexión entre diferentes pisos ecológicos que posibilitó dicha movilidad interregional. Al respecto cabe mencionar que para el siglo XVI se describen relaciones comerciales entre Lípez y Atacama y, aunque no se cuenta con referencias concretas sobre la presencia de originarios de Lípez en Atacama, existe información sobre indios de Atacama en el altiplano de Lípez, frente a los cuales el Inca habría puesto orejones para vigilarlos. Durante el siglo XVII gente de Lípez se congregaba en el Loa Medio y Superior, estando Calama y Chiu Chiu vinculados a las rutas de tráfico de pescado desde la costa hacia Potosí. Para el siglo XVIII sólo se tiene información que vincula a Lípez con Ayquina durante las sublevaciones kataristas, además de la referencia de un mestizo de Lípez en dicha localidad. Posteriormente, durante el siglo XIX se registran pobladores de Lípez en Calama, Chiu Chiu y Ayquina, convirtiéndose este último poblado en el centro de las actividades de gente de Lípez en Atacama. A mediados del siglo XIX e inicios del XX nuevamente se encuentran datos sobre su estadía en Toconce, Paniri, Incaliri, Linzor y Tatio (entre otros Martínez 1992; Castro 1998).

3.2.3. Período Republicano

En tiempos *republicanos*, la población pastoril de Ollagüe comienza a articularse al desarrollo de la minería con diferentes modalidades, ya sea vendiendo sus productos pecuarios a los centros mineros, o posteriormente cuando las azufreras están en funcionamiento y comienza la explotación a gran escala de cobre, con la venta de combustible vegetal (llareta) a estos centros mineros. En este contexto, una de las características principales de la ocupación de la zona de Ollagüe es su vinculación con la actividad minera, en circunstancias en que el trabajo agrícola se vio siempre limitado por las restricciones que impone el medio ambiente en este sentido, las cuales incluso afectaron en alguna medida a la ganadería. Como vimos en páginas precedentes, se trata de una puna árida y salada, con escasas precipitaciones y

con un régimen térmico extremo, en la cual sólo las llamas y los burros han podido mantenerse en ciertas cantidades al haberse integrado a diversas actividades extractivas.

Durante momentos coloniales tardíos y republicanos previos a la anexión de este territorio al Estado chileno, esta zona fue una de las rutas utilizadas para conectar los centros mineros y de población del altiplano sur y la cordillera oriental con la costa, pasando por los oasis de Atacama la Baja ubicados en la cuenca del Loa. Esta misma ruta sería aprovechada más tarde para la salida de minerales mediante la utilización de carretas, como ocurría con el bórax antes de la construcción del ferrocarril Antofagasta-Bolivia.

Durante la ocupación chilena, incluso algunos momentos después, los centros de mayor actividad económica de la Región de Antofagasta estaban situados en la pampa salitrera. En estas circunstancias, Ollagüe era un distrito minero bastante marginal, existían yacimientos que tenían poca actividad y escaso nivel de desarrollo tecnológico y de infraestructura debido a la ausencia de capitales, la imagen de fuerte actividad que evocan los restos de minas, plantas e instalaciones mineras, no es posible entenderla sin la existencia del ferrocarril Antofagasta - Bolivia. Casi todo fue posible gracias al ferrocarril, ya que se trataba de explotaciones a gran escala para la época, cuya producción estaba destinada al mercado interno (azufre), pero la mayoría a la exportación (bórax y cobre). Esto suponía medios de transporte capaces de trasladar grandes cantidades a costos convenientes. Antes existían explotaciones como en Ascotán, pero es con la construcción del ferrocarril que se incentiva la apertura y ampliación de las explotaciones mineras.

Respecto a la *explotación de bórax* en particular, fueron compañías mineras extranjeras las que se instalan en la zona para explotar el mineral no metálico, una de las más importantes La Bórax Consolidated Ltda., que inició sus actividades a fines del siglo pasado (hacia 1885). Esta empresa dejó de funcionar alrededor de 1966, al parecer a raíz de una caída de la ley del mineral disponible en Ascotán y por tanto a un aumento de los costos de producción, así como a una eventual baja de los precios internacionales del bórax. Como la habilitación definitiva del ferrocarril se efectuó durante los últimos años del siglo XIX, habría unas décadas en que el transporte del mineral refinado se hizo en carreta por la vieja ruta que unía Calama, Chiu-Chiu, Ascotán y Ollagüe, esta ruta tenía además prolongaciones hacia Potosí en Bolivia.

En sus faenas la empresa empleaba unas 35 personas de manera permanente. Los operarios y trabajadores de pampa eran casi exclusivamente bolivianos, provenientes de poblados cercanos a la frontera como Calcha, Copacabana, San Agustín y Alota. Los empleados y personal de mayor rango y responsabilidad eran chilenos y por lo general provenían de la zona (Ollagüe, Amincha u otras faenas mineras). Estos últimos trabajaban por sueldos fijos, en tanto que los operarios lo hacían a trato, sistema imperante hasta hoy.

Para las labores en los yacimientos y el transporte de borato a canchas de secado, procesado y almacenaje se contaba con un ferrocarril de trocha angosta, tirado por locomotoras a vapor, que posteriormente se reemplazaron por motores a diesel, el cambio de sector dentro de los yacimientos en explotación determinaba también traslados de los tendidos de los rieles. Se producían diariamente unas 80 toneladas de mineral de alta ley. El mineral era transportado a Brasil y Uruguay, una parte era también vendida a Soquimich y a la Química Sudamericana de Santiago. Esta era la única empresa presente en el salar de Ascotán.

Otra empresa inglesa operaba también en el yacimiento de Collahuasi, al norte de Ollagüe, el cobre era transportado desde la mina hasta Ollagüe, para llegar finalmente a Antofagasta. En la última etapa de su explotación (fines de los años 20 y comienzos años 30) se empleaban camiones para hacer los empalmes entre la mina y la estación receptora. Sus faenas paralizaron en el año 1932-33, posiblemente como una secuela de la gran crisis del 30. En ella llegaron a laborar 1500 personas de muy diversas procedencias. Posiblemente, se trató en su mayoría de quechuas bolivianos, tal como ocurrió en los yacimientos de bórax y azufre, (Gundermann y González 1993).

En cuanto a la *explotación de azufre* en este territorio, la evidencia más clara de sus inicios se relaciona con la elaboración de minerales de cobre a gran escala, su activación estaría vinculada con la demanda generada por Chuquicamata desde los años 20 y por Mantos Blancos después, siendo las más antiguas e importantes explotaciones de la zona las de Aucanquilcha y el volcán Santa Rosa u Ollagüe. Además, aprovechando el sistema ferroviario que empalmaba hacia Collahuasi también se desarrollaron otras explotaciones de este tipo en Puquios de Borlando, Oacaña de Petrinovic, las minas bolivianas de San Pablo de Napa, Beatriz y Caite, en el cerro Polán.

Sin duda, la azufrera más importante fue la de Aucanquilcha que en ciertos períodos de auge habría llegado a ocupar 700 hombres, aunque las dotaciones normales habrían sido de 200 personas más o menos. El mineral era transportado en andarivel desde la cumbre hasta Amincha, desde donde se llevaba en camiones hasta la planta instalada en las afueras del pueblo de Ollagüe. Posteriormente, hacia 1950, la planta fue comprada por Carrasco a la Caja de Crédito Minero. La planta y campamento se trasladó a Amincha, donde sigue actualmente aunque paralizada. Esta azufrera es la última gran explotación minera de la zona y al paralizar sus faenas el año 1992 se desencadenó la crisis de población que vive actualmente la Comuna de Ollagüe.

Gran parte de la fuerza de trabajo que ocupaba esta mina era boliviana, de sitios cercanos como Uyuni, San Agustín, Copacabana, San Juan de Colcha y Santiago. El resto eran atacameños de lugares como San Pedro de Atacama, Caspana o Calama. Los salarios que recibían los mineros bolivianos eran inferiores, pero, a pesar de dicha situación, para ellos era conveniente trabajar en Chile porque los ingresos eran más altos de los que podían percibir desarrollando las mismas actividades en su país. Un cierto número de ellos llegaba con toda o parte de su familia. Otros, que llegaban solos, por lo común permanecían temporadas cortas de 3 a 4 meses, lo que ocasionaba una rotación permanente de personal.

La segunda compañía importante de la zona era la azufrera de Buenaventura de Borlando, donde laboraban unas 80 personas, la mayoría de ellas quechuas bolivianos. Paralizó sus actividades hacia el año 1976, al parecer por agotamiento del yacimiento. En una primera etapa el mineral se bajaba en andarivel hasta la planta de refinación y almacenaje, ubicada en Buenaventura. Luego en el año 1948 el andarivel fue vendido y reemplazado por camiones. Tanto en esta azufrera como en Amincha los principales clientes eran Chuquicamata y Mantos Blancos.

Por otro lado, otra importante actividad económica del siglo XX fue lo que en Ollagüe y sus inmediaciones se llamó "*el ciclo de la llareta*". Entre 1930 y 1955 esta actividad involucró a un contingente de campesinos locales, atacameños del sector del río Salado y quechuas de Bolivia. Además de la enorme demanda de Chuquicamata, las empresas mineras de la zona también ocupaban grandes cantidades de este combustible vegetal en los procesos de secado, calcinación, fundición, generadores eléctricos y en general maquinaria a vapor.

En el caso de Chuquicamata actuaban empresarios intermediarios (en el sector de Ollagüe los hermanos Undargarín). Las empresas de la zona tenían llaretales propios que explotaban a través de sistemas de trabajo a destajo. La azufrera Aucanquilcha explotaba la llareta del mismo cerro y Buenaventura se abastecía en Puquios, pero también aprovechaban los llaretales de los cerros Cebollar, Polapi y Palpana. Compraban quintales de 50 kgs. a campesinos y peones, los que después de cortarla la dejaban secar unos 6 meses antes de trasladarla a los sitios de acopio y compra. Además de explotar llaretales propios, estas empresas también adquirían este combustible a arrieros bolivianos (que lo traían desde los cerros Araral, Cañapa y Jardín) y chilenos (que llegaban desde el río Loa, Ojos de San Pedro y Cupo). Posteriormente estos últimos concentraron sus entregas en la estación San Pedro. Según un testimonio rescatado por Gundermann y González (1993) "En todos los cerros había gente que tenía ganado, en Caichape, Cosca, Cuchicha, Cebollar y Chela... en Caichape se encontraban los Aymani y aquí en Cebollar los Bautista. En Polani estaban los Barrientos y Ballesteros. En Puquios estaban los Urrelos, que se trasladaban de un lugar a otro en busca de pasto...en ojos de San Pedro también había como diez habitantes, ahí se encontraban los Llipos y Cruz". En total no alcanzaban a ser más de 30 familias.

Se trataba de familias o pequeños grupos de familias aisladas, que se asentaban con su ganado en sectores provistos de agua, pastos permanentes y praderas estacionales, entre los cuales se rotaba el pastoreo. Eran tiempos en que llovía más y la cubierta vegetal era más abundante. La composición de sus rebaños era mixta: llamas, burros, ovejas y cabras. Al parecer, el promedio de tenencia no pasaría de 100 cabezas por hogar. Además de productos de autoconsumo (carne, leche, lana para tejidos, cueros), estas familias abastecían de carne a las empresas mineras. En algunos sitios también eran posibles cultivos a pequeña escala, como en Quebrada del Inca, Chela, Cosca, Puquios y Caichape. Se trataba de siembra de hortalizas (como zanahorias y habas), quinoa y papas, con un carácter marcadamente estacional. (Gundermann y González 1993)

Al parecer, en la mayoría de los casos las entradas generadas por la venta de productos pecuarios no eran suficientes para asegurar la reproducción de las familias campesinas. Por esta razón también laboraron por mucho tiempo en las llareteras de los cerros en que vivían o trabajando directamente, de manera estable o esporádica, en las mismas faenas mineras. Se trataba de economías familiares mixtas, que se mantuvieron y prosperaron por haber sido capaces de conjugar una estrategia de diversificación de ingresos. Esto señala que, en condiciones ambientales mejores, la ganadería no fue un rubro a partir del cual pudiera sostenerse un número muy alto de población. De esta manera, Con el término del ciclo de la llareta después de 1955 y con el cierre de faenas y el progresivo decaimiento de la actividad económica local, muchos de estos pastores migraron junto a los demás mineros, preferentemente hacia Calama. En este sentido, debemos destacar que el fenómeno de la migración hacia los centros poblados cercanos es un proceso que se viene dando desde hace bastante tiempo, de acuerdo con las características estacionales de este tipo de actividad extractiva.

Respecto al actual *poblado de Ollagüe*, éste se constituyó alrededor de la última estación del mismo nombre del ferrocarril Antofagasta-Bolivia, la que junto a San Pedro, es la más importante de las estaciones del tramo comprendido entre Calama y la frontera. Otras estaciones intermedias fueron San Salvador, Conchi, Polapi, Ascotán, Cebollar y San Martín. Por ser la estación terminal en la frontera chilena, desde temprano Ollagüe fue dotada de servicios de agua potable y luz eléctrica a motor para la administración, bodegas, almacenes, casas del personal e instalaciones anexas. Por su ubicación fronteriza supuso también la instalación de diversos servicios estatales. Para dimensionar su importancia, se puede decir que contó con un Juez de Distrito y un Cónsul boliviano asignado permanentemente al lugar. Así mismo, fue un centro neurálgico del movimiento ferrocarrilero, no sólo de las explotaciones mineras aledañas, sino también de las azufreras bolivianas de más al norte, así como en su momento lo fue en relación a Collahuasi. En este sentido y según informan los mismos habitantes de Ollagüe en la actualidad, en algunos momentos el poblado llegó a tener 1.500 habitantes.

Tal como se puede observar a lo largo de esta presentación, históricamente la zona de Ollagüe ha sido un área periférica, aunque durante el siglo XX tuvo ciertos períodos de esplendor con bastante actividad económica y población numerosa. Sin embargo, la actividad minera ha sido el factor clave de activación en complementación con su característica como zona de rutas y transporte, en los primeros tiempos con las caravanas de llamas, posteriormente con la arriería, después con las carretas, con el ferrocarril y finalmente por el transporte terrestre.

3.3. Aproximación a las Manifestaciones Culturales de la Comunidad Quechua de Ollagüe

A través de lo anterior hemos podido dar cuenta de la historia ocupacional de la comuna de Ollagüe, donde se asientan la mayoría de los quechuas de la Segunda Región de Chile. Actualmente, la Comunidad Quechua de Ollagüe, se caracteriza por poseer manifestaciones culturales propias que le otorgan especificidad como grupo, éstas son parte de una cultura campesina de comunidades pastoriles de altas montañas, originada en la síntesis cultural colonial que desde el siglo XVII tomó forma por la región andina. La expresión más conocida de estos sistemas culturales es el catolicismo andino indígena, resultante de la imbricación de aportes culturales propiamente amerindios y elementos peninsulares (Gundermann y González, 1993).

Entre éstas, una de las más importantes es la Fiesta del Santo Patrono del Pueblo San Antonio de Padua que se realiza durante cuatro días y congrega tanto a los habitantes de la comuna como a los migrantes urbanos. Las actividades se inician el día 12 de Junio con el sacrificio ritual de dos llamos, uno correspondiente al *Alferado* y otro al *Mayordomo*, quienes son los pasantes de la fiesta. Ese mismo día en la tarde se efectúa la *Entrada de Ceras*, que es el traslado del santo a la iglesia. El 13 de junio, día del Alferado, las actividades comienzan con una *Chocolatada* a los niños y después la “*mesa de 11*” donde a los asistentes se les entrega golosinas; luego hay una misa y posteriormente una procesión por las calles del pueblo. El ciclo de actividades del día 13 se repite el día 14 que es el del Mayordomo cuando también hay misa y procesión. El último día termina con la entrega oficial de los santos a los nuevos pasantes y con el recuento y *Contabilidad* de los que ya pasaron. Cada pasante debe velar semanalmente el santo y ofrecerle una misa a mitad del período anual. Durante todos los días que dura la fiesta y luego de las actividades *sagradas* se realizan bailes con música de bandas bolivianas, o a veces, de Caspana.

Otra manifestación cultural de importancia es la Virgen de Andacollo de Coska, también conocida como Virgen del Rosario de Coska, que se celebra en el poblado ritual del mismo nombre, en las cercanías de Ollagüe, el día 25 de diciembre. En esta se conjugan tanto los aportes del catolicismo andino con ciertas prácticas con correlato prehispánico. Esta festividad, que crece año tras año, también es un espacio de encuentro de las familias que han migrado. Esta celebración se organiza alrededor de cuatro pasantías: la de un *alférez* de la Virgen de Andacollo, un *mayordomo* de una segunda Virgen de Andacollo, un *pasante de la Otava* y un *pasante llamero*, cada uno con su sala. La jerarquía o importancia de las pasantías estaría dado en el orden descrito. El día 24 se efectúan costumbres que corresponden a *pagos* a la tierra y a las divinidades, estos son oficiados por un *Auki* (viejo, anciano o sabio en lengua quechua). El día 25, de la *víspera* se sacrifican cuatro llamas blancas, machos, uno por cada patrocinante. El día 26 es el del *alferado mayor*, en ese día se hace una misa de campaña, luego un almuerzo, y posteriormente una procesión alrededor del pueblo. Las atenciones de comida a los asistentes corre por cuenta de cada patrocinador, al igual que el baile nocturno y la animación. El día 27 es el día del mayordomo, en general es un día que reproduce las actividades del día anterior. El 28 finalmente, es el día del pasante de la *otava* y del *baile llamero*, donde se presentan los *bailes religiosos promesantes* (*Llameritos, Gitanos, Negros Tundiques, Caporales, Tobas, Morenada*), este día también se hace la *contabilidad* y la entrega de los patrocinantes que acaban de cumplir a los que han asumido la responsabilidad para el año que se inicia.

Una tercera tradición local es el “*enfloramiento de animales*” que se realiza entre los meses de enero y febrero (en la zona es llamado el *día de Comadre*), en esa oportunidad se adorna a todo el ganado con “flores” de lana de diferentes colores, se sacrifica a un animal en el corral, de esa carne se prepara la comida para toda la gente que está acompañando y su sangre es desparramada alrededor de éste mientras se efectúa una oración pidiendo por la prosperidad de la tropa a los cerros, aguadas, vegas y bofedales nombrándolos.

Por último, podemos nombrar el *Día de los Difuntos* (1° de noviembre) que también es objeto de un ritual de mucha riqueza y complejidad. Para este día se preparan *mesas* con comida y pan, éste los lugareños lo nombran como *Turco*. Cuando muere una persona esta preparación se hace durante tres años consecutivos, al tercer año hay que preparar la misma mesa que se hizo para el primer año. Cuando muere alguien, a los ocho días se junta su ropa y se quema, para que descanse el alma de la persona que ha muerto se le hace una misa en la iglesia. También hay gente que sacrifica un llamo o un cordero al cumplirse un año.

3.4. Caracterización social y poblacional de los quechuas de Ollagüe en la actualidad

La Comuna de Ollagüe se define como rural debido a la carencia de centros urbanos, siendo el poblado del mismo nombre el centro político y administrativo. Su ubicación en la frontera con Bolivia, lo ha constituido en un lugar estratégico geopolíticamente hablando, ya que desde tiempos remotos existe un constante tráfico de personas entre ambos países (Romo 1998).

En términos generales, cabe mencionar que en 1996 la población total de la comuna era de 219 habitantes distribuidos en el poblado de Ollagüe (centro de la comuna, 139 habitantes), Amincha (5 habitantes), Puquios (2 habitantes), Ascotán (25 habitantes), Coska (5 habitantes) y Cebollar (32 habitantes) y el caserío de Chela, que aunque administrativamente depende de Calama, posee vínculos históricos con Ollagüe, donde se concentra la mayor parte de la población. En segundo lugar, en cuanto a cantidad de población, se sitúan los centros mineros de Cebollar y Ascotán; el resto de los poblados se encuentran escasamente habitados y básicamente por pastores.

Tabla 1.- Población por sector años 1992, 1993 y 1996 y tipo de asentamiento

Localidad	Año			Características
	1992	1993	1996	
Amincha	150	9	5	Campamento minero
Ascotán			25	Campamento minero y estación de ferrocarril
Cebollar	28	96	32	Campamento minero y estancia ganadera
Chela		9	11	Estancia ganadera
Coska	8	2	5	Estancia ganadera y poblado ceremonial
Ollagüe	189	118	139	Centro político administrativo, estación de ferrocarril (aquí habitan algunos pastores en forma temporal o permanente)
Puquios		1	2	Estación de ferrocarril abandonada, estancia ganadera
Quebrada del Inca		2	2	Estancia ganadera
Buenaventura	17			Centro minero
Total	375	237	221	

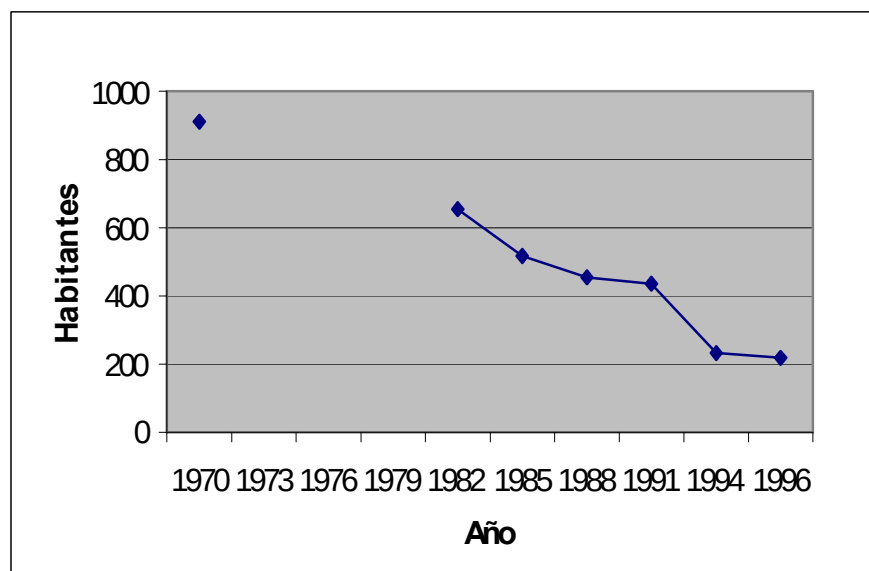
Fuente: Censo Municipalidad de Ollagüe, Agosto 1996. En Romo, 1998

El tipo de asentamiento predominante en esta zona es el campamento minero de tipo temporal, algunos lograron mantenerse en el tiempo (Ascotán, Cebollar) y otros se encuentran hoy abandonados (Amincha y Buenaventura). Los campamentos se ubican en lugares cercanos a sitios de acopio o elaboración del mineral, su construcción es rústica y muchas veces de carácter temporal. Varios de los asentamientos han desarrollado más de una actividad, como es el caso de las estaciones de ferrocarril, relacionadas con el transporte de mineral, las que se convirtieron en poblados mineros, tal como se aprecia en la Tabla 1. Una tercera forma de asentamiento, menos numerosa que la anterior en cuanto a cantidad de población, es la de los caseríos ganaderos, los que pueden ser ocupados permanente o temporalmente en las localidades de Chela, El Chaco, Quebrada del Inca y Puquios. El poblado de Coska posee características particulares, ya que se encuentra habitado por pocos pastores, pero debe su importancia a que es un centro ceremonial cuyas casas son ocupadas con ocasión de la fiesta religiosa de la Virgen de Andacollo de Coska, permaneciendo abandonadas durante el resto del año.

Debido a la relación existente entre el poblamiento de esta zona y la actividad minera, siempre se han presentado repentinas fluctuaciones en cuanto a la cantidad de población, las que van a la par con la apertura o cierre de las fuentes laborales existentes en el lugar. Esto se observa claramente en las bruscas variaciones de la población en los diferentes asentamientos mineros, en contraste a la estabilidad que presentan los pastores, como nos muestra la Tabla 2. Cabe destacar que debido a la alta movilidad de los pastores algunos sectores se muestran deshabitados en el censo ya que sus habitantes no se encontraban en el lugar en ese momento.

Hacia 1970 la Comuna de Ollagüe contaba con 911 habitantes, ya desde esa fecha se notaba un decrecimiento poblacional progresivo, acentuándose esta situación de manera dramática a fines de 1992, con el cierre definitivo de la última mina de azufre en explotación, tal como se señaló en los antecedentes históricos (ver Tabla 2). En la actualidad los saldos migratorios resultan negativos, proporcionando una tasa de crecimiento de la población que para 1993 era de -47% . (Romo 1998)

Tabla 2.- Variación de la población según Censos



Datos Municipalidad: 1983, 1984, 1985, 1986, 1987, 1988, 1989, 1990, 1991 y 1996.

Fuentes: Censos 1979, 1982, 1992. Encuestas TEA: 1993 y 1994. En M. Romo 1998.

De acuerdo a información de 1993, la distribución por sexo, como consecuencia de la actividad minera, muestra que un 68% de la población sería masculina, con el resultado de un índice de masculinidad de 0,46 mujeres por cada hombre. La estructura de población por edad muestra el predominio de personas adultas jóvenes, correspondiendo al 60% de la población en dicho año. De esto se deduce que se trata de trabajadores, en algunos casos con sus familias, mientras que las personas mayores migran hacia los centros urbanos.

Tabla 3.- Distribución de la población por edad

Edad	Población	Porcentaje
0-19	138	31,20%
20-39	207	46,70%
40-59	79	17,80%
60-79	17	3,80%
80 y más	2	0,50%
Total	443	100%

Fuente: Registro Electoral Ollagüe, 1993. En Romo 1998

Hoy día, la falta de empleos en la comuna es un hecho notorio, la principal fuente laboral son los servicios públicos (municipalidad, escuela, carabineros, posta, etc.) y en este último período la municipalidad cumple un rol fundamental subsidiando a la decaída actividad económica en la zona. Otras fuentes de ingresos son la actividad minera reducida a la explotación del bórax en Ascotán y Cebollar, las que actualmente cuentan con una mano de obra mayoritariamente de Bolivia, y el ferrocarril.

Otro problema que presenta la zona es su aislamiento geográfico, lo que redundando en problemas de abastecimiento y comunicaciones. En cuanto al transporte público, el principal lo constituye en tren Antofagasta – Bolivia, en el que se trasladan personas y bienes desde y hacia Calama. Otra vía de comunicación es el camino internacional que va desde Calama hacia Bolivia, pasando por Ollagüe, a través de esta vía existe un medio de transporte público (bus) que sube a Ollagüe dos veces por semana. También existen una serie de caminos secundarios que unen los distintos poblados, los cuales no tienen mantenimiento constante, por lo que continuamente quedan inutilizados por el mal tiempo. Respecto al abastecimiento, este es un tema de crucial importancia en toda la comuna ya que presenta graves deficiencias. Existe particular carencia de frutas y verduras, la carne por lo general es menos escasa ya que eventualmente puede obtenerse de los ganaderos de la zona. Los almacenes se ven desabastecidos muchas veces por la dificultad de conseguir transporte para las mercaderías, por lo que muchas personas se abastecen directamente en Calama y algunos productos se adquieren de comerciantes bolivianos.

Como vimos, el poblado de Ollagüe es el más importante de la zona y sigue siendo un polo de atracción para los pastores de la comuna que migran de forma temporal o definitiva. Allí se encuentra la Escuela San Antonio de Padua que cuenta con enseñanza básica completa y un internado, ambos gratuitos, donde en 1996 asistían 43 alumnos (7 de ellos internos). Además existe un centro de acogida para niños menores de 6 años que depende de Integra donde son cuidados durante el día y reciben alimento. Otro servicio importante es la posta, que es atendida por un auxiliar paramédico y se encuentra debidamente equipada, sin embargo, la mayoría de la población atiende sus problemas con la ronda médica, recurre al autotratamiento mediante la medicina tradicional (Romo 1998) o en Calama. Otra atracción que ejerce este poblado es la presencia de ciertas comodidades que no existen en los caseríos rurales, entre estos se cuenta el agua potable y alcantarillado, la energía eléctrica, el teléfono público, la televisión y la radio.

Entre las instituciones que se encuentran presentes en este poblado están la Municipalidad, la Aduana, Policía Internacional, Servicio Agrícola y Ganadero, y una Tenencia de Carabineros de Chile. La presencia de estos organismos se debe a la ubicación fronteriza con Bolivia, siendo este poblado la última estación chilena del ferrocarril, por lo que allí se realiza el control de movimiento de personas y bienes entre ambos países. Un hecho importante de destacar es que la presencia de estos organismos ha afectado el tráfico de productos y personas históricamente realizado por esta zona, limitándose de manera significativa y contribuyendo al desabastecimiento del lugar.

Las dificultades para determinar la cantidad actual de población autodenominada quechua se relaciona principalmente con la ausencia de esta categoría de adscripción étnica en los censos de población anteriores, esto conlleva a que la acción estatal en pro de los indígenas no sea eficientemente canalizada, sobre todo para la cantidad de indígenas quechuas presentes en los centros urbanos. Sin duda el censo de población aplicado durante el presente año sí considera esta categoría de adscripción étnica, sin embargo, sus datos aún no son emitidos, por lo que tendremos que esperar para ver cuáles son sus resultados y las proyecciones de éstos. No obstante, a partir de datos entregados por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (PET-CONADI 1998), es que podemos ver que del total de indígenas a nivel nacional, 998.335 indígenas el año 1992, sólo un 0,54% pertenecen a la etnia quechua, cifra que incluiría a los residentes en Ollagüe como a los migrantes de Calama (ver Tablas 4 y 5).

Tabla 4.- Distribución nacional de pueblos indígenas

Población Chilena	Nº Habitantes	%

No Indígena	12.350.016	92,52
Indígena	998.385	7,48
Total	13.348.401	100 %

Fuente: PET-CONADI 1998

Tabla 5.- Distribución porcentual de acuerdo a distribución nacional de pueblos indígenas

Etnia	Porcentaje
Mapuche	81,39%
Aymara	14,25%
Atacameños	1,57%
Rapa Nui	1,22%
Colla	0,86%
Quechua	0,54%
Yagán	0,15%
Kawashkar	0,02%

Fuente: PET-CONADI 1998

Aunque escuetos, estos datos sirven para contextualizar de manera muy somera la situación de los quechuas en el contexto nacional y regional en relación a los otros grupos indígenas que se encuentran en nuestro país. Los estudios realizados sobre los quechuas propiamente tal dentro de Chile, son mínimos y no permiten establecer de manera más precisa cuáles son las necesidades, realidad y contexto en el cual se desarrolla este grupo. A pesar de ello, y dentro de lo que fue el trabajo de Subgrupo Quechua, es que hemos establecido las necesidades, demandas y propuestas del pueblo quechua a través de sus organizaciones, en primer lugar a través de la Comunidad Indígena, organización territorial que involucra a los habitantes autorreconocidos indígenas de la comuna de Ollagüe y luego a través de las asociaciones indígenas quechuas residentes en Calama. Para esta tarea es que hemos decidido plasmar en este informe brevemente cuál es la historia, objetivos y alcances de cada organización para posteriormente expresar cuáles son las propuestas de un Nuevo Trato emanadas desde las mismas bases indígenas quechuas.

3.5. Procesos sociales actuales. Caracterización de las organizaciones indígenas Quechuas

Como se ha visto a lo largo de este texto, la etnia quechua se encuentra presente en la Segunda Región de Chile, siendo la mayoría de sus integrantes personas venidas desde hace muchos años de localidades fronterizas bolivianas y de la Comuna Ollagüe, lugar que tiene actualmente alrededor de 211 habitantes, donde la mayoría se autorreconoce como quechua. También producto de la fuerte migración existe una gran cantidad de descendientes quechuas en la ciudad de Calama, los cuales han tenido que salir de su asentamiento de origen por diferentes razones.

Sin duda, uno de los aspectos más difíciles de abordar en este trabajo ha sido la caracterización cultural de la etnia quechua, ya que hasta el momento son escasas las investigaciones antropológicas al respecto, siendo importantes los aportes realizados por Bravo (s/f Ms), Gundermann y González (1993) y Romo (1998). Pese a esto, consideramos que para hablar de los quechuas de Chile se requiere, además de un trabajo etnográfico especialmente dirigido a ello, tener presente tanto el lugar donde se ubican actualmente, como también ver cuáles son las organizaciones que los aglutinan, como una forma de identificar sus vinculaciones e intereses. A continuación presentaremos información acerca de este último punto.

Podemos ver que existen dos tipos de organizaciones dentro de los quechuas, las territoriales, correspondientes a la Comunidad Indígena Quechua de Ollagüe y Junta de Vecinos N°1, ambas operativas dentro de la comuna de Ollagüe. Existe otra organización de carácter territorial, la Asociación Indígena de Progreso, Desarrollo y Cultura del Pueblo de Coska ya que Coska se encuentra dentro de la Comuna de Ollagüe, pero sus integrantes son migrantes que viven en Calama. Las organizaciones funcionales están presentes en la ciudad de Calama y aglutinan, como decíamos anteriormente, a los migrantes de la comuna y sus descendientes (Unifam, Círculo Juvenil, Consejo Comunal de la Cultura, Agrupación Deportiva, Social, Cultural y Recreativa San Antonio de Padua, Asociación quechua Juvenil de Ollagüe). Cada una de estas organizaciones será caracterizada desde sus objetivos y trayectoria, para posteriormente identificar sus demandas y propuestas para un nuevo trato.

3.6. Organizaciones presentes en la comuna de Ollagüe

1. Comunidad Indígena Quechua de Ollagüe

La Comunidad Indígena Quechua de Ollagüe fue creada el año 1995 bajo el amparo de la Ley Indígena 19.253, posee estatutos y se rige por un reglamento, es dirigida y administrada por un directorio de cinco miembros y sus directivas duran un año pudiendo ser reelegidas. Sus principales objetivos son:

- Promover el progreso material y social de los integrantes de la Comunidad y del medio en que está inserta, procurando beneficios sociales y económicos para sus participantes.
- En este sentido y en función del objetivo general la comunidad quechua, según sus estatutos deberá:
- Administrar los bienes comunitarios, especialmente los derechos de tierras y de aguas que les pertenezcan.
- Elaborar, presentar e impulsar todo tipo de proyectos, convenios contratos, actividades y planes de desarrollo sea de forma autónoma o vinculándose con organismos y organizaciones nacionales o internacionales de todo tipo.
- Preservar y promover el desarrollo de la cultura y los valores propios del pueblo quechua, velando por el fortalecimiento del espíritu de comunidad y de solidaridad entre sus miembros y con otras comunidades indígenas, particularmente en lo relacionado con la tierra y el agua, fundamentos principales de su existencia y cultura.
- Fomentar la participación de los socios en las actividades de capacitación y especialización que promueva la comunidad.

La Comunidad Quechua es la organización más representativa de la comuna de Ollagüe, tanto en gestión como en convocatoria. A través de ella se han ganado proyectos de diversa índole (como la habilitación de la Casa de Huéspedes Rural), que aportan al desarrollo de los comuneros y sus familias.

1. Junta de Vecinos N°1

La junta de vecinos N°1 de la Comuna de Ollagüe, posee personalidad jurídica y existe desde antes de la creación de la comuna (1980) bajo la jurisdicción de Calama. Tenía una función informativa y se encargaba de obtener recursos para el poblado, además de establecer los canales de comunicación entre la comunidad de Ollagüe y la municipalidad de Calama. Si bien entró en receso durante un tiempo, fue reestructurada el año 1998 por iniciativa del municipio bajo los siguientes objetivos:

- Obtener representatividad.

- Mejorar la calidad de vida de los vecinos.
- Promover la participación de la comuna.
- Lograr una gestión comunitaria.

En términos formales, sin embargo, podemos sostener que la Comunidad Indígena se superpone a la Junta de Vecinos en muchos aspectos. La primera tiene mejor llegada a la gente, se sienten más identificados con esta organización ya que ésta involucra un reconocerse con una identidad étnica, referida al origen y la identificación entre pares.

1. Agrupación de Artesanas de la comuna de Ollagüe

Esta agrupación se constituye desde el año 2001 como un grupo emergente de tejedoras en fibras naturales de llama, alpaca y oveja. Cuenta con aproximadamente diez (10) integrantes, que aunque funcionan como organización de hecho, es decir, sin personalidad jurídica, basan su potencial en la calidad de sus confecciones. Esta agrupación se visualiza como de gran importancia para el desarrollo de las actividades productivas en la comuna, ya que dinamizaría tanto el sector de los tejidos, así como también el de los microganaderos de la comuna al poder convertirse en proveedores de lana. Es importante destacar que esta organización se encuentra en un proceso de incipiente formación, por lo que necesita de mucho apoyo, tanto de las autoridades locales como externas. Esta y otras iniciativas presentes en Ollagüe forman parte de la revalorización de los saberes tradicionales que se visualiza en el poblado, sobre todo dentro del contexto de los alcances del proyecto de educación intercultural bilingüe de la escuela local.

3.5. Organizaciones presentes en la ciudad de Calama

A pesar del intenso proceso migratorio ocurrido en Ollagüe, los migrantes aún poseen una fuerte identificación con su lugar de origen. A partir de esto se han organizado en torno a actividades que preservan sus tradiciones así como otras cuyo fin es recreativo.

1. Asociación Indígena de Progreso, Desarrollo y Cultura del Pueblo de Coska

Esta Asociación que posee personalidad jurídica fue fundada el 24 de Agosto de 1995, tiene como principal propósito el velar por el desarrollo integral del Santuario de Coska, proponiendo y gestionando acciones pertinentes, sobre todo en términos de infraestructura. La asociación congrega a devotos, bailarines, promesantes y simpatizantes de la Virgen del Rosario de Andacollo de Coska. En palabras de unos de sus representantes, los principales objetivos son:

- Fortalecer la identidad a través de programas que subirán el número de personas interesadas en conocer la historia de la comuna y de la cultura quechua.
- Fortalecer a las organizaciones de Calama y Ollague para ganar más espacio y así fortalecer la cultura en general.

1. Agrupación Deportiva, Social, Cultural y Recreativa San Antonio de Padua

Esta asociación indígena fue formada el año 1998, es de carácter funcional y posee personalidad jurídica. Su directorio está conformado por cinco miembros y su duración es de dos años. En lo concreto, la Agrupación Deportiva, Social, Cultural y Recreativa San Antonio de Padua basa su accionar en la participación en eventos culturales y competencias deportivas. En este sentido la agrupación se encuentra afiliada a la ADREPCEL (Asociación de Deportes y Recreación de la Precordillera Central El Loa) y

participa activamente en las actividades que esta entidad convoca. En sus estatutos contempla, entre otros, los siguientes objetivos y funciones:

- Promover la integración, la participación y el desarrollo de sus integrantes.
- Representar a sus integrantes ante cualquier autoridad, institución o persona, para realizar actos convenios o gestiones conducentes al desarrollo integral de la agrupación.
- Gestionar la solución de los asuntos o problemas que afecten a la agrupación.
- Colaborar con las autoridades comunales.
- Informar a la comunidad con respecto a programas y actividades municipales.
- Proponer programas de protección del medioambiente de la comuna.
- Participar en los distintos programas y proyectos realizados por la Municipalidad de Ollagüe.
- Promover la integración de los ollagüinos emigrantes radicados en la comuna de Calama.
- Participar en las actividades deportivas, recreativas, sociales y culturales impulsadas por la Ilustre Municipalidad de Ollagüe.
- Promover, difundir, resguardar las actividades culturales y costumbres que los identifican como ollagüinos.

1. Circulo Juvenil de Ollagüe

Esta organización fue creada el 27 de Noviembre de 1997, su directiva cuenta con cinco miembros y forma parte de ADREPCEL (Asociación de Deportes y Recreación de la Precordillera Central El Loa). Sus objetivos son los siguientes:

- Reunir a niños, jóvenes y adultos de ambos sexos, provenientes del poblado de Ollagüe, que por razones de trabajo, estudio o buscando una mejor calidad de vida han debido emigrar a los centros urbanos, pero que jamás han querido desconocer u olvidar sus raíces y tradiciones.
- Representar a la Comuna de Ollagüe en las actividades sociales, recreativas, deportivas y culturales, tanto en la ciudad de Calama como en pueblos cercanos.

1. Club Social Cultural y Deportivo UNIFAM

Esta es una organización de carácter funcional que posee personalidad jurídica, fue fundada el 12 de Febrero de 1992 en una junta de familiares. Posee un directorio de cinco miembros y su objetivo principal es representar a la comunidad de Ollagüe, al ser la mayoría de sus socios descendientes de esta comuna. En palabras de uno de sus representantes, "el objetivo era unir a la familia en torno al deporte. Fue así como en 1993 nos insertamos en la asociación de deportes y recreación rural (ADREPCEL), donde en varias oportunidades obtuvimos el título de campeón. Asociamos e incorporamos a la población rural. Nuestros jugadores son descendientes de distintos pueblos del interior de Calama (Ollague, Estación San Pedro, Conchi Viejo, Toconce, Cupo, Caspana)". También en el año 1999 conforman un grupo de danza "Proyección Cultural Unifam" con el objetivo de juntar a la juventud, proyectar la cultura, la danza, el dominio escénico a través de coreografías, investigar tradiciones y costumbres y llevarlas al escenario.

En la directiva de Unifam participan sobre todo jóvenes hijos de migrantes, pero también personas mayores como la señora Dorotea Calcina, quine en palabras de un miembro es “pilar fundamental de la institución, la cual abrió una puerta importante a “Unifam”, al poder conocer nuestra ascendencia, al haber nacido en el poblado de Amincha, ella emigró a sus 15 años de Amincha por motivos de trabajo... fue así como hoy representamos al poblado de Ollague como migrantes. Nuestra intención es honesta, poder difundir a la cultura quechua en distintos escenarios de Chile.”

2. Consejo Comunal de la Cultura

Esta entidad fue creada para resguardar y promover las costumbres y la cultura de la comuna de Ollagüe. Tiene asiento en Calama, posee personalidad jurídica desde el año 2000. Aglutina en su directiva a personalidades de todas las agrupaciones funcionales relacionadas con el poblado. De su reactivación a partir de mayo de 2002, el Consejo se visualiza como un ente que puede canalizar las inquietudes de toda la comunidad ollagüina, pudiéndose convertir en una coordinadora de agrupaciones en lo que a materia de cultura se refiere.

Durante las reuniones con las asociaciones indígenas presentes en Calama, Marta Domínguez, quien representa a tres organizaciones indígenas urbanas (Círculo Juvenil, Asociación Quechua Juvenil de Ollagüe y Asociación Indígena del Pueblo de Coska), dio a conocer algunos objetivos que cruzan a estas organizaciones en su quehacer y que reflejan el espíritu que las anima a trabajar por el desarrollo de la etnia, su cultura y proyección. Los objetivos son:

- Proteger y revalorizar nuestro patrimonio ancestral, histórico, cultural y natural (medio ambiente), arquitectónico y territorial.
- Rescatar, proteger, dignificar, valorizar y promover nuestras tradiciones y costumbres ancestrales y velar por el bienestar de nuestros pueblos originarios.
- Revalorizar y recuperar la historia de nuestras culturas.

Como hemos visto a través de este capítulo, existen una serie de organizaciones con diversos objetivos y propósitos, los cuales obedecen a las realidades en que cada una de ellas se inserta. También podemos constatar que todas a partir de sus definiciones apuestan por la valorización y revitalización de las manifestaciones culturales en sus distintas esferas (rescate y valoración de danzas, rescate de la lengua, resguardo de las costumbres asociadas a una fiesta, etc). Por lo tanto, a través de este recuento sobre las organizaciones indígenas quechuas territoriales y funcionales, urbanas y rurales, inserto en los objetivos del Subgrupo Quechua y de las reuniones desarrolladas con representantes de cada una de ellas, podemos establecer cuáles son las demandas y propuestas de los quechuas que se presentarán más adelante en del Nuevo Trato.

3.6. Balance de las políticas y legislaciones aplicadas al contexto de la etnia Quechua

En este apartado nos referiremos a cuáles han sido las políticas emanadas desde el Estado de Chile y que han influido en el devenir de la etnia Quechua a través de la historia. Es importante destacar que este grupo posee una historia particular de relación con el Estado, la cual se vincula con la consideración de ésta como un área marginal, tanto en términos de población como en las actividades económicas desarrolladas, entre otras, hecho que sin duda ha influido sobre la conformación de las relaciones sociales, económicas y políticas de los quechuas en la actualidad.

Para lograr comprender cuáles han sido las políticas estatales que han afectado a los quechuas de la zona de Ollagüe a través del tiempo, debemos remontarnos nuevamente a los antecedentes históricos que expusimos anteriormente. En efecto, a partir de la anexión de este territorio al Estado chileno en 1879, se produce un cambio en la relación que habían tenido tanto el Estado Boliviano y Peruano con las poblaciones originarias que formaban parte de sus territorios antes de dicha anexión (en este caso nos

referimos a los grupos pastoriles presentes en la zona y periféricos en relación a los núcleos poblacionales de Lipez, Bolivia). Desde una impronta neocolonial, en el sistema de dominación sostenido por el Estado Boliviano, por ejemplo en el impuesto a la tierra de los grupos indígenas, se pasa a una economía capitalista de enclave centrada en la minería y en la explotación a ultramar en que las poblaciones indígenas regionales se vieron involucradas activamente. (Gundermann 1998). Posteriormente, podemos ver que las poblaciones pastoriles de Ollagüe que quedan bajo la jurisdicción chilena, comienzan a articularse al desarrollo de la minería a través de diferentes maneras, ya sea vendiendo sus productos pecuarios a los centros mineros, o más tarde, vendiendo llareta como combustible vegetal a las azufreras y minas de cobre.

La política del Estado chileno de fines de siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX desconoce en mayor medida a los grupos indígenas del norte, rotulándolos bajo la categoría de campesinos sin promover y reconocer la especificidad de los grupos andinos presentes en la zona.

De este modo, la zona de Ollagüe, históricamente usada como lugar de paso y tráfico de rutas, se sitúa de forma periférica dentro del marco socio-histórico de relaciones entre pueblos indígenas y Estado chileno, no sólo porque sus población presenta una alta movilidad, sino también porque la economía minera extractiva de azufre produce un constante flujo y reflujo de población --principalmente quechua boliviana-- que trabaja bajo condiciones muy precarias. Es a partir de la construcción del ferrocarril Antofagasta – Bolivia, que llega hasta Ollagüe como última estación chilena, que se crea una serie de servicios en torno a la estación ferrocarrilera. En esta época existió efectivamente una cantidad de población mayor que la actual, así como una frontera flexible que se mantenía permeable a las poblaciones que transitaban entre diferentes pisos ecológicamente complementarios.

Sin duda, la marca del Estado se incrementa en Ollagüe con las instituciones creadas durante el gobierno militar en lo que se ha denominado “proceso de chilenización”, que impone la doctrina de la seguridad nacional a los territorios nacionales fronterizos. Para los indígenas del norte en general y para los habitantes quechua parlantes de Ollagüe en particular, la implantación de las escuelas de Concentración Rural Fronterizas, como parte de este mismo proceso, tuvieron un enorme impacto, el cual será detallado con mayor profundidad en un acápite dentro de este capítulo.

Así mismo, durante los años 80 con la reestructuración político – administrativa de Chile, se crean una serie de municipalidades, como las de San Pedro de Atacama y Ollagüe. Esta última se define como geopolítica en su constitución, papel que cumple hasta el día de hoy y que genera un rol subsidiario con la población presente en la comuna. Este aspecto, sumado a la crisis cada vez más profunda de la minería azufrera en la zona de Ollagüe --cuyo corolario se da en el año 1992 con el cierre de la última azufrera en Amincha-- evidencia aún más el claro papel de sostenedor económico asistencialista de la municipalidad en relación con el bajo número de personas que se mantiene en la localidad. En este sentido, no existen definiciones de una política de desarrollo económico dirigido hacia la comuna de Ollagüe de parte del Gobierno Regional, ya que el interés por la zona sólo se estructura a partir de la conservación de la frontera, la cual se rigidiza también en este período --por razones fitosanitarias, entre otras--, obstaculizando una circulación mayor de personas y bienes que podría contribuir a revitalizar la economía del sector.

Hoy en día, a raíz de la promulgación de la Ley Indígena 19.253 del año 1993, es que vemos el surgimiento de la Comunidad Quechua de Ollagüe, creada el año 1995, y que desde ese entonces ha comenzado una progresiva revitalización de lo quechua propiamente tal. Como vimos anteriormente, también se han creado una serie de asociaciones indígenas quechuas en la ciudad de Calama, que buscan promover y resguardar las tradiciones y costumbres que les son propias. En este sentido, cabe mencionar que la promulgación de esta nueva legalidad para los indígenas de Chile, abre una nueva etapa en la relación entre pueblos indígenas y Estado, existiendo un reconocimiento legal e institucional de los quechuas junto a las otras etnias del territorio nacional. También, para los grupos étnicos del norte de Chile, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena ha permitido canalizar las demandas por tierras y la defensa de las aguas, tema fundamental hoy en día en Ollagüe, y que trataremos en mayor profundidad más adelante en este capítulo.

A partir del análisis de las demandas de las propias organizaciones y de la revisión sobre el accionar del Estado en la zona de Ollagüe, es que podemos decir que las principales políticas y cuerpos legales que han afectado a los indígenas quechuas, ayer y hoy, corresponden a las que conlleva el Código de Aguas, ya que a través de este cuerpo legal las empresas mineras han aprovechado el escaso recurso presente en el territorio de Ollagüe y que es de vital importancia para el mantenimiento y desarrollo de las actividades agropastoriles que aún practican las familias quechuas. También la relación de la educación formal como función del Estado, a través de las reformas educativas implementadas por el país, ha implantado una visión estigmatizadora y vertical, sin considerar las especificidades indígenas presentes en la localidad. Estos dos temas serán abordados con mayor profundidad a continuación.

3.7 Leyes y políticas del Estado en la zona de Ollagüe. El papel de la Educación como reafirmación de la nación chilena y la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe

En el contexto de Ollagüe, la educación debe ser vista y entendida dentro del proceso histórico nacional y a partir de los datos de registro escolar que como documentos datan desde 1952. Sin embargo, se debe precisar, que la existencia del poblado es anterior a este documento, donde es evidente concluir que existía una población escolar que probablemente fue atendida en términos formales o informales y por información primaria recogida de personas adultas mayores donde señalan que efectivamente ya desde la década del 30 funcionaba un establecimiento educacional, de los cuales no se tiene documentación en el poblado.

No obstante, la información que se entregará a continuación se ceñirá en los datos recopilados en los registros escolares antes señalados. Si la educación se circunscribe al proceso histórico nacional, los lineamientos de la escuela de 1952 se rigen por la normativa oficial en la cual se enfatiza una preocupación del Estado por reducir los niveles de analfabetismo, otorgando vital importancia a la enseñanza primaria cuyo objetivo se explicita en la Ley de Instrucción Primaria que fue promulgada el 26/08/20. A pesar de que esta ley constituyó una modificación importante en la concepción de la educación y su función social, continuaron persistiendo problemas, tales como la desarticulación de los programas escolares con la realidad nacional. Y la deserción escolar, drásticamente elevada en los niveles educativos más altos (situación que se agrava por cuanto el nivel educativo de la población rural era de sólo 2,4 años, según un estudio realizado en 1962/1964 por la Comisión de Planeamiento Integral de la Educación, según texto de Reforma Educacional NB1, TELEDUC).

Esto no escapa a la realidad de Ollagüe, por cuanto el aislamiento de la localidad y su condición de frontera la caracteriza principalmente por situarse en condiciones de marginalidad y pobreza, ello se evidencia en el escrito que menciona lo siguiente:

“con orgullo y con tristeza he visitado la obra de chilenidad y cultura que allí se realiza, tristeza por la falta de medios y pobreza franciscana en que funciona, ante la indiferencia de los que con poco podrían hacer mucho. Las condiciones higiénicas son deplorables. Espero, con mucha credulidad y buena voluntad de mi parte, que esta indiferencia se rompa y los hombres de la localidad cuyos corazones creo bien puestos cooperen en el mejoramiento de la escuela donde sus hijos se hacen hombres” (Hugo Chenone, médico sanitario, Ollagüe 01/04/53).

La escuela de este período impartía educación de segunda clase, criterio que se ordenaba según los grados de escolaridad, refiriéndose segunda clase a entregar enseñanza a los dos primeros grados, es decir hasta el cuarto año de escolaridad. Además la escuela impartía cursos especiales, funcionando la Escuela Ambulante (1952 y 1953) y la Alfabetización de Adultos (1954, en Educación Vespertina). Esta última tenía como propósitos combatir el analfabetismo en los pequeños núcleos de población, donde no sea posible establecer escuelas fijas y llevar la obra de extensión escolar hasta las poblaciones alejadas

del centro de la cultura, con el objeto de mejorar en ellas el ambiente intelectual, moral, cívico, económico y social (Decreto del Reglamento General de las Escuelas Primarias N° 3060).

La escuela rural chilena por más de un siglo no ha atendido los requerimientos de las comunidades indígenas, si se considera los enunciados de la escuela ambulante, se deduce que el sistema educativo nacional funcionaba en forma muy centralizada, desmereciendo categóricamente el desarrollo cultural regional o local que se daba en lugares alejados del centro de la cultura e imponiendo desde su perspectiva el desarrollo intelectual que como modelo era el aceptable, negando así mismo toda expresión propia de zonas distantes de la ciudad, es así que “desde sus inicios el trato con los pueblos indígenas fue una relación marcada por el interés de imponer la unidad territorial y la hegemonía racial por sobre la diversidad cultural existente”

En términos de currículum sólo se hará referencia a la asignatura de castellano o lenguaje y comunicación como se denomina actualmente en donde el sistema nacional consignaba la enseñanza del Idioma Patrio tanto en su lectura como escritura, es evidente que la dinámica del poblado de Ollagüe de aquella época contenía elementos culturales provenientes por un lado del propio país y por otro, de la población oriunda de poblados bolivianos cercanos, quienes como vimos constituían la mano de obra mayoritaria de las minas azufreras. La situación de precariedad de la unidad educativa además se observa en la cantidad de alumnos, que alcanzaba a 111 educandos entre niños y niñas distribuidos en cuatro cursos atendidos por un solo profesor.

En este contexto, la escuela en sus inicios denota la carencia tanto de infraestructura, materiales y recurso humano, entre otros, lo que además se complementa con un tipo de educación impartida que sólo legitimaba, valoraba e imponía lo que el sistema nacional propugnaba sin considerar la diversidad cultural y étnica, menos aún en lugares apartados que carecían de una organización administrativa estatal que en cierta forma pudiera haber articulado de mejor forma las necesidades de aquella época.

Desde 1958 a 1961, el establecimiento educacional sigue funcionando bajo la misma modalidad educativa y en las mismas condiciones de pobreza con la salvedad de que la población escolar atendida ahora va en el quinto grado o año de enseñanza. El currículum consigna a partir del 1958 la enseñanza del castellano tanto en su lectura, escritura, redacción, gramática y literatura. El registro escolar de la época no consigna como antecedentes la realización de cursos especiales (Alfabetización de Adultos y Escuela Ambulante). “El sistema educacional, ante la grave situación o crisis del propio sistema educativo inicia una nueva reforma en el año 1965, la que se orientaba principalmente a posibilitar el acceso igualitario de todos los niños y jóvenes al sistema educacional sin dependencia de la situación económica del alumno e integrar a los estudiantes a la comunidad nacional y responder a sus necesidades de desarrollo, a través de una educación que prepara para el trabajo” (La Reforma Curricular NB1, Conociendo la Reforma, Teleduc., Dirección de Educación a Distancia).

Además la educación se extendió hasta la 8 años, esto significó que niños y niñas permanecieran por más tiempo en la primera etapa de la educación formal. Para Ollagüe, el sistema educativo tuvo preocupaciones que se hacen evidentes con la creación de dos nuevos establecimientos educacionales: la Escuela Rural Mixta N°23 ubicada en Buenaventura atendiendo a población escolar residente en el mismo sector, esto debe suponer que la demanda educacional aumenta por cuanto el sector propiamente tal no dista más allá de 5 kilómetros de Ollagüe y la creación de otra escuela en el año 1973 en el sector de Amincha que funciona hasta 1982. Esto indica claramente que la población de Ollagüe siempre ha tenido una fuerte circulación en términos de entrada y salida de personas, las que estacionalmente vivieron por necesidades de tipo laboral. Sin duda, la creación de escuelas evidencia una preocupación por entregar mayor cobertura y atender a la totalidad de la población escolar existente bajo las premisas de la reforma del 1965. A continuación se grafica a modo de síntesis la siguiente tabla realizada en el Estudio de Diagnóstico Comuna de Ollagüe (Gundermann y González 1993):

Tabla 6. Matrícula en escuelas de Buenaventura, Amincha y Ollagüe, según años de funcionamiento.

Año	Matrícula			Total
	Buenaven	Aminc	Ollagü	
1952	-	-	149	149
1953	-	-	69	69
1954	-	-	71	71
1958	-	-	54	54
1959	-	-	94	94
1960	-	-	60	60
1961	-	-	62	62
1962	40	-	61	101
1963	35	-	46	81
1964	41	-	63	104
1965	31	-	S/I	
1966	29	-	S/I	
1967	24	-	S/I	
1968	31	-	97	128
1969	16	-	123	139
1970	-	-	94	94
1971	-	-	62	62
1972	-	-	61	61
1973	-	92	50	142
1974	-	82	59	141
1975	-	69	74	143
1976	-	98	74	172
1977	-	65	68	133
1978	-	90	51	141
1979	-	95	69	164
1980	-	75	81	156
1981	-	49	142	191
1982	-	75	107	182
1983	-	-	170	170
1984	-	-	189	189
1985	-	-	166	166
1986	-	-	180	180
1987	-	-	191	191
1988	-	-	205	205
1989	-	-	106	106
1990	-	-	77	77
1991	-	-	71	71
1992	-	-	75	75
1993	-	-	39	39

Fuente: Libros de Registro Escolar, Escuela de Ollagüe. En Gundermann y González, 1998.

Aunque, como se menciona anteriormente, existe una preocupación por atender a la población escolar en términos de cobertura, se hace necesario considerar y destacar las vivencias de los pobladores como estudiantes de aquella época en relación al trato discriminatorio y peyorativo del cual fueron partícipes y que guarda relación con una educación normada verticalmente, hegemónica e impositiva sin considerar los particularismos. Los estudiantes de aquellos tiempos guardan tristes recuerdos y resentimientos;

“Antes mis hijos, por ejemplo, ellos llegaron a hablar, por ejemplo mi hijo mayor, el Braulio sabía hablar quechua. Entonces cuando los niños de aquí de Ollagüe los trataban de paisanos, entonces por eso a los niños nunca les gustó hablar en quechua...entonces los niños tenían vergüenza de hablar” (Ramona Paucar, 08/06/02).

Durante la década de los 80, específicamente “entre los años 1981 y 1986, en el marco de la modernización del Estado, se realiza el proceso de municipalización de los establecimientos educacionales estatales que modificó sustancialmente el sistema de financiamiento de la educación” (La Reforma Curricular NB1, Conociendo la Reforma, TELEDUC, Dirección de Educación a Distancia). Este período coincide con la creación de la Comuna de Ollagüe el 15/10/80, mediante decreto con fuerza de ley N° 1-2868/1980, creación que como vimos se concibe bajo un rol estrictamente geopolítico. Es precisamente en este período cuando aún más se fortalece el deterioro progresivo y deliberado de las etnias que conforman el país bajo las políticas oficialistas de un régimen militar que para mantener el orden y seguridad del estado implementa el establecimiento de escuelas rurales de concentración fronteriza, cuya finalidad es chilenizar intensificando “los valores e historia patria”. Evidentemente, la concepción y rol de la educación para este período enfatiza aún más la discriminación por parte de la sociedad en general en contra de la población indígena, lo que provocó para algunos pueblos la pérdida paulatina de su identidad, deterioro de su autoestima y sentido de pertenencia:

“Estudié en el internado durante los años 1982 al 1988, nos ordenaban bajo una disciplina de régimen militar, nos trataban con golpes, muchas veces nos reiteraron nuestra condición de indios y de bolivianos, creo que lo hacían para mantener la disciplina, para ese entonces esto era un acto de humillación, quienes se revelaban eran más golpeados aún, por cualquier cosa nos pegaban y eso también nos provocaba temor” (Nelson González, 29/06/02)

La cita anterior ejemplifica aún más la condición en términos de trato sólo en el plano educativo, sin considerar los otros elementos de igual relevancia como lo son el tema de las aguas, la migración forzada, la ausencia de fuentes laborales con la consiguiente marginalidad y atención asistencialista por parte del Estado.

Estos antecedentes, evaluados a la luz de lo que ocurre actualmente en la localidad, dejan entrever que el abandono sistemático del lenguaje, considerado uno de los principales transmisores de la cultura, es en gran parte responsabilidad de la institución escuela que históricamente negó el uso de su principal forma de comunicación (usada en los espacios comunitarios y familiares), causando la pérdida progresiva de la lengua por prestigio social y por desplazamiento lingüístico del castellano en desmedro del quechua con la consiguiente negación de la identidad local, lo cual además se traduce en una notoria marginación socio-económica y cultural. Esta situación actualmente se encuentra en el límite, con la pérdida casi total de la lengua originaria producto de la dinámica social ocurrida en el poblado.

No obstante, a partir de la década de los 90 se generó un contexto político privilegiado para tratar de revertir esta situación, siguiendo así el proceso iniciado en otros países latinoamericanos. Sin duda, “uno de los acontecimientos políticos más importantes logrados por los pueblos indígenas de la América del Sur, a fines del siglo XX, es haber sido reconocidos como sociedades originarias que históricamente generaron formas complejas de cultura en respuesta a los desafíos de la naturaleza dentro de su propio territorio” (Enríquez y Ccori 1998). Es así como el contexto político que vivió el país durante esta década trajo consigo una serie de acontecimientos para permitir la participación democrática de la mayor cantidad

de actores sociales que durante 17 años habían sido perseguidos, negados y marginados de las decisiones, entre ellos, los indígenas. A partir de la Firma del Acta de Nueva Imperial y la promulgación de la Ley Indígena, se aspira a concretar el rol participativo de las comunidades para ser atendidos en sus demandas y necesidades, así como el compromiso de legislar a su favor. En relación a la educación, se establecen líneas programáticas con distintas acciones que promuevan la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), esto implica “un cambio sustancial a nivel de la política educativa y lingüística, porque apertura el derecho de los grupos indígenas a ser educados en sus propias lenguas y cultura a partir de esta modalidad educativa” (Enríquez y Ccori 1998), las que además se rigen por mandato estableciéndose que:

- a)** El uso y conservación de los idiomas indígenas, junto al español, en las áreas de alta densidad poblacional indígenas;
- b)** El establecimiento en el sistema educativo nacional de una unidad programática que posibilite a los educandos acceder a un conocimiento adecuado de las culturas e idiomas indígenas y que los capacita para valorarlas positivamente.
- c)**...en las áreas de alta densidad indígena y en coordinación con los servicios y organismos del estado que correspondan, desarrollará un sistema de educación intercultural bilingüe a fin de preparar a los indígenas para desenvolverse en forma adecuada tanto en su sociedad de origen como en la sociedad global...” (Ley Indígena 19.253)

Esto implica incorporar en la currícula la EIB como modalidad educativa en aquellas escuelas que están insertas dentro de comunidades indígenas, fortaleciendo el uso de la lengua vernácula en los escolares cuya población la mantenga en uso, así como la preservación de costumbres y rituales ancestrales. En el contexto de Ollagüe, la EIB se asume como proceso a partir de lo establecido en el Plan de Desarrollo Comunal elaborado en 1996 y aprobado el año siguiente, el que dentro del área de educación contempla a la EIB y que se fortalece dado el contexto sociocultural de la localidad, apoyándose en la organización institucional de la Comunidad Quechua creada el año 1995. Además, en 1996 el Ministerio de Educación asume el tema bajo la creación del Programa. Desde esa fecha hasta hoy día se han ejecutado diversas acciones para implementar esta modalidad educativa que aspira a legitimar los conocimientos, saberes y valores existentes como formas de vida de los quechuas. Concretamente la unidad educativa San Antonio de Padua ha sistematizado el trabajo en diferentes acciones desde 1997 hasta la fecha, correspondiendo éstas a la contextualización de instituciones o escuelas, asesorías externas a docentes y comunidad quechua, publicación de textos interculturales bilingües, elaboración y publicación de software educativos, elaboración de material didáctico y elaboración y puesta en marcha de planes y programas de EIB para NB1 y NB2.

Se debe reconocer que existe la voluntad política para llevar a cabo la educación intercultural bilingüe, la que se visualiza a través de la asignación de recursos para ejecutar diversos proyectos, sin embargo, se deben hacer los siguientes alcances como consideraciones para mejorar la propuesta educativa. Por un lado, se debe fortalecer la capacitación docente ya que los profesores de esta unidad educativa no son hablantes, integrar más aún a la comunidad y a los asesores culturales en la elaboración de los Proyectos Educativos Institucionales que realizan las escuelas así como en las actividades de aulas, la elaboración de materiales, etc., evaluar el proceso educativo, complementar la aplicación de planes y programas de estudios con más material de apoyo (textos, juegos didácticos), intercambiar experiencias con otras realidades.

Es evidente que la educación intercultural bilingüe se circunscribe o se limita sólo a aquellas comunidades de alta población indígena, es así como este tipo de educación es sólo territorial, a excepción de la Región Metropolitana, pero a nivel de la zona norte y específicamente en Ollagüe, los educandos ven finalizada la enseñanza de la EIB al egresar de octavo año sin continuar con esta modalidad educativa en los niveles siguientes de enseñanza, lo que constituye una gran limitante, pues más allá de fortalecer la autoestima de los educando indígenas y de los pobladores en general, lo que se requiere actualmente es la validación en la sociedad a la cual se incorporan, entendiéndose que “la

educación intercultural bilingüe es una educación para la democracia...la democracia implica la modestia de reconocer la pluralidad de pensamientos, opiniones, convicciones y visiones del mundo”(Zuleta 1995, en Enríquez y Ccori 1998), lo cual implica el respeto a la diversidad cultural que los individuos poseen. En este sentido, cobra vital importancia la incorporación del la EIB en las ciudades con los emigrantes procedentes de distintas etnias por cuanto hoy “el mundo y sus gobernantes están plenamente convencidos, que el camino de la integración, la asimilación y el no respeto a la identidad cultural, es un camino violento y forzado” (Enríquez y Ccori 1998), esto supone incorporar la EIB en el nivel de enseñanza media para brindar atención a la población escolar que egresa de la unidades educativas provenientes de las comunidades rurales con una línea educativa que tenga continuidad. Por otro lado, como se ha visto a lo largo de este informe Ollagüe, continua con una situación preocupante en cuanto a su despoblamiento, carencia de fuentes laborales, etc., lo que se traduce en una deficitaria matrícula a pesar de la infraestructura que posee la unidad educativa, la siguiente tabla muestra la matrícula del establecimiento desde el año 1994 a la fecha:

Tabla 7. Situación de matrícula del año 1994 hasta la fecha.

	Matrícula	
	Escuela San Antonio de Padua	
1994	44	44
1995	46	46
1996	41	41
1997	54	54
1998	47	47
1999	44	44
2000	54	54
2001	56	56
2002	60	60

Si efectivamente, la EIB es una gran apuesta que legitima a las comunidades indígenas y sus formas de vida en el sistema formal, entonces es necesaria la reflexión permanente frente al tema y articular su proyección no sólo en el plano educativo sino también considerar su impacto en lo político, económico, cultural y social, puesto que el trabajo en esta línea en nuestro país es incipiente. Respecto a estos dos últimos puntos es importante resaltar la necesidad de generar un trabajo interdisciplinario entre pedagogos de EIB y profesionales de otros ámbitos que aporten a una educación de este tipo, razón por la cual, la implementación de estos programas debiera contar con la asesoría de antropólogos, arqueólogos, etnohistoriadores, etc, tal cual se ha hecho desde el 2001 en la Escuela San Antonio de Padua. Esto se relaciona no sólo con los contenidos entregados en el aula sino también con los textos pertinentes para EIB, ya que es notoria la escasa información entregada en los textos escolares respecto a la prehistoria e historia local, en circunstancias que dicho conocimiento no sólo permitiría al alumno valorar su pasado inmediato sino también fortalecer su identidad étnica y aumentar su autoestima, cumpliendo así con los objetivos de la educación chilena. Más aún, teniendo en cuenta que ya desde principios de la década de los 90 se tienen textos de difusión, hechos por arqueólogos y antropólogos, en los cuales se entrega información general acerca de los proceso prehispánicos más importantes a nivel americano y chileno, así como otros que caracterizan a las poblaciones indígenas actuales, pudiendo éstos ser aprovechados por los profesores que desarrollan la EIB (entre otros, *Los Primeros Americanos y sus descendientes*; *América. Antiguo Nuevo Mundo I*; *Prehistoria. Culturas de Chile desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*; *Etnografía: Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*).

Junto con esto, tiene especial relevancia la articulación de este proceso educativo con la información entregada en los museos locales, ya que estos espacios de educación informal pueden ser objeto de actividades destinadas a incrementar el conocimiento de los alumnos de EIB sobre su pasado

prehispánico e histórico, haciendo así que valoren los sistemas de vida tradicionales de los cazadores recolectores, pastores y/o agricultores, caravaneros, arrieros y mineros, entre otros, en favor de la aceptación de la diversidad cultural al interior del propio país. Sin duda, esto requiere del apoyo de ambas partes ya que así como los profesores deben acercarse a los museos, los arqueólogos, museólogos o encargados de la información entregada en los mismos, deberán considerar los requerimientos de las escuelas rurales o urbanas localizadas en territorios ocupados por comunidades indígenas, herederas directas de este pasado.

Estaremos de acuerdo en que sólo a partir del conocimiento acabado que tengan los alumnos y toda la comunidad sobre su pasado inmediato, éstos podrán proteger su patrimonio cultural tangible e intangible, evitando situaciones lamentables como la pérdida de un contexto arqueológico incaico encontrado en la quebrada de Cohasa, hace más de 20 años, del cual hasta la fecha no se tiene información. Al respecto, cabe mencionar que por iniciativa de la propia Comunidad Quechua de Ollagüe, se envió una carta de denuncia al Consejo de Monumentos Nacionales, así como se entregó un cassette en el cual Don Jorge Condori, protagonista del hallazgo y partícipe de su rescate, relata todo lo sucedido con el fin de lograr su pronta recuperación. La protección del patrimonio arqueológico e histórico de Ollagüe debe considerar también la concientización de sus autoridades locales y estatales, en relación a la necesidad de informar a los profesionales que trabajan en la zona sobre la realización de obras (caminos, construcciones, etc.), que conlleven remoción del terreno, ya que los estudios realizados por Leandro Bravo en este territorio así como los que comienzan a ponerse en marcha, evidencian su indudable riqueza patrimonial.

3.8. Leyes y políticas del Estado en la zona de Ollagüe. El Nuevo Código de Aguas y su impacto en el ecosistema y la forma de vida local

En 1981 se dicta el Nuevo Código de Aguas (D.F.L. N° 1.222 de 1981), el cual reformuló la antigua legislación vigente sobre la materia, el Código de Aguas de 1969. En conformidad a la nueva normativa, las aguas, no obstante por ser bienes nacionales de uso público, se otorgan a los particulares mediante un derecho de aprovechamiento de ellas, derecho real que pasa a ser de propiedad del titular, quien puede usar, gozar y disponer de su derecho en conformidad con la ley. Este derecho es transferible, transmisible y prescriptible y se constituye por un acto de autoridad, independiente de si el solicitante es dueño o no de la tierra donde está ubicada el agua. (La legislación Indígena en Chile desde la Independencia, Hervé y Urrejola, 2002. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato). De esta manera, al separar el derecho del agua del derecho a la tierra, la nueva ley permite que particulares ajenos a las comunidades puedan pedir derechos de aprovechamiento, no reconociéndose así el derecho histórico de las comunidades a la propiedad de estos acuíferos por intermedio del uso que han hecho ancestralmente de este recurso, como tampoco se respecta la relación intrínseca que existe entre la tierra y el agua.

Sin duda, existen muchos casos en el norte de Chile – área atacameña, aymara y quechua – donde esta liberalización al mercado de las aguas durante los años 80 produjo un irreparable daño a los ecosistemas, el desecamiento de vegas y bofedales (por ejemplo, las vegas de Turi) y un desmedro en la capacidad agrícola de las familias campesinas indígenas de la Primera y Segunda Región Chile. Este panorama devastador y dramático, en algunos casos, desalienta a los dirigentes por lo intrincado del proceso de otorgamiento de derechos y las presiones que en muchas ocasiones ejercen las empresas mineras para que uno por uno los comuneros cedan a las presiones y ofertas monetarias. También vemos como efectivamente la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, en conjunto con las comunidades, ha actuado logrando proteger ciertas áreas bajo diferentes modalidades, ya sea vinculando el tema del agua de las comunidades con la declaración de Areas Silvestres Protegidas en coordinación con el Servicio Agrícola y Ganadero o con la inscripción de la propiedad comunitaria de tierras y aguas, cuando esto es posible.

La articulación de las demandas indígenas de la zona norte de nuestro país (Aymaras, Atacameños y Quechuas) se ha realizado a partir de la defensa principalmente de las aguas. Esto ha permitido que

desde las bases comunitarias se levanten las voces que reclaman por el justo derecho a hacer uso de este preciado recurso, fundamental para la realización de sus actividades silvoagropecuarias. Es indudable el valor que tiene el agua para las comunidades, no sólo en el plano de las actividades productivas, sino también en el ámbito de lo sagrado. Para la comunidad indígena de Ollagüe el agua constituye un valor en sí misma, pues ésta, dentro de la cosmovisión de sus habitantes, tiene vida propia, es generadora de vida y está en relación permanente con los otros elementos de la naturaleza. Para la población que aún mantiene dentro de su forma de vida el pastoreo, el agua constituye el sustento de su economía y uno de los fundamentos de su cosmovisión andina. Podemos ver la importancia del agua para la gente de Ollagüe, a partir de las palabras de una comunera:

“Que no toquen el agua, sin agua no somos nada, claro. La juventud que va hacer. De qué vamos a tomar, con qué vamos a sembrar, todo se va a secar, ya se ha visto en parte”. (Brígida Huanca, Reunión 8 de Junio 2002, Ollagüe).

Las peticiones de aprovechamiento de agua por parte de las empresas mineras en Ollagüe no es un tema nuevo, ya el año 1993 Gundermann y González sostienen: “Cabe mencionar una situación emergente que puede llegar a tener gran importancia. Desde el Salar de Ascotán y Carcote, pero en especial del primero, Codelco espera extraer y trasladar agua para surtir sus nuevos proyectos mineros en las inmediaciones de Calama (Mansa Mina, Radomiro Tomic y, sobre todo, El Abra). Por tratarse de ecosistemas frágiles, hay probabilidades de que ello impacte en las disponibilidades de aguas superficiales de estos salares, afectando fuertemente la flora y fauna locales. Cabe recordar que en lugar existen poblaciones interesantes de aves acuáticas y alguna fauna mayor como vicuñas. El proceso que se está abriendo, si no se administran las medidas adecuadas, puede conducir entonces al deterioro de los sistemas ecológicos locales, restando ciertas posibilidades de desarrollo a la comuna, particularmente en el plano del turismo basado en belleza escénica.” Es importante hacer hincapié sobre la necesidad de protección del recurso agua en Ollagüe, de hecho es una de las preocupaciones centrales de la Comunidad Indígena y también del municipio hoy en día, ya que como se señaló anteriormente, al extraer el agua de los acuíferos presentes en la zona, no sólo se afectan las actividades agropecuarias, sino también los frágiles ecosistemas (como la particular flora y fauna asociada a los salares) que serían la base para desarrollar la actividad turística vinculada con los elementos del paisaje y de esa manera generar actividades productivas para ayudar a la alicaída economía de la comuna.

Existen diversos agentes estatales que se han comprometido con la Comunidad Indígena en el tema de la defensa de las aguas. Podemos nombrar a la Ilustre Municipalidad de Ollagüe y el Servicio Agrícola y Ganadero (SAG). Este último organismo ha realizado oposiciones de agua a solicitud de la Municipalidad de Ollagüe durante los últimos años, la Tabla 8 da cuenta de la presión que ha existido hacia la obtención de los derechos de aprovechamiento por parte de las empresas mineras – principalmente Chuquicamata-- lo que alteraría irremediablemente los ecosistemas de salares como el de Carcote (1 requerimiento) que se encuentra casi inalterado. Actualmente también podemos observar solicitudes sobre el salar de Ollagüe (5 requerimiento) lugar en que se encuentra emplazado el poblado de Ollagüe y el salar de Ascotán (4 solicitudes). Las oposiciones de agua realizadas por el SAG se fundamentan en resguardos ambientales, lo que si bien es una medida de protección efectiva, inhibe a la comunidad como poseedora ancestral de los derechos de agua.

Tabla 8.- Peticiones de exploración y aprovechamiento de aguas en sector Ollagüe revisadas por SAG II Región a mayo del 2002.

Peticionario	Tipo de solicitud	Fecha	Q (caudal)	Lugar	Medidas de Resguardo ambiental - SAG
SQM Químicos S.A.	Exploración	02-04-02	100 l/s	Salar de Carcote (Ollagüe)	Sí
Codelco Chile Div. Chuquicamata	Aprovechamiento	08-03-02	50 l/s	Salar Ascotán	Sí
Codelco Chile Div. Chuquicamata	Aprovechamiento	08-03-02	200 l/s	Comunidad Indígena Ollagüe	Sí
Codelco Chile Div. Chuquicamata	Aprovechamiento	08-03-02	200 l/s	Salar Ascotán	Sí
Codelco Chile Div. Chuquicamata	Aprovechamiento	08-03-02	80 l/s	Pampa Perdiz	Sí
Codelco Chile Div. Chuquicamata	Aprovechamiento	08-03-02	160 l/s	Salar Ascotán	Sí
Codelco Chile Div. Chuquicamata	Aprovechamiento	25-02-99	60 l/s	Salar Ollagüe	Sí
Codelco Chile Div. Chuquicamata	Aprovechamiento	25-02-99	50 l/s	Salar Ollagüe	Sí
Codelco Chile Div. Chuquicamata	Aprovechamiento	25-02-99	50 l/s	Salar Ollagüe	Sí
Codelco Chile Div. Chuquicamata	Aprovechamiento	10-08-01	300 l/s	Salar Ascotán	Sí
Codelco Chile Div. Chuquicamata	Aprovechamiento	10-08-01	400 l/s	Ollagüe	Sí

También la CONADI en conjunto con la Dirección General de Aguas realizaron un trabajo de "Actualización y delimitación de Acuíferos que alimentan Vegas y Bofedales Región de Antofagasta", dentro del cual se establecen las vegas y bofedales que están presentes dentro del territorio de cada comunidad indígena con el fin de resguardarlas de futuras peticiones (Ver Anexo 3 de lista de vegas y bofedales elaborada por el organismo). En efecto, a raíz de este documento se firmó un compromiso durante este año entre el Ministro de Agricultura, el Alcalde de la comuna y la Comunidad indígena, con la finalidad de apurar el trámite de declaración de un sector de Ollagüe como Area Silvestre Protegida.

La declaración de Área Silvestre Protegida, sin duda es una acción concreta en torno a la protección de los ecosistemas amenazados en el sector de Ollagüe, sin embargo, la comunidad indígena reiteradas veces ha manifestado sus aprehensiones sobre la propiedad de los derechos de agua involucrados, ya que ellos piensan que si se declaran esos lugares bajo protección, ello necesariamente implica que la propiedad de los acuíferos es fiscal, o en otro caso al organismo solicitante del derecho, como la Municipalidad de Ollagüe.

A través de esta pequeña síntesis sobre el efecto de la legalidad del actual Código de Aguas, es que podemos ver que la presión de las empresas mineras de la zona es cada vez más patente en este sector del altiplano chileno e indudablemente tendría consecuencias negativas sobre los ecosistemas de salares, ya que su equilibrio es muy frágil. También tendría efectos para el desarrollo de actividades de tipo turístico en que las comunidades tuvieran una real participación a través de un etnodesarrollo.

Por último, otro hecho preocupante es que la Comunidad Indígena y también las Asociaciones Indígenas Urbanas no están en antecedentes de las gestiones, legalidad involucrada y mecanismos de resguardo de sus derechos como grupo indígena reconocido en la institucionalidad actual, en relación con el recurso agua. Este hecho es preocupante sobre todo porque aún estamos a tiempo de proteger una gran parte de los acuíferos presentes dentro de la zona de Ollagüe, pero estos no puede realizarse sin la participación informada de la comunidad, quien al fin y al cabo es la que debe decidir sobre el destino de

los recursos de su entorno. La información que poseen los organismos involucrados en las oposiciones realizadas hasta el momento debe ser socializada hacia los miembros de las comunidades y de esta manera evitar la pérdida de los derechos por presiones indebidas efectuadas por las empresas como Codelco –Chuquicamata– quien durante el mes de mayo del presente año ofreció a la comunidad una cantidad de dinero por los derechos de agua de un acuífero del sector.

4. Nuevo Trato

Propuestas y Demandas de las Organizaciones Indígenas Quechuas

A continuación presentamos las demandas y propuestas emanadas de las reuniones sostenidas con las diferentes organizaciones quechuas, tanto de Ollagüe como las presentes en la ciudad de Calama. Creemos importante antes de exponer las demandas en concreto, describir someramente cada área temática a partir de lo expuesto a lo largo del presente informe.

Estas son las necesidades más urgentes a ser consideradas para la etnia quechua, las cuales están pensadas para que se ejecuten en el corto plazo y bajo el mandato del actual Presidente de la República de acuerdo con el compromiso suscrito por éste en la carta a los Pueblos Indígenas de Chile del 31 de mayo de 2000.

4.1. Demanda territorial (tierras, territorios y manejo de los recursos naturales)

Si bien la actual Ley Indígena reconoce en su Artículo 12 párrafo 2° como tierras indígenas para el área norte aquellas que históricamente han ocupado y poseen las personas o comunidades indígenas, siempre que sus derechos sean inscritos en el Registro de Tierras Indígenas que crea esta ley, a solicitud de las respectivas comunidades o indígenas titulares de la propiedad. En la práctica vemos que la legislación en lo referido a este tema para la comunidad quechua no está respondiendo a sus requerimientos, ya que la propiedad sobre las tierras es eminentemente fiscal para esta área fronteriza de nuestro país, lo que sin duda atenta contra las aspiraciones y derechos del pueblo quechua. Sin duda, también existen dificultades cuando se trata de hablar de un territorio quechua, pues esto implicaría el reconocimiento por parte de las autoridades de derechos de propiedad y aprovechamiento sobre un espacio determinado.

4.1.1 Tierras y Territorio

- Definir el territorio de la Comunidad Quechua considerando antecedentes de la propia comunidad y de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena de San Pedro de Atacama, teniendo en cuenta las peticiones por parte del Estado sobre la Declaración de Areas Silvestres Protegidas, donde la calidad de las tierras que ancestralmente pertenecen a la etnia quechua tienen la calidad de sólo “ocupadas”. Por tanto, declarar los territorios en propiedad indígena implica reconocer sus derechos ancestrales sobre el territorio.
- Establecer la protección de los derechos de los indígenas quechuas y su comunidad sobre los recursos existentes en las tierras indígenas.
- Regularizar la situación de los derechos de propiedad de los comuneros quechuas dentro del poblado de Ollagüe con plena participación de los afectados.
- Regularizar la situación de la propiedad de tierras agrícolas en forma definitiva de los comuneros de los sectores de Chela, Amincha, Quebrada del Inca, Coska y Puquios.

4.1.2 De las aguas indígenas

Siendo este tema de vital importancia para la comunidad quechua de Ollagüe es necesario recalcar que las medidas que se tomen en este sentido deben ser asumidas con la responsabilidad política que implica la protección de un recurso escaso e invaluable tanto para las comunidades andinas que dependen del agua como por el daño ecológico irreparable que puede causar a estos frágiles y vulnerables ecosistemas.

- Modificar el Código de Aguas vigente (D.F.L. N° 1.222 de 1981) que impide a las comunidades indígenas declarar la propiedad colectiva sobre este recurso, el que va en beneficio directo de una economía social de mercado.
- Proteger y resguardar los derechos de agua de la comunidad quechua que aún no han sido reclamados y de aquellos que están en permanente petición de aprovechamiento y explotación por parte de las empresas mineras.
- Establecer derechos de agua superficiales y subterráneas.
- Establecer mecanismos de compensación (económica, becas para estudiantes) hacia la comunidad Quechua y los migrantes de Calama, sobre las empresas que poseen derechos de agua constituidos y que han alterado los frágiles ecosistemas de salares y la forma de vida agropastoril.
- Establecer mecanismos claros que permitan a la comunidad quechua decidir sobre el futuro y manejo de sus recursos hídricos de manera informada y en coordinación con los servicios que corresponda (SAG, CONADI, CONAF, MUNICIPIO).
- Impedir categóricamente las nuevas explotaciones del recurso agua en el sector por parte de las empresas mineras y de todos aquellos que soliciten derechos a la DGA dentro del territorio de Ollagüe con el fin de evitar un desastre ecológico que obligue a los comuneros abandonar definitivamente sus estancias y poblado.

4.2 Políticas y Desarrollo Quechua

Hemos visto a lo largo de este informe cómo las políticas del Estado chileno han afectado a los Indígenas en general y a los Quechuas en particular. En este sentido es urgente una reformulación de las políticas y legislaciones referidas a los grupos indígenas poniendo especial énfasis en la participación de las comunidades en las distintas instancias de decisión, tanto a nivel local, comunal, regional y nacional, señalando un camino verdaderamente democrático y respetuoso de la diversidad étnica y cultural existente en nuestro país.

En este sentido, las demandas emanadas de la Comunidad Quechua de Ollagüe y las Asociaciones indígenas quechuas de Calama son las siguientes:

- Reconocimiento de los Pueblos Indígenas en la Constitución Política de Chile, reconociendo la diversidad étnica y cultural existente en el país.
- Participación activa con voz y voto en resoluciones relacionadas con la aprobación o rechazo de proyectos que las grandes empresas presentan en el territorio ocupado por la Etnia Quechua.
- Tener real participación en las instancias de toma de decisión (por ejemplo COREMA), ya que actualmente los representantes de las comunidades presentes en estos organismos del Estado sólo tienen derecho a voz y no hay una incidencia real en la toma de decisiones.
- Incorporar un representante quechua al Consejo Nacional de la Conadi.

Demandas de las asociaciones Indígenas de Calama:

- Generar instancias para la integración de los indígenas migrantes quechuas en los centros urbanos con libertad de expresión étnica.
- Modificar la orientación de las actuales políticas de la Conadi enfocadas mayoritariamente hacia los indígenas rurales, en este sentido apelar por la incorporación mayor de los indígenas migrantes quechuas y sus problemas en el quehacer de la Corporación.
- Generar espacios de comunicación más fluidos entre la Conadi regional y la comunidad quechua de Ollagüe y de las organizaciones presentes en Calama, para articular de manera más eficaz la información generada entre los diversos niveles.
- Mejorar la calidad de vida de los quechuas que han migrado a Calama, a través de una pensión o una ayuda monetaria, ya que a través de este mecanismo tendrían la posibilidad de volver a Ollagüe y en algunos casos se desarrollarían como artesanos.

4.3 Cultura y Educación

Las demandas relacionadas con la educación y la cultura se manifestaron en las distintas reuniones con las organizaciones y hacen patente una realidad que ya se ha expresado a lo largo del presente trabajo, la falta de oportunidades de los migrantes quechuas en Calama y la ausencia de un espacio propio donde congregarse y desarrollar sus actividades. También vemos la preocupación tanto en Ollagüe como en Calama, a partir del cambio en las políticas educacionales en torno a valorar la cultura quechua en sus diversos aspectos e incorporar a la comunidad en el proceso educativo, que debe profundizarse y además extenderse hacia las ciudades como una forma de integrar y revalorar lo quechua en los diversos niveles.

De las reuniones efectuadas en Calama, se sistematizan las siguientes demandas y propuestas:

- Incorporar la Educación Intercultural Bilingüe en las unidades educativas de Calama sobre todo donde los participantes son apoderados.
- Participar en la elaboración del Proyecto Educativo Institucional en aquellas escuelas que no lo han ejecutado y que están adscritas a la Jornada Escolar Completa Diurna.
- Participar de capacitaciones permanentes para conocer aún más sobre legislación indígena, prehistoria e historia de Ollagüe, sobre EIB, etc.
- Participar como asesores o agentes culturales de talleres realizados al interior de las unidades educativas que tengan relación con la identidad quechua.
- Incorporar en los textos escolares entregados por el Ministerio de Educación, la prehistoria e historia de los pueblos originarios del país, especialmente de la etnia quechua con antecedentes históricos y culturales que permitan un conocimiento más profundo de la herencia cultural de este pueblo altiplánico de la II región.

De las reuniones efectuadas en Ollagüe, se sistematizan las siguientes demandas y propuestas:

- Incorporación permanente de los asesores culturales al proceso educativo de EIB implementado en la escuela San Antonio de Padua.

- Cautelar la identidad cultural a través del respeto de actividades identitarias relevantes efectuadas por los comuneros.
- Informar periódicamente a los comuneros de las actividades o proyectos que se ejecuten dentro de la unidad educativa y que tengan relación con la EIB.
- Creación de Centro Cultural que cubra la necesidad de tener un espacio propio para el desarrollo y promoción de la cultura indígena quechua tanto de los migrantes como de los que están en Ollagüe. Proyectar las costumbres y desarrollo de la lengua.
- Incorporar a los asesores culturales en la elaboración de Planes y Programas de estudios, Proyecto Educativo Institucional, textos, material didáctico, softwares, como una forma de validar aún más el saber andino que aún poseen los quechuas, pues ellos poseen en propiedad la experiencia y el saber.

4.4. Patrimonio Cultural

Las demandas en relación al patrimonio histórico y cultural de la Etnia Quechua están referidas a los planteamientos de las distintas reuniones realizadas en Ollagüe y en Calama, haciendo patente una realidad expresada a lo largo del presente trabajo. Una de ellas se refiere a la necesidad de proteger sus bienes patrimoniales, tanto tangibles e intangibles, y otra a la necesidad de contar con mayor información sobre su pasado prehispánico e histórico, en circunstancias en que la mayoría desconoce este tipo de información, razón por la cual inclusive se sugirió la pronta realización de talleres de este tipo.

Las demandas al respecto consideran:

- Conocer los mecanismos a través de los cuales declarar Monumento Nacional el poblado santuario de Coska.
- Proteger el patrimonio arqueológico para que no sea sacado de la Comuna de Ollagüe y se deposite en el Museo Leandro Bravo Valdebenito.
- Realizar mayores estudios sobre la prehistoria e historia de la Comuna de Ollagüe, por cuanto dicha información es muy limitada hasta el momento.
- Proteger los bienes patrimoniales arqueológicos e históricos de la Comuna de Ollagüe ante la eventual posibilidad de que se concreten los proyectos de construcción del camino internacional que conectará la mina de San Cristóbal (Bolivia) con el litoral chileno, y el paso por Ollagüe del gasoducto.
- Que la Comunidad Quechua acceda a mayor información sobre la prehistoria e historia de la comuna de Ollagüe, a través de talleres de capacitación a efectuarse tanto en la localidad como en Calama.
- Incorporar en los textos escolares entregados por el Ministerio de Educación, la prehistoria e historia de los pueblos originarios del país, especialmente de la etnia quechua con antecedentes históricos y culturales que permitan un conocimiento más profundo de la herencia cultural de este pueblo altiplánico de la II región.

4. 5 Desarrollo Económico – Productivo

Al realizar un diagnóstico de la situación actual de la etnia quechua en términos del desarrollo económico y productivo de sus integrantes, debemos tener en cuenta que el área administrativa donde principalmente se desenvuelven (comuna de Ollagüe), está considerada, dentro del escenario regional como un área marginal que debe ser mantenida sólo por criterio geopolítico. Esta orientación, más la

crisis terminal de la minería de altura hacen necesario y urgente que las políticas de Estado, así como sus recursos y el accionar de sus diferentes organismos consideren y orienten políticas de tipo regional y nacional hacia el desarrollo de este pueblo indígena. Esta estrategia sin lugar a dudas, debe apuntar hacia un etnodesarrollo, es decir, la idea de desarrollo material y cultural gestionado bajo las propias ideas y desde los mismos indígenas involucrados.

Las demandas en este sentido consideran:

- Proponer un cambio en la Estrategia de Desarrollo Regional, dando más énfasis al desarrollo de las comunas más pobres y con altos grados de población indígena, ya sea a través de programas especiales destinados a la etnia quechua, mecanismos de asignación de créditos para la generación de iniciativas productivas, entre otras.
- Generación de fuentes laborales tanto para los quechuas que viven en Ollagüe, como para aquellos que desean volver a su pueblo de origen.
- Establecer un área de comercio libre en la comuna de Ollagüe, aplicando una política de flexibilización de fronteras que permita un mayor y mejor flujo de población y de bienes que estimule el comercio en la zona.
- Generar fuentes laborales vinculadas con el desarrollo turístico de la comuna de Ollagüe en el marco de un Etnodesarrollo que involucre a los mismos quechuas en la gestión y beneficios que tal actividad genere.
- Gestionar proyectos que involucren mano de obra permanente en la comuna en lo que a servicios turísticos se refiere.

De este modo se han presentado las distintas demandas expresadas por los integrantes de la etnia quechua, así como aquellas que se pueden concluir a partir del proceso histórico y político vivenciados por esta comunidad.

5. Comentarios Finales

El Estado de Chile a través de la Mesa de Verdad Histórica y Nuevo Trato busca revisar cuál ha sido su relación con los pueblos indígenas presentes en su territorio. En este contexto se realizó este trabajo con el grupo indígena Quechua, habiéndose estructurado el informe señalando cuál ha sido la historia de la etnia dentro del territorio nacional, las características del poblamiento, desde tiempos precolombinos, pasando por la época colonial y los tiempos republicanos, poniendo especial énfasis, cuando es pertinente, en las diferentes políticas y legislaciones emanadas desde el Estado chileno y que los han afectado en su devenir histórico.

A partir de estos antecedentes y recalcando también la participación de los quechuas a través de sus organizaciones es que hemos establecido cuáles son las demandas y propuestas que este grupo tiene para el establecimiento de las bases para un Nuevo Trato con el Estado chileno, teniendo en cuenta, para que estos objetivos se cumplan, la necesidad de que la sociedad en general y el Estado y sus instituciones en particular, reconozcan las especificidades de los grupos indígenas y consideren sus intereses y problemas, pero por sobre todo, que estos actores sociales tengan incidencia en la toma de decisiones sobre cuestiones fundamentales. Esta es la base para una verdadera integración de los grupos indígenas al quehacer democrático de nuestra sociedad.

Hemos constatado a través de este informe cómo el Estado y la sociedad chilena han tenido históricamente un trato discriminatorio y estigmatizante con los indígenas. Digno ejemplo de ello son las Leyes de Instrucción en el plano educativo y también el Código de Agua de 1981, el que a través de su aplicación ha puesto de manifiesto que los intereses económicos de las grandes empresas están por sobre el respeto de las culturas, valores y por sobre todo, el territorio ancestral de las comunidades. Esto ha llevado a los indígenas en algunos casos a plantearse en franco conflicto con el Estado y sus instituciones (por ejemplo ciertos grupos Mapuches), en cambio otros grupos minoritarios dentro de la escena nacional, como es el caso de Atacameños, Aymaras y Quechuas han visto como sus recursos, cultura y valores han sido desplazados por otros intereses “que representan a la mayoría”, dejándolos en franca desventaja frente al discurso y la práctica de las políticas económicas y sociales elaboradas por el Estado.

Debemos destacar, para ser justos, que ha habido un cambio dentro de las políticas del Estado en relación a los pueblos indígenas, a partir de la Promulgación y entrada en vigencia de la actual Ley Indígena 19.253 de 1993. A través de este cuerpo legal se da reconocimiento a los grupos indígenas de Chile por medio de una ley especial; se crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, (CONADI) ente que tiene a su cargo la relación del Estado con las etnias, el que ha contribuido al desarrollo, protección y valoración de sus culturas. Si bien esto representa un avance, quedan en el tapete cuestiones tan fundamentales como el reconocimiento constitucional de estos grupos y su definición como pueblos, lo que sin duda trae consigo una serie de consecuencia que no es preciso detallar aquí.

Para los quechuas en particular, la creación de la Corporación ha ayudado y en cierta forma potenciado su dinámica organizativa, la cual comienza un progresivo desarrollo a partir de la creación de la Comunidad Indígena Quechua el año 1995 y posteriormente, la articulación de las Asociaciones Indígenas Quechuas de Calama que aglutinan a los migrantes de la comuna de Ollagüe. Constatamos con este hecho también, que la generación de una identidad étnica es un proceso incipiente y que va creciendo cada día a través de la figuración más protagónica de los Quechuas en distintos ámbitos de la escena comunal y regional. Constatar esto, sin duda nos ayudará a dimensionar el carácter de las demandas de este pueblo, las que se plasman en el presente informe. Estas abogan por un mayor reconocimiento tanto hacia las instituciones del Estado que se vinculan con las problemáticas indígenas, como también de la sociedad en general, para que así no vuelva a dejarse de lado a los quechuas como inicialmente pasó en esta comisión, ya que de no ser por el reclamo de sus integrantes no estarían considerados en la misma. A su vez, podemos ver que la mayoría de sus inquietudes dicen relación con el rescate y la preservación de su cultura y la generación de espacios reales donde poder desarrollarla. Una

importante mención merece el rescate y revaloración que pretenden los Quechuas de su lengua, la cual a pesar de los avatares históricos pugna por prevalecer.

El carácter pluriétnico y multicultural de nuestra sociedad debe hacernos pensar sobre la posibilidad de otorgar mayores cuotas de participación y decisión en diversas esferas de la vida nacional a los grupos indígenas minoritarios, como el Quechua, para propender de esta forma a la consolidación de una sociedad verdaderamente respetuosa de la diversidad étnica y la diferencia cultural. Este es el llamado que hoy hacen los pueblos indígenas de Chile a través de esta convocatoria.

6. Bibliografía

ADÁN Y URIBE 1995 "Cambio en el uso del espacio en los períodos agroalfareros: un ejemplo en ecozona de quebradas altas, la localidad de Caspana (Provincia El Loa, II Región)". En *Actas del Segundo Congreso de Antropología Chilena*, Tomo II:541-555, Valdivia.

- 1999 "El Inka en la localidad de Caspana: un acercamiento al pensamiento político andino (río Loa, Norte de Chile)". En *Tawantinsuyu*, N°6, Canberra (en prensa)

ARELLANO Y BERBERIÁN 1981 "Mallku: el señorío Post-tiwanaku del Altiplano Sur de Bolivia (Provincia Nor y Sur Lípez, Dpto. de Potosí)". En *Bulletin del Institut Français d'Etudes Andines*, N°10 (1-2):51-84.

ARGÜELLES, M. (EDIT.) 1995 América. Antiguo Nuevo Mundo I. Editorial Santillana, Santiago.

ALDUNATE, C. 1985 "La desecación de la vega de Turi". En *Chungará* N°14:135-139. Universidad de Tarapacá, Arica.

- 1993 "Arqueología del pukara de Turi". En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*: 61-78, Temuco.

ALDUNATE Y CASTRO 1981 *Las chullpas de Toconce y su relación con el poblamiento altiplánico en el Loa Superior. Período Tardío*. Ediciones Kultrún Ltda., Santiago.

ALDUNATE ET. AL. 2002MS "Oralidad y arqueología: una línea de trabajo en las tierras altas de la Región de Antofagasta". Enviado a *Chungará* (en prensa)

AYALA, P. 2000 *Apropiación y transformación de arquitectura altiplánica en el Loa Superior: el Período Intermedio Tardío desde Caspana*. Tesis para optar al título de Arqueóloga, Departamento de Antropología y Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.

BENGOA, J. 1990 *Breve Historia de la Legislación Indígena en Chile. Comisión Especial de Pueblos Indígenas*, Santiago.

BRAVO, L. s/f Ms *Sociedad y Economía en el Altiplano de Ollagüe*.

CASTRO, V. 1992 "Nuevo registro de la presencia Inka en el Loa". En *Gaceta Arqueológica Andina*, vol. VI, N°21:139-154, Lima.

- 1997 *Huacca Muchay. Evangelización y Religión Andina en Charcas: Atacama la Baja (XVII-XVIII)*, Tesis para optar al grado de Magister en Historia, Mención Etnohistoria, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago.

- 1998 "La dinámica de las identidades en la subregión del Río Salado, Provincia de El Loa, II Región". En *Programa de Desarrollo e Identidades Culturales*. Departamento de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, Santiago.

CASTRO ET. AL. 1993 "Arquitectura en el Pukara de Turi". En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*: 70-106, Temuco.

CÁRDENAS 2000Ms. *Pastoreo Transhumántico en el salar de San Martín o Carcote. Una aproximación a la Etnoarqueología*.

CON D. (EDIT.) 1989 *Los Primeros Americanos y sus descendientes*. Editorial Antártida. Santiago.

ENRIQUEZ, P. ET AL 1999 "Perspectivas de la Educación Intercultural Bilingüe en la Comuna Quechua de Ollagüe". En *Boletín de Educación* Vol. 30 Universidad Católica del Norte. Antofagasta, Chile.

FERNÁNDEZ 1977 "Los chichas, los Lípez y un posible enclave de la Cultura San Pedro en la puna limítrofe Argentino-Boliviana". En *Estudios Atacameños* N°6:19-35.

GUNDERMANN s/f MS *Comunidad Aymara, identidades colectivas y estados nacionales en los albores del siglo XX*.

GUNDERMANN 1997 "Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación". En *Estudios Atacameños*, N°13.

GUNDERMANN Y GONZÁLEZ 1993 *Estudio de diagnóstico Comuna de Ollagüe*. Estudio solicitado por la Ilustre Municipalidad de Ollagüe.

HIDALGO J. 1987 "Tierras, exacciones fiscales y mercado en las sociedades andinas de Aricas, Tarapacá y Atacama, 1750-1790". En *La participación andina en los mercados surandinos*, CERES, La Paz.

HIDALGO J. ET. AL. (EDIT.) 1989 *Prehistoria. Culturas de Chile desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Editorial Andrés Bello. Santiago.

HIDALGO J. (EDIT.) 1996 *Etnografía: Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Editorial Andrés Bello. Santiago.

HERVÉ Y URREJOLA 2002 "La legislación Indígena en Chile desde la Independencia", Documento Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Grupo Trabajo Derecho.

LE PAIGE 1958 "Antiguas Culturas Atacameñas en la Cordillera Chilena". En *Anales de la Universidad Católica de Valparaíso*, N°4-5.

NUÑEZ 1965 "Desarrollo Cultural Prehispánico en el Norte de Chile". En *Estudios Atacameños* N°1, Universidad de Chile, Antofagasta.

NUÑEZ Y DILLEHAY 1978 *Movilidad Giratoria, Armonía social y Desarrollo de los Andes Meridionales: Patrones de Tráfico e Interacción Económica*, Universidad del Norte, Antofagasta.

NIELSEN 1998 "Tendencias de larga duración en la ocupación humana del altiplano de Lípez (Potosí, Bolivia)". En *Los desarrollos Locales y sus Territorios, Arqueología del NOA y sur de Bolivia*. Comp. María Beatriz Cremonte, Universidad Nacional de Jujuy, pp. 65-102.

MARTÍNEZ 1992 "Acerca de las Etnicidades en Puna Arida en el siglo XVI". En *Etnicidad, Economía y Simbolismo en los Andes*, II Congreso Internacional de Etnohistoria. Coroico. HISBOL/IFEASB/ASUR, La Paz.

RIVERA, F. 1995 "El contexto histórico y social del manejo de los recursos agropecuarios en los oasis de San Pedro de Atacama". En *Agua, ocupación del espacio y economía campesina en la Región Atacameña: aspectos dinámicos*, Edts. P. Pourrut y L. Núñez.

ROMO, M. (1998) *Percepción y representación del ambiente en un grupo de pastores*. Memoria de Título para optar al título de antropólogo con mención en Antropología Social. Departamento de Antropología y Arqueología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

SCHIAPPACASSE ET. AL. 1989 "Los Desarrollos Regionales en el Norte Grande. En Culturas de Chile". En *Prehistoria: Desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Eds. Hidalgo et. A., Editorial Andrés Bello, pp.181-220.

La Reforma Curricular NB1, Conociendo la Reforma, Teleduc. Dirección de Educación a Distancia

Documentos:

- Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. 2001
- Carta del Presidente de la República, Don Ricardo Lagos Escobar, a los Pueblos Indígenas de Chile. Santiago, 31 de Mayo de 2000.
- Interpretando el Mandato. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato 2001.
- La legislación indígena en Chile desde la Independencia. Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Grupo de Trabajo Derecho.
- Ley Indígena 19.253 de 1993. Ministerio de Planificación y Cooperación.
- Caracterización de las organizaciones territoriales y funcionales de la comuna de Ollagüe. Equipo Servicio País. Ollagüe, 2002.
- Leyes Educativas
- www.conadi.cl

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

INFORME FINAL DEL

GRUPO DE TRABAJO DEL PUEBLO COLLA

ÍNDICE

1.	Informe de Verdad Histórica y Nuevo Trato del Pueblo de Colla.....	433
2.	Participantes Taller Quebrada Agua Dulce.....	433
3.	Verdad Histórica y Nuevo Trato.....	433
3.1.	Nuestra Definición.....	433
3.2.	Nuestro Origen.....	433
3.3.	Nuestros Primeros Tiempos.....	440
3.4.	Hechos de Significación Histórica para Nuestro Pueblo.....	434
3.5.	El Pueblo Colla Hoy.....	435
4.	Nuestras Demandas y Propuestas para un Nuevo Trato.....	436
4.1.	Demandas Económicas.....	436
4.1.1.	Ámbito Pecuario.....	436
4.1.2.	Ámbito Silvoagrícola.....	436
4.1.3.	Talleres y Microempresas Collas Urbanas.....	436
4.1.4.	Infraestructura.....	436
4.1.5.	Sistema Financiero.....	437
4.1.6.	Minería.....	437
4.1.7.	Turismo.....	437
4.1.8.	Artesanía.....	437
4.2.	Socio-Culturales.....	437
4.2.1.	Salud.....	437
4.2.2.	Educación.....	438
4.2.3.	Vivienda.....	438
4.2.4.	Cultura.....	438
4.2.5.	Organizaciones.....	438
4.3.	Demandas Políticas.....	438
4.4.	Demandas territoriales.....	439
5.	Comunidades Participantes.....	440
	Anexo.....	441

Integrantes Grupo de Trabajo Pueblo Colla

Ercilia Araya Altamirano: Comunidad Indígena Colla Pai-Ote.

Pascual Cardozo Pérez: Comunidad Indígena Colla Comuna de Copiapó.

Salomón Gerónimo Escalante: Comunidad Indígena Colla Diego de Almagro.

Viviana Herrera Rojas: Comunidad Indígena Colla Wayra Manta Tujsi.

Zulema Mancilla Cardozo: Comunidad Indígena Colla Pastos Grandes.

Óscar Pachockolla González: Representante de la Comunidad Colla Sinchi Huaira, Coordinador del Consejo Indígena Colla.

Iván Villalba Rojas: Comunidad Indígena Colla Río Jorquera y sus afluentes.

1. Informe de Verdad Histórica y Nuevo Trato del Pueblo de Colla

Entre los días 29 de noviembre y 1º de diciembre de 2002, en la localidad de Quebrada Agua Dulce comuna Diego de Almagro III Región, Territorio Colla, los representantes del Pueblo Colla, dirigentes de las comunidades indígenas, hemos reflexionado y debatido en torno a la verdad histórica y demandas y propuestas para un nuevo trato del Pueblo Colla, con el objeto de incorporar nuestra voz a las voces de todos los pueblos a través de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, voz que se expresa en este informe.

Posteriormente, los días 15 y 27 y 28 de diciembre del presente año, en las localidades de Estación Paipote y Pueblo de San Fernando, respectivamente, el informe fue enriquecido y ratificado y, además, recibió la adhesión de una nueva Comunidad Indígena Colla.

2. Participantes Taller Quebrada Agua Dulce

1. Pascual Cardozo P., Presidente Comunidad Indígena Colla Comuna de Copiapó.
2. Rosa Pinilla Cardozo, Vicepresidenta Comunidad Indígena Colla Comuna de Copiapó.
3. Rosa Bordones Quiroga, Socia Comunidad Indígena Colla Comuna de Copiapó.
4. Gonzalo Bordones B., Socio Comunidad Indígena Colla Comuna de Copiapó.
5. Juan Pérez B., Socio Comunidad Indígena Colla Comuna de Copiapó.
6. Zulema Mancilla Cardozo, Presidenta Comunidad Indígena Colla Pastos Grandes.
7. Darwin Naranjo, Socio Comunidad Indígena Colla Pastos Grandes.
8. José Santos Cruz, Socio Comunidad Indígena Colla de Río Jorquera y sus afluentes.
9. Ercilia Araya, Presidenta Comunidad Indígena Colla Pai-Ote.
10. Iván Villalba R., Presidente Comunidad Indígena Colla de Río Jorquera y sus afluentes.
11. Ana Rojas Barraza, Secretaria Comunidad Indígena Colla de Diego de Almagro.
12. Salomón Gerónimo Escalante, Presidente Comunidad Indígena Colla de Diego de Almagro.
13. Leonidas Gerónimo Escalante, Consejera Comunidad Indígena Colla de Diego de Almagro.
14. Basilia Escalante, Socia Comunidad Indígena Colla de Diego de Almagro.
15. Iris Suárez O., Tesorera Comunidad Indígena Colla de Diego de Almagro.
16. Zoilo Gerónimo Escalante, Consejero Comunidad Indígena Colla de Río Jorquera y sus afluentes.
17. Francisco Cortés T., Socio Comunidad Indígena Colla de Diego de Almagro.
18. Fermín Gerónimo Escalante, Socio Comunidad Indígena Colla de Diego de Almagro.
19. Oscar Mendoza Uriarte, antropólogo y egresado de Derecho, Secretaría Ejecutiva Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.

3. Verdad Histórica y Nuevo Trato

3.1 Nuestra Definición

Nos definimos como el pueblo de la altura, la nieve, el frío y la puna. Somos el pueblo originario Colla de la III Región, en Chile.

3.2 Nuestro Origen

El pueblo Colla es un pueblo originario de este territorio, cuyas fronteras nos fueron impuestas con la invasión española y luego con la creación de las repúblicas. Siempre hemos sido un pueblo andino.

3.3 Nuestros Primeros Tiempos

En nuestros primeros tiempos teníamos un idioma propio, y que hoy desconocemos. En el plano espiritual-religioso, la Pachamama juega un papel integrador de todas las energías. Creemos en los espíritus guías, Tata Sol, Mama Luna. En nuestro territorio levantamos oratorios y apachetas. Creemos en las almas, ánimas y espíritus. Ante cualquier actividad que emprendemos, tales como viajes y cosechas, efectuamos ofrendas, encendiendo “mecheros”, cuyo combustible es grasa animal. Cada 1º de noviembre celebramos el “Día de las almas, ánimas y espíritus”. En lo que hoy corresponde al día 21 de junio, celebramos el “Renuevo del año”. Tenemos hombres y mujeres religiosos, que curan las enfermedades, que atienden los partos. Existe una estrecha comunicación con la naturaleza y sus fuerzas: astros, animales, agua.

En relación a la familia, el matrimonio acordado previamente por los padres, se realizaba entre personas pertenecientes a diferentes grupos familiares. Entre las normas que determinaban nuestra conducta, que nuestros antepasados nos han transmitido, estaba aquella que prohibía a los niños ver el sacrificio de un animal, pues se le retrasaba el período en que comenzaba a hablar. También se le prohibía lo mismo a las mujeres embarazadas. Y cuando los hijos nacen, en su bautizo, los familiares, padres, abuelos, tíos, les entregan una donación consistente habitualmente en animales, con fines económicos, culturales y educativos. El bautizo consistía en un baño de agua con hierbas. Además, nuestros antepasados tenían sus propios juegos, entretenimientos, tales como la taba, que se mantiene hasta el día de hoy.

La economía del pueblo Colla en los primeros tiempos se basaba en la ganadería, la agricultura, la minería y el comercio internacional. La ganadería consistía en la crianza y manejo de animales (llamos, alpacas) que incluía la aplicación de medidas sanitarias originales. Por las características ambientales de nuestro territorio debíamos efectuar desplazamientos de invierno y de verano con los animales, al igual que hoy día, a pesar de la usurpación de buena parte del territorio ancestral. También existía una explotación sustentable de animales libres, tales como el guanaco, la vicuña y la chinchilla. El aprovechamiento integral de los animales (además de la carne y la leche, la lana y cuero) permitió el desarrollo de la textilería y la talabartería. La agricultura consistía en el cultivo de granos en terrazas de piedra. La minería consistía en la explotación a pequeña escala de minas de cobre, oro, plata y azufre, posibilitando la existencia de la orfebrería colla. El comercio internacional lo ejercíamos mediante el trueque de productos con otros pueblos andinos, lo que implicaba desplazamientos hacia lo que hoy corresponde al territorio de Perú y Bolivia, además del norte chileno y noreste argentino.

3.4 Hechos de Significación Histórica para Nuestro Pueblo

- a) La invasión española de nuestro territorio.
- b) La imposición de fronteras a nuestro pueblo y territorio, quedando una parte en lo que hoy es Argentina y otra en la que hoy es Chile.
- c) La instalación en el territorio de empresas extranjeras explotadoras de nuestros minerales. Estas empresas de la Gran Minería del cobre contaminan el ambiente y consumen nuestras aguas, afectando nuestra ganadería y todo nuestro modo de vida. El pueblo colla, al ver afectada su economía ancestral, se ve obligado a explotar uno de los últimos recursos naturales de su territorio, la leña, para abastecer la demanda de las empresas mineras, comerciando además, carne y queso, mediante el sistema de trueque o venta propiamente tal. Nuestro territorio es invadido crecientemente.
- d) La masificación de Escuelas en la ciudad y la obligatoriedad de una educación mínima, desarraiga a los niños collas de su familia, favoreciendo la pérdida de nuestra cultura y la discriminación. Nuestra cultura y existencia como pueblo es negada.

- e) Expulsión de nuestros territorios por instalación de la propiedad privada, por razones de subsistencia y de acompañamiento y protección de nuestros niños que deben ir a la escuela de la ciudad.
- f) Instalación de ENAMI (1940-1950), abriendo un poder comprador a la pequeña minería colla. Se termina de invadir nuestro territorio con la apertura de nuevos caminos y vías ferroviarias.
- g) A partir de 1955 surgen las primeras organizaciones sociales, tales como el Sindicato de Leñadores de San Andrés, el Sindicato de Leñadores y Crianceros de Quebrada Carrizalillo y Río Jorquera. A fines de los 60 es fundado el Sindicato Campesino Venceremos en Tierra Amarilla. Después se crea la Federación de sindicatos campesinos Ranquil, afiliada a la Confederación Nacional Campesina e Indígena Ranquil. En el gobierno del Presidente Salvador Allende se forman cooperativas agrícolas y mineras.
- h) Para el golpe militar de 1973 se desata la represión en contra de los dirigentes y organizaciones, afectando también al pueblo colla. Todas las actividades económicas desarrolladas por nuestro pueblo son prohibidas (minería, por uso de explosivos y alza de maquila, corte de leña, confección de carbón, etc.). Otra vez una parte de nuestro pueblo debe abandonar el territorio, la cordillera. Algunas familias se quedan en la alta cordillera con su ganado. Se termina el uso de la guía de libre tránsito, favoreciéndose el robo de ganado y le cuatrismo.

3.5 El Pueblo Colla Hoy

El pueblo Colla hoy día ha sido desplazado de buena parte de su territorio histórico. Por eso vivimos también en las ciudades, donde debimos emigrar en busca de sustento para nuestras familias. Los miembros de nuestro pueblo que vivimos en el campo, la cordillera lo hacemos bajo la forma de una precaria tenencia legal de las tierras y aguas, o simplemente carecemos de ellas y la transhumancia se verifica sobre tierras hoy ajenas.

Somos un pueblo que sufre discriminación en la aplicación de las leyes, en el trato que nos da la autoridad, cuando vivimos en las ciudades, nuestros niños en las escuelas. Reconocemos, eso sí, que antes la discriminación era mayor.

La actividad económica que hoy desarrollamos es sólo de subsistencia, somos parte de los pobres del campo y la ciudad. Empresas mineras transnacionales auríferas se instalan en nuestro territorio, agotando el agua y contaminando el ambiente (construcción de caminos en zonas de pastoreo; tranques de relaves y sistemas de procesamiento de minerales con elementos tóxicos, tales como: el cianuro, ácido sulfúrico y arsénico contaminan las napas de agua y riachuelos; transporte de contaminantes sin control, a lo que se ha dado en llamar “caravanas de la muerte”; derrame de ácidos y similares; almacenaje y disposición final de desechos tóxicos autorizados pero claramente inadecuados; contaminación por nubes de polvo que contiene elementos tóxicos previamente derramados, provocadas por tránsito de vehículos en caminos en mal estado, etc.).

Sin embargo, hemos logrado organizarnos en comunidades que permiten luchar por nuestros derechos a pesar de nuestra dispersión. Hoy día existen 9 comunidades indígenas constituídas al alero de la Ley Indígena. Somos el pueblo Colla, existimos, y aún conservamos parte de nuestra cultura a pesar de las injusticias cometidas con nosotros.

4. Nuestras Demandas y Propuestas para un Nuevo Trato

4.1 Demandas Económicas

4.1.1 Ámbito Pecuario

- a) Programa especial de Reintroducción de ganado camélido (llamas y alpacas).
- b) Programa especial de mejoramiento de ganado caprino.
- c) Programa especial para la promoción y desarrollo del procesamiento, elaboración y comercialización de productos de origen animal.
- d) Asistencia técnica orientada al incremento de la producción pecuaria.
- e) Capacitación en sanidad, comercialización, producción y procesamiento y elaboración de productos de origen animal con incorporación del conocimiento y expertos collas.
- f) Programa de control sanitario de vegas.
- g) Programa de comercialización de guano animal como fertilizante.
- h) Readecuación y ampliación de PRODESAL y BOGAN a todo el territorio colla.
- i) Programa de control del robo de animales reincorporando el uso de la guía de libre tránsito e inscripción de marcas y señales.

4.1.2 Ámbito Silvoagrícola

- a) Creación de un banco de semillas de especies ancestrales.
- b) Subsidio especial para la forestación forrajera, frutal, maderera y de árboles nativos.
- c) Capacitación en comercialización, producción y procesamiento y elaboración de productos de origen vegetal, con incorporación del conocimiento y expertos collas.
- d) Asistencia técnica orientada al incremento de la producción silvoagrícola.
- e) Programas especiales de recuperación de suelos en territorio colla.
- f) Programa especial para la promoción y desarrollo del procesamiento y elaboración de productos de origen vegetal, con incorporación del conocimiento y expertos collas.
- g) Programa especial para la incorporación de tecnología de punta adecuada a la realidad ambiental y cultural colla.
- h) Programa de protección de arbustos y hierbas medicinales ancestrales en riesgo por una explotación indiscriminada: chachacoma, bailahuén, meloza, marancel, yareta, flor de la puna, monte de vicuña, entre otros.

4.1.3 Talleres y Microempresas Collas Urbanas

- a) Subsidio especial para la creación y fortalecimiento de talleres y microempresas.
- b) Asistencia técnica para los talleres y microempresas.
- c) Capacitación en gestión, producción y comercialización.

4.1.4 Infraestructura

- a) Programa especial de mejoramiento y mantención de red vial rural para el desarrollo económico en el territorio colla.
- b) Programa especial de implementación de sistemas de telecomunicación adecuados a la lógica económica del pueblo colla.
- c) Construcción de Terminal Silvoagropecuaria Colla de la III Región, en Copiapó.
- d) Construcción de obras de regadío en el territorio colla: tranques, canales, pozos, terrazas y similares.
- e) Dotación de energía fotovoltaica en zonas rurales con fines productivos y residenciales.

- f) Potabilización del agua de consumo humano en zonas rurales.
- g) Construcción de infraestructura adecuada para el almacenamiento de forraje.

4.1.5 Sistema Financiero

Creación del Banco del Desarrollo Colla, utilizando la lógica del sistema de financiamiento cooperativo y el trueque colla, orientado al financiamiento de actividades económicas silvoagropecuarias, turísticas, mineras, artesanales y de talleres y microempresas.

4.1.6 Minería

- a) Programa especial de ENAMI de fomento y desarrollo de la minería del pueblo colla, incluyendo asesoría jurídica especializada y asesoría técnica para obtención de concesiones mineras y acceso a beneficios de Ley 19.719.
- b) Reducir el porcentaje de la base ley de fundición directa a un 7% en el proceso cuprífero y utilizar tamiz de 150 mallas en proceso aurífero para el pueblo colla.
- c) No a la privatización de la planta Manuel Antonio Matta de ENAMI.

4.1.7 Turismo

- a) Dotación de infraestructura básica para operación de centros turísticos (camping, termas, etc) en sectores rurales.
- b) Implementación de señalética con pertinencia cultural y ambiental, urbana y rural, para la promoción y operación del turismo.
- c) Capacitación en gastronomía, atención, historia, geología, primeros auxilios, idiomas extranjeros y otros temas relevantes a miembros de las comunidades collas.
- d) Creación de Centro Información y Promoción del Turismo Colla, en Copiapó y en capitales de la comuna de la III Región.

4.1.8 Artesanía

- a) Capacitación en técnicas tradicionales de textilería, orfebrería y talabartería colla, cuyos monitores sean personas collas con manejo del conocimiento.
- b) Programa especial de recuperación y promoción de producción de artesanía en las comunidades collas.

4.2 Socio-Culturales

4.2.1 Salud

- a) Incorporación de medicina colla en Hospitales y Postas de Salud estatal de la III Región que atienden a población colla.
- b) Contratación de Facilitadores Interculturales en los Hospitales y Postas de Salud estatal de la III Región que atienden a población colla.
- c) Creación del Hogar del Pueblo Colla, para acoger a personas collas de la cordillera que vienen a Copiapó por motivos de salud y similares.
- d) Creación de sistema especial de acceso a la salud para la población colla.
- e) Creación de Hogares de Ancianos del Pueblo Colla en cada capital de comuna de la III Región.

4.2.2 Educación

- a) Programa de educación intercultural en establecimientos educacionales de enseñanza básica y media con alta presencia de niños y jóvenes colla.
- b) Aumento de cobertura y monto de la Beca Indígena para el pueblo colla.
- c) Creación de carrera de Pedagogía Intercultural para el Desarrollo Colla en la Universidad de Atacama.
- d) Creación del Hogar Estudiantil Colla para estudiantes rurales collas en la ciudad de Copiapó, Diego de Almagro y Tierra Amarilla.
- e) Otorgamiento de puntaje adicional para estudiantes collas que postulan a la Universidad de Atacama.
- f) Acceso a internados indígenas de Educación Superior en el resto del país a estudiantes universitarios collas, habida consideración de su situación socio-económica.
- g) Creación de Escuelas Básicas en sectores rurales con presencia colla, mediante el sistema de educación intercultural: Cuestecilla de Río Jorquera, Agua Dulce de Diego de Almagro, Quebrada Paipote de Copiapó y Lomas Bayas de Tierra Amarilla.

4.2.3 Vivienda

- a) Aplicación efectiva e inmediata del artículo 65 de la Ley Indígena para la recuperación y repoblamiento de pueblos y sectores actualmente abandonados en el territorio colla.
- b) Creación de subsidio especial para acceder a viviendas urbanas y rurales con pertinencia cultural colla, cuyo diseño y materiales hayan sido previamente validados por representantes del pueblo colla.

4.2.4 Cultura

- a) Programa especial de rescate del idioma del pueblo colla.
- b) Declarar patrimonio cultural del pueblo colla todos los sitios ceremoniales y espacios de significación histórico-cultural del territorio colla. Estos sitios serán señalados por las comunidades indígenas collas locales.
- c) Reconocimiento por el ordenamiento jurídico nacional de las instituciones del pueblo colla en el ámbito del matrimonio, bautizo, defunciones, herencias y similares. Entre otros, el matrimonio colla debe ser dotado de eficacia jurídica.
- d) Legalización de las prácticas mortuorias del pueblo colla. Autorización para los cementerios colla en los ayllus.
- e) Reconocimiento de la espiritualidad y religiosidad del pueblo colla.
- f) Programa especial de rescate y fomento de la cultura del pueblo colla.
- g) Construcción y habilitación de recintos deportivos y de esparcimiento en zonas rurales con pertinencia cultural colla.
- h) Creación del Museo Regional Colla administrado por el propio pueblo colla.

4.2.5 Organizaciones

Construcción de sedes comunitarias para organizaciones collas, urbanas y rurales, con pertinencia cultural.

4.3 Demandas Políticas

- a) Reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, y particularmente del pueblo colla.

- b) Ratificación del Convenio 169 de la O.I.T.
- c) Incorporación de un representante del pueblo colla en el Consejo Nacional de CONADI, elegido por las organizaciones collas.
- d) Incorporación de un representante del pueblo colla en el Consejo Regional de la región de Atacama, elegido por las organizaciones collas.
- e) Reconocimiento de la potestades y atribuciones de guías espirituales en los territorios que corresponda.
- f) Incorporación de normas de conducta collas en el ordenamiento jurídico nacional, particularmente en el ámbito de la gestión ambiental, la cultura, la organización y la familia.
- g) Cambio del sistema electoral binominal por uno que permita efectivamente la representación indígena colla en el Parlamento nacional.
- h) Incorporación de representantes del pueblo colla en otras instancias oficiales de la III Región cuyas decisiones les afecten: inversión productiva, turismo, DGA, COREMA y otros.

4.4 Demandas Territoriales

- a) Restituir la propiedad del territorio histórico al pueblo colla como titular, la asciende a un millón ochocientos setenta y ocho mil trescientos ochenta y cinco hectáreas, bajo el concepto de ocupación histórica, establecido en la Ley Indígena (artículo 12), sin perjuicio de las transferencias en curso a comunidades indígenas collas. Respecto de esto último, la autoridad competente debe respetar y priorizar la primera solicitud de un territorio determinado formulada por una comunidad indígena colla.
- b) Autorización de comunidades indígenas collas a las solicitudes de concesiones mineras recaídas sobre su territorio.
- c) Derecho a indemnización de perjuicios a las comunidades colla y/o al pueblo colla, según corresponda, por daños causados por la explotación minera de terceros.
- d) Derecho preferente a obtención de concesiones mineras por las comunidades indígenas collas locales.
- e) Derecho a la administración de los recursos naturales del territorio colla por el pueblo colla.
- f) Regularización de derechos de agua, en aguadas y vegas del territorio colla, mediante programas especiales de inscripción.
- g) Abstención de DGA para hacerse parte a favor de terceros o para impugnar inscripciones presentadas por comunidades collas.
- h) Exigimos la anulación inmediata de los traspasos de porciones de nuestro territorio a particulares, tales como los realizados al Sr. Alfonso Prohens y a la sucesión Cousiño.
- i) CODELCO División El Salvador debe transferir, en forma inmediata a las comunidades colla actualmente ocupantes, los predios El Encanche y Vegas Quemadas.

5. Comunidades Participantes

Las comunidades abajo firmantes, en representación del Pueblo Colla, entregan este documento, su voz, su verso a la **Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato** con la esperanza de justicia y una vida digna.

Ratificado en Estación Paipote y Pueblo de San Fernando, los días 15 y 27 y 28 de diciembre de 2002, respectivamente.

Salomón Gerónimo Escalante
Comunidad Indígena Colla
Diego de Almagro

Zulema Mancilla Cardozo
Comunidad Indígena Colla
Pastos Grandes

Iván Villalba R.
Comunidad Indígena Colla
Río Jorquera y sus afluentes

Ercilia Araya Altamirano
Comunidad Indígena Colla
Pai-Ote

Pascual Cardozo Pérez
Comunidad Indígena Colla
Comuna de Copiapó

Adhesión, en Pueblo de San Fernando, los días 27 y 28 de diciembre de 2002.

Viviana Herrera Rojas
Comunidad Indígena Colla
Wayra Manta Tujsi

ANEXO CULTURAL DEL INFORME FINAL DE VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO DEL PUEBLO COLLA

El presente documento ha sido elaborado sobre la base del documento “Propuesta Comunidad Colla Río Jorquera y sus afluentes” y aportes realizados por dirigentes de las comunidades indígenas collas en el taller realizado en el Pueblo de San Fernando, Copiapó, los días 27 y 28 de diciembre de 2002.

1. Colores del Pueblo de Colla: El pueblo colla expresa su identidad a través de los siguientes cuatro colores: amarillo, negro, blanco y rojo.

El color amarillo representa a Tata Inti, Tata Sol. El color negro representa a la medicina, la cultura, las ceremonias, los rituales. El color blanco corresponde a la pureza, la montaña, la nieve, la cordillera. Y el color rojo representa la fuerza, el hombre, la sangre, el poder.

2. Idioma: El idioma del pueblo colla se fue perdiendo paulatinamente, existiendo hoy entre nuestro pueblo el conocimiento de algunas palabras:

- **Caspicache:** flauta tradicional, de 8 hoyos, usada en la ceremonia de los matrimonios.
- **Cachila:** comida tradicional.
- **Aillu:** familia.
- **Chulengo:** guanaco chico.
- **Güellar:** formar camino.
- **Inti:** Sol.
- **Pachamama:** Madre Tierra.
- **Yastai:** guanaco grande blanco.

3. Religiosidad: Tenemos una religión donde la figura de Dios significa prácticas o creencias en torno a nuestras tradiciones: Pachamama (Tierra), Inti (Sol).

Nuestra cultura asume la celebración de santos, sin embargo, los santos tienen un significado diferente, especial. Ellos son considerados como espíritus guías protectores.

El animal es esencial para la mayoría de nuestros rituales porque los consideramos el obsequio divino de la Pachamama.

La Apacheta es un lugar estratégico, elegido por la comunidad, donde se pica una apacheta para realizar todas las ceremonias del pueblo colla. En el caso particular de la Comunidad de Río Jorquera y sus afluentes, en el sector del Chorro de la Mona, se produjo la muerte trágica de varias personas, los conocidos “finaos”. Esto ocurrió alrededor de 1880 cuando Antonio Díaz mató a su hermano Bruno y un hijo de este último, Charo Díaz, mató a su vez a su tío Antonio instalándose luego en el fundo Escorial de Nantoco huyendo del peso de su conciencia y la tragedia familiar, pero no resistió tanta muerte y se quitó la vida en ese lugar. Estas muertes trágicas pasaron a ser espíritus guías, y el lugar donde se encuentran enterrados sus cuerpos es visitado por los collas como un lugar sagrado de oratoria.

También se creía en otro tipo de espíritus, como el “Kukamula”, que es un espíritu maligno, que se manifiesta por un gran grito de animal. El Yastai es un espíritu bueno. El Peuchén es un animal que chupa la sangre a los animales; el hueso de la cabeza de la cabra en los corrales se usa para ahuyentarlo al igual que los espejos.

4. Medicina: La medicina colla estaba muy asociada a la religión original formando parte de la cultura de nuestro pueblo. A continuación se citan algunas prácticas que aún persisten:

- **Sahumerio:** se basaba en el uso de hierbas y se practicaba para la protección de personas y animales.
- **Cataplasma:** se usaban barros termales para curar el reumatismo, aires.
- **Secretos de la naturaleza:** masajes, escobillado, manteado.

Dentro de la cultura médica del Río Jorquera, en particular, han existido curanderos famosos como el Cholo del Caballo Negro quien era monaguillo del Padre Negro, y se dice que era colombiano. Este hombre recolectaba las plantas medicinales, y en todo su recorrido por el valle iba atendiendo a la gente. También subía a los centros mineros.

La partera o partero, es una persona con ciertos dones especiales entregados por la Pachamama y son los encargados de recibir en este mundo a los nacientes: hombres y animales.

Otra persona que cumple funciones médicas es el compositor, arreglador de huesos quebrados y zafados. También hace soba de ventosas con un vaso, unas monedas de cobre y una vela. Arregla nervios y aberturas de carne. También cura la hora o torceduras de mandíbula.

También hay curanderas mujeres que conservan de sus abuelas y madres algunos secretos de curaciones para enfermedades tales como el empacho, el mal de ojo, el susto, el hipo y ataques de risa. Extirpan verrugas y quistes.

5. Música: El canto tradicional colla es la “vidala”, que es un canto de alegría y de pena, una oración cuyo contenido no es posible distinguir, que se canta en todos los momentos significativos de la vida colla. Es cantado por hombre o mujer, acompañado de tambor vidalero y caja chayera y los participantes realizan desplazamientos circulares. En la “baguala”, a diferencia de la vidala, es posible distinguir el contenido del canto.

6. Modo de Vida: El pueblo colla conserva en su memoria buena parte de su cultura, aun cuando algunas instituciones, prácticas y creencias están en la actualidad en desuso.

7. Vestimenta: La vestimenta colla es confeccionada con telas de lana de oveja, guanaco, llama, vicuña y además con cueros curtidos. En la actualidad esta ropa se usa sólo en las ceremonias.

Hombres y mujeres usaban coipa de lana y algodón de punto. El hombre usaba poncho, pantalón de tela y uchuta (ojota). La mujer usaba chupalla de cola de zorro (cortadera), algodón, chala, choquera, falda larga, uchuta y escarpín de lana.

8. Comidas: La comida colla se basa en el uso de carne de oveja, vacuno y aves; en los granos, tales como el maíz, trigo, porotos, lentejas y garbanzos, además de la leche a través de su consumo directo o de la fabricación de queso y la papa. Por otro lado, el uso de animales, vegetales y aves silvestres nunca puso en peligro las poblaciones naturales, ya que precisamente se obtenía sólo lo necesario para la alimentación y que es lo que la Pachamama nos brinda.

- **Cachila:** guiso de vizcacha o chinchilla.
- **Locro:** con trigo majado, carne y papa entera.
- **Cochozanco:** harina tostada, con pino de charqui condimentado y cebolla frita en grasa.
- **Caldo:** charqui o carne (tumba), papa entera, cebolla, ají de color.
- **Causeo:** pata de guanaco desmenuzada y cebolla picada a la pluma.
- **Mate:** hierba, azúcar, leche y saborizante.
- **Cimarrón:** mate con gotas de agua ardiente.
- **Mollaca:** chicha de molla.

- **Patay:** pan con semilla de algarrobo.
- **Añapa:** choca rápida, comida de viaje. Consiste en una tortilla de algarrobo molido mezclado con harina tostada.
- **Chancua:** maíz blanco, pelado, cocido, tostado y apenas molido, usado en la preparación de comidas o bebidas.
- **Morocho:** maíz pelado.
- **Cazuela de pisaca:** pisaca, papa zanahoria, cebolla, ajo y condimento. La pisaca es una perdiz cordillerana del tamaño de una gallina y color tierra.
- **Leche con chancua:** chancua y leche.
- **Estofado de vizcacha:** papas, condimento y vizcacha.
- **Picante de vizcacha:** vizcacha, condimento y harina cruda.
- **Churrasca:** especie de sopaipilla cocida a las brasas o a la plancha.
- **Asados:** carne asada de guanaco, vacuno, cabras o corderos.
- **Choclo cocido:** con mantequilla, arrope, o con huesos, patas y carne.
- **Carraca:** charqui, pan, grasa, ají de color, huevo y cebolla.
- **Polenta:** maíz molido en la pecana (piedra lisa).
- **Refalosa o pantruca:** masa de trigo molido cocida en agua con condimento.
- **Chanfaina:** vísceras de animal cocidas con condimento.
- **Ñachi:** sangre de animal.
- **Manancacho:** pan preparado de harina con sangre y condimento, frito en aceite en una sartén.
- **Guata seca:** estómago de animal secado al sol y envuelto en papel para ser consumido en invierno.
- **Patas:** se limpian y se guardan en papel de imprenta. En invierno se prepara el locro de pata.
- **Mazamorra de maíz:** postre con agua, leche y fruta seca.
- **Tortillas o fritos:** de alfalfa, lechuga, cebada y cebolla con huevo, al horno.

9. Textilería: La textilería colla se articulaba a partir de la explotación de la lana de animales, tales como vicuña, ovejas y otros. La lana se hilaba, luego se teñía y finalmente se tejía mediante el uso de telares.

El hilado se hacía con una herramienta de madera con contrapeso de piedra (mañana). El teñido se hacía con raíces de monte: alcaparra, pimienta, algarrobilla, algarrobo, chañar. El telar estaba compuesto por envolvedor, tirador, pala y cordador.

Con lana se confeccionaban chalecos, cipas, guantes calcetines, montas, chamantos, ponchos y alforjas.

10. Talabartería y Ramalería: El trabajo en cuero comprende el proceso de curtiembre, teñido y la fabricación de objetos diversos destacándose en particular los de ramalería: lazos, riendas, jáquimas, anchas y maneas. Las herramientas utilizadas para la fabricación de objetos de cuero son cuchillos, luna, punzones, agujas, alicates o pinzas, horcón sobador y cabras.

11. Trabajo en metal, piedra y madera: El trabajo en metal está orientado a la fabricación de herramientas y utensilios tales como barriles, baldes, lecheros, bateas de amasar, espuelas, rienderos, machetes, hachas, cuñas, cinces y barrenos.

Frutos del trabajo en piedra volcánica y semipreciosa son tiestos, calderos ceremoniales y hornos. El trabajo en madera se destaca básicamente por la fabricación de estribos, utilizando madera de carboncillo, chañar o algarrobo.

12. Lucha por la Tierra: El territorio histórico colla está situado en la zona cordillerana de la III Región, en el lado chileno. En Argentina, los collas se encuentran asentados en localidades tales como Fiambalá, Laguna Grande, Jachal, Saujil, Tinogasta, Belén Catamarca y otras.

La forma de ocupación del territorio estaba determinada por el ejercicio de la ganadería, actividad base de la economía colla, y correspondía a desplazamientos de invierno-verano de las familias con sus rebaños de animales. Dentro del territorio existen lugares aptos para el ejercicio de la agricultura, además del subsuelo, rico en sustancias minerales, y que es donde se han producido los principales conflictos por la tenencia de la tierra. En el caso particular de Río Jorquera, la comunidad colla local ha venido dando una larga lucha con personas que se han instalado allí con el respaldo del Estado: Cousiño, Juárez, Jorge Frei, Juan Chapi y Alfonso Prohens.

Santos Cruz, en noviembre de 1997, narró lo siguiente, a propósito de una serie de hechos protagonizados por Prohens: “Yo me instalé en Jorquera y estuve como 22 años y el año 1989, como me corrieron, yo bajé para el pueblo a hacer mis diligencias y cuando volví estaba todo ardiendo, las cercas que tenía yo, en la casa me quemaron algunas cosas, unas monturas, unos aperos. Entonces fui y di cuenta a Carabineros. Ellos vinieron y presenciaron todo lo que se había quemado. Me corrieron sin orden judicial ni nada, y de ahí me vine a esta parte de aquí, en Cuestecilla, aguas arriba del Río Jorquera”. El leñador Iván Villalba, en 1955, declaró que frente al juicio que tenían con Prohens y que ponía en riesgo la subsistencia de la comunidad, toman posesión en el río como una manera de resistir y hasta que se cautelaran sus derechos y se confirmaran por el Estado de Chile sus pertenencias. Luego vino el desalojo que menciona Cruz, que se produce cuando la mayoría de los jefes de hogar estaban ausentes, con allanamiento, destruyendo los sacos con lana, confiscando el ganado, el que fue trasladado a la Hacienda Hornitos donde permaneció durante 16 días, falleciendo la mayoría por falta de alimento y agua.

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

**INFORME PREPARADO POR LOS SEÑORES MARIO TUKI HEY,
TERA'I HUCKE ATÁN, RAÚL TEO HEY, ANTONIO TEPANO HITO Y
LA SEÑORITA MAKARI ZENTENO**

ÍNDICE

1.	Metodología de Trabajo.....	449
2.	Los Acontecimientos 1888.....	449
3.	Inscripción, posesión y arrendamiento del territorio de Rapa Nui por el Estado de Chile.....	453
3.1.	Inscripción y distribución tribal del territorio por el Ariki Hotu Matu'a.....	453
3.2.	Inscripción del territorio por el Ariki Atamu Tekena, en 1888.....	454
3.3.	Creación de la gobernación marítima de Isla de Pascua y arrendamiento del territorio por el Estado de Chile a Enrique Merlet y la Compañía explotadora de Isla de Pascua, Williamson Balfour.....	454
3.4.	Inscripción del Estado de Chile de las tierras denominadas fiscales en el Conservador de Bines Raíces de Valparaíso en el año 1929	455
3.5.	Inscripción del Estado de Chile de la totalidad del territorio de Rapa Nui en el Conservador de Bines Raíces de Valparaíso en el año 1933.....	455
4.	Atropellos a los Derechos Humanos.....	456
5.	Situación política y social de Rapa Nui.....	467
6.	Situación económica y administrativa de Rapa Nui.....	470
7.	Situación territorial de Rapa Nui.....	475
8.	Conclusiones finales de los Informes Históricos.....	481
9.	Inmigración de continentales y extranjeros a Rapa Nui.....	481
9.1.	Catastro de inmigrantes dentro del territorio Rapa Nui.....	481
10.	Planteamiento final de la Comisión Provincial de Verdad Histórica y Nuevo Trato.....	481

1. Metodología de Trabajo

La metodología de trabajo de las cuatro subcomisiones de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato de Rapa Nui se basó en reunir toda para desarrollar todos los temas a tratar, presentados por la Comisión Nacional. La población, durante el transcurso del trabajo, nos solicitó analizar los antecedentes según los hechos históricos que a continuación presentamos. Evocándonos principalmente a los temas más relevantes que siempre han sido motivo de diferencias entre Rapa Nui Chile.

2. Los Acontecimientos de 1888

El obispo Verdier y el padre Montiton viajan especialmente a la isla a comienzos del año 1888 para presentar a los isleños las ventajas que tendrían si Chile se hacía cargo de ellos. “El obispo de Tahiti José María Verdier vino en los primeros meses de 1888, para pedirle al Ariki Atamu Tekena su consentimiento para que la isla quede bajo la protección de Chile. Asegurándole que no volverían más hombres malos a maltratar a los Rapa Nui, ni mucho menos esclavistas, ya que al estar bajo la soberanía de Chile, éste los protegería, les traería desarrollo como así mismo abastecimiento cada tres meses (cuatro barcos al año) además de muchos otros beneficios.”

El 8 de Septiembre de 1888 arriba a la isla la corbeta “Angamos” de la Armada de Chile; al mando del Capitán de Corbeta Policarpo Toro Hurtado, los representantes de la Iglesia Católica, su tripulación y algunos Rapa Nui; quien al día siguiente presenta al Ariki Atamu Tekena, a su Consejo de Jefes y al Pueblo de Rapa Nui, con Tati Salmón como traductor un ofrecimiento de Protección y Desarrollo. Prometiéndoles respetar la tierra, a su Rey y Consejo de Jefes, además de traer bienestar y progreso a la población; a cambio de que la Isla quedara en manos de la Nación chilena como amigo del lugar. Para sellar este acontecimiento, el Embajador chileno presentó un Documento con el Planteamiento de Cesión de Soberanía de su nación, por el lado escrito en castellano, y, escrito en Rapa Nui la Proposición del Ariki y su Consejo de Jefes de escribir lo Superficial, jamás el Territorio, como tampoco la administración y sistema político que reinaba en esos momentos, respetándose las Investiduras Reales y de Jefatura impuestas por Mandato Rapa Nui.

Junto con el Documento antes mencionado, hay un Segundo Documento informando de los acontecimientos ocurridos el mismo día, denominado Proclamación en castellano, donde dice que Rapa Nui cedió su soberanía entera y sin reserva a Chile; y Lo Hablado en la Reunión en idioma Rapa Nui, informando que el Capitán Toro lleva el mensaje del Consejo de Jefes quienes esperarán la ratificación de su nación para coordinar un plan de desarrollo en conjunto. Firmado por Policarpo Toro y Salmón como traductor.

Documentos bilingües, según consta en las publicaciones de la época:

- Diario de La Época. 26 de Septiembre de 1888
- Diario El CensorI 30 de Septiembre de 1888
- Diario El Ferrocarril 26 de Septiembre de 1888

Otro Documento que nos interesó estudiar es el de “Inscripción a nombre de Todos los Soberanos Dueños del Territorio de Te Pito ote Henua”. Suscrito por el Ariki Atamu Tekena y Salmón, escrito en su totalidad en idioma Rapa Nui en el mismo año.

1. Documento bilingüe del convenio e informe del 9 de septiembre de 1888 entre Atamu Te Kena con su Consejo de Jefes y Policarpo Toro con su traductor y testigo firmante.

A) Primer Documento

Copia del Documento original

Escrito en castellano, lado derecho del documento.

Cesión

Los abajo firmantes jefes de la Isla de Pascua, declaramos ceder para siempre y sin reserva al Gobierno de la República de Chile la soberanía plena y entera de la citada isla, reservándonos al mismo tiempo nuestros títulos de jefes de que estamos investidos y que usamos actualmente.

Rapa Nui, Septiembre 9 de 1888

Acullonen

Elías S Pont A
John Brander
Jorje E Frederik

Escrito en una mezcla de tahitiano y Rapa Nui antiguo, lado izquierdo del documento.

Vaai hongā Kaina

Dinonake o na Honui tavana o te kaina o te pito henua Koia na tika i tā i te rugoa i raro ina kainga tanei ua haaki e Ratou matou ananake ite vananga e na tuu mau te Kainga nei a te Te pito te Henua o te rima o te hau tire (Chile) riva riva te riku arunga i na toroa i ha katu hia te Kohou o Rapa Nui

Tangaroa uri te marama Te tau hiva / 1888

Atamu Ari x
Peteriko Taberna x
Paoa Topea x Utino x
Keremuti x Rupa Orometua x
Vaehere x Ruperto Huiatira x
Ika x
Joane x
Jolipa x
Hito x

B) Segundo Documento

Copia del documento original

Escrito en una mezcla de idioma tahitiano y Rapa Nui antiguo, lado derecho del documento.

Vananga Ha aki

Kovau ko Polcarpo Toro Jova horo pahi no te hau tire (Chile) e Kape ha hi a runga i te miro tiru hai Angamos E mau koau i te ki a na Honui o mana i te Kaina o Te pito o te henua i tou rima ta na nui ta na Kira Ua vaai mai na Honui te kaina ra o te Pito o te henua o te hau tire (Chile) i te vananga iroto i te parapara i ta hia i te raa nei E tiaki ra i te vananga o te hau tire (Chile) a ha ka riva riva arē a ha kariku ai i te vananga i ta hia nei.

Rapa Nui te Kokore o te marama

Tangaroauri te tau Hiva 1888

aa Salmón Traductor
Intérprete.

Escrito en idioma castellano, lado izquierdo del documento.

Proclamación

Policarpo Toro H. Capitán de Corbeta de la Marina de Chile y Comandante del crucero Angamos oficialmente en esta declaramos aceptar salvo ratificación de nuestro Gobierno la cesión plena, entera y sin reserva de la soberanía de la Isla de Pascua cesión que nos ha sido hecha por los jefes de esta isla para el Gobierno de la República de Chile.

Rapa – nui Septiembre 9 del / 88

Policarpo Toro H.

A) TRADUCCION DEL CONTENIDO AL CASTELLANO.

A.1 Traducción del Primer Documento.

“Proposición”

“Juntos el Consejo de Jefes del territorio hemos acordado dar lo superficial. El territorio no se escribe aquí. Ustedes dicen que hemos hablado en conversación de entregar el territorio de Te Pito o Te Henua a la mano de la nación chilena (Chile) como amigo del lugar. Estará firmado por la mano del Consejo de Jefes del Territorio.

La palabra del Rey a su Consejo:

Acuérdense que el bienestar y desarrollo está sobre vuestra investidura por mandato presente en el Emblema Rapa Nui que está en el asta presente a ustedes.

Octubre, año extranjero 1888”

A.2 Traducción del Segundo Documento

“Lo hablado en la reunión”.

“Yo Policarpo Toro H. Amigo Marino Capitán del barco con mástil Angamos de la Nación Chilena (Chile), llevo el mensaje del Consejo de Jefes con poder en el territorio de Te Pito o Te Henua, en mi mano en este importante escrito donde dice que es lo que nos ha dado el Consejo de jefes del Territorio de Te Pito o Te Henua para la Nación chilena (Chile) es la palabra dentro del Documento escrito en este día.

Esperarán la ratificación de la Nación chilena para coordinar y desarrollar la palabra escrita aquí.
Rapa Nui, semana del mes de Octubre, año extranjero 1888.”

2. Idioma universal visual conceptual presente en el momento de plantear el convenio.

A) El Pasto y la Tierra

“El Ariki Atamu Tekena tomó en su mano el pasto y se lo entregó a Policarpo Toro, enseguida cogió la tierra y la puso en su bolsillo. Dejando con este acto muy en claro la intención de este Convenio”

B) La bandera Rapa Nui es izada sobre la chilena en el mismo mástil. .

El momento estuvo coronado por el izamiento de la bandera Rapa Nui y la chilena juntas en el mismo mástil, ubicadas por el Ariki Atamu Tekena en el siguiente orden: La Bandera Rapa Nui en lo alto y la chilena abajo, echo sobre el cual hace referencia, a su manera, el Capitán Toro en la proclamación que envía al comandante en jefe de la marina:

“...Me es grato participar a ustedes el entusiasmo con que los naturales saludaron la Bandera de la República al enarbolarse definitivamente en aquella apartada Isla.”

Pero esa no es la única versión del acontecimiento; el Padre Benedicto de Estella, en su obra *Los Misterios de Isla de Pascua*, hace referencia al acto de izar la bandera con las siguientes anotaciones:

“El Rey Pascuense, al verla flamear dijo al señor Toro: “Tu bandera puedes poner en el mismo palo de nuestra bandera y en la parte baja. La alta es para la nuestra”.

Muy bien, así lo haré.- contestó el capitán.

El Rey agregó: “Al levantar tu bandera no quedas dueño de la isla, porque nada te he vendido. Sabemos que el señor Obispo puso la isla bajo el protectorado de Chile, más nada te hemos vendimos.” (Revista Marina N° 785. Julio-Agosto 1988.

La historia oral contada por los Rapa Nui, también menciona el momento:

“Los jefes Rapa Nui y el obispo de Tahiti don José María Verdier, en febrero de 1888 acordaron izar la Bandera Reimiro, cuyo proyecto fue encargado a Tahiti antes que Chile entrara en Rapa Nui, a fin de demostrar que era una isla socialmente organizada”.

Al llegar la embarcación a nuestra isla, tuvo que capear el mal tiempo que había en la bahía de Vinapu. Durante la noche, Rataro a Neru se lanzó desde el Angamos al mar con su valioso cargamento encima y nadando llegó hasta Hanga Roa, donde se reunió de inmediato con los jefes Rapa Nui. Pusieron un asta en el lugar donde se encuentra actualmente ubicado el Mercado Polinésico, e izaron la Bandera Reimiro. Causando una gran sorpresa al marino chileno quién no esperaba que Rapa Nui definiera su República representada por una bandera, pues para él este pueblo no era más que un grupo de salvajes incivilizados perfectos para la ocupación”.

Desde ese día el Emblema Nacional Rapa Nui se mantuvo en alto todos los Domingos, denominado Día de Asamblea, donde se reunía todo el pueblo para cantarle a su Bandera y tratar temas de interés general importantes para la comunidad.

Pero en 1913 el Comandante de la Marina Chilena, don Basilio Rojas ordena quitar la Bandera Reimiro y llevarla al continente. Dejando la orden de “que no se acepte más que los pascuenses izen otra bandera que no sea la chilena”. Orden que fue cumplida por el entonces subdelegado marítimo Percy Edmunds; hasta que en 1985, el Conjunto de Obra Teatral, Música y Danza Antigua Mata Tuu Hotu Iti, en su presentación teatral en Hanga Rau “El Desembarco de la Migración de Hotu Matua”, colocó la bandera en el territorio al desembarcar el Ariki. Tres años después, Don Germán Hotus Chavez propuso públicamente en el Salón de Actos de la Escuela izar nuevamente el emblema Rapa Nui, el que mostró a

todos los presentes. Pero este acto no pudo realizarse porque su hermano Alberto le prohibió hacerlo. En 1989 a las 8 hrs del día 19 de Septiembre, denominado en Rapa Nui como “el día de la cabalgata”, fue izada la Bandera Rapa Nui en la cima de Maunga Tere Vaka por Terai Maea Puhi Huckle Atán, teniendo como testigos al profesor Rodrigo Paoa, encargado de los estudiantes que se encontraron con el Sr. Huckle y la bandera; en 1991, nuevamente en la presentación de obra teatral El Desembarco de la Migración de Hotu Matua, por Mata Tuu Hotu Iti, a las 8 de la mañana frente al ahu Nau Nau donde por primera vez se colocaron los ojos a los 7 moai que están presentes en el lugar, trajeron consigo el Emblema Patrio, confeccionado en San Francisco California, U.S.A. por encargo del señor Germán Hotus Chavez. En 1994 a las 11 horas al costado de la Iglesia Santa Cruz de Hanga Roa por Terai Maea Puhi Huckle Atá y Juan Vicente Tuki Huckle en honor al Padre de la Bandera Rapa Nui, su hijo Pedro Hotus Hey, en pos de la protesta de la restitución de la propiedad ancestral del Pueblo Rapa Nui y el Consejo de Ancianos o Jefes Rapa Nui, junto a sus familiares y aplaudidos por todos los niños y personas que pasaban por ahí, devolvieron oficialmente la bandera a su pueblo que se mantiene permanentemente en el mástil en la entrada principal de la parroquia. Luego en la celebración de la llegada del nuevo siglo, 9 minutos después de la media noche en Tahai el Rey Miro es enarbolado en el ahu Kote Riku con la Bandera Chilena abajo en el mismo mástil, cumpliendo el compromiso adquirido por Policarpo Toro durante su permanencia en Rapa Nui en 1888 ante Atamu Tekena. Este acto fue realizado por Terai Maea Puhi Huckle Atán, Julio Huckle Atán, Blanca Huckle Atán e Ida Luz Huckle Atán, en conexión cósmica con sus hermanos consanguíneos repartidos por el mundo. Luego el 9 de Septiembre del mismo año. Ocho meses después del suceso de Tahai durante la celebración del Aniversario de la firma del Tratado de Soberanía, los ancianos y autoridades Rapa Nui comenzaron a cantar la misma canción que sus antepasados 113 años antes habían entonado en presencia de Policarpo Toro, mientras Carabineros de Chile intentaba impedir el suceso, nuevamente es izada la Bandera Nacional Rapa Nui, esta vez al costado derecho de la Plaza Atamu Tekena PôTô. Todos los presentes aplaudieron emocionados el momento. Durante el mismo año llegan a nuestra isla cinco barcos de guerra chilenos, esta vez la bandera Rapa Nui es izada, por orden del Contra Almirante Alex ... el emblema es segregado al costado izquierdo de la Plaza quedando al lado de Policarpo Toro. Posteriormente el 3 de Septiembre del año 2001, en el Liceo Lorenzo Baeza Vega es izada la Bandera Reimiro e inaugurada por los niños de la escuela la canción Here Nui o te Rapa Nui, nuevo Himno Nacional Rapa Nui, compuesta por: Antonio Tepano Hito, Andrés Joel Huckle Atán, Sergio Teao Atán, Tomás Tepano T y Terai Maea Puhi Huckle Atán. Entonada por: Terai Maea Puhi Huckle Atán, Lin Rapu Tuki, Atariki, Javier Tuki Pakomio (Moi Moi), Raquel Roe Tuki, Marisol Araki Tuki, David Mulens Centeno, Sara Castillo Fati, Claudio Aparicio Centeno, Makari a Teari, Alberto Tepano Veri, Maea Puhi Tuki Tepano, Joel Huckle Atán, Sebastián Huckle e Iti Tepano y todos los presentes. Por fin, después de muchos años de lucha unos días después, el 9 de Septiembre en la Plaza Atamu Tekena PôTô, a pesar de las protestas por ubicar la bandera en el costado izquierdo al lado de Policarpo Toro, procedieron a enarbolar el Emblema Rapa Nui: Terai Maea Puhi Huckle Atán (constructor de la bandera), Ida Luz Huckle Atán, Joel Huckle Atán, Juan Vicente Tuki Huckle, el pueblo de Rapa Nui y todos los presentes en la Ceremonia Oficial del Gobierno de Chile conmemorativa del 114º Aniversario de la Toma de Posesión del territorio por parte de la Nación Sud Americana.

3. Inscripción, posesión y arrendamiento del territorio de Rapa Nui por el Estado de Chile

3.1 Inscripción y distribución tribal del territorio por el Ariki Hotu Matu'a

Expedición de Ira I Raparenga – 25 de Abril, fecha de salida de los Siete Exploradores.

El 1º de Junio arribaron Ira I Raparenga , Cetro de Aurora, a Rapa Nui. Descubriendo físicamente Te Pito o Te Henua para su Rey Motongi Hotu a Matua X. A su llegada, después de reconocer el territorio empezaron la medición e inscripción de los terrenos, dirigidos por el Primer Discípulo Navegante, biólogo, geólogo, físico, astrónomo y topógrafo Sr. Makoi a Hua Tava, registrador de Bienes Raíces para el Rey que viene en camino tras ellos.

Al desembarcar el Rey en la Bahía de Hanga Rau, más conocida como Anakena; tomó posesión afectiva, física, espiritual e intelectualmente de “Te Pito o Te Henua”. La reina Va Kai a Heva, esposa del Ariki, a su llegada dio a luz a un niño al que llamaron Tuu Maheke, convirtiéndose en el primer ciudadano Rapa Nui; mientras que de la Reina Ava Rei Pua, hermana de Hotu a Matua, nació una niña que llevó por nombre Ave Rei Pua Poki, la primera mujer Rapa Nui. Luego, distribuyó sus tierras entre sus compañeros, nobles y trabajadores.

3.2. Inscripción del territorio por el Ariki Atamu Tekena, en 1888

Documento escrito en idioma Tahitiano y Rapa Nui antiguo en su totalidad

“Inscripción Bajo Palabra Extranjera.

Registro de los nombres de los Soberanos Dueños de la Tierra”

“Del Rey Maurata, he ahí Te Kena. El rey. Aru Pa Ata. Familia Real desde nuestro Rey Hotu a Matua.

De Te Hau Rahi. He ahí Rey Riro a Kainga, Tepano a Ouri Hangu Hangu, Kai Tuoe, Ate Roto, Angata, A Hare Tohuu, Hono Re, A Renga Tohia, Renga Maengo, A Rena a Tuui, Ruoa, Amutari, Romana, Apupao, Te Hana, Ao Ra Taari Ika, A Hua Ana Kena, Pua Ohorito, A Petero, Kororo, Ahoara Vehi, A Kino, Tea Ata, Ta Ura u Pua, Angata Taura a, Renga Hiango, Ao Pero, A Manu Kia Kia Rau Rau, Aatea, Veri Haka Tea, Amata a Pia, Renga Iti Iti, A Ature, Ika, Arau rara, Kena Hia, Ahana, Reputu, Renga Maeru, Manu A Renga Maenga, Ui Riva, Angure, Kita, Pakomio, Ori Ori, Aporiko, Taurara, A Marureipa, Kapiiriena, A Maro Tahi

Adjunto a los Soberanos de Territorio hasta el momento hay 25 escritos dentro de este Documento, comenzando desde Anakena. Hanga o Hiro, Kuea e (Kora'e) Kiakave, Ahu a Keo, Hanga o Hiro, hasta llegar a Ahu Kino Kino, la Dimensión de la Propiedad. Adjunto a los Soberanos de la Propiedad con un total de 50 Propietarios.

Registro de Otras Propiedades. Te Aorai e o Uri, un Propietario, He ahí, Manu Iri Tahi Aporiko, Te Peperenga.

Tercer Propietario dentro de esta Propiedad. O Rika a Pakomio, O Hura a Moko, O Ika Hiva, A Rape. Nombre escrito en este registro desde Umu ONU hasta Ahu Mati (Ki).

Registro de los nombres de los Soberanos de la Propiedad desde Ahu a Mati (Ki), Hasta llegar a Vai Mata. Escrito en este registro.

Registro de los Nombres de los Soberanos E O Ruka. Oi Huimoko, de Ahí viene Hereveri a Rupa. E O Koro Veri Aku uria, Te Aru Aruhia, o Vaitâ, Aatia Ure o Rupa, A Matariki o Ika, A Tuu Hati, O Voraro aura.

Desde Vai Mata, manu Hahe, Mai Taki Te Mo'a Ara Vihi, Vai Paku, Hasta Papa o Pea y Puku Tapu”.

3.3. Creación de la gobernación marítima de Isla de Pascua y arrendamiento del territorio por el Estado de Chile a Enrique Merlet y la compañía explotadora de Isla de Pascua, Williamsom y Balfour

El 15 de Junio de 1896 Chile crea la Subdelegación Marítima de Isla de Pascua, dependiente de Valparaíso, con el fin de encargar todo lo relacionado con la isla a esta Institución.

Debido a la revolución de 1891 contra el Presidente Balmaceda, en 1895 Chile arrienda la Isla de Pascua con la totalidad de sus animales, según ellos mismos lo expresan, a Enrique Merlet y la empresa Williamson & Balfour, que conformaron por 58 años la Compañía Explotadora de Isla de Pascua.

3.4 Inscripción del Estado de Chile de las tierras denominadas fiscales en el Conservador de Bienes Raíces de Valparaíso en el año 1929

Con fecha 19 de Abril de 1929, el Ministerio de Defensa Nacional, a través de la Subsecretaría de Marina, pone término al temperamento provisorio de mayo de 1917, e inscribe "las tierras fiscales" en el Conservador de bienes Raíces de Valparaíso; incluyendo como tales: a las tierras ancestrales pertenecientes a los Rapa Nui, junto con las que le habían comprado a lo hermanos Salmón en Tahiti en el año 1887, antes de tomar posesión de Isla de Pascua el 9 de Septiembre de 1888, sin ratificar el Convenio Firmado entre el Ariki Atamu Tekena y el Capitán de la Marina de Chile Policarpo Toro Hurtado. Documento por todos ya conocido.

3.5 Inscripción del Estado de Chile de la totalidad del territorio de Rapa Nui en el conservador de Bienes Raíces de Valparaíso en el año 1933

El 11 de Noviembre de 1933, Chile, en el acto de más franco atropello a los derechos territoriales ancestrales de los Rapa Nui, recomendado por la Comisión Consultativa presidida por Moseñor Rafael Edwards y tomando en cuenta que los señores Brander y Merlet no habían inscrito "sus terrenos" al no haber podido presentar la documentación requerida para comprobar su propiedad, e ignorando completamente a los Rapa Nui como **legítimos dueños y señores** (según las palabras del propio Policarpo Toro), determina acogerse a lo planteado en el Artículo 590 del Código Civil de Chile, de fecha el mismo 11 de Noviembre del año en curso, según el cual; "son bienes del Estado todas las tierras que, estando situadas dentro de los límites territoriales que carecen de otro dueño", procede a inscribir la Isla de Rapa Nui a nombre del Fisco en el Conservador de Bienes Raíces de Valparaíso; donde manifiesta: "En Valparaíso, a once de Noviembre de mil novecientos treinta y tres. El Fisco, es dueño de la Isla de Pascua, denominada también Rapa-Nui, ubicada a los 27° 08' 37" de Latitud S.: y a los 109° 26' 10" de longitud W; que tienen una superficie de quince mil seiscientos noventa y siete hectáreas y que deslinda; por el Norte, Sur, Oriente y Poniente con el Océano Pacífico. Adquirió dicha Isla, por ocupación en virtud del Artículo quinientos noventa del Código Civil de Mayor Cuantía de esta ciudad, de fecha once del corriente mes, y documentos que se protocolizan bajo el número treinta y uno y bajo el número treinta y dos al final del Registro de Propiedades del corriente año y trimestre." En comprobante firman: Luis Brucher E y Jorge Soffia B.

En Rapa Nui, como en muchos otros países, donde los pueblos originarios han sido desplazados de sus territorios ancestrales, esclavizados e incluso exterminados, primero por los colonizadores europeos y actualmente sus descendientes, el Estado de Chile, guiado por sus afanes comerciales, pasó de oportunista a irresponsable, inscribiendo un territorio que sabía que no le pertenecía a su nombre autoproclamándose "dueño", para después por muchos años más continuar con el sistema dictatorial de la Armada de Chile, al cuidado de un grupo de explotadores inescrupulosos a quienes llamaron sus Representantes, haciendo oídos sordos a los reclamos y denuncias que desde este rincón del mundo hacíamos, con el único fin de ser reconocidos como Seres Humanos iguales, con los mismos derechos, que hasta el día de hoy nos niegan denominándonos indígenas, no considerando que nosotros siempre hemos sido y seremos polinésicos. Además ya existía una Inscripción previa a nombre de Todos los Soberanos y Dueños del Territorio de Te Pito o Te Henua suscrita por el Ariki Atamu Tekena 45 años antes.

4. Atropellos a los Derechos Humanos

El Estado de Chile envía a Alberto Sánchez Manterola como Primer Gobernador Marítimo, con fecha 15 de Junio de 1896, quien también se desempeña como Administrador de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua, dando paso a toda clase de vejaciones y atropellos a los Derechos Humanos de los Rapa Nui, utilizando a la población como esclavos, obligándolos a trabajar en extenuantes jornadas construyendo pircas, en las siembras y en la esquila de ovejas.

Traslada a todos los habitantes a punta de fusil hacia un sector reducido de Hanga Roa, donde permanecemos hasta la actualidad. Robando nuestros animales, quemando nuestras siembras y todo lo que poseíamos desde nuestro Rey Hotu Matua. Destinando nuestras tierras a la crianza de animales, destruyendo todo lo que encontraban a su paso, sin ningún respeto por los hombres y mujeres dueños del territorio y mucho menos por nuestro patrimonio ancestral.

Durante cinco años, sólo un barco visitó la isla. En él venía el sacerdote alemán Georg Eich, quien hizo un alto en el camino en su viaje desde Tahiti a Valparaíso. En su informe comenta: "...la iglesia de Hanga Roa se encontraba en un estado deplorable, los obreros chilenos solteros habían ocupado la casa del cura y violaban las mujeres y niñas". Además, el sacerdote alaba la benéfica labor del catequista Nicolás Pakarati, bautiza rápidamente a 66 Rapa Nui, casa a 18 parejas, visita a los leprosos y a los tres días vuelve a retomar su ruta.

Desesperado y con la intención de poder ser escuchado, el Rey Riro Kainga pide al Gobernador Manterola permiso para viajar a Santiago para pedir amparo al Gobierno, por haberles quitado sus tierras y plantaciones el concesionario de la Isla señor Enrique Merlet a través de su representante don Alberto Sánchez Manterola...es el mismo Señor Manterola quién escribe al respecto: **"le extendí una orden para el capitán, para que lo recibiera a bordo, y le escribí a Merlet sobre el expresado viaje del Rey"**.

"Llegada la goleta a Valparaíso, (Merlet) le prohibió (a Riro) bajar a tierra hasta tener estudiado un plan fijo con respecto a él. Se lo confió a un alemán Jefferles, que antes estuvo en Pascua y que conoció a Riroroko, y éste se encargó de embriagarlo y llevarlo a lugares sospechosos hasta que cayó enfermo y en estado grave fue llevado al hospital, donde falleció poco tiempo después". A su regreso, Juan Tepano Rano informó a la comunidad ***"que el Rey Riro, había sido envenenado, o mejor dicho lo mataron, yo traté de salvarlo pero el veneno era muy fuerte y según el Rey le habían dado un remedio."***

En el año 1900, Sánchez Manterola es reemplazado por Horacio Cooper, quién se ensaña cruelmente contra los Rapa Nui, asesinando, mutilando y enviando detenidos al continente a aquellos que se rebelaban contra tanta injusticia, donde "se dejaban morir de hambre o morían en los hospitales". ***Hasta el día de hoy nunca hemos sabido donde quedaron los restos de nuestro Rey Riro Kainga, así como los huesos de todos aquellos que se llevaron al continente porque reclamaron contra la Compañía y el Estado de Chile. Ellos son nuestros antepasados, luchadores de nuestro pueblo.***

Las pircas que servían para separar los rebaños de ovejas fueron construidas mediante trabajos forzados de hombres, mujeres, niños, e incluso las mujeres encinta que tenían que acarrear piedras muy pesadas. Muchas de ellas sufrieron partos prematuros, y los que morían eran enterrados ahí mismo. El que no trabajaba lo suficientemente rápido era golpeado por el mismo Cooper en el rostro con cinco o diez bofetadas y posteriormente con una vara flexible de un metro y medio con una aguda púa de fierro en la punta, despedazando horriblemente las carnes ensangrentadas que temblaban de dolor; para después, entregarlos al que da los azotes con el látigo, amarrado a un árbol con las manos cruzadas, hasta que la sangre corría en abundancia, dejando a la víctima atada por dos o tres días sin proporcionarles alimento alguno, antes de liberarla la volvía a abofetear en el rostro con increíble crueldad, o se les aplicaban multas nunca menores de diez o veinte pesos, teniendo en cuenta que el salario era de 0,20 centavos diarios. Se trabajaba desde las cinco de la mañana hasta la oración, e incluso durante la noche; cuando había luna llena no se acostaba. A la una de la tarde se les concedía a

los trabajadores una hora de descanso, con el fin de que se prepararan un almuerzo que ellos mismos debían proporcionarse, porque el Gobernador Cooper no se los daba. El pago de los jornales no se veía jamás, o era convertido en trapos inservibles o víveres que cuadruplicaban su valor en los ajustes de cuentas.

Tanto el Gobernador Marítimo como la Compañía Explotadora de Isla de Pascua contaban con el control espaciado de la visita de barcos de la Armada de Chile. Aun así, el abandono y la pobreza causaban estragos en la población.

En 1906 llega a Rapa Nui el señor Henry Percival Edmunds, conocido hasta hoy como Percy Edmunds, para hacerse cargo de la administración y gobernación de la isla. Vivió 23 años en este terruño, trajo el primer automóvil a la isla y dejó interesantes fotografías. Tuvo sus hijos con Victoria Rapahango. Juan, su hijo menor llegó a ser alcalde unos años después y Pedro, su nieto, es quien desde 1995 ocupa este cargo.

Se desempeñó como un hábil administrador; y, según los Rapa Nui, *“fue duro pero no tan brutal como sus antecesores.”*

Cansados ante los innumerables abusos de los Gobernadores Marítimos y la Compañía, María Angata Veri Tahí, en el año 1914 anuncia el fin de la Compañía y la Liberación de los Rapa Nui. Los isleños liderados por Daniel María Teave, entregan al administrador Edmunds una declaración donde expresan entre otras cosas: ***“queremos para nosotros todos los animales, porque ustedes saben que todos los animales y chacras que nuestro obispo Tepano nos dio originalmente, nos pertenecen...”***

Fue por casualidad que al estallar la manifestación del Pueblo Rapa Nui, la Baquedano iba rumbo a la Isla de Pascua para una inspección de rutina, llevando como pasajero a Enrique Merlet. Las demandas de los Rapa Nui, en parte, quedan registradas en las declaraciones tomadas por el Fiscal A. Escobar a los hombres detenidos en el barco como responsables de la rebelión. Durante la investigación que realiza el capitán de la Nave chilena.

Declaración del natural de Isla de Pascua Matias Ootu (Hotu)

“...Compareció ante el Sr. Fiscal y secretario, el natural de la Isla de Pascua, que se encuentra preso en la garita de este buque, Matias Ootu de 30 años de edad, casado, quien después del juramento de estilo dijo: *“Que recuerda que sus padres tenían tierras en Vahio (Vaihu), y Ranoraka (Rano Raraku), las que les fueron quitadas junto con los animales que ellos tenían y que fueron traídos a Hanga Roa donde se les dio un pequeño terreno, pero mucho más chico que el que poseían... También el sueldo es muy poco, 40 centavos al día sin comida y como la ropa en la tienda es muy cara, la mujer y los hijos no tienen ropa y sienten hambre y frío...”*

Declaración del natural de Isla de Pascua Daniel Maria Chave (Chavez)

Después de declarar que los redujeron a Hanga Roa, les quitaron sus tierras y animales continua: “Que cuando vino por primera vez a la isla el Sr. Merlet se mataron muchas ovejas que eran de ellos (los de Rapa Nui) para aprovechar los cueros y la lana, los que mandaron en la goleta al continente... Que en el viaje anterior del Sr. Merlet se fue solo un día al campo de los naturales donde tenían sus plantaciones y lo había encendido y que el incendio duró como tres días quemándose todo y que les quitó los caballos que les quedaban. Que el otro administrador el Sr. Cooper azotaba a las mujeres y niños y usaba a las mujeres casadas y solteras...”

Declaración del natural de Isla de Pascua Noé Tori

Después de declarar que le quitaron sus tierras y animales, agrega: *“...que después de quitarle sus animales y fue traído a Hanga Roa donde le dieron un terreno para todos sin agua ni comida, y que en consecuencia de las prohibiciones de alimento, de hecho, se le murieron varios hijos...”*

Declaración del natural de Isla de Pascua Timoteo Paté

Después de hacer notar su desacuerdo porque le habían quitado sus tierras y animales declara: *“Que el señor obispo de Tahiti nos mandó en una ocasión bueyes, ovejas y caballos, y que el Sr. Merlet se los quitó...”*

Declaración del natural de Isla de Pascua y cacique Juan Tepano

“...Yo le he dicho al Sr. Edmuns que todo aquí vale muy caro, que la jente está descontenta y él me contestó que era debido a que venía de muy lejos y se tenía que cobrar el flete...”

Declaración del natural de Isla de Pascua Nicolás Timona

“...que tenían muchas ovejas, bueyes, caballos y que el Sr. Alberto Sánchez se las quitó y los mandó a Hanga Roa, que les mató los animales para aprovechar los cueros y lanas y que la carne la arrojó al mar para que ellos no teniendo comida tuvieran que trabajarla. Que después el Sr. Cooper les mató más animales con el mismo objeto...”

Declaración del natural de Isla de Pascua Timion Liroroko (Riroroko)

Después de explicar que cuando trabajaba en la bodega del gobernador, que le pagaban 0.20 centavos con comida, nos cuenta que tuvo un encuentro con su empleador *“...un día el Sr. Edmunds nos mandó para todos una paleta de cordero pero tan flaca que no tenía nada para comerle y como yo le dije que eso era bueno sólo para los chanchos, me contestó que nosotros éramos peores y que como kanacas teníamos que comer y callar y me pegó con una huasca en la cara rompiéndome la frente en esta cicatriz que me queda aquí, entonces, yo le di de puñetes hasta que tuve que arrancar porque él sacó el revolver...”*

Declaración del natural de Isla de Pascua Tuco Tuqui (Tuki)

“...que sus padres tenían terreno en Hanga Teo (Hanga o Teo) y muchos animales, que vino después que les quitaron sus terrenos y animales a Hanga Roa con un misionero llamado Ipurito, que la persona que le quitó sus terrenos fue el Sr. Alberto Sánchez y que decía que los compraba el Gobierno de Chile.”

Declaración del natural de Isla de Pascua Marinero Miguel Maurata

“...Hará 15 ó 20 años estaba de administrador el Sr. Alberto Sánchez. En esa época los pascuenses vivíamos repartidos en la isla y mi papá como todos los demás tenía gallinas, caballos, chanchos, ovejas, bueyes y fruta con las que vivíamos tranquilos y felices. Pero, oh desgraciada la hora la de la llegada del Sr. Manterola porque ordenó quitarnos todo lo que teníamos y prenderle fuego a todas las cosas que habían en el campo, nos reunió a todos y nos redujo a un pequeño pueblo en un pequeño terreno y en la miseria sin que nuestros padres tuvieran con que mantenernos bajo la esclavitud del administrador. Todo esto lo soportamos porque era orden del Gobierno de Chile y nadie reclamó porque no sabíamos hablar su lengua...”

Poco tiempo después se cambió el administrador por el Sr. Cooper y también volvió a llegar el Sr. Merlet. Oh que nueva desgracia para nosotros los habitantes de Pascua. Teníamos ya nuestras siembras en la parte donde están los leprosos. El Sr. Merlet ordenó poner a sus animales para que se comieran nuestras siembras y después las incendió.

Yo era en ese tiempo un muchacho de juicio y fui a sacar dichos animales de nuestras siembras que era lo único que teníamos para comer y me tomó preso y el Sr. Merlet ordenó que me dieran 150 azotes. Me amarraron de pies y manos y me dieron 50 con una correa de cuero y como no me saliera sangre el dicho señor ordenó que me dieran los otros 100 que me faltaban con la baqueta de la escopeta del Sr. Cooper...”

Continúan las declaraciones de los naturales Domingo Teao, Nicolás Teao y Juan Rororoko, de 11 años de edad, quienes concuerdan con los demás detenidos en las injusticias y atropellos de que eran víctima en esos días.

En su viaje de vuelta, el capitán se llevó a Chávez detenido por su participación en los hechos, lo entregó a las autoridades y no intervino más, dejando la decisión sobre la suerte del detenido en manos del almirante quién lo condujo hasta la Base Naval de Talcahuano donde se pierde su rastro para siempre.

El 9 de Febrero de 1917 se dicta la ley 3220, por la cual se autoriza la construcción de un lazareto para leprosos, *“pero igual los enfermos siguieron sin atención médica”*, y una escuela. Desde ese momento la isla es colocada bajo dependencia de la Dirección del Territorio Marítimo de Valparaíso, quedando sometida a las autoridades, reglamentos y leyes de la Armada de Chile. Es así como en un oficio de fecha 20 de Marzo de 1917, dirigido al Director General de la Armada, el Ministro de Marina instruí sobre las labores a desarrollar en el territorio, señalando entre diversas otras materias que “el Subdelegado Marítimo quedará encargado de formar todos los procesos que se hicieren necesarios, aplicará los castigos en conformidad a los reglamentos de a bordo y dictará las órdenes del día que estime oportunas, especialmente para el aislamiento de los leprosos y la conservación del orden público, de la moralidad, de la asistencia a la escuela y de la conservación de la propiedad y bienes del Fisco...”

En Mayo 1917, Chile en un acto sin precedentes y carente de toda responsabilidad y humanidad renueva el contrato de arriendo con la Compañía Explotadora de Isla de Pascua por 20 años más; no considerando todos los crímenes y arbitrariedades que se habían cometido en contra de los Rapa Nui por parte de estas personas, ni tomar en cuenta el informe del Capitán Stuen, Comandante de la Baquedano que en 1914 informaba: “La situación en la isla era mala, en primer lugar por existir en ella una gran miseria y porque había hambre. Lo naturales no tenían que comer, no se les vendía carne, no se les permitía salir a pescar y se les mantenía en la más completa ociosidad a fin de impedir que pudieran ganarse su subsistencia... En la isla los administradores y Gobernadores no respetaban hogares ni mujeres, y hay el caso de uno, el cual después de flagelarlas las usaba a su pleno albedrío...”

Con esta ordenanza dictatorial la Armada les quita el Derecho Constitucional de ciudadanos chilenos a los Rapa Nui, como asimismo, el de ser propietarios de sus bienes. Trayendo como consecuencia, que en vez de solucionar el problema agravarlo de sobremanera, ya que *“a los Rapa Nui les queda, una vez más prohibido el regreso a sus territorios ancestrales, el derecho a tener propiedades dentro de su isla, de exigir la devolución de sus animales robados por la administración anterior y de no continuar viviendo hacinados en Hanga Roa. A su vez, al existir un régimen militar dictatorial, los nuevos gobernantes cometen toda clase de arbitrariedades y atropellos a los derechos de los Rapa Nui como Seres Humanos, practicando todo tipo de torturas, maltratos y vejaciones, entre otras cosas. Se mantiene el trabajo forzado, Lunes fiscales que obligaba a todos los hombres a trabajar gratis para la institución, rapando la cabeza y encarcelando a aquellos que no cumplieran esta orden.* De esta forma los marinos se aprovechan, no sólo de los bienes materiales de los Rapa Nui, sino también de sus bienes ancestrales y espirituales, tales como los may, que regalaron o vendieron a las expediciones que venían desde afuera. También comenzaron a apropiarse de los hami (taparrabos) y enseres personales. Otra de las ordenanzas de la armada era que una vez al año todas las familias debían acudir al hospital para ser examinados; durante estas jornadas se obligaba, sin respetar el pudor, a toda la población a desnudarse delante de los oficiales, quienes elegían a las mujeres y niñas bonitas para abusar sexualmente de ellas, mandando al leproario a las que se resistían, situación que se mantuvo hasta el año 1964”.

Enrique Merlet fallece en 1918, quedando por diez años más Percy Edmunds como administrador de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua.

El prefecto Acuña comenzó a registrar los nacimientos, matrimonios y defunciones en la nueva oficina del Registro Civil; se mantuvo la prohibición de entrar a los terrenos de la estancia y entró en vigor una disposición que prohibía a los Rapa Nui salir de la isla, indicando como razón oficial, que los leprosos podían llevar la enfermedad al continente. Además podría resultar muy peligroso para los estancieros y dictadores que los Rapa Nui tomaran conciencia de que estaban siendo explotados o que pudiesen informar a las autoridades locales o extranjeras sus verdaderas condiciones de vida. Pero no solamente les prohibieron salir de la isla, sino que también prohibieron a los visitantes y marineros que llegaban conversar con los Rapa Nui sobre la situación de la isla, recibiendo la orden directamente de los oficiales de la Armada y de los empleados de la estancia.

La lepra, fue sin duda una buena excusa para mantener a los Rapa Nui aislados del mundo exterior. Pero, ¿era necesario causar tanto sufrimiento?... ¿Era necesario llevarlos a vivir al mismo infierno? Acaso ¿No pudieron pensar que estaban tratando con seres humanos iguales a ustedes?... Aterrado el obispo Rafael Edwards, describe la escena con que se encontró en 1917. “A tientas entre una nube de mosquitos, turbado por el mareo que producían las miasmas pútridas que envenenaban la atmósfera y por la oscuridad, entré al rancho miserable de los leprosos para visitar a uno de ellos que estaba, desde hacía siete meses convertido en una llaga que lo abrazaba de la cabeza a los pies, inmóvil, tendido sobre las pajas y las inmundicias”. Pero a pesar de las graves denuncias de Edwards el Gobierno de Chile lo único que hizo fue ampliar el leprosario veinte años después. Pero lo más sorprendente fue que cuando el Dr. Jerónimo Lengua en el mismo año, durante una visita, examinó a los enfermos y se encontró con que “Cuatro de ellos con toda seguridad eran leprosos, tres o cuatro no tenían un diagnóstico claro y algunos sin duda no presentaban ningún síntoma de este mal”. Pero, ¡como!, muy fácil; la atención médica para los Rapa Nui por esos años era nula, dejando la tarea de diagnosticar la enfermedad a los gobernadores, que no tenían los conocimientos ni el criterio, si es que tenían algún criterio para hacerlo, además debemos recordar que también estaban con los leprosos las niñas bonitas que no aceptaban entregar sus favores a los marineros y señores de la Compañía, y los que estorbaban a las autoridades reclamando por los abusos y atropellos de que eran víctima. Ahora bien, tomando en cuenta que Chile no mostraba ningún interés más que por su propio beneficio, no es de extrañar que inocentes fueran condenados a morir en la más horrorosa de las miserias.

El Dr. Dougnac, abogado de los Rapa Nui, respondió así a las consultas por la situación en que se encontraban los Rapa Nui, relacionada con la lepra: “Siempre hubo pocos enfermos de lepra. Yo creo que se exageró la historia de la lepra para evitar que llegaran influencias desde afuera. Esto se complementaba con el deseo de que nadie viajara a la isla. De este modo, la Compañía podía explotar mejor a los Rapa Nui, sin tener “mala presa”, además tomando en cuenta que los Gobernadores Marítimos estaban en completa complicidad con ellos y el Estado de Chile estaba conforme con la gestión que se estaba realizando, nadie quería que la situación cambiase.

Durante la crisis económica de los años 30 se produce un periodo de fuertes agitaciones, donde algunos políticos comprometidos en un golpe de Estado son relegados a Isla de Pascua, producto de ello se alzan querellas violentas entre los marinos y los Rapa Nui.

Un testigo de la época relata a Herman Fisher:

“...Todos los prefectos de policía que tuvimos al comienzo habían sido trasladados acá por asuntos disciplinarios. Uno de los relegados se llamaba Grove. Porque había sido socialista, el presidente Carlos Ibáñez lo relegó a Isla de Pascua. Ahí mismo vino un tal Vicuña, abogado. El paco Martínez tenía que vigilarlos. Pero los dos, Grove y Vicuña se arrancaron con ayuda de unos isleños. Imagino que los Rapa Nui querían deshacerse de los tipos, y como ya no quedaba ningún representante oficial, el paco Martínez se convirtió en Gobernador. Así eran las cosas en ese tiempo. Pero ahí no se acaba la historia. En 1932, Grove volvió a caer preso y lo devolvieron a la isla con otros seis deportados. Esta vez vinieron

siete carabineros para cuidarlos... Cuando Arturo Alessandri salió presidente ese mismo año, se llevó de vuelta a Grove. Ahí todos quedaron contentos". Todos contentos, menos los Rapa Nui, pues a pesar que Grove el socialista había venido a la isla y pudo tener alguna influencia con el presidente, no se acordó ni de quienes los habían ayudado cuando escaparon la primera vez, ni de quienes representan a la clase oprimida, por lo que en Rapa Nui continuaron exactamente iguales las condiciones de esclavitud a que estaban sometidos sus habitantes originarios.

Las vacas también se convirtieron en actrices principales en esta época, todavía está en la mente de los ancianos los Matrimonios con vacas, dos para ser exactos, uno con vaca negra con blanco y otro con vaca rubia con blanco. La ceremonia fue oficiada por el Gobernador Marítimo quién hacía de Sumo Sacerdote y dos jóvenes Rapa Nui, la Luna de Miel quedará en la mente de aquellos que pudieron verla, en los Rapa Nui con estupor, rabia y profunda tristeza, en los organizadores con una sicopática morbosidad. También se habla del caso cuando "Una vaca había sido robada de la estancia. A pesar de la intensa búsqueda en el pueblo, los ayudantes del administrador volvieron con las manos vacías. Ni carne, ni huesos, ni piel habían podido hallar. Enojado, el gerente fue donde el gobernador. Cuando lo invitaron a pasar no podía creer lo que veían sus ojos: rodeados de cerros de carne estaban sentados el gobernador, el prefecto y el juez. Cuando el gerente tomó aire para comenzar con su protesta, el gobernador lo invitó a que tomar asiento y servirse." "En ese tiempo, el gobernador era Ezequiel Acuña. Cuando gente de nosotros había robado una oveja, había castigos durísimos, cincuenta días de trabajos forzados, o Ezequiel hacía amarrar a los ladrones con los brazos en alto a los ganchos de un árbol y azotarlos. Después echaban sal en las heridas. Juan Luco, Jorge Riroroko, Santiago Pakarati, Domingo Paté, Auro, Lompo y muchos otros fueron castigados de esa manera. Tenían que quedar tres días amarrados. Nosotros les llevábamos comida. Creo que entonces yo tenía diez años."

Desde la anexión de Rapa Nui con Chile habían pasado casi cincuenta años, cuando en el mundo ya se empezaba a conocer el cine y la sociedad chilena se divertía en los grandes salones de baile, entonces los habitantes originarios de Rapa Nui veían a su isla convertida en un lugar de hambre, encierro y miseria; valorados por los señores de la Compañía Explotadora y de los representantes del Estado chileno, como un puñado de indios utilizables para el trabajo duro, servicio doméstico y una sola vez al año para la esquila de las ovejas; "despreciados como seres molestos, repugnantes y sin derechos". El respeto y la dignidad son valores que los Rapa Nui hemos tenido que conquistar por nuestras propias fuerzas, tras largos años de lucha.

En Enero de 1935, el Ministerio de Tierras y colonización nombra la Isla entera como parque Nacional Isla de Pascua, con el objetivo de limitar la salida de objetos arqueológicos y proteger las especies endémicas, entre ellas el Toromiro. También en Julio de ese mismo año el Ministerio de Educación nombra a Rapa Nui Monumento Histórico Nacional. Sin embargo, estas buenas intenciones y medidas proteccionistas son seguidas al año siguiente por una nueva renovación del contrato de arrendamiento a la Compañía Explotadora por veinte años más, produciéndose nuevos robos de piezas importantes reunidas por los misiones científicas, destrucción y saqueos de importantes sitios arqueológicos, situación que hasta hoy nos encontramos, agravado por la irresponsabilidad de los turistas y la carencia de una aduana que controle la salida de piezas arqueológicas irre recuperables.

A comienzos de 1935, la Universidad de Chile comienza a trabajar en un proyecto para que viajen treinta científicos a la isla. Pero como tantos otros, probablemente por falta de recursos, al final se concretizó en la llegada a Rapa Nui de dos personas, entre los cuales venía el Padre Sebastián Englert, el que es nombrado por la vicaría apostólica de la Araucanía: párroco de Isla de Pascua, el 1º de Enero de 1937, quedándose en la isla por treinta años, avalando todo tipo de abusos y vejaciones de los señores de la Compañía contra los Rapa Nui, creándose una suerte de guerra de poderes entre el prelado y el Gobernador Marítimo del momento el oficial de marina doctor Alvaro Tejeda Lawrens; quién es catalogado en el continente "como el hombre indicado para mantener el orden y la disciplina entre los isleños y gracias a su profesión de médico, con los utensilios necesarios pudo "comenzar con sus estudios sobre la lepra", utilizando a los Rapa Nui como animales de laboratorio. "Para él los isleños no eran más que un grupo de ignorantes y mentirosos primitivos sin derechos y sin honor, para él los Rapa

Nui eran menos que animales. Tejeda era oficial de la marina y aplicaba las ordenanzas de la armada. Sólo le preocupaba el orden. Sería demasiado pedirle que mostrara comprensión ante la situación de los Rapa Nui, o sentimientos de afecto, para Tejeda los kanakas simplemente tenían que obedecer. Sin importar realmente en que condiciones se encontraran”.

En 1946 Manuel Banderas, miembro de una Comisión enviada por el Gobierno para realizar un informe del estado de la isla, fue sorprendido por las prohibiciones de las que eran objeto los visitantes: no alojar en tierra, control de cámaras fotográficas, abstención de comunicar información sobre el valor y precio de los artículos y mercaderías en el continente, no informar sobre salarios que se pagaban en Chile, ni siquiera sobre los derechos ciudadanos o leyes sociales existentes en aquel momento. De su informe podemos citar: “...en esta parte del territorio nacional no sólo no hay aplicación de leyes sociales y otras que protejan los derechos de los ciudadanos, sino que hay una situación mucho peor y que es ésta: los isleños además de recibir un trato salvaje, están en calidad de prisioneros. Es también lamentable, que la única autoridad que hay en Pascua, en este caso el Gobernador, un señor Serrano Pellé, ex marino, contribuya por congraciarse indudablemente con la Compañía a mantener este estado de cosas tan desagradables”.

Los Rapa Nui continuaron siendo personas sin derechos... poco a poco, desesperados van sintiendo deseos de buscar una vida mejor y tener la posibilidad de denunciar lo que sucedía dentro de su propio territorio, oportunidad que se les insinúa a través de la radio y los relatos de un grupo de 7 adultos y 2 niños que en 1948 salieron de pesca en un pequeño bote y se perdieron, a su regreso contaron que existía un mundo fuera muy diferente al que ellos vivían. Derivado de este hecho y fascinados por los relatos de los viajeros, muchos comienzan a pensar en la forma de escapar de esta cárcel a la que habiendo sido condenados arbitrariamente y tratados peor que a animales. La verdad, es que durante catorce años los Rapa Nui se mantuvieron en su intento por escapar de la explotación y la miseria en que se hallaban, con la esperanza quizás de encontrar lejos de su isla una vida más digna y poder denunciar la explotación y malos tratos de que eran objeto. Aquellos que sobrevivieron, pudieron contarlos; los demás quedarán en nuestros recuerdos como mudos testigos del sufrimiento y desesperación de este pueblo, venida de aquellos que llegaron con promesas de protección y desarrollo, pero que en realidad trajeron hambre, miseria, esclavitud y destrucción.

El Diario La Unión de Valparaíso publica el 15 de Febrero de 1950. “...creemos que no es posible que los dueños legítimos de la isla, los nativos de ella, estén como encomienda, sujetos a tales restricciones que nos hacen recordar a los esclavos de la colonia”

La escasez de agua potable es un amargo recuerdo para los Rapa Nui. Los habitantes se construían sencillos estanques porque en Hanga Roa no existía ni un solo pozo. Después de varias semanas sin lluvia muchas veces se vaciaban los estanques, entonces debíamos esperar que el gobernador nos autorizara a ir en busca del vital elemento al volcán Rano Kao, a dos horas del pueblo, desde donde era transportada en bidones de lata dados de baja por la Armada o la Compañía. De este modo, una persona podía llevar veinte litros de agua para la familia que apenas era suficiente para tres o cuatro días. Solo quedaba esperar que lloviera, o arriesgarse a ser duramente castigados al cruzar el cerco durante la noche.

En el año 1953, al finalizar el largo período de arrendamiento de nuestra ensangrentada Rapa Nui a la Compañía Explotadora de Isla de Pascua, se traspasa la administración y el control exclusivo a la Armada de Chile.

Se mantuvo la prohibición de circular por la isla, gozando de este privilegio solamente los chilenos. Los Rapa Nui, para salir del sector a que estábamos sometidos ya fuera a pescar para alimentar a nuestras familias, a buscar agua o a cualquier otra actividad y desplazarse por diferentes sectores de Te Pito o Te Henua, debíamos pedir permiso una semana antes al Gobernador, exponiéndonos a fuertes castigos si no cumplíamos esta regla.

En la actualidad, para muchos Rapa Nui el edificio del antiguo calabozo ubicado frente a ENTEL aún los hace recordar su paso por este lugar de tortura, encierro, hambre y sed; donde debían cumplir los castigos sentenciados por el Gobernador Naval haciendo evidenciar la forma en que ejercían su autoridad.

“No era raro ver a las tías peladas engrilladas en la calle”. También recordamos “que si a algún marino le gustaba una mujer isleña, la obtenían a toda costa, si la isleña rechazaba al marino se le enviaba al leproso, o se castigaba a la pareja de ella arrestándolo por cargos falsos”.

A principios de 1964 se producen fuertes protestas que generaron la primera crisis política entre Chile y Rapa Nui. Alfonso Rapu un joven profesor que en ese momento contaba con 22 años, que había podido estudiar en el continente es quien lidera las protestas ante la autoridad chilena. Según cuenta su hermana Agustina Rapu, “después de su regreso, se encontró con Francis Mazière, del que aprendió ideas liberales. Alfonso congregó primero a unos pocos y luego cada vez más a gente de nuestro pueblo. Les transmitió las leyes y les contó que al otro lado del océano existía una vida en libertad. Amaba a su pueblo y vio que era la oportunidad para llamar la atención sobre la represión de que éramos objeto los Rapa Nui. Con Antonio Tepano, Kiko Paté, Germán Hotu, Guillermo Tori, Matías Riroroko, Edmundo Edwards y Juan Mau Manu redactaron una carta al Presidente, la que fue suscrita por cincuenta Rapa Nui y hecha llegar clandestinamente a Eduardo Frei Montalva y a numerosos diarios en Chile y en los EE.UU, donde fue publicada en diciembre de 1964. En su contenido expresaban:

“Excelentísimo Señor Presidente:

Nosotros los pascuenses nos queremos dirigir al señor Presidente de la República con todo el respeto de nosotros a esta autoridad máxima de Chile, que también es nuestro Chile. Así lo hemos pensado porque nunca ninguna carta ha llegado antes a poder de nuestros Presidentes y si ha llegado no tuvimos respuesta.

Tenemos por obligación que escribirle molestándolo en su atención, porque lo que queremos decir no podemos decirlo en la Isla, porque el funcionario de la Armada y los otros Gobernadores de la Armada que también son funcionarios que la Isla ha tenido antes, como el que ahora nos gobierna, no nos resuelven los problemas y nos engañan.

Nosotros con todo respeto, señor Excelentísimo Presidente de Chile, queremos expresarle que conocemos también nuestros derechos y obligaciones que son para todos los chilenos iguales.

Pero aquí no podemos hablar libremente porque vivimos amenazados,... esto nos hace vivir bajo una tiranía...

Vivimos bajo un régimen de colonialismo ya que nos hacen separación de clases sociales y forman problemas radicales entre nosotros y los continentales...” Se quejaban también de que si alguien quería salir de la Isla debía pagar una fianza de 350 escudos y que muchas solicitudes eran rechazadas por “no haber cupo en el barco”. Otros puntos eran que no podían comprar los productos de los terrenos fiscales, que sus conversaciones telefónicas eran interceptadas por lo que les estaba prohibido comunicarse en su lengua materna. Se quejaban amargamente de que no podían transitar libremente por nuestra Isla. Que al atardecer se cerraban los portones y de noche les estaba prohibido salir de sus casas. Además de que se atentaba contra su dignidad con castigos como el rapado del cabello, los encadenamientos y los azotes.

A continuación Alfonso Rapu y el pueblo contraviniendo la ley convocaron a la población para el día 8 de Diciembre a la Primera Elección Democrática en Rapa Nui, donde votaron por un alcalde que realmente los representara.

“A la reunión también asistieron representantes de la Armada.”, recuerda María Rosario. “En ese tiempo, Alberto Huke era alcalde. Su tío Guillermo sugirió elegir a un hombre más joven, entonces Alberto Huke se sacó la camisa y se la cambió a Alfonso”.

El capitán de corbeta Jorge Portillo, quién en ese momento era el representante marítimo se enfrentaba a un desafío inusitado. Inmediatamente pidió refuerzos por radio al continente, mientras vigilaba atentamente los acontecimientos. La ayuda no se hizo esperar, y es así como rápidamente llegó el Yelcho a la Bahía de Hanga Roa en Estado de Guerra y con una connotación de soldados infantes de marina “armados hasta los dientes”.

Cinco días después de la elección arribó a Rapa Nui una comisión médica canadiense, a cargo del Dr. Stanley C Skoryna. A la autoridad naval no le fue muy favorable la presencia de estas personas, precisamente cuando el pueblo Rapa Nui estaba exigiendo sus derechos y los visitantes informarían al mundo de las arbitrariedades, atropellos y encierro en que la Armada de Chile tenía al pueblo de esta Isla. Esta vez los informes no se perderían en los escritorios de los señores políticos chilenos, como había acontecido hasta entonces.

En un principio todo estuvo tranquilo. Los canadienses montaron su campamento en lo que es hoy la cancha de fútbol y despidieron a su barco el Cape Scott, que vendría a recogerlos dentro de dos meses. Antes de zarpar Portillo le pidió a sus visitantes que le transportaran un bulldozer que la Armada había dado de baja. Pero “había muchos caminos que reparar”, por lo que el nuevo alcalde y la población consideraron que la máquina era necesaria para la Isla. Entonces durante la noche junto a un grupo de personas se vieron obligado a desmontar algunas piezas del vehículo, de modo que el coloso quedara inmovilizado impidiendo su salida de Rapa Nui. El marino indignado reaccionó inmediatamente. “Los soldados amarraron a Alfonso y lo llevaron a Mataveri donde Jorge Portillo”. “Todos quisimos entrar a la reunión donde lo estaban juzgando. Pero a los hombres se lo prohibieron. Portillo estaba furioso. Acusó a Alfonso de sabotaje y le exigió que devolviera las partes que había sacado al bulldozer y dijo que Alfonso no era el verdadero alcalde según la ley. Pero Alfonso no se dejó amedrentar y le contestó: “Soy el alcalde de la Isla. No puedo aceptar que tú hagas lo que quieras aquí. Crees que eres nuestro rey. Quién te dijo que vengas aquí para decirnos lo que tenemos que hacer”. De ahí Alfonso le dijo a Portillo que tenía que desocupar su sillón, bajar la bandera chilena e izar la bandera de Rapa Nui. Alfonso dijo además que había estudiado en Chile para educar a su pueblo y no dejar que siga en la ignorancia.

Cuando sacaron a Alfonso, ya había muchos soldados armados. Alfonso nos dijo en voz alta: “Gracias por haberme elegido y haberme puesto la camisa. Lo primero que tenemos que hacer es trabajar para recuperar nuestra tierra, nuestra libertad y nuestra dignidad como personas. La Armada viola a nuestras mujeres. Nos torturan y nos azotan por mínimos delitos. Contra esa tiranía es que tenemos que luchar”. Uno de la armada le gritó que se callara. Ahí Alfonso se dio vuelta y le preguntó: “¿Quién eres tú? Nosotros los Rapa Nui sentimos dolor en nuestra carne, en nuestra sangre y en nuestro espíritu por el trato que ustedes nos han dado” Y a nosotros nos dijo: “Tenemos que permanecer unidos y luchar por nuestros intereses”.

Siguió una noche de temores y preocupación. Anclado en la bahía de Hanga Roa estaba el barco chileno que había llegado con refuerzos para el gobernador. Los Rapa Nui nos reunimos para decidir que hacer en caso que trataran de llevar a Alfonso a bordo y los soldados abrieran fuego contra nosotros si tratábamos de impedirlo”. Entonces, se escuchó: “las mujeres nos encargaremos, a nosotras no nos van a disparar”.

A la mañana siguiente las mujeres nos juntamos frente a la casa del gobernador. Después de un tiempo los soldados sacaron a Alfonso. Nos gritó que se lo llevaban a la cárcel en Chile. No lo pudimos creer y nos enojamos tanto que nos tiramos encima de los soldados. Les dio pánico y empezaron a disparar a diestra y siniestra, pero al aire y dar golpes y empujones, a una le quebraron el brazo, pero fue cierto que no se atrevieron a apuntarnos a nosotras las mujeres. Fue un caos tremendo. Grité: “Llevemos a Alfonso al campamento donde los canadienses. Allá va a estar seguro, y lo llevamos”.

Con el Yelcho no solo habían llegado los soldados sino también el comandante Guillermo Rojas, enviado por el gobierno chileno para reemplazar a Jorge Portillo en la tarea de restablecer el orden. Para su apoyo llegó además el capitán John Martin que había sido gobernador de Portillo y hablaba Rapa Nui. Trató de vencer la resistencia practicando algunos arrestos, pero después de la derrota que habían tenido los chilenos con las mujeres los Rapa Nui no nos dejaríamos amedrentar tan fácilmente. Entonces, cambió de táctica y quiso falsear la verdad corriendo una serie de calumnias mal intencionadas, además de amenazas de represalias si no desistíamos de nuestra actitud; pero ya nada nos podría persuadir, el pueblo Rapa Nui estaba decidido a salir de las condiciones y el despotismo de que éramos objeto. Mantenidos desde hacía ya tantos años en la miseria, el encierro y esclavitud.

Rojas tuvo que dar su brazo a torcer, dar un salvoconducto a Alfonso Rapu y fijar una nueva elección de alcalde para el día 12 de enero de 1965. El régimen militar intentó por última vez recuperar el poder y nombró a otros candidatos para competir con Alfonso, pero el resultado era inevitable, Rapa Nui había logrado su primer objetivo, ser escuchados y reconocidos como seres humanos por las autoridades chilenas para buscar soluciones concretas a nuestros problemas.

Jorge Portillo fue dado de baja y reemplazado por Arnet Arentsen. Pero como esto no fue suficiente necesitaban un “chivo expiatorio”, entonces arrestaron al médico de la armada Guido Andrade, quien sin tener “arte ni parte” lo acusaron de transmitir ideas subversivas a los nativos. El doctor fue trasladado al continente donde después de “juzgarlo” lo condenaron a un año de cárcel y a cuatro años sin poder ejercer su profesión, y obviamente fue dado de bajo de su institución, la Gloriosa Armada de la República de Chile.

Entretanto en Santiago, se habían dado cuenta que en Rapa Nui la situación era insostenible, entonces comenzaron un debate parlamentario que duró 1 año y tres meses, desde el 27 de octubre de 1964 hasta el 26 de enero de 1966, promulgando la Ley 16.441 que incorporaría a Isla de Pascua al sistema de Gobierno Civil utilizado en el continente.

La restricción de circular por las costas de la isla fue levantada y el Presidente de la República por medio de su representante comunicó a los Rapa Nui que sus peticiones habían sido aceptadas. Isla de Pascua pasó a depender de la administración civil. Entonces llega la CORFO, el hospital pasa a depender del Servicio Nacional de Salud, se instalan los servicios públicos y la infraestructura administrativa que se consideraba necesaria para incorporar a la isla al sistema político chileno. Desde este momento comienzan a generarse una serie de cambios, los que repercuten hondamente en la vida y tradiciones de los Rapa Nui. Como por ejemplo: el acceso e ingreso a la educación superior, uso generado del dinero, la introducción del alcohol y sus secuelas, se producen alteraciones profundas en la alimentación, la inmigración y emigración comienza a hacerse significativa, tanto para los Rapa Nui que se radican en el continente, Tahiti o Europa, como para los continentales y extranjeros que llegan a la isla. Aparece la cesantía, los pascuenses chilenizados y el consumismo. Las promesas incumplidas, los blue jeans y la libertad de transitar por el Parque Nacional de Isla de Pascua, administrado por CONAF.

En 1965 de acuerdo con un convenio previo entre Chile (FACH) y EE.UU. (US. Air Force), originado durante el mandato de Jorge Alessandri, se inicia el proyecto de instalación de una base rastreadora de satélites en Isla de Pascua. En junio del mismo año llega el primer buque norteamericano con 40 oficiales que instalados en un campamento en Mataverí efectúan los estudios de diseño y emplazamiento de la base. Dos meses más tarde, llega el carguero Wyendoth portando las instalaciones, equipos, maquinaria, materiales, etc. para comenzar las labores. Además en el barco viene una dotación de aproximadamente 1000 hombres, de los cuales 400 estaban destinados a tierra alternando con la población de la Isla y realizando el trabajo, dejando abandonados a su partida a sus hijos mestizos norteamericanos Rapa Nui.

En 1966 la empresa Longhi comienza la construcción del aeropuerto de Mataverí trayendo un gran contingente de obreros y formando un campamento con cabinas para sus obras, pulpería, panadería, comedores, luz eléctrica, talleres mecánicos, tornería, maquinaria, casas media agua, y construcciones

marginales. Durante esta obra se destruye gran cantidad de sitios arqueológicos irrecuperables, tales como el calendario que se dirigía hacia Orongo. Culminado su obra un año más tarde.

La polución ambiental derivada del cambio de desechos comienza a producir serios problemas de sanidad ambiental, los que se han ido agravando con el paso del tiempo.

Se inicia la remodelación de Hanga Roa; se construyen caminos y calles más anchas utilizando el criterio del continente concebidas para vehículos motorizados. Se destruyen las arboledas de higueras y pimientos de la calle Te Pito o Te Henua, sin tomar atención a los reclamos de los Rapa Nui en el momento, causando un daño tan grande que hasta nuestros días ha sido irreparable. Aparecen las camionetas y jeeps desplazando al caballo como transporte tradicional. Con la iluminación de las casas se alarga el día dando un vuelco en las actividades de la población; llegan las discoteques y la música tradicional va siendo reemplazada por música extranjera envasada, culminando con la llegada de la televisión en 1975.

En 1966, en un plazo de cinco meses se construye un camino costero de Hanga Roa hasta Anakena y desde Anakena hasta Hanga Roa cruzando por Vai Tea. Este camino, debido a la ignorancia de quienes lo realizaron de la riqueza del recurso arqueológico y faltando al respeto a las riquezas ancestrales de Rapa Nui, destruyeron todo lo que encontraron a su paso, incluyendo sitios y monumentos importantes; fundamentados en el deseo de modernizar Isla de Pascua.

Con la llegada de un número significativo de hombres solteros extranjeros de la USAF y obreros continentales comienzan los matrimonios mixtos que redundan en una emigración de mujeres cuando sus maridos terminan su periodo de trabajo en la isla, la inmigración de extranjeros al territorio y el nacimiento de una gran cantidad de hijos mestizos.

Durante el año 1967 comienza el monopolio del transporte aéreo el que se mantiene hasta el día de hoy, siendo LAN Chile la única línea aérea que llega a Rapa Nui, con todas las consecuencias que esta situación acarrea: tarifas de vuelo demasiado elevadas, produciendo un freno al turismo; precios muy altos en el transporte de carga, produciendo carestía en los artículos de primera necesidad, problema que se ha agudizado tanto que actualmente encontramos productos que valen hasta un 200% más que en el continente, aunque este es un problema que además se agrava por el elevado cargo de impuestos que nos vemos obligados a pagar. También se presenta el problema de tener que depender de dos aviones a la semana hacia el continente, lo que en casos de urgencias se hace insostenible ya que no siempre hay cupo en el avión, especialmente para los pasajes de residentes y peor aún en los casos médicos que muchas veces no alcanzan a obtener la atención requerida culminando con la muerte del paciente, si te enfermas grave el Lunes después de la salida del avión tienes que esperar hasta el Jueves para poder ser trasladado a Valparaíso.

En 1968 los conflictos existentes entre isleños y continentales a consecuencia del choque cultural, principalmente de presupuesto y planificación, determinan que el gobierno chileno encargue a Odeplan los estudios para un Plan Integral de desarrollo, estudios que nunca prosperaron. Entonces los señores del continente decidieron, en 1969 solucionar problemas en Pascua generando un nuevo documento elaborado por ODEPLAN en Santiago, por personas que desconocían las potencialidades y características culturales de Rapa Nui y que no habían realizado ningún estudio previo de la realidad en la isla. De estas actitudes derivan los errores de política y administración utilizados hasta hoy.

En 1970 la elección de Salvador Allende sustentada por la Unidad Popular, determina una serie de importantes cambios en Rapa Nui. Entre ellos la partida de los norteamericanos y el aumento significativo del turismo por la política de subvención en los pasajes, bajando considerablemente su costo trayendo mejoras económicas considerables para la población y el territorio.

Con el Golpe militar del 11 de Septiembre de 1973, al igual que en todo el resto de Chile, se interrumpe la institucionalidad democrática en la isla. Se pone término a las cooperativas, se terminan las

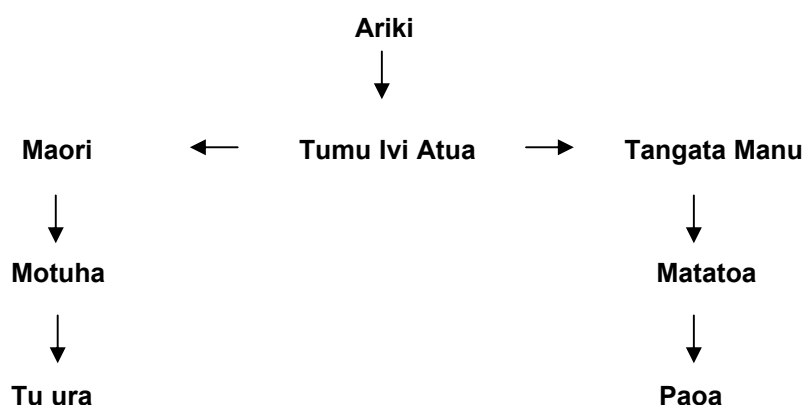
organizaciones, se suspenden las funciones municipales y se asigna un nuevo Gobernador Militar, trayendo como sus antecesores un nuevo contingente de funcionarios del Estado. Disminuye notablemente el flujo turístico, principalmente por el retiro de la subvención a los pasajes de avión, produciéndose un alza significativa en su valor para viajar hasta Rapa Nui o al continente, la regulación del dólar y el momento político que atravesaba la República. Es así como de 5.123 turistas que visitaron Rapa Nui en 1973, bajaron a 1.273 en 1974 con todo lo que esto significa.

El alza generada en pasajes y carga de LAN CHILE, genera un desmesurado aumento del costo de la vida, favoreciendo la carestía, la cesantía y reduciendo una más el flujo turístico por lo que se crea la tarifa especial para residentes; con un costo actualmente de \$280.000 ida y vuelta, subsidiada por el Estado con el fin de paliar en parte los bajos ingresos de los Rapa Nui y el efecto de aislamiento de la isla, favorecido por la distancia que nos separa del continente, siendo éste el único medio de transporte para entrar y salir de la isla, ya que el barco es exclusivamente de carga, situación que hasta hoy constituye un problema para quienes vivimos en este hermoso y apartado lugar.

Por otro lado, el proceso de apertura ha permitido la llegada de numerosos investigadores y proyectos, tanto chilenos como extranjeros que estudian la vida de Isla de Pascua, escribiendo un sin número de libros, reportajes, documentales y otros en los que en muchos casos se utiliza el patrimonio cultural Maori Rapa Nui, así como imágenes de personas sin su consentimiento; “Nos incluyen en sus trabajos sin remuneración alguna y en muchos casos falseando la verdad, lo que hasta ahora significa un grave atropello a los Derechos Personales, Patrimoniales y Ancestrales de los Rapa Nui”.

5. Situación política y social de Rapa Nui

Hasta 1888 básicamente la estructura socio-política en Rapa Nui era la siguiente:



Las tribus o ure se componían de los habitantes que vivían en cada territorio y sus descendientes quienes hasta la actualidad componen la población contemporánea Rapa Nui, actualmente distribuida por todo el mundo.

El 6 de Abril de 1722 marca un punto en la historia de Rapa Nui que haría cambiar radicalmente la vida de este pueblo; cuando una flotilla de tres barcos, comandada por el Almirante holandés Jacob Roggewen ancló frente a la isla. El navegante bautiza este pedazo de tierra con el nombre de Paash Eiland, en honor al día de Pascua de Resurrección, nombre que hasta el día de hoy se usa para identificar a Rapa Nui en el resto del mundo. El primer contacto de los Rapa Nui con los exploradores comienza con un baño de sangre. El sargento de milicia de Mecklenburgo Carl-Friedrich Behrens quien fue el primero en poner un pie sobre la isla, escribe: “Los nativos nos rodearon en tan gran número que

no pudimos seguir avanzando y tuvimos que disuadirlos por la fuerza. Cuando incluso algunos de ellos osaron tocar nuestras armas, abrimos fuego, lo que causó gran alarma entre ellos y muchos murieron”.

Desde entonces es conocida la historia por todos. Los barcos esclavistas de Chile y Perú causan el primer quiebre en la estructura social al llevarse secuestrados a todos los sabios y familia real junto a más de mil Rapa Nui para, ser esclavizados en las guaneras de Chincha y haciendas del sector.

Posteriormente aparece Doutrou Bornier con su “falso reinado” acompañado de su esposa Koreto. Para finalizar con la Compañía Explotadora de Isla de Pascua y la Armada de Chile, procedentes de aquellos que llegaron con promesas de protección y desarrollo que ni siquiera llegaron a reconocer a los Rapa Nui como seres humanos, llevándolos a un status inferior al de los animales.

Con los gobiernos civiles en el año 1966 llega la CORFO, el hospital pasa a depender del Servicio Nacional de Salud otorgándoles a los Rapa Nui, por primera vez la posibilidad de atenderse por un médico, ya que hasta entonces solo había existido una posta naval atendida por los enfermeros Alberto Hotus Chávez y Rafael Haoa, y todos los servicios necesarios para el funcionamiento del nuevo sistema.

Actualmente el hospital presenta problemas graves en Rapa Nui. No hay especialistas, tomando en cuenta que estamos a 3.700 kilómetros del punto más cercano del país protector y amigo del lugar. El edificio está muy antiguo y el material con el que fue construido es muy débil. Solamente contamos con dos o tres médicos, el Director del Hospital y uno o dos más (dependiendo de la época del año), apoyados por grupos de tres o cuatro estudiantes en práctica que rotan cada mes y medio aproximadamente, quienes tienen que pagarse su pasaje y mantención adicional al alojamiento y cuatro comidas diarias, no perciben sueldo. Si una persona tiene alguna enfermedad más grave tiene que esperar su cupo en el primer avión, con vuelos regulares solamente los Lunes y Viernes, los que en muchos casos no sobreviven al viaje o llegan en tan malas condiciones que ya no se puede hacer nada por ellos.

En 1968 los conflictos existentes entre isleños y continentales a consecuencia del choque cultural, principalmente de presupuesto y planificación, determina que el gobierno chileno encargue a Odeplan los estudios para un Plan Integral de desarrollo, estudios que nunca prosperaron. Entonces los señores del continente decidieron, en 1969 solucionar problemas en Pascua generando un nuevo documento elaborado por ODEPLAN en Santiago, por personas que desconocían las potencialidades y características culturales de Rapa Nui y que no habían realizado ningún estudio previo de la realidad en la isla. De estas actitudes derivan los errores de política y administración utilizados hasta hoy en Rapa Nui.

Durante el periodo de la Unidad popular todos los partidos políticos del momento abren sedes en Isla de Pascua a los que numerosos isleños ingresan, originándose el hecho que en una misma familia hubiesen partidarios de diferentes lados, dividiendo a las personas y sembrando en las mentes de los Rapa Nui un sistema político y social totalmente ajeno al nuestro.

Con el Gobierno Militar hay un gobernador pascuense que representa a la dictadura y un pequeño sector bastante poderoso en términos económicos, que apoyan el régimen. Comienzan a perfilarse las posiciones políticas entre los sectores isleños, que trascienden la disputa original en torno a la propiedad.

Simultáneamente se va produciendo un acercamiento de las instancias de apoyo solidarias internacionales no gubernamentales para Rapa Nui, que en más de un caso han sido “recortadas” por el Gobierno del Estado chileno llevando a sus destinatarios, en el mejor de los casos, sumas muy inferiores a las originales, situación que se prolonga hasta nuestros días.

El 13 de Agosto del año 2001 en Hanga Roa se constituye la agrupación denominada Parlamento Rapa Nui, apoyados en el siguiente documento: **Constitución Parlamentaria**. A cinco días del octavo mes, año 2001 y en Asamblea de personas de hecho y derecho, todos ellos naturales de Rapa Nui; y en

pleno ejercicio de su derecho a la libertad de reunión y asociación de éste, nuestro pueblo; procedemos a la creación de un movimiento social, así como la administración y distribución de nuestras tierras ancestrales; y que hasta la actualidad, ninguna ley “escrita”, ha sido efectiva en lo referente al reconocimiento y ejercicio del derecho en estado puro, y del derecho de propiedad, que los naturales de estas tierras, tienen sobre las mismas, “y todo lo que ello emana”. Nuestros fundamentos para su procedimiento, están basados principalmente en los amplios derechos que cada persona tiene...No existe en Rapa Nui ninguna autoridad (gubernamental) que represente a la voz de la Comunidad, desde que los principios morales y democráticos no son respetados, es decir hace mucho tiempo. El poder político “corrupto” ha oprimido a nuestro pueblo, durante largos y crueles años....como colectividad erradicada de su propia tierra...” como descendencia originaria” e innegable. Como pueblo con identidad propia indiscutible, tenemos nuestro idioma y nuestras raíces, que cada día reconocemos...En estos momentos, resulta indispensable la elaboración de una legislación (cuerpo normativo), que restrinja a la propiedad de la tierras de Rapa Nui, a personas ajenas a nuestra comunidad, ya sean en forma de compraventa o arrendamientos a extrañas concesiones extranjeras, tal y como está sucediendo en la actualidad...Exigimos, por tanto, la restricción en la entrada y permanencia en nuestro territorio de toda persona ajena al mismo, ya que tal situación hace peligrar la integridad y seguridad de nuestro territorio y sus recursos, al adoptar la forma de “nueva colonización”, sin olvidar la delincuencia y otros delitos más graves que constituyen un nuevo atentado contra nuestros legítimos derechos o bien, “múltiples procesos judiciales inacabados...Seguimos careciendo de un ordenamiento, que regule eficazmente nuestro patrimonio físico y cultural. Nosotros hemos nacido, en un marco geográfico al que pertenecemos, y con el que estamos fusionados, y que es el que nos otorga, nuestra identidad como pueblo. Por ello reclamamos que la administración y distribución de las tierras se realice de acuerdo con nuestras tradiciones, lo que permitirá hacer efectivas, las siguientes reclamaciones legítimas:

1.- Recuperar todas las tierras que CORFO aún posee, bajo disfrazados términos e inadmisibles razones.

2.- Recuperar todas las tierras que CONAF disputa, también bajo inaceptables términos.

3.- Recuperar todas las tierras que en la actualidad se encuentran bajo dominio de personas ajenas a nuestra comunidad.

4.- Que la distribución del suelo, se realice, de acuerdo con los procedimientos ancestrales, sustentados en los principios de honestidad y legitimidad de la propiedad.

En otro orden de cosas:

1.-Carecemos de la normativa laboral, que regule el ejercicio de las actividades de los funcionarios del estado, que presentan sus servicios en nuestras tierras.

2.- No existe una regulación sobre el tiempo de permanencia de dicho personal funcional en la isla, ni sobre las necesarias limitaciones al desarrollo de actividades económicas – comerciales, paralelas por parte de los mismos. Todo ello supone una diferencia constatable, en la presentación de sus servicios a la ciudadanía, así como un constante atropello a los derechos del ciudadano.

3.- Urgen normas claras y determinantes que regulen el derecho al trabajo, un trabajo digno, cualquiera que éste sea, para la población autóctona frente a la prevalencia de los derechos. Reclamamos la plena libertad en el ejercicio de nuestros derechos civiles, sustentados en normas justas y sencillas, que regulen nuestra convivencia, y permitan nuestro desarrollo integral como personas, como ciudadanos, como sociedad y como **Nación**.

4.- Exigimos en general, leyes más justas, que protejan nuestra identidad, que no lesionen más nuestros derechos individuales y colectivos de pertenencia, a una cultura milenaria. Solicitamos, revisen y desenmascaren el amplio marco de clandestinidad desintegrada que socava los fundamentos socio

culturales de nuestra comunidad. Y por último, nuestra evolución histórica cambió bruscamente, su rumbo natural, tras la colonización de la isla, y todos hemos sido y seguimos siendo, víctimas de un poder político discriminatorio y corrupto. Nuestras reclamaciones territoriales han sido permanentes, y *con igual intensidad desoídos* desde el primer día que se produjo dicha ocupación...Nuestro deber hoy, es recuperar, la identidad individual y social que un día nos arrebataron. Reclamamos **Nuestra identidad y por lo tanto anunciamos nuestra autonomía a través de la creación de nuestras propias estructuras de gobierno**...A tiempo estamos de promover, más la paz en las diversas comunidades, como factor principal para el natural desarrollo humano en medio y en su era. Benedicto Hernando Jesús Tuki Tepano, Pedro Leviente Araki Tepano, Norma Magdalena Hucke Atan, Juan Teave (Chávez) Haoa, Alejandro Rapa Haoa, Inés Teave. Edmundo Pont Chávez, Emilia Tepano Kaitoue, Inés Carmen Teave Hey, Santiago Tepano Kaitoue, José Manuel Tuki Pate.

Desde ese día funciona el Parlamento Rapa Nui en Hanga Roa con un número no menor de personas que lo apoyan.

6. Situación económica y administrativa de Rapa Nui

Al arribo de Hotu a Matua y sus súbditos a la isla, descendieron todo lo que habían traído, cestos de totora donde guardaban las herramientas, las semillas, los tubérculos y los renuevos para vigorizar las plantaciones de árboles. Allí venía el kape, taro, ti, ñame, kumara, maika, caña de azúcar, toro-miro, marikuru, makoi, mahute y nau nau; junto con algunas gallinas y cuyes.

Durante un número no determinado de años, los habitantes de la isla crecieron en número y abundancia. Bajo un sistema monárquico ancestral, donde el Ariki contaba con todo el poder para reinar y decidir todo sobre el territorio y sus habitantes.

Con la llegada del hombre de occidente cambia radicalmente nuestro sistema de vida, una revisión de las descripciones realizadas por los navegantes de este periodo, nos permite dar cuenta de la variedad de artículos involucrados en el intercambio que invariablemente incluía productos de la isla, tales como camote, plátanos, ñame, pollos, agua y otros, y, por parte de los navegantes, madera, carne de ballena, cuchillos, tijeras, botellas vacías, sombreros, ropa, algunas baratijas y bisuterías, etc. otros, como La Perousse, entregan a los isleños semillas, plantas y animales, a fin de que éstos se dedicaran al cultivo y la crianza con miras al abastecimiento posterior de los barcos.

En el año 1863, los misioneros introdujeron numerosos animales domésticos y plantas para aumentar los recursos; además, el capitán de la marina mercante de Francia, Dutrou – Bornier, introdujo ganado para asociarse más adelante con el escocés, residente en Tahiti, John Brander. Entre los años 1872 y 1877, Bornier convierte la isla en una hacienda ovejera.

Con la llegada de Salmón en 1879 y su contingente tahitiano se produjeron una serie de cambios en la vida de los Rapa Nui. De acuerdo a los relatos de algunos isleños, el nuevo administrador organizó una bada destinada a buscar nuevas cuevas y escondites secretos con el fin de sacar objetos de interés etnográfico, empleando artesanos hábiles para tallar en madera y reproducir estos modelos para venderlos a los buques de paso. Colecciones importantes de estas piezas fueron vendidas a varios museos, entre ellos el Museo de Berlín y la Smithsonian Institution. Reorganizó la hacienda ovejera, seguramente los Rapa Nui habían consumido algunos animales, pero el nuevo administrador encontró, según cifras estimativas, unas 10.000 cabezas.

En 1886 los isleños vivían de la agricultura, cultivo de caña de azúcar, camotes, plátanos y otros cultígenos tradicionales, protegiendo sus siembras de los animales con el sistema ancestral de los mana vai. Como combustible usaban guano de animales, el que era recogido por los niños durante el día y guardado en cestos de juncos dentro de las casas.

A fines del siglo XIX, Chile pasa por un auge económico importante debido a su posición estratégica en relación al Estrecho de Magallanes. Este auge va asociado a una fuerte presencia naval y económica en el Pacífico; el peso chileno era moneda dura en Tahiti y en California. Debido a su ubicación geográfica frente a las costas de Chile, Rapa Nui apart de proyectar 2.200 millas marinas al interior del Océano Pacífico, es considerada por el nuevo Gobierno un punto sumamente estratégico destinado a convertirse en una avanzada hacia el Pacífico y una escala en el tráfico marítimo hacia Australia y el Pacífico Sur.

Se introdujeron además nuevas especies vegetales tales como el eucalipto, pimientos, ciprés, higueras, y otros árboles frutales, además de piñas, frutillas, frijoles, trigo, cebada y alfalfa, entre otras especies también del reino animal, tales como perdices y ratas noruegas, existían gatos ferales y gallinas silvestres en gran número, 15.000 ovejas, 2.000 vacunos y 250 caballos que pastaban libremente por la isla, pertenecientes algunos a la administración y todos los demás a los Rapa Nui, quienes tienen la costumbre de criar a sus animales en libertad, los que fueron dejados como regalo por los diferentes visitantes que habían transitado a través de su historia.

Posterior a la firma del Convenio de Voluntades del año 1888, entre 1889 y 1892 el Agente de Colonización Pedro Pablo Toro, hermano de Policarpo, permaneció prácticamente solo en la isla. Durante ese período procedió a esquila todas las ovejas que encontró, en su mayoría propiedad de los Rapa Nui, embarcándose con la lana hacia Tahiti en la goleta "Clorinda", propiedad de Policarpo Toro; con el fin de pagar a Brander lo que se le debía desde 1888 por concepto del Contrato de Arriendo de Tierras efectuado en Tahiti en el año 1887 y traer abastecimientos a su regreso. Pocos días después de zarpar de Papeete, la barcaza tuvo que regresar a puerto por averías, gastándose gran parte de los fondos en su reparación. Como aún quedaba lana en la isla, P. Toro arrendó otra goleta con la cual regresó a Rapa Nui, embarcando la carga hacia Papeete para pagar las reparaciones de la Clorinda; esta vez regresando con gran cantidad de víveres, naufragando la primera noche en su arribo por un súbito temporal. De esta forma, Toro y sus acompañantes quedaron prácticamente abandonados en el lugar. El piloto y el primer oficial salieron en un bote hacia el continente en busca de ayuda, pero hasta nuestros días se desconoce su destino.

En el informe que escribió P. Toro, después de calcular el número de animales existentes en la isla, señala: "En 1888 existían en Pascua los siguientes animales: Ovejas: 12.400; vacunos: 1.100; caballos: 102. Tres quintas partes de los vacunos y caballos y dos quintas partes de los ovejunos pertenecían al gobierno." Las Dos quintas partes restantes de vacunos y caballos, como así también las tres quintas de ovejas pertenecían a los Rapa Nui, cosa que muy pronto pasó al olvido por parte del Estado de Chile al incluirlos dentro de todos sus animales.

En el primer contrato de la isla con Merlet, queda estipulado que: El Estado da en arrendamiento al señor Enrique Merlet, por 20 años los terrenos, edificios, enseres y animales que el fisco posee en Isla de Pascua donde el arrendador se compromete a: pagarle la suma de 1.200 pesos anuales, pagaderos semestralmente en la Tesorería Fiscal de Valparaíso. Facilitar gratuitamente el transporte de colonos chilenos para la Isla como también la conducción de herramientas o útiles de trabajo, a mantener en la isla por su cuenta a tres familias como base de colonización. Devolver los terrenos, edificios y enseres, con las mejoras y dejar como dotación 5.600 cabezas de ganado lanar, 250 vacunos, 40 caballos y 40 asnales, que correspondían a los animales pertenecientes al fisco. Construir un depósito de carbón. Suministrar la carne fresca para los tripulantes de los barcos de guerra chilenos que recalen en la isla y prestarles atención hospitalaria a los enfermos que pudiesen desembarcar. Habilitar un embarcadero y "si el Estado lo estima conveniente, disponer el terreno necesario para establecer en la isla un centro de población."

A partir de este momento comienza para Rapa Nui la etapa más dolorosa de su existencia, cuando Chile traiciona nuestro Compromiso entregándonos como corderos al sacrificio y enarbola gratuitamente su bandera en nuestro territorio.

Veinte años después en un nuevo contrato firmado el día 25 de Mayo de 1915, La Compañía Explotadora de Isla de Pascua se comprometía con el Fisco chileno a devolver los terrenos, todas sus construcciones y mejoras sin remuneración alguna, y a dejar como dotación los animales anteriormente mencionados; los que pertenecerían inicialmente al obispo Tepano Jaussen, vendidos por éste a Tati Salmón el 30 de Noviembre de 1887 y de quién los adquirió Policarpo Toro el 22 de Enero de 1888 en Tahiti. “Es decir, que el señor Merlet de beneficiaba con el aumento de ganado durante los 20 años que duraba el contrato, además de los aumentos que ya se habían experimentado hasta comenzar a regir el contrato; sumados a los animales confiscados a los Rapa Nui”.

Junto con conducir al pueblo hasta el sector asignado les quitaron sus animales, basados en la idea de que los nativos no tenían animales propios, además de quemarles todas sus siembras. Utilizando este método para doblegar a la población, negándoles cualquier otra alternativa para subsistir que no fuese someterse.

“Después que nos encerraron nos dejaron sin comida y sin agua; los hombres se arrancaban en la noche para ir a pescar y llevar comida a sus hijos, porque estaba prohibido. Un día los niños salieron a buscar leña para cocinar, pero cuando se dieron cuenta los vigilantes les quitaron toda la leña, así que tenían que comer crudo.”

La situación económica para los isleños durante el período de Merlet y la Subdelegación Marítima fue desastrosa. Los Rapa Nui tuvieron que vivir la más grande de las miserias, sumadas a los abusos, vejaciones y violaciones de que fueron objeto.

A los día de llegar Sánchez Manterola escribe: “Siendo muy numeroso el ganado vacuno, no menos de 8.000 cabezas, comencé por apartar unas veinte vacas de las mejores que entregué a los chilenos para que las amansen y extraigan diariamente la leche para sus consumos. En ganado caballar no había menos de 1.200 cabezas y en el primer rodeo le di amplia libertad a cada chileno para que cada uno apartase 10 caballos para su servicio. Con respecto al ganado lanar puedo asegurar que en la primera esquila no bajó de 32.000”.

En 1915, regresa la corbeta Baquedano. A bordo viene el padre Edwards, quien en su informe nos muestra la realidad a que estaban sometidos los Rapa Nui; “Allí vegetan, sin poder alimentarse suficientemente, sin tener ni el trabajo que ansían, ni la claridad a la que les daría derecho su miseria.”

Durante este período y debido al desinterés que muestran las autoridades chilenas hacia la isla, y a la corrupción de los delegados marítimos, se vuelve a implantar el trabajo obligatorio, creándose los denominados “Lunes Fiscales”, de forma tal que todos los isleños estaban obligados a trabajar en faenas requeridas por la Armada de Chile durante ese día, en forma gratuita, lo que continuó hasta el año 1966.

Desde 1917, los Rapa Nui volvieron nuevamente a criar algunos animales; los que en 1939 alcanzaban a 880 vacunos y 600 caballos. Con la leche que obtenían, producían queso, crema y mantequilla, y criaban 200 cerdos en los terrenos contiguos a sus casas, a su vez plantaban hortalizas para la familia, donde se alimentaban de 8 a 12, o más personas que en su mayoría eran niños.

En los años 30 los isleños comienzan a plantar el maíz, el que es vendido a la Compañía Explotadora y a la Armada a los precios que estos imponen, produciéndose en varias oportunidades una sobre demanda pagando sumas irrisorias por el producto, convirtiéndose en un dinero para los esforzados Rapa Nui.

A partir de 1940 se efectuaban contratos anuales entre la Compañía y los Rapa Nui, estableciéndose la jornada de trabajo en 8 horas, a excepción de los “Lunes fiscales” de la Armada de Chile.

A comienzos de los años 50, la Sociedad de Amigos de la Isla de Pascua de Santiago, compuesta por don Benjamín Subercaseux, Guillermo Haske, Antonio Ojeda, Daniel Arado y otros; se convierten en

los precursores de la enseñanza para los jóvenes, creando un grupo de personas que como apoderados los llevaban a estudiar a la capital. Esta agrupación más las numerosas publicaciones nacionales e internacionales que dan cuenta de las condiciones desfavorables en que se encuentra la población de Rapa Nui, ejercen presión para que se caduque el contrato de arrendamiento entre Chile y la Compañía Explotadora de Isla de Pascua. Logrando su objetivo en el año 1953 cuando la Compañía hace abandono de Rapa Nui.

La isla se abastecía una vez al año por un transporte de la armada, que viajaba a ella en los meses de diciembre o enero. En estos buques comienzan a llegar los primeros turistas, en un número que oscilaba entre 50 y 60 por viaje. Los Rapa Nui conocen al mismo tiempo a algunos chilenos de esferas sociales más altas, quienes posteriormente se integran a la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua y en algunos casos actúan como apoderados, llevando a su cargo niños Rapa Nui a estudiar al continente.

Hay un incremento en la artesanía, se inicia la copia de antigüedades por parte de los artesanos y artistas, también se eleva el robo de piezas arqueológicas por parte de las autoridades para venderlas a los visitantes, este comercio aumenta año tras año, perdiéndose piezas de incalculable valor.

Hasta el momento, los Rapa Nui no daban gran importancia a la propiedad de los efectos personales, los que eran sin problema utilizados por los componentes del grupo familiar. Sin embargo, el manejo del valor del dinero transforma esta tradición, comenzando un fuerte sentido de propiedad privada de objetos que pasan a ser entonces considerados personales. Desde este momento algunos Rapa Nui comienzan a trabajar para ellos, buscando el resurgimiento económico propio.

La International Fund for Monuments, organización de beneficencia norteamericana orientada a la investigación y preservación de monumentos se interesa en Te Pito o Te Henua, lo que se suma a los estudios contratados por la UNESCO y encargados a: Mulloy (1966), Paterson (1967) y Angelini (1968), fijan las condiciones para una política de investigación y restauración orientada al turismo, que persistirá hasta la década del 70.

Durante este período el hecho más significativo para los Rapa Nui, es el resurgimiento del mercado de divisas. Nuestros ingresos se ven sustancialmente aumentados por el acceso al dólar que comenzamos a tener al vender nuestros productos de artesanía a los turistas. Por otra parte, los vuelos de LAN Chile a la isla eran subvencionados por el Estado, de forma tal que el pasaje por su bajo costo se convertía en un atractivo para el turista que no podía viajar al extranjero por falta de dinero. Es así como en 1972, de un total de 5.123 turistas que visitaron la isla, el 81,5% eran chilenos. El incremento notable del turismo trae como consecuencia que algunos isleños comiencen a transformar sus casas en residenciales, habilitándolas con baños y dormitorios para recibir a los visitantes. Sistema que se mantiene hasta nuestros días y da al visitante la posibilidad de un buen alojamiento a un costo bastante menor que el de los hoteles.

Con la llegada del Gobierno Militar, después de la crisis inicial, se comienza a fomentar la empresa turística y la iniciativa privada.

Durante la transición democrática, entre los años 1990 y 1994 se empiezan a abrir espacios de participación; el pueblo Rapa Nui puede discutir y plantear propuestas para su propio desarrollo con Proyectos propios dirigidos a la pequeña empresa.

Respondiendo a un mandato de Ley Indígena, en Junio de 1999, se formó la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua...En las manos de este grupo caen las decisiones sobre el futuro de la isla, las prioridades que se quieren impulsar y las estrategias de desarrollo. Pero la verdad es que en Santiago, la coordinación de las políticas hacia la isla y la asesoría al mandatario sobre que políticas seguir, está en la Comisión Especial de Isla de Pascua, creada por el Presidente Eduardo Frei en 1995, que depende del Ministerio del Interior y tiene representantes de distintos ministerios y servicios.

SASIPA – Empresa que abastece de luz y agua a la Isla – reconoce que el aumento efectivo del consumo ha sido del 5% anual, lo que permite deducir que más de 150 personas al año, entre continentales y extranjeros se quedan a vivir en Rapa Nui.

También el problema de la inmigración es bastante grave, ya que constituye una baja en el campo laboral para los Rapa Nui, como también afecta la sobrecarga hospitalaria, del único Liceo que existe en el territorio y de los servicios esenciales.

Chile se extiende hacia la inmensidad del océano que baña el extenso litoral, que posee en los continentes americano y antártico, donde además se insertan sus islas esporádicas y una avanzada insular en la Polinesia. Este territorio oceánico está conformado por dos franjas acuáticas con su correspondiente suelo y subsuelo marino, que tienen una distinta connotación jurídica, según el Derecho Internacional Marítimo (Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar, Montego Bay, Jamaica, 1982). Chile también tiene el privilegio exclusivo sobre la plataforma submarina de 350 millas alrededor de las islas de Rapa Nui y Motu Motiro Hiva, “denominada también Salas y Gómez”, en honor a una persona totalmente desconocida por nosotros”; al marcar, sobre un globo terráqueo el paralelo que cierra por el norte el mar chileno y al trazar desde allí hasta el polo sur el meridiano que traza el extremo occidental de la plataforma de Rapa Nui, se forma un casquete marítimo en lo que queda más allá de la jurisdicción chilena, constituyendo una zona de especial interés para Chile; por cuanto las actividades que allí desarrollen otras naciones comprometen la soberanía o pueden amenazar la seguridad nacional. Este espacio oceánico ha sido denominado Mar Presencial, el cual, reconocida su calidad jurídica de “alta mar”, fuera de la soberanía de Estado alguno, representa la facultad reclamada por los chilenos de estar en él para cautelar los intereses de la nación y a la vez, junto con otros países, realizar actividades económicas que contribuyan a su desarrollo.

Como resultante, al incorporar su mar territorial al espacio geográfico de Chile, la zona económica exclusiva y el nuevo concepto de Mar Presencial se configura una dimensión amplificada de territorio oceánico, en el cual cabe realizar una intensa actividad económica, científica y recreativa. Rapa Nui señala un horizonte que invita a seguir más allá en pos de ese desafío y sacar efectivo provecho de las riquezas inmersas al interior del casquete del mar presencial, vale aquí referirse a la pesca, inmensa fuente de ingresos alimenticios tanto para la población como para la exportación, habida cuenta que la demanda a nivel mundial crece aceleradamente, despejando las costas locales y atrayendo divisas para el manejo de la administración de Rapa Nui como territorio independiente.

Pero para Chile Rapa Nui representa una fuente importante de ingresos, aparte de los recursos que le ofrece el territorio marítimo, el aeropuerto y otros aportes, está la utilización sin autorización de sus legítimos dueños, del Patrimonio Rapa Nui para sus propios productos (Pisco Capel, sellos de correo, nuevo pasaporte, etc.), y los convenios internacionales que hacen utilizando el territorio y el nombre de Rapa Nui (como por ejemplo el de la NASA y el Parque Nacional CONAF como Patrimonio de la Humanidad entre otros.)

Dentro de las actividades económicas directamente traídas a la isla desde el continente, están los empleados públicos y particulares, que conforman las oficinas relacionadas a la administración gubernamental, (Banco de Estado, Municipalidad, Gobernación, CONADI, EMASA, Hospital de Hanga Roa, Liceo Lorenzo Baeza Vega, Centro de Encuentro del Adulto Mayor, JUNJI, CONAF, SERNATUR, Bienes Nacionales, Registro Civil y Correos de Chile.); las grandes empresas privadas ENTEL, SASIPA, LAN CHILE, Aeronáutica Civil, RPC y el comercio establecido en su mayoría en manos de los continentales. También hay actividades temporales y relacionadas con el turismo que generan empleos, como por ejemplo la Tapati Rapa Nui, los guías de turismo, la artesanía, la descarga del barco, etc., que mayormente se intensifican en la temporada de verano, siendo muy inestables durante el resto del año. Produciéndose una alta tasa de cesantía entre la población Rapa Nui y muy bajos ingresos mensuales percápita para los que trabajan en estas actividades.

La carestía en los productos de primera necesidad, en algunos casos sobre el 200% del precio que tienen en el continente agrava aún más los problemas económicos de la población, tomando en cuenta que los ingresos por persona son muy inferiores a los sueldos promedio del continente, la cantidad excesiva de pagos de impuestos de los artículos por concepto de compra y traslado y los elevados costos de transporte aéreo desde Chile a Rapa Nui, ya que el barco, que es un poco más barato, viene cada cuatro meses si no hay ninguna dificultad para efectuar su viaje redundando en un costo elevadísimo de la vida para quienes habitamos y visitan la isla, agravado por la mala administración y los monopolios existentes la situación se hace cada vez más insostenible.

7. Situación territorial de Rapa Nui

Después de la llegada del Ariki Hotu Matua, por un lapso no determinado de tiempo, durante la que se había logrado una abundante producción de alimentos y en el que los habitantes se habían multiplicado, Hotu a Matua a avanzada edad, ciego, en su lecho de muerte reunió a sus cuatro hijos y a los jefes; en ese momento el Ariki nombró a su hijo mayor como sucesor y estableció los territorios que le correspondían a sus hijos mayor y menor, Tuu aro kote mata nui al primogénito, donde reservó los distritos para que los hijos de su hermana la reina Ava Rei Pua formaran sus tribus y Tuu hotu iti kote mata iti al menor.

Con el transcurso del tiempo la población aumentó notablemente, y a este considerable aumento le sobrevino una división antagónica entre los sectores principales que constituían la organización total de isla de pascua. Por un lado: Mata Tu'u Hotu Iti Kote Mata Iti, al este, y por otro lado, Mata Tu'u Aro Kote Mata Nui, al oeste. El sector Tu'u Aro estaba contituido por las siguientes tribus: Koro Orongo Miru. Ure o Moko'Mae. Tupa Hotu Riki'Riki. Miru A'Riki. Miru Ra'a. Miru Ha'Mea. Miru Rau-Vai. Miru O'Kao. Miru O'Mata Ivi. Miru O'Toko Te Rangi. Marama Miru. Haumaoana Miru; y el sector Tu'u Hotu Iti por: Koro o'Rongo. Hiti U'Ira. Ngaruti. Ure O'Hei. Nga'Timo. Hau'Moana Tapu Hotu-Paloma Hucke, en su libro Mata Tu'u Hotu Iti. Revelando Misterios.

La línea que divide las isla en dos territorios llamada "Kote Mata Pipi o Moro", según nos relata Alberto Hotus, "aún se conserva marcada con montículos de piedra o pipihoreko en puntos sobresalientes, montículos de tierra separados de piedras alineadas en grupos en el lugar denominado "kote Mata pipi o Moro. También hay marcas en cerros, ahu, rocas y líneas imaginarias como la que cruza dividiendo los islotes de Motu Nui, Motu Iti y Motu Kaokao.

La división territorial comienza en el lugar denominado Kote "Pipi tau mahoke", al Este de la península del Poike, subiendo en línea recta hasta el lugar denominado "Pua katiki", la cima del cerro donde se encuentran dos pipihoreko o marcas en perfecto estado de conservación. Bajando por la línea en dirección noroeste por el faldeo, se encuentra la línea marcatoria con hitos de tierra llamados puke o'one, los que se encuentran en regular estado de conservación; continuando por la quebrada del poike llamada "kote ´umu roa a Tavake o kote ava a Ilko". Sigue la línea llegando el cerro "Aio", donde existe un alineamiento de piedras agrupadas en perfecto estado, llamado "Maho", kote kahi hereama hasta el cerro "ma´unga o Pipi", que se interrumpe en las áreas que fueron destruidas en tiempos recientes con maquinaria pesada por disposiciones de las autoridades administrativas. La línea continua y pasa a 500 metros aproximadamente por el lado noreste del cerro "Pu´i", continuando pasa a 600 metros del lado noreste del cerro "Te hongá", llegando hasta el pipihoreko matu´a o principal (hito), ubicado en el lugar denominado "Koro maea o pukutoka", donde podemos encontrar dos marcas en mal estado. Desde este punto la línea dobla en dirección sudoeste, continuando para pasar por el lado sudeste de los cerros "Kauhanga o Varu", "Omoanga", "Ra´e Paoa" y por el lado oeste del cerro Otu´u; sigue y pasa por el lado este del cerro "Tanga Roa" (Tu´u tapu), pasa por el cerro llamado "Ma´unga Tangi", por el lado este del cerro "Vai Oha´o" hasta llegar al may del ahu Huri Hauranga. Este moai, es el único que tiene cuatro manos y veinte dedos. En este lugar cruza una línea de la división territorial y una línea de la división trival de los Hau moana y Marama. Continua la línea, pasando por un relieve o cerrito llamado "Haturupeí", al oeste del cerro Orito el cerrito Haturupeí, fue destruido por la empresa constructora Longi

en 1967, para sacar escoria con el propósito de llenar la pista del aeropuerto Matveri y con la nueva ampliación del mismo aeropuerto a cargo de la NASA en Marzo de 1986. Tal cerrito Haturupeí quedó convertido en depresión, desde ese punto, continua la línea hasta llegar a la depresión natural de Manavai, en donde se encuentra un Puke o óne marcatorio. Desde ese lugar la línea se desvía un poco al oeste hasta llegar al cráter del volcán Rano Kau, donde hay una roca grande llamada “Te rí’a rí’a”, desde allí cruza una línea imaginaria por el centro del volcán, llegando al otro extremo del cráter, llamado “Puku maharo”. La línea se desvía al sureste dividiendo Motu Nui y Motu Iti. Motu Kaokao queda al oeste de la línea territorial perteneciente a la tribu Miru Haumoana.

Doutrou Bornier realiza una serie de adquisiciones territoriales a punta de fusil que conforman los terrenos de la Sociedad Brander Bornier, que posteriormente a la muerte de Bornier son adquiridos por John Brander hijo en 1884 en una subasta en Tahiti.

Por su parte la Iglesia Católica utiliza otras artimañas para adueñarse de terrenos en Rapa Nui, por ejemplo el caso de los Rapa Nui que fueron destinados para trabajar en Mangreva y que como pasaje debían pagar con terrenos, quedando al descubierto el engaño al comprobar que aquellas tierras no pertenecían a sus terrenos ancestrales.

Consecuente con su idea y convenientemente autorizado por el Supremo Gobierno del Estado de Chile, Policarpo Toro aprovecha la estadía de John Brander en Valparaíso en el año 1887 para hacerle algunas preguntas acerca de los terrenos que posee en la Isla de Pascua y otros datos; iguales antecedentes le solicita sobre la propiedad del señor Tati Salmón. Mr. Brander respondió que sus terrenos comprendían 706 hectáreas, amén de otros 19 predios pequeños, situados alrededor de la isla.

El día 24 de Febrero de 1888, Don Policarpo Toro se dirige al Señor Agustín Edwards en el Ministerio de Hacienda e informa que “la tierra de la Isla de Pascua estaba ajustada por: Los misioneros franceses (por tierras); Mr. Tati Salmón por animales (comprados a la misión); Mr. Salmón por terrenos (comprados a los indígenas); la sucesión Doutrou-Bornier en juicio con la sucesión Brander y los indígenas como primeros dueños y señores.”

Finalmente y para los efectos de facilitar las labores de colonización de la isla por parte del gobierno de Chile, Policarpo Toro suscribió a título personal un contrato de arrendamiento a Brander de los terrenos que tenía en la isla, por un canon anual de 1.200 pesos semestrales (según consta en el Artículo Quinto del Contrato), por un periodo de diez años: “...Artículo Primero.- El señor Juan Brander declara arrendar por esta presente acta, al señor Policarpo Toro Hurtado quien acepta, todos los bienes muebles e inmuebles que él posee en la Isla de Pascua, salvo en lo que concierne a las tierras, cuya designación quedará fijada en el libro de cargos, por llegar, en la adjudicación de 24 de Junio de 1884...Firmado por los señores Brander y Toro, A. Goupil, quién es avalado por el timbre del Consulado; el 24 de Agosto de 1888. Además de un contrato de compra venta por un valor de 4000 libras para hacerlo efectivo una vez que el juicio en la Corte de Burdeos sobre la legitimidad de las posesiones de Brander diera su veredicto final.

Por otro lado, sin tomar en cuenta a los legítimos dueños ancestrales de la tierra de Rapa Nui, ni al rey como única persona habilitada para designar tierras se concretaban las compras de terrenos, por parte del Gobierno de Chile, a Tati Salmón y a la Misión en Hanga Roa, Mataveri y Vaihu, constituyendo aproximadamente el 20% de los terrenos de Isla de Pascua. Convirtiéndolos en terrenos fiscales para el Estado chileno.

Para Chile la Cesión de Septiembre de 1888, fue y es interpretada hasta hoy día como la Cesión del país por completo, incluyendo soberanía y territorio; en cambio para el pueblo Rapa Nui fue y es un pacto de amistad, por ratificar que traería protección, desarrollo, bienestar y respeto por sus bienes, investidura de sus reyes y tradiciones, lo que hasta ahora no ha sido cumplido en lo absoluto, al contrario, desde el primer momento el supuesto protector ha utilizado políticas de atropellos a los Derechos Humanos, territoriales y ancestrales de los Rapa Nui.

En este caso, para poder completar sus planes Chile observa rigurosamente las prescripciones del Derecho Internacional que se exigen para que la ocupación constituya el legítimo modo de adquirir dominio y soberanía.

Estos tres elementos son:

1º.- “Un territorio susceptible de apropiación y que no esté bajo la soberanía de nadie.”

En este caso no procede, ya que Te Pito O Te Henua estaba desde la llegada de Hotu a Matua bajo la soberanía del rey, representado hasta la actualidad por sus descendientes y su propio emblema patrio, la Bandera Rapa Nui.

2º.- “El animus domini”, o sea, la intención de establecer la soberanía del Estado ocupante con carácter definitivo y permanente”.

Que ha sido su intención desde que pusieron sus ojos sobre nuestro territorio

3º.- “La apprehesio”, o sea, la toma de posesión hecha en forma efectiva y solemne”.

Pero se les olvidó cumplir el compromiso de ratificar.

Ahora, el Derecho Internacional dice que son susceptibles de ocupación aquellos territorios que constituyen un “res nullis”, o bien, aquellos que están habitados sólo por tribus salvajes o semi-salvajes que viven en el ocio y en la incuria, sin explotar las riquezas naturales del suelo que ocupan.

Está comprobado, según los estudios realizados por los historiadores, antropólogos y arqueólogos que en la isla se había formado una gran civilización que llevó a Rapa Nui a ser reconocida como Patrimonio de la Humanidad, que no vivía en el ocio y que sí explotaba sus riquezas naturales, a través de la agricultura, pesca y ganadería y que en el momento de la llegada de Policarpo Toro tenía su bandera y estaba totalmente organizada política, social y económicamente.

Posteriormente, los contratos celebrados por Policarpo Toro a título personal no fueron reconocidos por el gobierno, por lo que debió asumir personalmente las responsabilidades contraídas hipotecando sus futuras jubilaciones, además de ser expulsado del país como persona non grata por haber firmado un contrato que significaba un compromiso para el Estado.

Durante la estadía de Pedro Pablo Toro, éste describe como era la propiedad para los Rapa Nui: “cada individuo cultiva y siembra un pedazo de terreno que abandona después de las cosechas para tomar otro después”. De conformidad a las observaciones del administrador Toro, no existía el derecho particular de la propiedad propiamente tal. Es muy posible que los terrenos hayan pertenecido a algún pariente por herencia ancestral y mandato real, y que el producto del trabajo realizado se compartiera entre los miembros de la familia, costumbre que de cierta manera se conserva hasta la actualidad.

Posteriormente viene el arriendo de la Isla en su totalidad a Enrique Merlet y la Compañía Explotadora de Isla de Pascua.

Chile, Brander y Merlet estaban totalmente de acuerdo en que “a los salvajes no había que dejarles nada”; lo que podemos demostrar al leer las anotaciones de Merlet al respecto: “Sería muy mala técnica, reconocerles a los aborígenes derechos sobre cualquier territorio”. Pero ninguno de los interesados inscribió sus tierras en el Conservador de Bienes Raíces correspondiente, lo que más tarde traería una nueva disputa sobre el tema de tierras, esta vez entre el Estado chileno y Merlet. De este modo, los Rapa Nui fueron despojados totalmente de las tierras que aún conservaban en su poder y que si estaban

inscritas, no olvidemos el Documento del año 1888 donde el Ariki Atamu Tekena inscribe la totalidad de los terrenos a nombre de Todos los Soberanos y Dueños de Te Pito o Te Henua.

En 1896, los habitantes originarios de Te Pito o Te Henua, que en ese momento alcanzaban a 214 individuos, son confinados según las ordenes de Merlet y Alberto Sánchez Manterola, a un área restringida dentro de la actual Hanga Roa; prohibiéndoles la libre circulación por el resto de la isla, a excepción, y siempre que contaran con la autorización del gobernador, reservando este privilegio exclusivamente para aquellos que trabajaban o debían cumplir algún compromiso para ellos. En los libros y documentos se habla de mil hectáreas, pero en realidad no fueron 1000 hectáreas, fueron dos para todos, todavía se pueden encontrar restos de la muralla que estaba situada entre el Liceo y la Iglesia.

El Temperamento Provisorio de 1917, entre otras cláusulas también regulaba la distribución de terrenos. Se destinan dos mil hectáreas para los servicios públicos y la continuación de la permanencia de los nativos en el sector de Hanga Roa, manteniéndose la prohibición de circular libremente por la isla.

Con fecha 19 de Abril de 1929, el Ministerio de Defensa Nacional, a través de la Subsecretaría de Marina, pone término al temperamento provisorio de mayo de 1917, e inscribe “las tierras fiscales” en el Conservador de Bienes Raíces de Valparaíso; incluyendo como tales: a las tierras ancestrales pertenecientes a los Rapa Nui, junto con las que le habían comprado a los hermanos Salmón en Tahiti, en el año 1887 antes de tomar posesión de Isla de Pascua el 9 de Septiembre de 1888, sin ratificar el Convenio Firmado entre el Ariki Atamu Tekena y el capitán Policarpo Toro, donde el Ariki le dejó muy en claro al capitán que el territorio seguiría perteneciendo a sus legítimos dueños, el pueblo maori Rapa Nui, postura que certifica al inscribir la tierra a nombre de todos los Soberanos y Dueños del Territorio de Te Pito o Te Henua en el documento por ya todos conocido. Posteriormente el Estado chileno culmina su confiscación con la Inscripción de la totalidad de las tierras de Rapa Nui a su nombre en 1933, bajo la falsa premisa de que carecían de otro dueño.

Es incomprensible ver como a través de los conflictos entre el Estado y los concesionarios, los derechos de los Rapa Nui como legítimos dueños son simplemente ignorados, desvaneciéndose hasta desaparecer del todo. Los propios isleños estaban demasiado ocupados tratando de sobrevivir y sobrellevar su propia existencia, tomando en cuenta que vivían sometidos a un régimen de atropellos y terrorismo, para hacerse cargo de los eventos que se desarrollaban en ámbitos a los que ellos no tenían ningún acceso, manteniéndolos ignorantes de estas medidas por años, ya que siempre fueron considerados inexistentes para todos los efectos legales.

En el mismo año, la Armada de Chile dictó en noviembre un Reglamento de Régimen Interno de Vida y Trabajo en la Isla de Pascua. Establecía desde las condiciones sanitarias hasta las condiciones y tenores de los contratos de trabajo entre la Compañía Explotadora y los isleños; sin embargo, en lo que respecta a los derechos de libertad y tránsito de los Rapa Nui por sus tierras ancestrales se señala: “La población podrá entrar o pasar por los terrenos fiscales arrendados por la Compañía Explotadora de la Isla de Pascua, para recoger en ellos combustible animal o para dedicarse a la pesca, pero sólo podrá hacerlo previo permiso de la autoridad y por lugares y en horas que éste autorice, oyendo al Administrador de la Compañía. Estos lugares deberán estar distanciados de aquellos en que la Compañía tenga establecimientos o construcciones.”

Desde 1926 se establece formalmente la práctica de entregar tierras a los isleños, especialmente a través de títulos provisorios a parejas jóvenes o con hijos, una parcela matrimonial de cinco hectáreas para su explotación. Las entregas las realizaba el Subdelegado marítimo o el comandante del buque de la armada en su visita anual. Los textos son prácticamente iguales, exceptuando el nombre del beneficiario y la descripción del terreno, la fórmula contiene en todos los casos un párrafo que señala las obligaciones del receptor del título. Dice así: “El beneficiado tiene la obligación de mantener cerrado, arbolado y cultivado su terreno, perdiendo todo derecho si durante un año no lo hiciere. No podrá gravar ni enajenar el terreno que se le entrega para su usufructo mientras el Supremo Gobierno dispone su

posesión definitiva. El beneficiario deberá observar una conducta ejemplar y a la primera “Falta Grave” que cometiere, automáticamente lo dejará privado de la posesión de su terreno”. Este párrafo es bastante explícito, no sólo de la inseguridad de los títulos, sino también del estilo impositivo y manipulador con que el Gobierno del Estado chileno manejaba a la isla. Manteniendo esta situación por 48 años, hasta que la Armada de Chile entrega en el año 1966 la administración de Isla de Pascua al poder civil, después de la revuelta de 1964.

Durante el gobierno del Presidente Eduardo Frei Montalba, el entonces Ministro de Tierras y colonización procedió a abrir una oficina. Como primera medida reinscribió en el recién creado Conservador de Bienes Raíces de Isla de Pascua el día 23 de diciembre de 1966, la inscripción fiscal de 1933, firmado por Pedro Villagra Aguilar, dos firmas ilegibles y un sello en el que se lee Ivan Katalnic Sánchez. Notario y Conservador de Isla de Pascua. Chile.

Este nuevo atropello provocó indignación entre la población, generando grandes protestas por parte del pueblo Rapa Nui; entonces, el Presidente Eduardo Frei Montalba reaccionó positivamente ante los reclamos de los dueños y herederos, prometiendo devolver las tierras a la comunidad. Sin embargo, **“la Corporación de fomento de la producción, CORFO se opuso por estimar que las tierras en Isla de Pascua estaban muy erosionadas y que plantarían árboles, y una vez recuperada la tierra sería devuelta a los pascuenses, promesa que hasta ahora no ha sido cumplida” (Alberto Hotus, 1988: 368-369).**

En lo que respecta a la situación de las tierras, el artículo 38 de la Ley 16.441 facultaba al presidente de la república para “otorgar a personas naturales chilenas títulos de dominio en los territorios fiscales urbanos de la Isla de Pascua en conformidad a las normas contenidas en el decreto reglamentario 2.351 del 19 de mayo de 1933”. Señalaba además, que “dentro de un plazo de 120 días a contar de la fecha de publicación de la ley, el presidente procedería a determinar el otorgamiento de títulos. En consecuencia, el 16 de junio de 1966 se publicó en el Diario Oficial en Chile el Decreto N°691 que regulaba el otorgamiento de títulos de dominio de predios urbanos en el departamento de Isla de Pascua. Esta medida le permitiría al presidente de la república de Chile otorgar terrenos tanto a los Rapa Nui como a los chilenos residentes en la isla, bajo títulos provisorios que se podían convertir en definitivos tras el cumplimiento de determinadas obligaciones, tales como construcción de una vivienda, cercos y veredas. La entrega de nuestras tierras a continentales fue un hecho bastante perturbador para nosotros, ya que se estaba entregando sin nuestro consentimiento nuestra herencia ancestral. El puñado de chilenos que obtuvo terrenos en la isla debió enfrentarse a los Rapa Nui; sin embargo, algunos de ellos se integraron posteriormente a la comunidad mediante relaciones de parentesco o amistad, cediendo sus derechos a hijos o ahijados Rapa Nui, quedando actualmente dos continentales que están gozando de este beneficio ocupando un lugar que no le pertenece ya que no son Rapa Nui y no tienen derecho a nuestra herencia ancestral.

En octubre de 1979 es promulgada la Ley 2.885, que establecía la facultad del presidente de la república “para otorgar títulos gratuitos de dominio en terrenos fiscales, urbanos o rurales, de Isla de Pascua...sin más trámites que los establecidos en esta ley y en su reglamento, a favor de los chilenos originarios de la Isla, entendiéndose por tales, para los efectos del presente texto, los nacidos en ella y cuyo padre o madre cumpla esta condición. Podrán también concederse a los chilenos, no originarios de la isla, siempre que sean hijos de padre o madre nacidos en ella, que acrediten domicilio y residencia de cinco años y que ejerzan en ésta una profesión, oficio o actividad permanente.” Diario oficial, 7 de noviembre de 1979.

La tierra afecta a recibir títulos era solamente aquella superficie en la que los isleños vivían, donde hemos sido reducidos desde fines del siglo pasado. Aceptar esta ley para los Rapa Nui significaba reconocer los derechos del fisco sobre nuestra propia tierra; es por este motivo que el anuncio de este Decreto genera grandes polémicas en la isla, que terminan por dividir a los isleños en dos bandas. Uno constituido por el sector de mayores ingresos económicos, personas relacionadas con actividades empresariales y comerciales, y algunos pascuenses que tienen a su cargo los servicios públicos;

constituyendo para ellos la oportunidad de dar curso a la iniciativa individual. Como este sector contaba con la información del gobierno y además poseía los recursos económicos, se les abre la posibilidad de adquirir más de un terreno a través de concesiones de derecho, que en realidad encubren compras, o la acumulación de títulos gratuitos sobre terrenos fiscales, que otros Rapa Nui se ven imposibilitados a reclamar.

El otro sector, que no aceptaba esta ley se organizaba en torno al Consejo de Ancianos o Jefes Rapa Nui, oponiéndose desde el primer momento argumentando que aceptar esta ley, significaría reconocer al Estado chileno la facultad para entregar tierras; como podemos recordar, en la tradición traspasada de generación en generación se establece que el único que puede designar tierras, es el Rey; y a los únicos que les ha entregado tierras es a los Rapa Nui, primero por asignación y luego por la legitimidad de ser verdaderos herederos ancestrales de Rapa Nui. Un anciano Rapa Nui se expresaba de la siguiente manera al conocer el contenido de esta ley: *“¿Cómo voy a aceptar que otro me regale lo que ya es mío?”*. Estos argumentos se expanden también a otras áreas de conflicto. Afirman la necesidad de mantener la tierra en manos de los Rapa Nui como comunidad y distribuirlas a través del sistema familiar tradicional. De este modo, al no haber dueños particulares nadie puede vender las tierras y éstas permanecerán al interior de cada familia, garantizando la solidez de la estructura socioeconómica Rapa Nui, basada en la cooperación y el intercambio.

Sin embargo, el argumento más fuerte y el que más seguidores tiene hasta la actualidad, es la necesidad de recuperar los derechos y las tierras del pueblo Rapa Nui sobre su legítima herencia ancestral.

En 1983, el entonces Gobernador Sergio Rapu obtuvo la desafeción de aproximadamente 220 hectáreas, las que fueron repartidas en 33 parcelas agrícolas, entregándoselas a quienes tenían una condición económica acomodada y no a quienes las necesitaban para vivir. De este modo, el problema de la mayoría quedó sin resolverse.

En el año 1993, con motivo de la visita de Belisario Velasco a Rapa Nui, la situación política de la isla giraba en torno a la devolución de tierras, tan anunciada por las autoridades del Consejo de Ancianos, la alcaldía y el Gobierno de la Concertación, presidida en ese momento por Patricio Aylwin Azócar y tan largamente esperada por los Rapa Nui. En esa oportunidad el Gobernador Jacobo Hey habló en relación con la desafeción de 1.200 hectáreas para repartirlas entre parejas jóvenes con hijos. Al respecto, Velasco indicó que existe la mejor disposición del Gobierno para dar solución a esta inquietud, precisando que para ellos las autoridades y representantes poblacionales debían proponer una solución conjunta. Asimismo surgió la entrega de documentos informativos, al constatar la desinformación que sobre este aspecto existía en la comunidad.

En el momento se barajaban diferentes planteamientos entre los representantes chilenos con distintos enfoques, pero todos coincidían en entregar a los isleños algunas tierras; aunque en realidad lo que el pueblo maori Rapa Nui espera desde el año 1888, como legítimos herederos y dueños verdaderos, es que se nos devolviera lo que por ley ancestral nos pertenece, toda la isla, posición que mantenemos hasta la actualidad.

Las “tierras fiscales” actualmente tienen dos principales destinos: el primero, el Parque Nacional Rapa Nui que es administrado por CONAF y concentra los principales monumentos y la mayor densidad de sitios arqueológicos. Declarado Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO en 1996, que actualmente se encuentra en un estado deplorable, erosionado y destruido.

El segundo, es el fundo Vaitea que es administrado por SASIPA, filial CORFO que concentra las mejores tierras agrícolas del territorio. Aunque sus faldeos se encuentran muy desgastados y erosionados igual continúan pastando los animales, agravando aún más la situación.

8. Conclusiones finales de los Informes Históricos

Tomando en cuenta los hechos y documentos históricos anteriormente presentados, podemos concluir que Rapa Nui y nosotros, su pueblo, siempre hemos sido independientes. Chile nunca ratificó el convenio de 1888, por lo tanto jamás ha sido dueño de nuestro territorio, sin embargo, el Estado chileno ha atropellado nuestros derechos y aprovechando su superioridad armamentista nos esclavizaron y se autodenominaron dueños de Rapa Nui, o Isla de Pascua, como ellos la denominan utilizando nuestro patrimonio ancestral para su propio beneficio.

Por lo tanto, basados en los antecedentes anteriormente expuestos, el Estado de Chile debe indemnizar al pueblo Maori Rapa Nui por los daños y perjuicios cometidos desde 1888 hasta la actualidad y entregar de inmediato a sus legítimos dueños el territorio que nunca les ha pertenecido.

9. Inmigración de continentales y extranjeros a Rapa Nui

9.1 Catastro de inmigrantes dentro del territorio Rapa Nui

Durante el año recibimos alrededor de 50.000 turistas, de todos ellos un porcentaje que se queda en el territorio conformando la población extranjera que permanece en Rapa Nui, muchos de ellos continentales en busca de una fuente de trabajo y otros para formar familia con los Rapa Nui.

Según los datos obtenidos en el último CENSO hay 2080 personas, entre extranjeros y continentales que actualmente viven en Rapa Nui, convirtiéndose en un tema de controversia ya que tanto el Liceo como el hospital están saturados, y la cesantía se ve aumentada al ocupar los puestos de trabajo que perfectamente pueden ser designados para los Rapa Nui. Diferente es el caso de nuestros cónyuges o padres y madres de nuestros hijos mestizos, ellos pertenecen a nosotros, como así también algunas personas ajenas a nuestra etnia que cumplen servicios específicos dentro de la comunidad.

10. Planteamiento final de la Comisión Provincial de Verdad Histórica y Nuevo Trato de Isla de Pascua

Basados en los antecedentes anteriormente expuestos y contando con la aprobación del Pueblo Rapa Nui y del Consejo Municipal hacemos el siguiente Planteamiento a la Comisión Nacional de Verdad Histórica y Nuevo Trato.

1. Basados en la No Ratificación y Contenido de los Documentos del Convenio de Voluntades entre el Ariki Atamu Tekena y su Consejo de Jefes con el Capitán de Corbeta de la Marina de Chile Policarpo Toro Hurtado, Rapa Nui será administrada por su Rey y el Consejo de Jefes del Territorio, bajo un sistema administrativo propio como País Independiente.

2. Chile deberá pagar una Indemnización al Pueblo Maori Rapa Nui por todos los daños y perjuicios ocasionados desde 1888 a la fecha, relatados en el Informe Histórico.

3. Tomando en cuenta la No Ratificación y Contenido de los Documentos del Convenio de Voluntades entre el Ariki Atamu Tekena y su Consejo de Jefes con el Capitán de Corbeta de la Marina de Chile Policarpo Toro Hurtado y la Inscripción del Territorio a Nombre de Todos los Soberanos Dueños de Te Pito o Te Henua, realizada por el Ariki Atamu Tekena y Tati Salmón en el año 1888, Inscripción que invalida el Artículo 590 del Código Civil de Chile de fecha el 11 de Noviembre del año 1933 donde dice que "son bienes del Estado todas las tierras que, estando situadas dentro de los límites territoriales que

carecen de otro dueño”, Chile deberá entregar la totalidad del Territorio de Te Pito o Te Henua a sus legítimos dueños, el Pueblo Maori Rapa Nui.

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

INFORME DEL CONSEJO DE ANCIANOS RAPA NUI

ÍNDICE

Primera Parte

La Verdad Histórica de Rapa Nui.....	491

1. Introducción.....	491
2. El poblamiento inicial.....	494
3. Primeros Europeos.....	495
4. Esclavistas.....	496
5. Misioneros.....	498
6. Los primeros explotadores.....	499
7. El Acuerdo de Voluntades con el Estado de Chile.....	501
8. Arriendo a la Compañía Explotadora de Isla de Pascua.....	502

Segunda Parte

Propuestas a la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.....	503

Acerca de otras Opiniones.....	503
Salud.....	504
Educación.....	504
Políticas.....	505
Resumen.....	506
Pliego de peticiones y propuestas del Consejo de Ancianos Rapa Nui.....	506

Primera Parte

LA VERDAD HISTÓRICA DE RAPA NUI

1. Introducción

Los nombres de Isla de Pascua, *Rapa Nui* y muchos otros, son de adopción más bien recientes, pues el término autóctono es el de *Te Pito o Te Henua* u “Ombligo de la Tierra”.

La formación geológica es parecida a la de otras islas polinesias y luego, la propagación de las especies se pudo muy bien producir debido a su completo aislamiento a través del aire, del mar o de las aves marinas; con todo, fue la llegada del hombre la que, en etapas sucesivas, habría de transformar substancialmente los ecosistemas primitivos insulares.

De acuerdo con las más antiguas tradiciones y genealogías, fue *Hotu Matu’a* el primer *Ariki Henua*, supremo título real que se daba al Soberano de la Isla, quien vino desde *Hiva*, donde hubo un cataclismo y tuvo que emigrar de allí arribando a esta isla con su gente, tras el previo envío de siete emisarios, siguiendo las orientaciones del consejero *Hau Maka*.

El fenómeno del cataclismo no es ajeno a las inmensas aguas del Pacífico, y son varias las hipótesis sobre la situación de *Hiva*, lugar donde se produjo este cataclismo. Pero es el archipiélago de las Marquesas en el que hallamos sorprendente coincidencia histórico-tradicional y toponímica: *Hiva Oa*, *Fatu Hiva* y *Nuku Hiva*; las tres islas mencionadas llevan incorporado el nombre de *Hiva*.

Respecto al establecimiento de los polinesios en *Te Pito o te Henua* o actual Isla de Pascua, las dataciones de restos carbonizados de la región de *Poike* arrojan cifras de C-14 del año 318 después de Cristo; sin embargo, las dataciones de obsidiana de Clifford Evans, en el “Report 18” datan el 530 antes de nuestra era, lo que pone en entredicho la datación del C-14, por lo que hay que tomarla con extrema cautela.

En el orden religioso, aunque existía el politeísmo, el dios arcano *Makemake* era considerado como el supremo creador y regulador de la existencia de ciertas fuerzas: el *mana*, poder sobrenatural propio de seres divinos, reyes y muy pocos más; el *tapu*, precepto sagrado, algo o alguien sagrado, inviolable o prohibitivo; y el *po*, la noche, sinónimo de tinieblas y del sueño.

El relato tradicional, que presenta a *Makemake* como supremo creador, dice, entre otras cosas: “*he tuki mai haka’ou Makemake ki te ’o’one rapo; he poreko mai te tangata*”, “Finalmente *Makemake* fecundó la tierra arcillosa rojiza; de ella nació el hombre. *Makemake* vio que esto resultó bien.” Más adelante añade el relato: “*Ki hauru he oho atu te Atua a Makemake he tuki te kavakava mau. He poreko mai te vi’e*”, “Cuando estuvo dormido, *Makemake* fecundó las costillas del lado izquierdo; de ahí nació la mujer”. Como puede comprobarse fácilmente la coincidencia con el texto del Génesis es asombrosa y la explicación no es otra que la tardía influencia misionera en él.

Las mermas de originalidad, como la anterior, halladas en los relatos primitivos de *Te Pito o Te Henua* hay que buscarlas en las secuelas producidas por el esclavismo peruano en los años 1862 y 1863. Durante esa época, la piratería peruana tomó esclava al 35% de la población rapanui, produciéndose una brusca interrupción del antiguo orden social, con estigmas traumatizantes que quedarían indelebles durante muchos años. La deportación de los isleños al Perú por los esclavistas trajo consigo la pérdida de la cultura escrita en los *kohou rongorogno*, tablillas grabadas para la recitación; cuyos últimos conocedores perecieron en tierras peruanas, llevándose el secreto de una escritura bustrófedon a su propia tumba sin posibilidad de descifrar de modo convincente su contenido, a pesar de las múltiples tentativas *ad hoc*.

Volviendo de nuevo al aspecto religioso, el hombre era considerado, con respecto a su creador, como un ente intrascendental: “*ko’ura tere Henua*, un insecto que camina sobre la tierra” y cuya vida era tan frágil y débil como se expresa en: “*he moa toke te tangata e te vi’e*, el hombre y la mujer son como pollos robados” pues son consumidos al instante.

También se creía en los *akuaku*, los espíritus de la noche, venidos del otro mundo, que se mostraban unas veces defensores, benignos y tutelares, y otras, vengativos, severísimos y castigadores de intrusos. Los términos clásicos *ivi atua* (ser sobrenatural) y *akuaku* han sido reemplazados por la voz tahitiana *varua*. La investigadora inglesa Mrs. Routledge hizo una lista de nombres de *akuaku* y de los lugares por ellos dominados en un total de 90.

Especial importancia revestía la fiesta anual del *Tangata manu*, celebrada en honor a *Makemake* en la aldea ceremonial de *Orongo*. Se iniciaba al comienzo de la primavera junto con la llegada del *manu tara*, un ave marina migratoria que actualmente no anida en la Isla.

Estos ritos sagrados de *Orongo* tenían un significado oculto, siendo una excepción en el amplio ceremonial polinesio. Cuando el sacerdote del observatorio solar indicaba la fecha exacta, el candidato a *Tangata manu* enviaba a uno de sus hombres a lanzarse a las aguas desde la gran altura del acantilado del volcán *Rano Kau*. Alcanzando el islote *Motu Nui*, debía aguardar la llegada de aquella ave en sitio oculto y apoderarse del primer huevo que esta ponía y llevarlo a salvo a presencia del rey. El *Tangata manu* entonces adquiría autoridad por un año, siendo el último que ostentó esta nominación *Rokunga* en 1866, hallándose ya los misioneros en la Isla.

Singular importancia se daba a los muertos, cuyos cuerpos se dejaban a la intemperie en algunas angarillas durante mucho tiempo hasta su total descomposición por la acción del viento, del sol, del mar, etc., pues en aquellas épocas no se habían introducido en la isla las aves de rapiña. Los primeros días los cadáveres eran velados por grupos que se lamentaban y cantaban las virtudes del difunto, alternando los cantos con danzas rituales. Cuando el cuerpo quedaba reducido al esqueleto, se procedía al *tanu* (entierro), guardándolo en el *avanga* o nicho del *ahu* - monumento sepulcral.

Estos *ahu* se dividen en dos clases: los que fueron contruidos para recibir estatuas encima (*ahu moai*) y los que no estaban destinados para este fin. Los *ahu moai* de tipo completo, de gran tamaño y que han dado fama universal a la isla, fueron contruidos en el periodo del florecimiento del arte megalítico y suman unos 31; los del tipo incompleto se cifran en unos 71.

Pasando a la época moderna, la isla entró en contacto con los occidentales en 1722 con la llegada del holandés Jacob Roggeveen que le dio el nombre de *Paasch Eyland* o Isla de Pascua, como se le conoce en la actualidad, para conmemorar el día de su llegada en Pascua de Resurrección.

El primer hecho, después de su descubrimiento para occidente, es la deportación de esclavos a Perú, para la extracción del guano en las Islas Chinchas con incursiones de los barcos por el lapso de un año. Cuando cesó esta situación, algunos rapanui fueron retornados, trayendo consigo enfermedades contagiosas como el *kokongo* y la viruela, que exterminaron a más del 90% de la población de Pascua.

Inmediatamente después, el Hermano Eugenio Eyraud es el primer misionero que llega a evangelizar, trabajo muy duro obteniendo un excelente resultado.

Posteriormente, otros misioneros continúan con esta labor y se funda la Villa Santa María de Rapa Nui, la construcción de dos capillas; una en el sector de *Hanga Roa* y la otra en *Tarakiu*.

Casi en el mismo tiempo, el colono francés Dutrou Bornier, decide establecerse en la Isla y promover la explotación de ganado. Inicialmente mantiene una buena relación con los misioneros, pero esta se va deteriorando por su ambición de territorios. Obliga a los rapanui a trabajos forzados y los somete a

fuertes maltratos, hasta el punto en que la mayoría se ve obligada a realizar una amarga diáspora, algunos con los misioneros y otros a las plantaciones del socio de Bornier, John Brander, en Tahiti.

Dutrou Bornier se auto proclama Rey de Isla de Pascua y continúa con sus abusos y la explotación indiscriminada de la población hasta que en 1877 muere a manos de un rapanui que decide poner fin al maltrato. La hacienda pasa a manos de uno de sus socios (Salmon) y se inicia una pugna por la propiedad de la tierra de la Isla, de la que hasta el momento aparecen como propietarios: los misioneros franceses, Tati y Alexander Salmon, John Brander Hijo, sucesión Dutrou Bornier y los rapanui, como originales dueños y señores.

El 9 de septiembre de 1888 se firmó el Acuerdo de Voluntades entre el Rey rapanui *Atamu Tekena*, que junto al Consejo de Jefes representaban a Pascua; y el capitán de corbeta don Policarpo Toro Hurtado, en representación del Estado de Chile. Por este acuerdo, los rapanui ceden voluntariamente la soberanía de la Isla a la República de Chile, reservándose los Jefes sus derechos e investiduras como consta en el acuerdo suscrito. Comienza inmediatamente la colonización de la Isla con el Agente de Colonización don Pedro Pablo Toro Hurtado (hermano de Policarpo) y otros.

En 1895 el Estado arrendó la Isla al explotador Enrique Merlet, quien ordenó el vallado de piedra de tres metros de alto y encerró a los isleños en la región de *Hanga Roa* con la prohibición taxativa de salir de los límites. Tiranizó a los isleños hasta el extremo que hubo de mediar a favor de los naturales la Santa Sede. Todo el poder se concentró en manos del Administrador de la hacienda quien, hasta 1915, era a su vez Subdelegado Marítimo. Años mas tarde, Merlet cede el 75% de las acciones a la compañía inglesa Williamson & Balfour, llamada CEIP (Compañía Explotadora de Isla de Pascua), la cual continuó por espacio de 50 años sin cambiar las condiciones de trabajo.

En 1896 se crea la Subdelegación Marítima de la Isla de Pascua, dependiente de la Gobernación Marítima de Valparaíso, nombrando como primer subdelegado a don Alberto J. Sánchez Manterola y, en 1914, a don Jorge Vives Solar. En el mismo año llega a la Isla un profesor y se abre la primera escuela, la que funcionó por pocos días.

En enero de 1917 se dicta la ley 3.220 que autoriza la construcción de una escuela donde el nuevo Subdelegado Marítimo, don Ezequiel Acuña hace cumplir la enseñanza básica obligatoria para niños entre 7 y 14 años. Era el Subdelegado Vives, junto a su esposa y su nuera, quienes impartían nociones básicas de escritura y lectura, matemáticas y otros temas. Esta ley también autoriza al Presidente de la República para invertir en la construcción de un lazareto; de tal forma que el gasto de esta inversión se deducirá de las entradas que el Fisco obtiene del arrendamiento de la Isla.

Establece además, que Pascua dependerá del Territorio Marítimo de Valparaíso quedando sometida a las autoridades, leyes y reglamentos navales.

Luego de variados hechos que se referían al mal trato de los pascuenses por parte de la CEIP y del abandono aparente por parte del Estado, en 1933 se inscribe la totalidad del territorio de Pascua a nombre del Fisco, de acuerdo al artículo 590 del Código Civil que establece que: *“todas las tierras que se encuentran dentro del territorio nacional y que carecen de otro dueño, son tierra fiscal.”*

Veremos después, que en el Presidente de la República Eduardo Frei Ruiz-Tagle, leyó un documento públicamente que expresaba que: *“la inscripción de la tierra de Isla de Pascua a nombre del Fisco chileno se hizo con la intención de protegerla en forma efectiva.”*

Desde 1953 la CEIP hace entrega de los terrenos de la Isla y de los bienes traspasándolos a la Armada de Chile, quien estará encargada de su administración, cambiando la forma de ésta con contratos mejor pactados y varios otros beneficios, como el traslado de rapanui dentro de la Isla, sin embargo, se instaura las ordenanzas navales como forma de gobierno manteniendo el “Reglamento de régimen interno de vida y trabajo en la Isla de Pascua de la República de Chile.

Para 1965 la Isla pasa a depender de la Administración Civil al ser creado el Departamento de Isla de Pascua, a cargo del Gobernador Departamental. Los bienes administrados por la Armada son traspasados a la CORFO (Corporación de Fomento de la Producción).

Comienza el establecimiento de organismos estatales así como la construcción del Aeropuerto Mata Veri, se instala la ECA (Empresa Agrícola y Ganadera) y la adecuación de Hanga Roa para el establecimiento de la población. En 1972 se delimitan los terrenos urbanos de la Isla, para, en 1974 crear la Provincia de Isla de Pascua de acuerdo al sistema de regionalización nacional

Se suceden varios cambios desde esas fechas, particularmente por el establecimiento del régimen militar en el país, y el pueblo rapanui sigue su proceso normal de aculturación pero sin dejar de lado su desarrollo cultural como etnia. En la actualidad, se sitúa como destino turístico importante, como posesión chilena administrativa completamente dependiente del sistema nacional, como parte de la Polinesia por el ascendiente étnico que une a sus habitantes con los de las demás islas del triángulo y como cultura única que procura su permanente desarrollo.

2. El Poblamiento Inicial

Existen muchas teorías acerca de la población de la Polinesia y de *Te Pito o Te Henua* en particular.

Tradicionalmente, la población sucedió a partir de la migración de un pueblo que emigró debido al cataclismo que inminentemente hundía la tierra natal llamada *Hiva*, no siendo la única afectada, sino que extendiéndose a todas las demás islas del pacífico. Así, surge un personaje inicial, el primer rey, *Hotu Matu'a* que dada su potestad distribuye el territorio entre su pueblo donde crea y establece las reglas de convivencia y por consiguiente el sistema social rapanui.

La división territorial inicial comprende dos *mata* (territorios), uno de ellos para las tribus de ascendiente *Miru* y la otra para los de ascendencia *Tupahotu* denotando a su vez los límites que tendrán estas tribus dentro de sus territorios.

Antes de morir el rey *Hotu Matu'a* entrega el primer territorio a su hijo mayor (*Tu'u Maheke*) el cual se llamará *Ko Tu'u Aro, ko te mata nui* y el segundo territorio, que se llamará *Ko Tu'u Hotu Iti, ko te mata iti*, al hijo menor (*Hotu Iti*) por ser el que hereda de la madre y por tanto quien debe encargarse de ella. De la misma forma, dentro del territorio *Tu'u Aro, Hotu Matu'a* reservó tierras para las tribus y linajes de su hermana, la reina *Ava Rei Pua*, que llegó con él en la migración desde *Hiva*. Aún en la actualidad existe la línea divisoria de estos territorios llamada *Ko te mata pipi o moro*, que se conserva marcada con montículos de piedra, marcas en cerros, *ahu*, rocas y otros.

Dentro de *Ko Tu'u Aro, ko te mata nui* se encuentran los territorios de las tribus o *ure*: *Koro orongo miru, Ure o moko mae, Tupahotu rikiriki, Miru ariki, Miru ra'a, Miru hamea, Miru rau vai, Miru o kao, Miru o mata ivi, Miru o toko te rangi, Marama miru y Hau moana miru*.

Y dentro de *Ko Tu'u Hotu Iti, ko te mata iti*, estaban las tribus: *Koro orongo, Hiti 'uira, Ngaruti, Marama tupahotu, Nganatimo y Hau moana tupahotu*. Los límites tribales eran estrictos y su traspaso era motivo de graves conflictos. Dentro de cada uno se estructuraba la tribu en base a rangos y actividades económicas desarrollándose la cultura por un largo periodo de prosperidad, es en esta época cuando aparece la construcción de los *may*, los *ahu* y otras manifestaciones arquitectónicas rapanui.

En determinado momento, se rompió este orden y la tradición termina, como lo señala la siguiente narración que relata el desarrollo de la guerra entre estos dos grupo:

los *hanau eepe* (de tipo corpulento) que era el grupo dominante, y los *hanau momoko*, (de tipo delgado). Esta guerra tuvo un desenlace poco esperado que resultó en el exterminio de los *hanau eepe* y la antropofagía entendida como un elemento de venganza por parte de los *hanau momoko*.

En esta parte queremos llamar la atención acerca de los relatores que describen a los *hanau eepe* como “orejas largas” y los *hanau momoko* como “orejas cortas”. Esta confusión partió desde la palabra *eepe* que significa macizo, robusto y que fue confundida con el vocablo *epe* que es el lóbulo de la oreja, por la similitud en su pronunciación y la traducción inicial dada.

Los estudios de Carbono 14 revelaron que la Isla ya estaba poblada en los inicios de la era cristiana. Por su parte, antecedentes arqueológicos determinaron que el origen probable de los primeros habitantes es el sudeste asiático, más específicamente las Islas Marquesas, situación que se ve reforzada por el antecedente de que la lengua rapanui tiene sus bases en un entronque malayo-polinesio perteneciente a la familia lingüística austronésica, demostrado por algunos vocablos con una importante afinidad con lenguas ultrapolinesias. Independientemente, existen variadas teorías de migraciones desde otros puntos del pacífico

3. Primeros Europeos

El 5 de Abril de 1722, el marinero holandés Jacobo Roggweeen avista la isla que “bautiza” como Isla de Pascua en honor a la festividad católica celebrada ese día, Pascua de Resurrección. Llega a bordo de la división formada por el “Thienhoven”, el “De Arend” y el “De Afrikaanische Galei”, quienes no permanecen por mucho tiempo en sus costas.

En 1770 el virrey del Perú, don Manuel de Amat y Junyent, temiendo el establecimiento de otros en la Isla envió en su reconocimiento a los Capitanes de Navío Felipe González de Aedo, en el barco de guerra “San Lorenzo” y a Antonio Domonte y Ortiz de Zúñiga en la fragata “Rosalía”. Le “bautizaron” ellos como “Isla de San Carlos” en nombre del rey de España, Carlos III realizando una ceremonia católica y poniendo en el *Poike* (un volcán de aproximadamente 400 m. de altura) tres cruces. Esta actuación fue única y nunca más un barco español, con similares intenciones, volvió a recalar allí dado que para estas fechas España se comenzaba a alejar de las colonias americanas. Agüera fue el encargado de trazar el primer mapa de Pascua que se conoce, en el cual figuran claramente la posición de estas cruces.

Luego, en 1774, el Capitán James Cook permaneció por una semana en la Isla y en 1786, el Conde de La Perousse, al mando de la “Boussole” y del “Astrolabe” desembarcó en la bahía llamada *Hanga ohonu*, para realizar variados estudios y determinar exactamente su situación geográfica y la de sus contornos. A partir de entonces gran cantidad de naves establecen contacto con Pascua, con el único objetivo del reabastecimiento de los barcos y el intercambio. También hubieron otras naves dedicadas a la pesca y captura ballenera pero estas no se acercaban demasiado a la costa.

Hacia 1862 arriba el velero francés “Cassini” al comando del Capitán Lejeune, quien estudia a los rapanui y luego viaja a Valparaíso en donde establece conversaciones con los padres de Picpus que, ante la información recibida, deciden comenzar con la evangelización de Pascua.

Este mismo año comienzan las incursiones esclavistas que dejarán la población rapanui extremadamente reducida.

4. Esclavistas

Unos 140 años después del descubrimiento de Roggeween, la Isla de Pascua, como muchas otras del Pacífico Sur, fue víctima del esclavismo peruano.

El primer barco esclavista con relación a la Polinesia zarpó del Callao el 15 de junio de 1862 y se llamaba “Adelante”. Pero, el primero en lo concerniente a Pascua fue el peruano “Serpiente Marina”, capitaneado por Francisco Martínez, el que partió del mismo puerto en Septiembre de 1862. Al llegar a la Isla, raptó a dos personas que fueron liberadas después en Tahiti. Lo secundó la barca chilena “Elisa Mason” al mando del capitán Sasuategui el que zarpó también del Callao el 3 de octubre y, al día siguiente lo hizo el bergantín chileno “Bella Margarita” al mando del capitán Hinrichsen, de origen danés. El 25 de este mismo mes la barca peruana “Teresa” abandonó el Callao con rumbo a la Polinesia, capitaneada por Manuel Núñez.

Entre tanto, la República de Chile condenó el tráfico de esclavos tajantemente, prohibiendo el uso del pabellón patrio a los buques dedicados a tal fin; y así, mediante una circular firmada por el Ministro Tocornal, se comunicó esta decisión, con versión en inglés, en Australia y otras islas del Pacífico Sur, ordenando el apresamiento de tales buques. Por otra parte, el Cónsul de Chile en El Callao, don Tiburcio Cantuarias, había recibido la orden de su gobierno de que previniera a armadores y capitanes que el mero hecho de pisar tierra chilena o nave bajo su bandera, suponía, si se hubiera perdido, la recuperación automática de la libertad.

El 23 de Noviembre, el “Bella Margarita” regresó al Callao con 154 pascuenses a bordo: 142 hombres y 12 mujeres. El Cónsul de Chile en esta ciudad afirmó que los empresarios de este bergantín pagaron 25 pesos por cada isleño vendiéndolos luego a 300 pesos para ser obligados a ocho años de trabajos sin entender la lengua en que estaban escritos los contratos, “firmándolos” con una cruz.

El 27 de Noviembre zarpó la barca peruana “General Prim” al mando de Orlano, y dos días más tarde lo hizo la goleta peruana “Cora”, capitaneada por Antonio de Aguirre, ambas en dirección a Pascua.

Entre el 5 y el 9 de Septiembre salieron del Callao los navíos siguientes: la barca “Carolina”, al mando del Capitán Morales; el bergantín “Guillermo”, capitaneado por Campbell; la goleta “Hermosa Dolores”, a las órdenes del capitán Garay; la goleta “José Castro”, a cargo del capitán Acevedo; la barca española “Rosa y Carmen”, comandada por el capitán Juan Maristany y Galcerán; el bergantín “Micaela Miranda”, capitaneado por Cárcamo; y, por último la barca “Rosalia”, al mando del capitán Bollo.

Entre tanto, la barca chilena “Elisa Mason” se dirigió a Rapa Nui, donde permaneció 15 días “reclutando” a 238 pascuenses que, según su capitán, subieron a bordo de forma voluntaria; con todo hubo que zarpar súbitamente ante la advertencia hecha a punta de cañón por las goletas peruanas “Hermosa Dolores” y “José Castro”; y la barca española “Rosa y Carmen”, que eran con la barca peruana “Rosa Patricia”, los cuatro primeros navíos integrantes de la flotilla que se preparaba para la mayor incursión contra la Isla, completándose hasta un total de ocho buques con el arribo posterior de otros cuatro navíos peruanos: la goleta “Cora”, la barca “Carolina” y los bergantines “Guillermo” y “Micaela Miranda”. Para aquel entonces ya habían zarpado el chileno “Bella Margarita” y el peruano “General Prim”.

La flotilla se hallaba al mando del capitán Juan Maristany y Galcerán, cuyo navío “Rosa y Carmen” el de mayor tonelaje, se convirtió en la nave capitana. Así el 22 de diciembre de 1862 los ocho navíos actuaron en coordinación y una vez capturados fueron introducidos en la barca “Rosa y Carmen”, haciéndose luego un repartimiento proporcional entre los participantes de cada buque respectivo.

Se reunieron un número de aproximadamente quinientos nativos de los cuales se tomaron a 349 y fueron introducidos en la barca “Rosa y Carmen” en calidad de esclavos. Posteriormente fueron trasladados muchos de ellos a la goleta “Hermosa Dolores” y a la barca “Carolina” rumbo a la base portuaria del Callao para “aliviar” a los otros navíos.

Así pues, el navío “Cora” sólo retuvo a bordo al niño Manu Rangí, heredero real, de los 23 cautivos que se le adjudicaron; el “Guillermo”, 2 de los 77, un niño de 6 años y un anciano, arrojado por la borda por considerarlo inútil para la venta; el “Micaela Miranda”, 1 de los 29; el “Rosa y Carmen”, 63 de los 128; el “Rosa Patricia”, ninguno de los 45; y el “José Castro” llevaba a bordo 21 pascuenses cuando arribó al puerto de origen.

El niño Manu Rangí fue liberado en Rapa Iti por el nativo Mairoto de esta isla, que con otros, apresó a la goleta “Cora”, que fue llevada a Tahití. El capitán de la goleta, Mairoto y otros testigos fueron interrogados por el Procurador Imperial León Lavagerie. Manu Rangí resultó ser el sucesor del difunto rey *Ngaara*, perteneciente a la tribu *Miru o toko te rangi*. Llegado de Tahití en el periodo de la evangelización, fue reconocido como soberano de la Isla. Desgraciadamente murió a los 11 años de edad a causa de una epidemia en el lugar llamado *Hanga Pou Kura*.

El navío “General Prim” ancló en la bahía de Callao el 6 de enero de 1863 con 117 pascuenses. 140 hombres, 86 mujeres y 12 muchachos. El 24 lo hizo la barca “Carolina” con 90 hombres, 32 mujeres y 2 muchachos. El 26 del mismo mes llegó la goleta “Hermosa Dolores” con 161 pascuenses a bordo: 138 hombres, 22 mujeres y un niño de pecho. En el siguiente mes de febrero, el día 3 arribó al Callao la barca “Rosalía” desde Rapa Nui, llevando 196 isleños: 149 hombres, 37 mujeres y 10 muchachos. El 21 lo hizo la barca “Teresa” con 163 hombres, 23 mujeres y 17 niños.

El 12 de marzo el bergantín peruano “Misti” al mando del capitán José Antonio Basagoitia ancló en aguas pascuenses pero se retiró ante la hostilidad de los isleños. Sin embargo, no ocurrió lo mismo con la goleta peruana “José Castro”, cuyo capitán Acevedo, el 14 de este mismo mes disparó indiscriminadamente contra los nativos que se hallaban en la costa produciéndose una masacre, cuyos alaridos mezclados con los disparos fueron oídos por los tripulantes y pasajeros del “Misti” antes de su retirada,

El 1 de abril, la barca “Carolina” arribó al Callao con 73 pascuenses a bordo: 72 hombres y una mujer. El 20 lo hizo la ya mencionada goleta “José Castro”, llevando 21 pascuenses: 18 hombres y 2 mujeres. Sin embargo, el mes de abril se despidió con una noticia alentadora: el Ministro del Interior del Perú, don Manuel Freyre, firmó un decreto el día 28 de este mes que señalaba que ningún barco podía transportar pasajero alguno sin permiso oficial y no podría desembarcar sin comprobarse la expresa voluntad del contratado y sin que hubiera cometido ningún crimen en la travesía.

El 9 de junio arribó a Callao el bergantín “Bárbara Gómez” procedente de la Isla de Pascua, con 23 isleños: 9 hombres y 14 mujeres, el que fue comunicado por orden del Gobierno del Perú.

El 10 de julio arribó la barca “Rosa y Carmen” con 128 polinesios a bordo, pero no se sabe cuantos de ellos eran pascuenses. No pudo desembarcar ninguno de ellos, pues el capitán Maristany era requerido para ser juzgado en el Perú por sus crímenes y tropelías, pero se acogió al costado de la Armada Española, fondeando a la sazón en aguas peruanas al mando del Almirante Pinzón, con lo cual Maristany escapó impune. Luego se transfirieron a la barca “Adelante” para ser repatriados, sin embargo, ya habían muerto la mayoría de ellos.

Por último, el 17 de julio llegó la goleta peruana “Urmeneta y Ramos” con 31 pascuenses a bordo, que no fueron autorizados a desembarcar, teniendo que seguir otro rumbo.

Cerrado definitivamente el tráfico de esclavos, el 18 de agosto de 1863 la ciudad portuaria del Callao despedía para su repatriación a 318 polinesios, siendo 100 de ellos rapanui, de los que 85 murieron en la accidentada travesía y sólo 15 lograron llegar a Rapa Nui en la barca peruana “Bárbara Gómez”, en el mes de septiembre. Entre ellos, Ure Kino A Maori Pakomio, del que se conserva una fotografía, tomada en 1886 por el contador William J. Thomson en la misma isla cuando recaló allí el buque “Mohican” de la Marina Norteamericana.

Estadísticamente se podría concluir que de unos 4.000 pascuenses antes del periodo esclavista, se “reclutaron” unos 1.400, lo que hace el 35% de la población a los que habríamos de añadir unos 200 muertos en orden decreciente, además de unos 1.000 fallecidos por otras enfermedades importadas por los 15 regresados del Perú, como fueron la disentería y el *kokongo* (catarro bronquial), etc., según estimaciones de T. Dunbabin.

Así pues, en 1864 la población insular se redujo, según fuentes misioneras, a unos 1.400 habitantes, lo que supone una baja en menos de un año del 65% de la población.

En enero de 1864 el Hermano Eugenio Eyraud llega con su misión evangelizadora a establecerse en Rapa Nui.

5. Misioneros

El obrero mecánico francés Eugenio Eyraud se presentó en Valparaíso en el convento de la Congregación de los Sagrados Corazones en 1862, donde ya había permanecido una primera etapa como novicio postulante, faltándole varios meses para completar el periodo probacional. Se necesitaba evangelizar Isla de Pascua. El joven novicio sintió una profunda inquietud por iniciar su vida misionera en la Isla, lo cual resultaba imposible según las reglas de la Congregación dada su probación inconclusa. Sin embargo, el Superior Provincial Reverendo Padre Pacomio Olivier, contra todo pronóstico, accedió a la petición. En 1863 Eyraud se dirigió a Tahiti y al cabo de varios meses obtuvo del Provicario de Papeete, que la goleta “Suerte” al mando del capitán Byrnes, lo llevara a Rapa Nui junto con 6 pascuenses repatriados, entre ellos Manu Rangí, el *ariki poki* (niño rey). El 2 de enero de 1864 avistaron las costas pascuenses de Anakena, desembarcando el día siguiente. Después de unos días amargos, pasando no pocas tribulaciones, comenzó su obra evangelizadora.

Llevaba nueve meses en la Isla, lleno de privaciones y casi muerto de inanición, cuando providencialmente arribó la goleta chilena “Teresa Ramos”, fletada por el Padre Provincial de Valparaíso, trayendo a bordo al Padre Bernabé Castán y al hermano Hugo Delpech. La goleta ancló a mediodía del 11 de octubre del mismo año 1864. *Torometi*, un nativo que había sido durante la permanencia del Hermano Eyraud su “azote” atormentador, lo llevó en sus hombros hasta la embarcación. Una vez a bordo, lo vistieron y dieron de comer, partiendo la goleta hacia las 4 horas de la tarde de ese mismo día con rumbo a la capital porteña, a donde arribó el 30 del citado mes. Al año siguiente hizo los votos perpetuos, tomando el hábito como Hermano Coadjutor de la Congregación de los Sagrados Corazones.

El 23 de marzo de 1866, día de Jueves Santo, arribó a Isla de Pascua a bordo de la goleta “Favorita”, al mando del capitán Chávez, llevando a bordo al Padre Hipólito Roussel, el Hermano Eugenio y tres hombres de Mangareva. Durante dos meses tuvieron que poner a prueba toda su paciencia dada la hostilidad mostrada por los isleños. Construyeron una capilla definitiva en Hanga Roa y el 6 de noviembre del mismo año 1866 arribó el navío “Tampico” al mando del capitán francés Dutrou Bornier, trayendo a bordo al Padre Gaspar Zumböhm y al Hermano Teodulo Escolán, con un cargamento valorado en 4.500 francos.

En 1868 se construyó una segunda capilla en el sector de Tarakiu y el 11 de abril, día de Sábado Santo, y el 14 de agosto, víspera de la Asunción, hubo masivas congregaciones de nativos desde las 6 de la mañana hasta las 2 de la tarde para recibir el bautismo, de modo que, salvo unos siete habitantes que no asistieron por fuerza mayor y que recibieron el sacramento más tarde, todos los isleños fueron bautizados.

La catequización en sí se había basado en la práctica común de atraer a los pascuenses a la misión por medio de obsequios y por la curiosidad que producía la introducción de objetos, tecnología y

animales nunca vistos por los isleños, que los llenaban de admiración y asombro, como caballos, reses, asnos, ovejas, cabras, cerdos, conejos, perros, gatos, patos y palomas. Asimismo, vegetales como repollos, tomates, zapallos, papas; arvejas, maíz, porotos y el tabaco cuyo uso pronto es adoptado por la mayoría de la población. Los beneficios entregados por los misioneros hace ver a los nativos que estando de parte de ellos podrían usufructuar de estos productos, lo que acelera y refuerza la conversión.

El situar las capillas en estos lugares produjo cambios en los patrones de residencia de los isleños, alterando también las relaciones entre las distintas tribus y los linajes que, al ser concentrados, se reforzaba la idea de pérdida de las costumbres ancestrales. Algunos grupos de áreas alejadas se resistieron al cristianismo permaneciendo en sus territorios, pero los misioneros, apoyados por algunos convertidos de todas las tribus, armados, los redujeron y forzosamente los concentraron en ambas Misiones. Los que aún se resistieron fueron algunos Jefes, dado que el convertirse les obligaba al desprendimiento de sus poderes, quedando sometidos a la voluntad de los misioneros, como también a prohibiciones como el de no transitar semi desnudos, a tatuarse, entre otras, por lo que se repartieron ropas y se trató de “civilizar” a la gente. Pero esta resistencia no duró mucho dado que los disidentes sintieron la presión y el miedo del inminente ataque de los invasores.

Desde la llegada de los misioneros, el contacto marítimo con la Isla disminuyó considerablemente, en relación a los años anteriores y a excepción de las goletas de abastecimiento, sólo recalcan algunos buques de guerra ingleses y la corbeta chilena O'Higgins, la cual visitó la Isla en 1870. Este fue el primer buque chileno en visitarla, a solicitud del Gobierno de Chile con la intención de realizar un reconocimiento detallado de la misma.

6. Los primeros Explotadores

El 4 de abril de 1868, arribó a Rapa Nui el colono francés Jean Baptiste Onésime Dutrou Bornier para quedarse definitivamente. Había realizado anteriormente dos viajes y en uno de ellos, como capitán de la goleta que había llevado a los misioneros había adquirido un terreno. No tarda en confraternizar con los misioneros y juntos deciden crear el denominado Consejo de Estado de Rapa Nui o Tribunal del Culto y después de concentrar la mayor parte de la población en Hanga Roa, fundan la Villa de Santa María de Rapa Nui.

En 1868, el Gobierno chileno había demostrado intenciones de enviar un navío blindado a tomar posesión de la Isla, contactándose incluso con los misioneros de los SS.CC. de Valparaíso y ofreciéndoles llevar abastecimiento, pero esta gestión no se realizó debido a que un diario de Valparaíso publicó una información errónea en la que se decía que la Isla de Pascua era un protectorado francés.

Ese mismo año y paralelamente Dutrou Bornier crea una empresa comercial en sociedad con el comerciante John Brander de Tahiti con el fin de adquirir terrenos en la Isla y dedicarlos a la explotación de la ganadería, a fin de abastecer el mercado de Tahiti con carne y exportar lana. Quitó por fuerza su mujer a un isleño llamado Hotu Tini. Ella se llamaba Ko Reto Pua A Kurenga, hija de Kai Ika Mata, de la tribu de los *Tupahotu Rikiriki*, de la región de *Poike*. La llevó a su residencia en *Mata Veri* y la proclamó Reine de L'Île de Pâques autodenominándose también rey como se lo manifiesta en una carta al Dr. François Cardella en Tahiti: *“Tengo el honor de informarle que soy Rey. Mi reino es pequeño, pero hace poco sou Juan I, Rey Pascuense, un rey sumamente cristiano. La Isla de Pascua bien vale una oración. Desde ahora puede llamarme Sir o Si Majestad Juan, Rey de Isla de Pascua.”*

Pronto surgieron las discrepancias entre el francés y los misioneros, agravándose el segundo semestre de 1869, al negarse el Padre Roussel a refrendar documentos falsos de venta a través del Consejo de Estado de Rapa Nui *“bajo presión de fusil y en detrimento de los huérfanos”*, dice textualmente el memorial enviado por el misionero al Obispo de Tahiti, Monseñor Tepano Jaussen.

Las cosas llegaron al extremo que, por orden del obispo tahitiano, el Padre Roussel y sus feligreses abandonaron Rapa Nui el 26 de junio de 1871 rumbo a Mangareva, con 277 pasajeros a bordo, además del citado misionero y del Hermano Teodulo Escolán.

De los rapanui, 168 se quedaron con los dos misioneros, decididamente en Mangareva y los restantes continuaron a Tahiti para trabajar en las plantaciones de John Brander en Hapape, con lo que la población queda reducida a aproximadamente 175 personas en 1872. Para 1875, de acuerdo al informe de la corbeta O'Higgins, en su segundo viaje a Pascua, se anota que la población que quedaba en Pascua se concentra en Mata Veri, Hanga Roa y "algunas chozas en Vaihu", mientras el resto de la Isla permanece deshabitado.

Dutrou Bornier estaba casado con *Titaua*, hija del matrimonio de una princesa tahitiana con Alexander Salmon, un inglés con tierras en Moorea y otros sitios en Tahiti. Permanece en Rapa Nui con un colaborador llamado Christian Hans Schmidt, que era su brazo derecho en el negocio ganadero.

Entre 1872 y 1877, Dutrou Bornier convierte la Isla en una hacienda que tenía por inquilinos a la mayoría de sus habitantes produciendo lanas, cueros y animales que eran exportados cada cuatro meses en una goleta enviada por el comerciante Brander. En esta época los bovinos alcanzaban a 4.000 cabezas, además de 70 vacunos, 20 caballos y 300 cerdos. En 1875 la mayor parte de las tierras pertenecían a la sociedad Brander - Bornier y, el resto, a la "Reina" *Ko Reto*. El producto de las tierras otorgadas por ella a los nativos se reparte en tres, una para la Reina, una para Dutrou Bornier y la última para el labrador.

En 1877, derivado de rencillas entre Dutrou Bornier y algunos isleños, aquel muere asesinado. Inmediatamente después de este hecho arriba el almirante francés Adolph Pinart que no encuentra ningún europeo, lo que permite suponer que Schmidt habría abandonado la Isla. Entre tanto el 15 de junio de 1877 fallece en Tahiti el comerciante Brander. La muerte de estos personajes origina una serie de litigios de herencia entre ambas sucesiones y el Obispo de Tahiti interpone un recurso de amparo a favor de los isleños quienes reclamaban sus territorios ancestrales. Y mientras se intentaba resolver la situación, las partes envían como administrador a Alexander Ari'i Paea Salmon Jr. en octubre de 1879.

El tribunal de alzada de Papeete estimando que los reclamos del Obispo de Tahiti y de los rapanui no estaban interpuestas según la ley francesa, sin presentación de prueba escrita de propiedad, adjudicó con fecha 24 de junio de 1886 todos los bienes de la sociedad Dutrou Bornier - Brander y sujeto a subasta al Sr. John Brander Hijo, cuya extensión se estimaba en 2.275 hás.

En esta época había en la Isla 18.000 ovejas. Hacia 1879, Salmón se traslada a Pascua con 20 tahitianos; la Reina *Ko Reto* pierde su rango y se convierte en una doméstica de Mati Mereti, un viejo jefe amigo de los misioneros, falleciendo muy anciana en el año 1917. Sus hijas, *Carolina* se casó con *Juan Araki Aro Purunga* (madre, abuela y bisabuela de los actuales *Araki*, muerta a los casi 90 años) y *Marta* se casó con *Paoa a Hitaki* (siendo abuela, bisabuela de los actuales Paoa).

El Padre Roussel viaja con Salmon y en 1882 estableció una monarquía, recayendo los títulos en *Tekena*, rebautizado como *Atamu* (Adán) y en *Ko Uka a Hei a Arero*, llamada desde entonces Eva, escogidos por ser descendientes directos del último rey de la Isla y por haber cooperado siempre con las misiones como se esperaba de un buen católico.

7 . El Acuerdo de Voluntades con el Estado de Chile

A mediados de 1885, don Benjamín Vicuña Mackena escribe un artículo titulado: “El reparto del Pacífico” que tiene gran distribución en los medios de Chile, mencionando que varias potencias europeas y americanas han anexado o apropiado de diversas islas y archipiélagos del Pacífico Sur y se pregunta por qué Chile no ha tomado a ninguna, especialmente Pascua, que es la más cercana al territorio. A comienzos del año siguiente, seguro como una respuesta, Francia agrega a Pascua dentro de su Atlas colonial. Aparecen así, varios artículos referidos al tema y tienen amplia difusión.

En septiembre de 1887, el Obispo de Tahiti, Monseñor José María Verdier informa al Arzobispo de Santiago que está dispuesto a cederle, con la venia de la Santa Sede, la jurisdicción eclesiástica de Pascua desde el Vicariato de Tahiti que sería de inmediato incorporado a la del Arzobispado de Santiago de Chile. Las posesiones de la misión eran 635 hectáreas en Hanga Roa y otras parcelas en Vaihu principalmente a cambio de 8.000 francos. Se proyectó entonces un viaje de Monseñor Verdier a la Isla para explicar a los habitantes lo que sería la cesión de soberanía a Chile.

Así, a mediados de 1887 se resuelve la decisión de anexar la Isla al territorio de Chile y se comisiona al Capitán Policarpo Toro Hurtado a negociar y celebrar con la sucesión John Brander una promesa de venta a favor del Estado de Chile de las propiedades en ella que constaban en inventario. Toro también viajó a Tahiti en donde suscribió una promesa de venta con el Sr. Tati Salmon por las propiedades familiares en Pascua y finalizados los trámites, llevando también los derechos eclesiásticos volvió a Valparaíso para fines de ese año.

El 9 de septiembre de 1888 se celebra el Acuerdo de Voluntades, en que los Jefes de la Isla ceden la soberanía del territorio al Estado de Chile, representado por el Capitán Policarpo Toro, oficiando de testigos los señores Salmón, Brander y dos de sus empleados.

Por el Decreto Consistorial “Cum in Oceanía Orientali” el Papa León XIII, dado en Roma el 8 de febrero de 1889, ordenó que la Isla de Pascua se incardinara a la arquidiócesis de Santiago de Chile, cuyo titular era el Arzobispo Monseñor Mariano Casanova, cuyo sucesor delegó años mas tarde en Monseñor Rafael Edwards, Vicario General Castrense, previa autorización de la Santa Sede.

Entretanto Pedro Pablo Toro Hurtado, hermano de Policarpo, que ya llevaba en la Isla desde al 21 de julio de 1888 al frente de 12 subalternos llegados con él, actuaba como agente colonizador continuando con su labor hasta que el 23 de junio de 1892 el navío “Clorinda” por él adquirido para la explotación de la Isla, naufragó. El 23 de septiembre viajó al continente a bordo de la corbeta “Abato”, dejando interinamente como encargado insular a don Carlos Higgins, piloto del navío naufragado. En aquel momento los habitantes de la Isla sumaban 201, de los cuales 112 eran hombres.

En la memoria de su gestión, Toro destaca la realización de obras de mejoramiento de la crianza del ganado, perfeccionó el abastecimiento de agua dulce y acrecentó la plantación de variedades forestales que había llevado especialmente. También propuso encuadrar la Isla.

8. Arriendo a la Compañía Explotadora de Isla de Pascua

El 29 de agosto de 1895 por el Decreto 1.130 se arrendó la Isla a Enrique Merlet, de triste memoria, el cual estableció una compañía explotadora. Cometió toda clase de tropelías, como confiesa su primer administrador en la Isla, Sr. Sánchez Manterola en su memorial histórico: desde fraudes a las compañías de seguros, pasando por quemar personal e intencionadamente las plantaciones de los isleños, sus cosechas de camotes, gallinas que tenían en el campo, provocando un incendio de grandes proporciones, hasta culminar su maldad con la muerte del rey Riroroko. Estando éste en Valparaíso, ara exponer luego ante el Presidente de la República la situación en la Isla, por encargo de Merlet, se le embriagó, llevándole a lugares sospechosos hasta que cayó enfermo siendo envenenado por un alemán llamado Jefferies.

En Noviembre de 1900 el Sr. Sánchez Manterola fue sustituido como administrador de la firma Merlet por el Sr. Horacio Cooper, personaje éste que tenía en común, la aplicación coercitiva de la administración.

Llegaron a tal punto los desafueros de Enrique Merlet y su hermano Numa que toda esta actuación llegó a conocimiento de la Santa Sede. El Cardenal Ledochowski, Prefecto de la Propaganda Fide, envió un mensaje al Arzobispo de Santiago, Monseñor Casanova para que informara al gobierno de Chile al respecto diciendo, entre otras cosas: *“Se dice que una sociedad comercial... sigue tiranizando a sus habitantes, despojándolos de sus propiedades y de su libertad, obligándoles a hacer penosísimos trabajos con pésima remuneración reduciendo el tiempo que han de dedicar a los oficios religiosos y perpetrado otros abusos de parecida naturaleza”*. Este documento se considera como pionero en la defensa de los derechos humanos, emanados del Vaticano, como no podía ser menos en el pontificado del Papa León XIII, autor de la famosa Encíclica “Rerum Novarum”, de corte moderno social por primera vez en la Iglesia.

El Cardenal Mariano Rampolla, Secretario de Estado de León XIII, desde Roma, escribe también oficialmente al Arzobispo Casanova enviándole un oficio sobre la firma Merlet y sus abusos contra los pascuenses para que la haga llegar al Supremo Gobierno de Chile. Así pues, el 26 de septiembre de dicho año 1900 el Arzobispo Metropolitano hizo entrega de una copia autorizada al Ministro de Relaciones Exteriores de Chile, para que se cortaran tales abusos y al mes siguiente don Manuel Salinas, Ministro de Relaciones Exteriores respondía oficialmente al prelado santiaguino diciendo que el Gobierno de la República sentían una gran preocupación por la situación moral y religiosa de la Isla y por los malos tratos de Merlet y que daría oportunas instrucciones para subsanar los hechos llevando un informe al comandante del buque escuela “General Baquedano”.

Las presiones hechas por la Santa Sede, por un lado, y la situación económica, por otro, influyeron en que la empresa Merlet firmara en 1903 la escritura de compraventa a favor de la compañía “Williamson & Balfour”, que pasó a denominarse CEIP (Compañía Explotadora de Isla de Pascua). Esta compañía inglesa con intereses en América Latina, ejerció su influencia en la Isla durante medio siglo. Así en 1905 llegó como administrador el inglés Mr. Henry Percival Edmunds, a quien los pascuenses apodaron como “reherré”.

Durante el dominio de la compañía inglesa, los rapanui estuvieron, por así decirlo, presos en su propia tierra no pudiendo traspasar los límites del núcleo habitado, ni siquiera pescar sin la autorización de las autoridades, cercados por alambradas puestas por todas partes.

Entre tanto se sucedieron varios hechos en tan largo período de explotación. Así en 1911 Monseñor Edwards asumió la tuición espiritual de la Isla, que intervino en los asuntos más perentorios de la misma. En 1913, María Angata Veri Tahi a Pengo, que reemplazaba al rey asignado Simeón Riroroko, tomó la decisión de exigir a la Compañía la devolución de los animales traídos por ella desde Tahiti.

Segunda Parte

PROPUESTAS A LA COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

Nuestra petición y prioridad va hacia la autonomía y justicia con respecto al desarrollo de las comunidades indígenas, que es la deuda histórica que mantiene el Estado para con las etnias.

La comunidad rapanui tiene necesidades para las que buscamos soluciones que pasan por establecer políticas de Estado, dada la importancia que Pascua representa para el país en el Pacífico Sur.

Isla de Pascua está casi a 4.000 Km. de distancia de Chile Continental.

Sus habitantes tienen similares necesidades a las de la mayoría de los chilenos, pero se ven aumentadas por la gran distancia del continente y los costos que se deben asumir para una comunicación, transporte y abastecimiento fluidos.

Así, por ejemplo, tenemos que las mercaderías llevadas por vía marítima cancelan un flete de hasta el 200% del precio de las mismas; y las que se transportan por avión pagan un flete aún mayor. Todo este costo los comerciantes lo traspasan a los consumidores que están obligados a asumirlo para abastecerse de los bienes de primera necesidad.

Tenemos también el ejemplo de los pasajes que se cancelan a la única línea aérea que presta el servicio de transporte de pasajeros; que es excesivo en comparación con las tarifas que se pagan en el Continente por el mismo servicio.

No es nuestra atribución discutir las razones técnicas de los cobros de las empresas proveedoras, pero sí el tratar de llamar la atención del Estado hacia los problemas que enfrenta la comunidad y así buscar las mejores vías de desarrollo para procurar el bienestar general.

A continuación trataremos inicialmente los temas planteados por algunos rapanui con los cuales no concordamos y, para ello, exponemos las razones. Luego se expondrán las necesidades de Isla de Pascua y las proposiciones que entregamos como solución o para su análisis.

Acerca de otras Opiniones

Como es planteado por algunos sectores, en lo que se refiere al control y regulación de la migración, consideramos que es el Estado el que debe encargarse de un análisis a fondo de las circunstancias en que estas ocurren. No podemos pasar a llevar los derechos constitucionales de los ciudadanos, por lo que corresponde al Gobierno el análisis del impacto de esta migración y de acuerdo a él, dictar las políticas especiales que sean más beneficiosas para Pascua.

Respecto de las peticiones de los indígenas urbanos rapanui, que se centran en la admisión de la letra c) del Art. 2 de la Ley Indígena para los rapanui "urbanos", específicamente en reconocer derechos de los cónyuges no rapanui. Este punto no está en discusión por parte de la etnia. La modificación de este punto se hizo a partir de la petición de todo el pueblo, en pro de defensa de sus derechos y no se puede esperar que por conveniencia económica se quiera pedir una nueva modificación.

Los ciudadanos chilenos nacemos con derechos constitucionales, que en ningún momento se pierden si el cónyuge fallece. Nada se está quitando a una persona que enviuda y cuyo cónyuge era

rapanui, sino que mantiene todos los derechos que el Estado le asegura desde el momento de nacer. Aludir también al desamparo en que quedarán los hijos ante el eventual fallecimiento del padre rapanui tampoco es válido, ya que ellos al momento de nacer, son amparados por la Ley Indígena como con cualquier adulto, nunca se le niegan sus derechos como rapanui.

Respecto de que es deber de los matrimonios mixtos inculcar la cultura rapanui en sus hijos, no parece ser la mejor opción. Aprovechando la ventaja de un hijo de matrimonio mixto, éste puede desenvolverse mejor tanto en la Isla como en el Continente, gracias a las enseñanzas que cada uno de sus padres deben entregarle, cosa que no sucede con los hijos de matrimonios rapanui. Así, un padre continental debe procurar enseñar a su hijo su cultura y un padre rapanui, la propia; no se puede esperar, ni es necesario, que un continental quiera enseñar algo que no conoce a fondo.

Por último, la acotación acerca de que es la madre la que enseña a los hijos la cultura, es aceptable y bien sabido que rige sólo hasta cierta edad de los niños, desde la cual el padre pasa a entregar los valores culturales. Así, por ejemplo, cuando el hijo tiene edad de aprender a pescar, es el padre quien se lo enseñará; cuando tenga capacidad suficiente para tallar, el padre es quien se lo enseñará. Esta es la forma de enseñanza rapanui, que no es nunca exclusiva de la madre. Por otro lado, es imposible que alguien ajeno a la cultura rapanui pueda transmitirla por el sólo hecho de ser cónyuge de un rapanui.

9.2. Salud

La construcción de un nuevo Hospital, con una nueva dotación médica, de tal manera que se entregue el servicio sanitario que requiere la población.

Principalmente, la nueva planta médica a asignar sería: un cirujano, un pediatra, un ginecólogo, un médico internista y un segundo dentista.

Puede verse que estos son todos médicos especialistas. La realidad actual es que los médicos destacados en el Hospital Hanga Roa no tienen especialidad definida, lo que sumado a su poca práctica profesional, se tienen resultados deficientes en la atención a pacientes, principalmente en casos de extrema urgencia y en aquellos que requieren atención especializada.

Como es bien sabido que el Servicio Nacional de Salud no cuenta con la capacidad financiera para enviar a estos profesionales, nos queda la opción de solicitar su asignación por parte de la Armada Nacional, la Fuerza Aérea y/o Carabineros, aprovechando que estas instituciones mantienen personal destacado en el área.

Además, es necesario el mejoramiento de la farmacia y su abastecimiento periódico, ya que es la única instancia inmediata a través de la cual los pacientes pueden acceder a los medicamentos que les son indicados. Igualmente, es de vital importancia la implementación del sistema de Telemedicina, que apoye directa y rápidamente a los médicos en casos de intervenciones que la requieran.

9.3. Educación

Dado que la educación del Liceo Lorenzo Baeza de Isla de Pascua es municipalizada, es la Ilustre Municipalidad la que tiene todo el poder de decisión en lo que se refiere al concurso y selección de docentes que aporten la mejor instrucción para preparar a los alumnos con la mayor capacidad posible y enfrentar la educación superior. Por esto, es necesario revisar las necesidades municipales en esta área para, a través de ello, mejorar la calidad de la educación formal de la Isla.

Fuera de este Liceo, es urgente el apoyo al nuevo Liceo en construcción que entregará instrucción técnico profesional a todos los alumnos. En caso de que alguno de ellos decida o deba permanecer en la Isla una vez terminada la educación media, contará con su certificado o título técnico profesional que le será vital al momento de postular a empleos.

De la misma forma al proyecto municipal del Área Educativa en la que se proyecta el estudio general de la cultura rapanui para cualquier estudiante que desee ingresar.

Es importante el apoyo a la Educación Intercultural Bilingüe ya que esta es la forma de entregar a los alumnos rapanui un punto de comparación con la lengua castellana. Cuando un alumno no entiende algún tema, esta falencia está más relacionada con la poca capacidad de comprensión del idioma en que está siendo enseñado y no necesariamente del tema en particular.

Así, la Educación Intercultural Bilingüe entrega a los alumnos la capacidad de tener una mejor comprensión de los temas que son planteados, al ser expuestos en la lengua materna a la vez que es más fácil la traducción.

Con respecto a la situación de las becas de estudio para alumnos de educación superior, vemos que existe cierto grado de complicaciones.

Las citadas becas, ascienden a sumas de dinero aproximado de \$30.000 mensuales, cantidad que no es suficiente para cubrir todos los gastos de un alumno de educación superior. Además estas entregas no tienen una fecha fija, recibíendola el estudiante en forma diferida, lo que crea complicaciones con los pagos.

Se debe considerar en estos gastos, alojamiento, alimentación, matrícula y aranceles, gastos escolares y otros; todo lo cual requiere una suma mucho mayor a \$30.000.

Los alumnos seleccionados para el beneficio de becas de estudio, además de contar con una calidad académica que los avala, son considerados por la situación socio-económica familiar; beneficiando a los menos pudientes. Así, muchas veces gracias a la intervención de terceros, se logra cierta continuidad de deserción, más debido a la falta de capacidad económica que académica.

Así, la suma entregada por la beca debiera ser aumentada; a la vez que se requiere de la creación de un internado para alumnos de educación superior en la Quinta Región, donde se concentra la mayoría de ellos, en reemplazo del que existía en Santiago y que fue destinado exclusivamente a estudiantes mapuches, de esta manera se podría alivianar en alguna medida los gastos en que incurren.

9.4. Políticas

Es de justicia de Isla de Pascua que sea un Distrito Electoral Especial para elegir parlamentarios rapanui residentes (un senador y un diputado), que representen públicamente las necesidades de la Provincia y de sus habitantes en el Congreso Nacional. Considerando que Pascua cuenta con una zona económica exclusiva de 800.000 km², la hacen merecedora del este Distrito.

Entrega de la administración del Parque Nacional Rapanui al Consejo de Ancianos, manteniendo a la Corporación Nacional Forestal como una unidad técnica. Con esto se espera mejorar las condiciones del Parque ya que hasta estos momentos no presenta un grado considerable de avance.

Otra importante situación es el desarrollo de los terrenos entregados en 1993 por S. E. Don Eduardo Frei Ruiz-Tagle a familias rapanui de pocos recursos. En esa oportunidad, el compromiso del Gobierno fue la entrega de las tierras incluyendo elementos de desarrollo para éstas, lo que no se realizó. En este

momento la preocupación está en obtener los elementos comprometidos ya que la mayoría de las tierras entregadas permanecen abandonadas por la falta de medios, de los dueños, para la explotación y el usufructo.

En lo que se refiere al medio ambiente, hay varios aspectos a considerar. Desde siempre, todas las culturas originarias tienen una cosmovisión particular que incluye la protección del ecosistema, y obtener así la renovación de los recursos que este provee. Por lo tanto, es importante la erradicación de especies animales y vegetales consideradas como plagas y que afectan a la agricultura isleña. Luego, la necesidad de reforestación tanto con especies autóctonas como con frutales, ornamentales y árboles para madera, de tal manera de aprovechar el recurso suelo. Finalmente, la adecuación de terrenos de cultivo para promover su explotación.

Por otro parte, está la preocupación por las especies marinas que, aunque no presentan peligro de extinción, los que viven en el área isleña son únicos en el territorio nacional y una explotación adecuada de estos recursos representaría una excelente forma de desarrollo económico. Siempre teniendo presente el impacto ambiental de la extracción, regulándola con políticas beneficiosas.

Por último, el reciclado de la basura. Aunque se cuenta actualmente con los medios apropiados para esta acción, es necesario el apoyo a las gestiones que se relacionen con este tema.

10. Resumen

Las necesidades de Isla de Pascua, de sus habitantes y principalmente de la etnia rapanui son, en general, de desarrollo. Como pueblo originario, contamos con el reconocimiento y la restitución de nuestros derechos, pero solicitamos el análisis de las mejores vías de entregar desarrollo a la comunidad.

Queremos reiterar que la etnia rapanui, por ningún motivo, requiere de un sistema de autogobierno. Y como se plantea, lo que se necesita es cierta autonomía en las decisiones que se tomen para Pascua con respecto a las situaciones específicas de ella. Este tipo de autonomía está lejos de constituirse en un autogobierno.

11. Pliego de peticiones y propuestas del Consejo de Ancianos Rapanui

1. Creación de un distrito electoral especial para Isla de Pascua, independiente del Distrito 13 “quinta región Costa”, en que puedan optar candidatos de la etnia rapanui a los cargos de senadores (2) y diputados (2) que representen realmente los intereses de los rapanui en el Congreso Nacional.
2. Creación de una “Región Insular”, que considere a Isla de Pascua, Juan Fernández y otras islas del área, para hacer efectiva la protección de las 200 millas marítimas económicas.
3. Formación de una comisión interministerial a la que el Presidente del Consejo de Ancianos Rapanui, el Gobernador de Isla de Pascua y el Alcalde de la Ilustre Municipalidad de Isla de Pascua, puedan acceder a reunirse con los señores subsecretarios y tratar con ellos directamente los temas que atañen a la isla, y no pasar por otras instancias.
4. Entrega de la administración del Parque Nacional Rapanui al Consejo de Ancianos Rapanui, manteniendo el aporte estatal para su administración y a la Corporación Nacional Forestal como unidad técnica, así como un estudio de nuevas alternativas de financiamiento.

5. Desafectación de todas las zonas ceremoniales de la Isla y la entrega de éstas a la Corporación de Desarrollo del Consejo de Ancianos Rapanui, que sí cuenta con personalidad jurídica.
6. Inscripción de la propiedad intelectual de todos los aspectos de la cultura rapanui, que puedan ser objeto de tal.
7. Eliminación del cobro de impuestos en Isla de Pascua, Ley 16.441, Art. 41 de 1966. Ver oficio de subsecretaría de marina, cobro a SASIPA y fallo Corte Suprema, 13 de Junio de 1989.
8. Modificar el artículo de la Ley que corresponda traspase la presidencia de la Comisión de Desarrollo de Isla de Pascua al Presidente del Consejo de Ancianos Rapanui, en vez de estar en manos del Gobernador Provincial por ser una instancia propia del interés de la etnia.
9. Constitución de derechos mineros y derechos de aprovechamiento de aguas sobre tales recursos a nombre de la Corporación de Desarrollo del Consejo de Ancianos Rapanui, ello con el objeto único de su protección.
10. Entrega de una credencial de acceso (rompefilas) al Presidente de Consejo de Ancianos Rapanui para todas las instancias en que se discutan temas e interés de Isla de Pascua y sus habitantes, en reconocimiento del rango correspondiente.
11. Modificación del Artículo correspondiente en el Decreto Ley Nº 2.885 de 1979, en el que se autoriza la entrega de Títulos de Dominio en Isla de Pascua a hijos de nacidos en la Isla que no tengan ningún ascendente de la etnia.
12. Construcción urgente de un nuevo recinto hospitalario y un sistema de telemedicina en la Isla.
13. Construcción urgente de un muelle en el sector de Hanga Piko, según proyecto presentado.
14. Condonación de deudas que, por concepto de subsidio habitacional, mantengan los rapanui por casas construidas en la Isla, dado que los beneficiados son personas de escasos recursos, condición evaluada al momento de conceder el beneficio.
15. Creación de internados para estudiantes rapanui de educación superior, en Santiago y Valparaíso, dado el alto costo de la permanencia y los gastos escolares que los alumnos y sus familias deben enfrentar y que en varios casos ha sido motivo de deserción escolar.
16. Aumento en la cantidad de dinero que entregan las becas de estudio a los alumnos rapanui a, por lo menos, \$100.000.-
17. Entrega de elementos de desarrollo, como maquinarias y otros, para apoyar a los beneficiados con la última entrega de tierras y que permanecen, en su mayoría, abandonadas por la escasez de recursos.
18. Creación de fuentes de trabajo para la población isleña según el Informe del Comité Isla de Pascua, y considerar el proyecto de instalación del Hotel de cinco estrellas.
19. Procurar que las dotaciones de Fuerzas Armadas y de Orden contraten personal rapanui como una forma de integración plena y demostración de no discriminación.
20. Solicitar a la Comisión de Desarrollo la gestión, a través de la CONADI, acerca de la creación de la Isla de Pascua como Área de Desarrollo Indígena.

21. Solicitar parte del Fondo de Tierras y Aguas para poder comprar el Hotel Hanga Roa y otros establecimientos comerciales, en este momento a nombre de particulares, de manera tal de devolverlos a los dueños originales.
22. Reinstalación y mantenimiento del operativo médico y de salud anual FACH, fundamental para la satisfacción de las necesidades de bienestar de la población isleña.
23. Inscripción de los recursos hídricos de la Isla de Pascua a nombre del Consejo de Ancianos Rapanui, con la mantención de SASIPA como administradora, hasta que el Consejo pueda ejercerla en forma normal y completa.
24. Cese en el cobro de derechos por parte de la Subsecretaría de Marina, dado que existe un fallo en la Corte Suprema por un recurso de protección presentado por el Consejo de Ancianos Rapanui.
25. Urgencia en la construcción del nuevo Liceo de Isla de Pascua y el Área Educativa, según proyecto entregado.
26. Ratificación de los compromisos tomados por los parlamentarios de la Concertación en el periodo pre-eleccionario.
27. Pronto envío del Proyecto de Ley sobre Apoyo y Fomento de la Cultura de las Minorías Étnicas en el caso específico de Rapa Nui, para el cual se tomó un proyecto de acuerdo durante el XI encuentro del Parlamento Cultural del MERCOSUR realizado en la Isla de Pascua.
28. Apoyo financiero a la Comisión para la Estructuración de la Lengua Rapanui, que funciona con fondos recibidos de CONADI, pero que resultan insuficientes.

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

INFORME FINAL DEL

GRUPO DE TRABAJO INDÍGENAS URBANOS

INDÍGENAS EN LA CIUDAD: SUEÑOS Y REALIDADES PARA UN NUEVO TRATO

ÍNDICE

	Integrantes del Grupo de Trabajo.....	513
1.	Presentación.....	515
2.	Hacia una necesaria autodefinición: Los indígenas urbanos.....	516
3.	Las principales transformaciones de la población indígena urbana.....	519
4.	Principales elementos para el diagnóstico.....	523
4.1.	Antecedentes sobre la población Indígena Urbana.....	523
4.2.	Algunos antecedentes demográficos de la población indígena urbana.....	524
4.3.	Consecuencias y Efectos de la Migración.....	525
4.4.	La discriminación como producto de la negación.....	526
4.5.	Proceso de Recomposición Cultural.....	527
5.	Ley 19.253 sobre Protección, Fomento y Desarrollo Indígena.....	527
6.	Fundamentos para el Nuevo Trato y Desarrollo de los Pueblos Indígenas.....	530
7.	Parlamento Indígena: Organismo representativo para el Nuevo Trato.....	532
8.	El Ministerio de Pueblos Originarios.....	534
9.	Demanda Indígena Urbana para el Nuevo trato.....	535
9.1.	Ámbito del Reconocimiento.....	534
9.2.	Ámbito de un Nuevo Organismo para el Nuevo Trato.....	534
9.3.	Derecho a Participación Política.....	534
9.4.	Educación, formación de Recurso Humanos y Fortalecimiento de la Org. Indígena.....	534
9.5.	Desarrollo, Fomento Productivo y Comercialización.....	535
9.6.	Salud.....	535
9.7.	Vivienda.	535
9.8.	Infraestructura.....	535
9.9.	Cultura.....	535
9.10.	Dimensión Social.....	533

Integrantes del Grupo de Trabajo Indígenas Urbanos

José Llancaupán Calfucura (Coordinador): Consejero Indígena Mapuche Urbano y miembro de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.

Floriano Cariqueo Colpihueque (Secretario Técnico): Educador Comunitario.

Juan Antihuala Ñanco: Presidente Corporación Microempresarios Indígenas (CORMI), Región Metropolitana.

Lenky Atán Hito: Presidenta Centro para el Desarrollo Cultural y Social María Rapa Nui.

Pedro Canihuante Cabezas: Abogado.

Iván Coñoecar Millan: Asociación Indígena We folilche Amuleaiñ.

Clorinda Cuminao Rojo: Antropóloga Social.

Ramón Curivil Paillevil: Director Centro de Comunicación Mapuche Llejken Mapu de Radio Tierra.

María Hueichaqueo Epulef: Asociación Indígena Taiñ ad Kim.

Juan Lemuñir Huinca: Asociación Indígena Werken.

Luis Ojeda Taucare: Asociación Indígena Inti Marka; Consejero Nacional Aymara.

Beatriz Painiqueo Tragnolao: Dirigenta Asociación Folilche Aflaiai.

José Painequeo Paillán: Oficina de Asuntos Indígenas de la Ilustre Municipalidad de La Pintana.

Samuel Palma Manríquez: Secretario Ejecutivo de la Corporación REDES (Red Evangélica de Desarrollo Social y Servicio), y miembro de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.

1. Presentación

A comienzos de su trabajo la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato no consideraba la constitución del Grupo de Trabajo para los Indígenas Urbanos, este se creó debido a la presión de las organizaciones indígenas urbanas, interpretada¹ por el Peñi José Llancapan Calfucura, Consejero Urbano en el Consejo de la CONADI y miembro Comisionado de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, iniciativa que logró el apoyo de otros integrantes de la Comisión.

Al acudir a la invitación para constituir el Grupo de trabajo Indígenas Urbanos lo hicimos llenos de interrogantes, especialmente porque durante los gobiernos de la Concertación, organismos del Estado han realizado variadas consultas a los pueblos indígenas cuyos resultados o respuestas a sus demandas no han sido conocidas. Incluyendo las 19 medidas prometidas por el Gobierno del Sr. Ricardo Lagos.

Sin embargo, tanto los objetivos así como el propio nombre de la Comisión era sugerente, pues si se hablaba de Verdad Histórica significaba que la historia oficial no es la verdadera; y el Nuevo Trato sugiere que el Antiguo Trato no ha sido bueno², por lo tanto requiere ser cambiado.

En este aspecto valoramos que el Tercer Gobierno de la Concertación haya tomado en cuenta las demandas de los indígenas para formar la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, donde nuestra situación se entienda desde una nueva perspectiva y con la **participación real de los propios involucrados**. Sin embargo nos llama la atención la composición y su metodología de trabajo.

En el desafío de esta comisión coexisten a lo menos dos lecturas principales: Para unos significaba - seguramente- elaborar un buen informe con la participación de profesionales especialistas en el tema indígena.. Mientras que para nosotros constituye una oportunidad histórica de comenzar a escribir nuestra historia, *inchin tain rakiduan*, nuestros pensamientos, nuestros sueños y esperanzas; mas allá de las frías cifras que entregan los estudios cuantitativos. Esperando que sea escuchada por las principales autoridades del país, comenzando por el propio Presidente de la República, adicionando el hecho que todo lo expresado permanecerá registrado en el tiempo para la consideración del Estado chileno.

Lo que en Sociología se conoce como la transición de ser *objeto de estudios, análisis e interpretaciones* a ser *sujeto actor de su propio destino*.

Los indígenas urbanos no cabemos en la tipología de lo indígena definida ya hace varias décadas por la Antropología clásica que vincula el *ser* indígena a su lugar de origen.

El desarrollo de nuestro trabajo no estuvo exento de dificultades. Por una parte, no se contaba con presupuesto ni lugar físico para el funcionamiento del grupo, debiendo realizarlo en condiciones no confortables, ya que nunca se contó con oficinas ni menos mobiliario destinado especialmente al efecto para ejecutar el trabajo, incluso hasta esta fecha. En muchas ocasiones el grupo de trabajo debió funcionar en oficinas prestadas, a veces sin iluminación, sin comunicación y en algunas ocasiones se debió trabajar en plazas públicas.

En este contexto realizar el trabajo no fue fácil, situación que se agravó porque los miembros del Grupo debíamos realizar nuestra labor después de nuestra jornada ordinaria de trabajo.

Por otra parte, el trabajo de nuestro Grupo vio dificultado su accionar por hechos que ocurrían paralelamente y que dañaban enormemente la motivación, el entusiasmo y el interés de los miembros, entre otros, los siguientes: La concesión eléctrica dada a la empresa ENDESA para la construcción de la

¹ Informe Final "Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas" Palacio de La Moneda, Mayo 2000. (Mideplan)

² Que no ha sido muy diferente del trato desde la colonia, solo ha cambiado la forma. Antes se amasaba con los pies y con las manos y ahora se usan las máquinas.

represa en **RALCO ALTO** por el Gobierno de don Eduardo Frei Ruiz Tagle; el homicidio del joven mártir Mapuche Edmundo Lemun; la decisión del actual Gobierno de aplicar en democracia la Ley de Seguridad Interior del Estado a nuestros hermanos que luchan por las reivindicaciones ancestrales; y finalmente la decisión del Presidente de la República don Ricardo Lagos Escobar, dada a conocer en la ceremonia del *Anum Foye* realizado en la Moneda el día 11 de octubre del año 2002 de que “**Ralco va**”, violentando lo dispuesto en el artículo 13 de la Ley 19.253.

En la medida que avanzábamos en nuestro trabajo, detectamos la profundidad, complejidad y significado de las condiciones, proyecciones de los indígenas urbanos; pues si para los pueblos indígenas su historia ha sido negada, tergiversada, su voz nunca escuchada; para los indígenas urbanos, la situación es mucho peor, mas compleja, trágica e injusta: *desconocidos por la historia, no considerados por la legislación vigente, en el caso Mapuche, cuestionada su existencia por líderes de reconocido prestigio, los indígenas urbanos teníamos una triple tarea, tarea que consideramos iniciada, pero la profundización y desarrollo quedarán pendiente.*

En marzo de 2002 formulamos nuestro plan de trabajo que contempló : la realización de Encuentros de los pueblos : Aymara, Rapa Nui y Mapuche urbanos, Encuentro de la mujer, ancianos y jóvenes indígenas de la Región Metropolitana. Para la situación de los Mapuche se realizaron cuatro encuentros zonales y en cada uno de ellos participaron todas las organizaciones del sector. En los Encuentros se esperaba la participación de 50 personas, lo que arrojaría un total de 600 Dirigentes aproximadamente en todo el proceso de reflexión. Una cantidad no menor considerando las condiciones globales existente en el país y la baja que se observa en participación social.

Millahue fue una gran Jornada, un gran salto cualitativo en nuestro trabajo, nos ayudó a consolidar definitivamente lo que habíamos insinuado, concluimos en la decisión de asumirnos como sujetos de la historia y actuar en ésta calidad. Avanzamos sustantivamente en los aspectos de la autodefinición de los indígenas urbanos y en definir la nueva institucionalidad indígena para establecer un nuevo trato con el estado nacional y la sociedad chilena: el Parlamento Indígena.

Sin dudas, aun quedan muchos temas por explorar, pues no existen estudios acabados acerca de la historia de la migración indígena, patrimonio cultural existente en esta macro región central, territorio Pikunche, por ello es un trabajo inicial necesario de profundizar.

Este trabajo debe ser considerado un primer material válido para la macro región central (IV, V, VI y Area Metropolitana).

2. Hacia una Necesaria Autodefinición: Los Indígenas Urbanos ³

“Los indígenas urbanos somos parte integrante de los pueblos indígenas de Chile, poseedores de la identidad propia de cada pueblo con todos los elementos culturales que la definen y que por distintas razones históricas nos encontramos ocupando estos territorios (macro región central) que es territorio Pikunche” ⁴

“Debido a la interacción en los ámbitos de la cultura, la economía, la política desarrollada en la ciudad, hemos ido creando ciertas particularidades que nos diferencian de nuestros hermanos de las comunidades originarias, sin embargo mantenemos la cosmovisión ancestral como fundamento esencial de vida”.

³ Esta primera parte se elaboro sobre la base de las reflexiones formuladas en la Jornada de Millahue, realizada los días 24 y 25 de octubre en el Cajón del Maipo.

⁴ Todo lo señalado entre comilla es producto de las Jornada de Millahue.

“Sin dudas, como individuos no estamos cultural ni ideológicamente tan puros, porque de una u otra forma estamos influenciados por las ideologías, las formas de pensar, las formas de vida dominante existentes en la sociedad moderna. Considerando que la cultura es dinámica, que se va nutriendo y transformando por la acción humana, es indudable que nosotros estamos dando origen a nuevas expresiones culturales, aún no definidas del todo, conservando sus elementos ancestrales tales como: cosmovisión, idioma, espiritualidad e incorporando los elementos que la rodean”.

Los indígenas urbanos tenemos respecto de los indígenas que viven en comunidades rurales, una forma de vida distinta, que incide en la forma de ver los fenómenos sociales, económicos, políticos y culturales porque estamos recibiendo con mayor intensidad los elementos de la gran ciudad. Sin embargo, esto no implica que la cosmovisión, la filosofía, la identidad, la cultura de nuestros pueblos se este perdiendo; muy por el contrario, ellas se mantienen puras y fuerte en sus entorno, aún más, son nuestras fuentes de inspiración y fortaleza espiritual. Por ello nuestra lucha debe considerar la mantención y potenciación de los elementos culturales esenciales de nuestros respectivos pueblos que la hacen original, potentes y perdurables en el tiempo.

Los indígenas urbanos somos individuos esencialmente biculturales, multiculturales porque hemos desarrollado esencialmente dos formas de pensar y actuar que nos permite llevar una vida mas soportable en la ciudad; la cabeza indígena en la ciudad –como decía un Kimche⁵ – debe desarrollar dos partes: una parte indígena para mantener la sabiduría, la fuerza ancestral y la comunicación con su gente; la otra parte para saber entender el pensamiento moderno (winka) y de esta manera actuar en la ciudad que permita desarrollar la vida en condiciones diferente a la de su origen.

Somos personas - por la características señaladas - transversales a la mayoría de los temas relacionados con la vida de nuestros pueblos en su relación con la sociedad urbana.

Los indígenas urbanos somos una población muy diversa, ello se debe a que en la Región Metropolitana vivimos descendientes de los pueblos Mapuche, Aymara y Rapa Nui, ampliamente reconocidos, no descartamos la posibilidad que puedan reconocerse descendientes de otros pueblos indígenas de estos territorios.

Esta gran diversidad dificulta la definición de una tipología única que represente a todos los indígenas urbanos.

Otra característica que presenta esta diversidad es la dificultad para definir estructuras orgánicas verticales centralizados al estilo occidental, como ha sido el permanente interés del Estado chileno, siendo la mesa Regional Indígena⁶ la expresión más evidente de ello, puesto que se formaron comisiones de trabajo de acuerdo a la estructura estatal sin considerar que la forma de ser y las necesidades indígenas no siempre coinciden con esta realidad, como también es el caso de las organizaciones indígenas que se constituyen al alero de la Ley 19.253 que en nada respetan o permiten las formas de organización ancestral.

Es necesario hacer presente que al interior de cada pueblo existen variantes de pensamientos y comportamientos frente a un mismo tema.

Para el caso de la población Mapuche urbana, las variables que determinan estas diferencias están en primer lugar en las características de la migración; así por ejemplo es diferente si la migración fue forzada o voluntaria. La migración forzada contiene factores objetivos y subjetivos relacionados a los

⁵ Kim Che = Gente sabia en mapuzugun

⁶ La Mesa regional Indígena funciona en la Intendencia de la Región Metropolitana. En sus comienzos participaron una cantidad considerable de organizaciones indígenas pero fueron disminuyendo con el tiempo.

valores que van incidiendo de modo determinante en el comportamiento de los individuos, esta coincide también con la preparación material y psicológica de los individuos; en cambio en la migración voluntaria –probablemente proporcionalmente la menor-, el comportamiento del individuo es diferente porque además la preparación tanto material como psicológica fue de mejor forma.

En la población Mapuche se pueden observar diferencias entre los migrantes propiamente tales, los nacidos en la ciudad de primera y segunda generación numéricamente mayoritario y los hijos de la mezcla (Mapuche-chileno)

Es significativamente diferente el comportamiento de los migrantes en relación a la época en que le correspondió hacerlo. Los primeros debieron enfrentar graves problemas, como por ejemplo, los trabajos eran cualitativamente inferiores debiendo en muchos casos dormir en el mismo lugar de trabajo, las leyes sociales no les eran favorables, no tenían vivienda propia y había un mayor rechazo a los indígenas.

En los adultos podemos advertir a personas con mayor conocimiento y dominio de la cultura, en cambio en la juventud se puede observar una cierta tendencia a la re-creación cultural, expresada mayormente en las iniciativas de la pintura, la música y la poesía y esto último es producto de la influencia de la cultura occidental.

En la población Mapuche existen diferencias de identidad territorial tales como: Mapuche williche, Mapuche lafkenche, Mapuche pehuenche, Mapuche pikunche, Mapuche nagche, Mapuche wenteche. Todo ello aunque no tiene la misma fuerza que en los sectores rurales.

La formación técnica-profesional también se puede señalar como una característica distintiva de los migrantes, y esta tiene una directa relación con la actividad laboral e incorporación a las organizaciones en la ciudad, así por ejemplo, podemos observar que en las Asociaciones Indígenas existe una cantidad menor de profesionales.

Entonces podemos señalar como una característica de los indígenas urbanos su gran diversidad, lo cual significa imposibilidad de formular una tipología única que los represente. En este mismo sentido, los indígenas urbanos tampoco podemos ser considerados en las definiciones clásicas del ser indígena que esta relacionado a un lugar físico determinado, que es esencialmente la ruralidad.

Para el pueblo Mapuche, la migración ha abierto un rico proceso de discusión teórico, que abarca su historia, su realidad y su futuro.

En virtud de todo lo anteriormente expuesto, se puede levantar la siguiente hipótesis: *“la migración Mapuche no es un proceso que comienza en la mitad del siglo XX con el traslado de la población a Santiago –principalmente- y a otros centros de atracción laboral, sino es un proceso cuyo origen primario es consecuencia de la incursión de los Inkas, cuyo consecuencias no están muy definidas; continúa con la irrupción violenta (descubrimiento-conquista) y avance hacia el sur hasta la ladera norte del río Bío-Bío del ejército español durante los siglos XVI hasta los comienzos del siglo XIX, consolidando el “arrinconamiento Mapuche” por el ejército chileno durante la Ocupación de la Araucanía 1860-1881. A reglón seguido se puede sostener entonces que la migración Mapuche iniciada en la primera mitad del siglo XIX a la capital –principalmente- no es sino el retorno de los Mapuches a los territorios ancestrales, transformada ahora en ciudad”.*

En sus comienzos la discusión giró en torno a si al emigrar a la ciudad no se perdía la calidad de Mapuche:

“El Mapuche en la ciudad ha desarrollado la contradicción inherente a su cultura: la dualidad y complementariedad. La unidad de los contrarios.”⁷

⁷ Millahue....op.cit Todo lo entre comillas.

“Una primera dimensión desata la contradicción de la dualidad campo / ciudad, posteriormente la dualidad norte / sur”

“Por algunas décadas el Mapuche en la ciudad debió enfrentar la dificultad generada por la teoría que sostenía que el “newen”, la fuerza Mapuche no se movía del lugar de su origen, o sea la comunidad rural; mucho menos podía generarse en la ciudad, por ello no se podían realizar “nguillatún” en la ciudad porque no había “newen” , fuerza, por tanto los Machi⁸ se enfermaban. De lo anterior se postulaba que por el hecho de que el Mapuche en la ciudad no desarrollaba su componente espiritual, se llegó a plantear que de alguna manera dejaba de ser Mapuche”

“El proceso de desarrollo organizacional y creación de identidad en la ciudad demostró que las fuerzas de Futa Chaw-Kuze Ñuke están distribuidas en todas partes y se pueden desarrollar. Esta nueva realidad requiere la determinación de espacios territoriales especiales para el desarrollo de la actividad espiritual, para la realización de “nguillatun” dotado de su rewe⁹ y su bandera¹⁰ correspondiente. Espacios de Identidad cultural”

“Hemos desarrollado nuestro propio “newen” su propia fuerza espiritual, naturalmente en relación y retroalimentación con la Lof, las comunidades rurales, al igual que los Lonko antiguos, los Ulmen que viajaban de la zona de Temuco al otro lado de la cordillera, al puel mapu¹¹ y después regresaban a su admapu;¹² hoy, los Mapuche urbanos viajan a sus tierras ancestrales”

“Así hemos ido construyendo identidad indígena en la ciudad, en un proceso complejo, porque aunque nos declaremos indígenas puros, no disponemos de los espacios propios apropiados para el desarrollo de nuestra identidad, nuestra espiritualidad, debiendo adoptar como estrategia de sobrevivencia, la incorporación de valores de la cultura dominante. El indígena urbano está destinado a vivir como un ciudadano mas, vistiendo la ropa de moda, comiendo los alimentos modernos (chatarra) asistiendo a la enseñanza (escuela) que no considera los conocimientos de nuestro pueblo”¹³ .

3. Las principales transformaciones de la población indígena urbana

La sociedad actual está viviendo en un contexto de profundos cambios históricos, sociales, económicos y culturales y los indígenas urbanos estamos viviendo dentro de este contexto general un particular proceso de cambio interno.

Uno de los cambios significativos lo constituye la actividad laboral, si los primeros Mapuche llegaron a la ciudad a desempeñarse como empleados puertas adentro o mozos, o de panificadores, hoy sus hijos no siguen sus pasos abriendo el abanico laboral hacia otras actividades económicas como el trabajo en la construcción, el pequeño comercio barrial, la actividad económica denominada microempresario,¹⁴ . Por

⁸ Machi: Mujer u hombre conocedor de las cualidades sanadoras de las plantas medicinales y de las fuerzas de la naturales. Cuida la salud del Lof. Entrega una atención integral físico-espiritual.

⁹ Rewe. Lugar físico de conexión de la o el Machi con los espíritu de Fileo.

¹⁰ Las banderas de las comunidades Mapuche representan en primer lugar los colores de la naturaleza. Su uso principal es la comunicación con las fuerzas de ésta, en que se identifica lo que se esta solicitando, así por ejemplo, si hay sequía y se pide lluvia, se usa bandera negra, en cantidad y formas diferentes en cada zona y por el contrario, se usará banderas blanca en las mismas condiciones descritas. La bandera utilizada como una identidad nacional del pueblo Mapuche es muy nueva e influenciada por el pensamiento occidental.

¹¹ Puel mapu. Al lado oriente.

¹² Admapu. Tiene varias acepciones. Aquí se utiliza como los territorios propios.

¹³ Millahue..op...cit

¹⁴ Información empírica.

su parte si las mujeres Mapuche llegaron al trabajo de empleadas domésticas –hoy conocidas como asesoras del hogar o trabajadoras de casas particulares –, sus hijas no siguen su camino. También podemos observar a Mapuches, Aymaras y Rapa Nui, desempeñarse como técnicos y profesionales, aunque ello no esta exento de la discriminación racial y social.

Es destacable el crecimiento que existe en el desarrollo de la actividad de Educación Intercultural Bilingüe EIB, la cual en la mayoría de los casos se realiza sin apoyo económico significativo y sostenido del Estado, salvo pequeñísimos Proyectos de \$ 2 y 3 millones de pesos financiados por la Secretaria Regional de Educación otorgados por una sola vez. Lo anterior es mas complicado aún cuando este financiamiento debe obtenerse mediante concurso, lo que significa mayor dificultad para la ejecución del Proyecto, ya que hay que depositar una garantía del 10% que es muy difícil de conseguir y por otra parte, sólo se puede utilizar no mas del 20% en remuneración, es decir \$400.000 o \$600.000 según sea el caso para tres meses. ¿Quién puede vivir dignamente con ese salario? Pero ante la imposibilidad de acceder mejores condiciones, muchas hermanas y hermanos realizan esta actividad con mucha pena y rabia sostenida.

También es necesario señalar que algunas Municipalidades han abierto posibilidades para desarrollar la actividad de EIB, un caso excepcional fue la Municipalidad de Huechuraba durante los años 1998-2000.

En el desarrollo de la EIB en la Región Metropolitana, habría que puntualizar que la oficina de asuntos indígenas de la CONADI en Santiago y el Ministerio de Educación han optado solo por la línea institucional. En efecto, en los dos últimos años se han realizado iniciativas tales como: curso de perfeccionamiento en la Universidad Tecnológica Metropolitana UTM para Profesores y apoyo especial para estudiantes indígenas en la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación UMCE. En este sentido existe una profunda contradicción con el espíritu EIB por cuanto ello significa el respeto y la incorporación de los conocimientos culturales e identidad indígenas al proceso de aprendizaje de los niños, pero dado el carácter de las universidades no están en condiciones de entregar contenidos indígenas en su enseñanza, por tanto pueden dotar a los alumnos acerca de lo que “debería ser la EIB”. En este proceso han marginado – una vez más – al componente indígena de la EIB representados en sus hablantes, porque la lengua es el fundamento de la cultura, líderes conocedores y practicantes de su cultura, educadores comunitarios, etc. Con esta práctica se corre un serio riesgo, que la EIB se burocratice, se aleje de los propios sujetos del proceso, abortando esta iniciativa. Para que el proceso de EIB sea un hecho significativo y contribuya a desarrollar una educación con respeto al conocimiento indígena y a la diversidad cultural, se debe incorporar a toda la comunidad a participar activamente en el proceso.

Un avance importante se ha observado en el proceso organizacional de la población indígena urbana, ya que dos décadas antes solo había una docena de Asociaciones Indígenas constituidas, en cambio hoy existen 94 Asociaciones Indígenas constituidas al alero de la CONADI de Santiago. Para constituir una asociación indígena la ley exige un mínimo de 25 personas mayores de 18 años lo cual permite afirmar que en la macro región existirían 2.350 personas indígenas organizadas. Esta cantidad sin duda constituye un porcentaje poco representativo del total de la población indígena de esta región, no obstante no deja de ser interesante el número de organizaciones legalmente constituidas.

“La decisión de poner el acento en torno a nuestra presencia y particularidades de indígenas urbanos de ninguna forma debe ser interpretado como un intento de separación de nuestras raíces y de nuestros pueblos, pues ello significaría quedarnos sin base de sustentación de nuestra identidad indígena, sin la conexión con nuestras fuerzas ancestrales, sin la conexión con nuestro familiares, nuestras amistades y entorno que nos vieron nacer como individuos y / o como entidad cultural. De otra perspectiva, porque sentimos que tenemos un compromiso ético, moral y espiritual con nuestros respectivos pueblos, con nuestra gente; con nuestra ñuke mapu, con nuestra pacha mama, porque ellos también esperan algo de nosotros, pues lo que hagamos o no hagamos en la ciudad

también tiene sus repercusiones en los ámbitos rurales porque esa es la característica de la sociedad chilena, tan centralizada. Porque si nos vinimos a la ciudad, además de buscar mejores condiciones de vida para nuestros familiares más directos, también tenemos que pensar en nuestros respectivos pueblos”.¹⁵

“Sin embargo, debido a los enfoques, modelos, paradigmas positivistas, pensamientos decimonónicos e iluministas utilizados en los procesos investigativos de nuestras respectivas realidades, dieron como resultado que los indígenas urbanos no existíamos, fuimos invisibles para los investigadores, para las autoridades políticas de nuestro país por muchas décadas. No nos veíamos ni nosotros mismos, mucho menos nos podía ver la sociedad. Entonces es bueno visibilizarnos mas, porque si no lo hacemos nosotros nadie lo hará. Es bueno que hablemos por nosotros mismos. Ya han hablado suficiente de nosotros”.

Destacar la presencia y desarrollo de la vida de los indígenas en la ciudad también tiene otros objetivos: En primer término, reclamar nuestro lugar en los procesos de construcción identitaria que se están desarrollando al interior de nuestros respectivos pueblos. No queremos seguir siendo los hijos no reconocidos de nuestros pueblos, ni los parias de la sociedad chilena. Nuestras vidas tendrán mas sentido en la medida que nos incorporemos a luchar junto a nuestros pueblos por lograr mejores condiciones de vida material y la seguridad de futuro como pueblo étnico. En segundo termino, reclamar nuestros legítimos derechos a obtener todos los beneficios que entrega el Estado.

En tercer lugar, exigir al Estado dar mayor cobertura en la satisfacción de nuestras necesidades como personas individuales y colectivamente considerados, y esto porque los actuales recursos no son suficientes. En efecto; así como hay un Fondo de Tierras y Aguas, se pueda establecer otra línea de apoyo al Conocimiento, la Tecnología y la Comercialización creando una **Universidad Indígena del Conocimiento, las Artes y las Tecnologías, un Instituto de Comercialización e intercambio de la producción indígena en la Región Metropolitana**. Mayor cobertura significa en la práctica rechazar lo ocurrido entre el Programa Orígenes y la CONADI, Institución esta última que aprobó con la participación de su consejo que los recursos del primero sean administrados solo por él y para los objetivos suyos que es exclusivamente apoyar la actividad rural discriminando sin motivo ni justificación alguna a la inmensa mayoría de indígenas urbanos. La misma situación ocurre con el Derecho de Ausente que ya lleva 25 años esperando que se cumpla y que con pena denunciarnos ya que muchos hermanos nuestros murieron esperando que se les pagara este derecho. Lo anterior se agrava cuando consideramos el monto que a algunos de nuestros hermanos se les pagó por su ancestral derecho a la tierra que no constituyó sino otra burla más del Estado hacia nuestros pueblos.

En cuarto lugar significa reconocer, utilizar y potenciar el desarrollo de los respectivos pueblos a que pertenecen los indígenas urbanos. Por ejemplo, en el ámbito del consumo de productos alimenticios, la población indígena urbana al consumir la producción agrícola de los indígenas rurales, fomentaría de manera importante su agricultura y comercialización de sus productos. De otra parte, los indígenas urbanos están produciendo algunos productos como zapatos, vestuarios, muebles, y servicios de administración (burocracia) que se pueden utilizar en las comunidades. En este sentido se puede pensar en la creación de **alianzas productivas estratégicas** entre los indígenas urbanos e indígenas rurales de intercambios mutuos.

Para los pueblos indígenas de Chile el tema de la migración de su gente ha sido un proceso complejo para asumirlo y diferenciado en su interpretación.

Para los Aymara el proceso de la urbanización no ha sido tan complicado, debido a que nosotros no hacemos la división tan marcada entre lo urbano y lo rural. Somos un mismo pueblo que transitamos y ocupamos los diferentes espacios ecológicos. Además desde el punto de vista histórico, el mundo

¹⁵ Millahue...op.cit.

andino construyó grandes ciudades donde se desarrolló toda una experiencia urbana en complemento con lo rural. Existía una perfecta dualidad urbanística.

Sin embargo, después de la chilenización comienza a producirse una corriente migratoria hacia diferentes ciudades. De acuerdo a los datos estadísticos la mayor cantidad de migrantes se encuentra en la zona Metropolitana. La razón principal de ésta migración es de carácter económico laboral, por una parte y de capacitación profesional, por otra. En esto juega un papel importante la excesiva centralización de los recursos y debido a esto las regiones no tienen capacidad para generar condiciones a sus habitantes para tener en su lugar de origen una vida digna en todos sus aspectos.

La migración es un proceso difícil y doloroso, más aún para los indígenas que somos discriminados en nuestra propia tierra. La inserción laboral dentro de la sociedad capitalina es en las ocupaciones menos importantes, no importando la preparación profesional que la persona tenga. Desde el punto de vista cultural no se encuentran las condiciones y conseguirlas es muy difícil para desarrollar nuestras expresiones culturales.

Para el pueblo Rapa Nui la migración a la ciudad de Santiago ha sido un proceso absolutamente nuevo, pues por su pertenencia a un áreas geográfica polinésica, el acercamiento natural es a los pueblos con esas características. La llegada al continente para los Rapa Nui es un proceso más complejo.

Para el pueblo Mapuche el proceso de migración presenta aspectos más particulares. De una parte, la migración Mapuche a la Región Metropolitana constituye de alguna manera un retorno a los territorios que muchos debieron abandonar como consecuencia de la invasión violenta de los españoles, aumentado y consolidado por el Estado chileno en la décadas 1860-1881. El otro elemento característico lo constituye el hecho que la llegada y asentamiento de los Mapuches a la ciudad constituye una experiencia absolutamente nueva, pues no había experimentado la urbanidad como proceso de vida. Así mismo, porque la población Mapuche urbana esta constituyendo un asentamiento más permanente con construcción de una identidad cada vez más propia, diferenciándose en algunos aspectos de la de su origen.

Se ha desatado una interesante discusión teórica con participación de profesionales Mapuche en el área de la investigación social e histórica, quienes han realizado sus trabajos enfocando el *objeto de análisis* - los Mapuche urbanos-bajo - en el contexto del paradigma del pensamiento racional-positivista, que en las últimas décadas evidencia una crisis notable, debido a lo cual, y lamentablemente, no avanzaron en lo fundamental de la discusión, esto es, la migración Mapuche producto de la invasión violenta de los españoles al territorio ancestral.

En este proceso de discusión todos los involucrados han incurrido en un grave error: **omitir la opinión de los propios afectados**, ello precisamente porque para los enfoques investigativos más clásicos la opinión de los investigados no tiene significación porque no son sujetos, sino objetos de estudios.

Por otra parte, los indígenas urbanos tampoco nos habíamos detenido a reflexionar en torno a nosotros mismos, en forma sistemática y seria, constituyéndose la mayoría de nuestras reuniones en jornadas de elaboración de demandas y no de propuestas, por ello y en rigor a la verdad, este ha sido el primer momento de reflexión en torno a nuestra existencia y aspiraciones de futuro.

4. Principales Elementos para el Diagnóstico

4.1 Antecedentes sobre la población Indígena Urbana

En la actualidad los pueblos indígenas representan el 11% de la población nacional, de los cuales el 80% vive en los principales centros urbanos del país, mientras que sólo el 20% restante vive en zonas rurales, según los datos arrojados por el último Censo Poblacional de 1992.¹⁶ Estos datos tendrán una vigencia hasta que se procesen los datos del Censo 2002.

La CASEN '96 (instrumento de medición social), muestra que tanto las comunas rurales como urbanas que concentran el mayor porcentaje de población indígena son a su vez las que registran los más altos índices de pobreza e indigencia. La pobreza e indigencia indígena nacional es de un promedio de 35,6%, mientras que para la población no indígena es de un 22,6%, existiendo una diferencia de 13 puntos porcentuales. No obstante en regiones como la VIII, dicho promedio se eleva 52,3% para la población indígena.¹⁷ Similares datos han arrojado las encuestas de 1998 y 2000 respectivamente.

A juicio de la Comisión Económica para América Latina CEPAL, la migración entre los pueblos indígenas constituye uno de los fenómenos más importantes en la actualidad. Aunque sus orígenes se remontan a la historia colonial, el mayor volumen migratorio así como sus impactos se comienzan a verificar con claridad desde mediados del siglo XX. "...El deterioro de las economías campesinas, la pérdida y disminución de las tierras comunitarias, la carencia general de recursos productivos, el crecimiento de la población, la asalarización, la pobreza y factores subjetivos como la atracción por las "ventajas" de la vida en la ciudad, son algunas de las causas del tránsito a las urbes.¹⁸

En Chile habría que agregar factores como los procesos coercitivos de incorporación de los territorios indígenas a la jurisdicción del Estado nacional: usurpación, explotación laboral subhumana, corridas de cerco, reducción, división y liquidación de las comunidades indígenas; en la aplicación de estas políticas se entregaron alrededor de 3.000 títulos, radicando a los Mapuche en un espacio de 510.000 hectáreas, generalmente en tierras de mala calidad. Las más ricas fueron entregadas a colonos nacionales y extranjeros, a título gratuito. De esta forma los Mapuche recibieron 6,18% hectáreas por persona y los colonos extranjeros recibieron gratuitamente 40 hectáreas por familia más 20 hectáreas por cada hijo varón mayor de 12 años de edad;¹⁹ los proyectos de colonización con migrantes europeos en los territorios indígenas; la reconversión productiva y los procesos de modernización de los sectores agropecuarios; el arribo de megaproyectos hidroeléctricos, de carreteras, de explotación del bosque nativo, de forestación masiva con especies exóticas, la explotación de la flora y la fauna nativa y el deterioro del hábitat natural de los pueblos indígenas, por lo general impulsados o incentivados por el propio Estado se suman a las causas que originan el éxodo de la población indígena hacia los centros urbanos.²⁰

Los factores ya enumerados serían las causa principales de la migración de sus comunidades de orígenes para la población indígena, existiendo además factores de "atracción" como por ejemplo la búsqueda de mejores oportunidades de vida, la educación, el trabajo remunerado, la sensación de

¹⁶ El Censo de 1992 consideró sólo a la población de 14 años y más y el método usado para determinar la pertenencia fue el de auto adscripción mediante la siguiente pregunta: "Si usted es chileno, ¿se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas?: Mapuche, Aymara, rapanui o ninguna de las anteriores".

¹⁷ Rodrigo Valenzuela. *Situación de los Pueblos Indígenas de Chile. Análisis la Encuesta CASEN 96. División Social de MIDEPLAN*, Stgo.

¹⁸ Martín Hopenhayn y Alvaro Bello. *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe. Serie Políticas Sociales de la CEPAL, publicación de las Naciones Unidas, Mayo de 2001.*

¹⁹ Documento de Trabajo de Aspectos Históricos y de la Cosmovisión del pueblo Aymara y Mapuche. Constructora Cucurella, Silva y Cía. Ltda..

²⁰ Diane Haughney y Pedro Marimán, Centro de Estudios y Documentación Liwen. Ponencia presentada en Seminario "Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena", 6-8 de Diciembre 1994

aventurarse en un mundo desconocido, etc. Es decir las ciudades representan sobre todo para la población más joven una “oferta cultural” que los atrae y los seduce fácilmente.

Refiriéndose a los resultados de dicho Censo R. Valenzuela señala que *“la distribución indígena en el país según áreas urbanas o rurales, muestra valores sorprendentes con los cuales se puede asegurar que, desde el punto de vista demográfico, la llamada “cuestión indígena en Chile” esta más asociada a sectores urbanos que rurales...se puede advertir que del total de los indígenas chilenos, un 79,63% declaró vivir en ciudades y sólo el 20,37% restante habita en sectores rurales”*.²¹ Del mismo modo el Censo en cuestión confirmó que la población indígena esta distribuida hoy en todas las regiones del país, lo que **lo transforma en un tema nacional** y no se limita a las regiones que históricamente habitaron los pueblos originarios.

4.2 Algunos Antecedentes Demográficos de la Población Indígena Urbana.

Los datos arrojados por el Censo de 1992 sorprendieron a los estudiosos del tema indígena en el país pues las proyecciones más optimistas sostenían que la población indígena nacional era de unas 600.000 personas. Sin embargo, el Censo arrojó una cifra cercana a un millón de personas de 14 años y más que se autoidentificaron como indígenas. Otros datos sorprendentes fueron la distribución espacial de la población indígena que se extiende por todo el país, así como la distribución de la población por zona urbana y rural.

Varios autores señalan que el métodos de auto adscripción utilizado por el Censo de 1992, así como su aplicación sólo a la población de 14 años y más, no tendría la rigurosidad científica adecuada y que por lo tanto permitiría errores tanto en subvaloración o de sobrevaloración. En el primer caso muchos sujetos perteneciendo; siendo descendiente o miembro de un pueblo indígena, negarían su condición de tal debido a situaciones como la discriminación, mientras que en el segundo caso, muchos sujetos no siendo indígenas pudieron autoidentificarse como tales. Lo que plantea la necesidad de una revisión de los criterios o variables a considerar en un instrumento como el Censo, cuestión que para el próximo Censo del año 2002 se habría replanteado.

Considerando que el Censo es un instrumento oficial, las cifras arrojadas por el mismo deben tenerse presentes en la evaluación y planificación de las políticas públicas, entre otros, ese es su objeto. A pesar de que el Censo en cuestión se realizó hace ya casi una década, estos antecedentes tienen plena vigencia y no serán reemplazados hasta que se sistematicen los resultados del próximo Censo del año 2002, cuyos datos estarán disponibles con seguridad a partir del año 2003.²² El diagnóstico y las propuestas de nuevas políticas para el mundo indígena urbano deben tener presentes dichos antecedentes, algunos se resumen a continuación:

- La población indígena nacional asciende a 998.385 personas mayores de 14 años que se autoidentifican como pertenecientes a un pueblo indígena, lo que representa el 10,33% de la población nacional.
- Según el Censo de 1992, el 79,63% de la población indígena en Chile es urbana y sólo el 20,37% es rural. Esto significa que 794.952 personas viven en los centros urbanos y sólo 203.433 en el campo.
- De la población indígena nacional 557.270 viven en las regiones IV, V, VI y R. M., lo que equivale al 56%, mientras que 441.115 residen en el resto de las regiones.
- En la Región Metropolitana residen 433.035 indígenas, lo que equivale al 43,37% del total de la población indígena nacional.

²¹ Rodrigo Valenzuela. *Diagnóstico de la Población Indígena en la región Metropolitana*. CONADI Stgo. 1995.

²² Una comisión integrada por el INE y la División Social de MIDEPLAN, trabajaron una nueva propuesta que mejora el formulario del Censo e incorpora criterios de tipo sociológico y antropológico, como por ejemplo una variable lingüística.

- Del total de la población indígena de la R. M. 423.539 son urbanos, lo que equivale al 97,08% y sólo 9.496 habitan los sectores rurales de la región, lo que representa un 2,2% respecto de la población indígena regional.
- Del total de la población indígena de la R. M., en la provincia de Santiago residen 367.121 personas indígenas, lo que representa un 84,78%. Seguidos de lejos por las provincias de Cordillera y Maipo con 22.861 y 22.202 personas. Esto representa el 5,28% y 5,13% respectivamente. Las otras tres provincias de la R. M., es decir Chacabuco, Melipilla y Talagante, en su conjunto agrupan sólo 20.851, lo que representa el 4,82% respecto del total de la R. M.
- Respecto de la composición por sexo de la población indígena de la R. M., el 50,97% son mujeres y el 49,03% son hombres, lo que implica que en esta región sea la única que registra más mujeres indígenas que hombres.²³

4.3 Consecuencias y Efectos de la Migración

Las consecuencias y efectos de la migración de la población indígena son múltiples y diferenciadas si se trata de una migración forzosa o si se trata de una migración de “atracción”. En el primer caso, las consecuencias y efectos pueden llegar a ser traumáticos y sus secuelas arrastrarse por muchos años e incluso transmitirse de generación en generación. Casos como por ejemplo los desalojos violentos, con el uso de la fuerza pública, con enfrentamientos etc. marcará de por vida a la familia y sus miembros que lo sufren y en su memoria permanecerán sentimientos de impotencia, de rencor y rebeldía que se reflejarán ante cualquier mal trato posterior.

Muchas generaciones de familias indígenas, desde principios del siglo XX han sufrido lo que se denomina “el exilio forzado” en su propia tierra, como consecuencia de las políticas enumeradas anteriormente, sin embargo hasta hoy no se conoce en Chile un organismo público que aborde el tema de la migración interna, como tampoco organismo que se preocupe de apoyar con programas sociales a los migrantes en programas de salud (sobre todo en salud mental), vivienda, educación, mucho menos que impulse medidas de reparación. Al respecto y por ser la migración un proceso en aumento gradual se debería considerar su creación.

Un poco más “atenuadas” serán las consecuencias, efectos y secuelas para aquellas familias, o personas indígenas que dejan su hábitat rural para cambiarlo en forma “consciente” o “voluntaria”, por el hábitat urbano. Es decir aquellos que se trasladan “atraídos” o “atraídas” por la gran ciudad, pero siempre en busca de “mejores oportunidades”. Siendo en la mayoría de los casos, el campamento o la población marginal de los centros urbanos del país, su destino y residencia final.

La hostilidad del entorno y la discriminación social y étnica, han sido por largos años los primeros efectos en el nuevo escenario de los migrantes indígenas, las barreras sociales, culturales, lingüísticas y el corte de los lazos como linaje, los parientes y la comunidad, despertarán la nostalgia y se mantendrán como sombras perennes que acompañan a un gran contingente, en su duro deambular por las ciudades. La pobreza rural, “era más llevadera” y menos dura que “la nueva pobreza urbana”. El desarraigo afectará por igual a migrantes “forzados” y a migrantes “conscientes”.

La alienación cultural se apoderará de un alto porcentaje de las generaciones más jóvenes nacidos en la urbe, quienes se mimetizarán tratando de “pasar por chilenos”, escondiendo o negando su condición de “indígena” insertándose en los recónditos rincones de la cultura y de las subculturas urbanas. No obstante, ni pelo teñido, ni el cambio de apellido, ni los jeans o las zapatillas Nike, logran la transformación “deseada” o impuesta. Sin embargo un porcentaje creciente de estos jóvenes por distintas razones y fuentes están en un proceso de recuperación identitaria.

²³ Censo de 1992, en Rodrigo Valenzuela, *Diagnóstico de la población Indígena de la Región Metropolitana. Santiago 1995.*

Producto de la discriminación social y étnica, la intolerancia a la diversidad cultural que la sociedad chilena tiene con los indígenas, el migrante indígena “se había transformado en un ser invisible” proceso que está sufriendo un cambio.

Para la sociedad chilena, para sus representantes sociales, políticos y religiosos y también para el Estado, el indígena es aquel que vive en el altiplano o en las comunidades del sur, en la reducción, o en el campo. Es lo que los especialistas denominan como la “imagen reduccional” indígena.²⁴ En otras palabras hay una resistencia a creer que en las ciudades pudieran existir indígenas. Ello constituye la máxima expresión de negación, racismo y xenofobia. Es la resistencia a creer que en las ciudades de los “blancos”, vivan “indios”.

Desde otras miradas lo indígena es sinónimo del “*pasado monumental histórico*”, como si las culturas indígenas se anquilosaron, perdieron su dinamismo y por tanto se “*fosilizaron*”, se asimilaron, se integraron o simplemente se extinguieron. Para estas últimas miradas lo indígena forma parte de la folklorización que solo se refleja en los trajes típicos y en objetos artesanales e instrumentos de los grupos o bandas folclóricas del norte y del sur y que hoy se rescatan en las tareas extraprogramáticas de algún profesor “comprometido” que le dice al alumno -“*que bien te ves disfrazado de mapuchito*”-.

Los medios masivos de comunicación contribuyen no solo a entregar una visión miope y tergiversada de la realidad indígena nacional, sino que contribuyen a la exacerbación de los ánimos en los conflictos territoriales del sur, agregando nuevos estereotipos a las viejas descalificaciones discriminatorias. Esta actitud de la prensa y de los medios de comunicación ayuda a la “invisibilidad” indígena urbana, esto es, provoca el desvío de atención de los organismos del Estado hacia la inmensa mayoría de indígenas urbanos, pues hace creer a estos y también a la opinión pública, que para ser Mapuche hay que vivir en el sur, en la comunidad o *lofche* y además estar involucrado en una recuperación de tierras o comúnmente llamado “conflicto”.²⁵

Dicha cualidad o requisito del Mapuche “*ideal*”, es reproducido por actores relevantes, entre ellos también dirigentes e intelectuales Mapuche que desde su discurso descalifican la existencia de los indígenas urbanos. Se ha llegado a afirmar que los indígenas urbanos (llámese Mapuche, Aymara Rapa Nui, son sujetos “*ahistóricos*” y por tanto carecen de una memoria histórica y que son un “invento” de las organizaciones indígenas urbanas para fundamentar la necesidad de políticas diferenciadas acusándolas de una suerte de “yanacismo cultural” al negarse a volver a sus comunidades de origen para proseguir el proceso de “reconstitución territorial” de la nación Mapuche.²⁶ Al respecto habría que preguntarse ¿Qué pasa si sólo el 10% de los indígenas urbanos registrados por el Censo del '92 regresan a sus comunidades de origen?

4.4 La discriminación como producto de la negación

Estudiosos del tema indígena urbano sostienen que el análisis de la presencia o inexistencia de culturas, nacionalidades o etnias no tendría mucho sentido si no fuera porque son sujetos de discriminación. El tema, entonces, radica en conocer cómo, dónde y cuándo se manifiesta la discriminación. Al respecto, hay estudios que para el caso Mapuche entregan algunos elementos que se resumen a continuación:

- La estigmatización social y étnica en los barrios de la gran ciudad.
- La negación de lo indígena en la educación no permite ver contenidos, idiomas, sistemas.

²⁴ Clorinda Cuminao, *Exposición sobre la Identidad del Indígena Urbano, presentada en la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, en Julio de 2001.*

²⁵ Manifiesto de Concepción 1997: Los medios de Comunicación Social y el Tema Indígena, en Memoria del Seminario de Comunicaciones y Cultura Indígena para el Nuevo Milenio. CENECA-CONACIN-WACC, Santiago, 23, 24 y 25 de marzo de 2000.

²⁶ Marcos Valdés, *Breves reflexiones acerca de los conceptos Mapuche urbano/rural. En Mapuche.cl/documentos/index.html.*

- En el plano judicial, la justicia no sanciona la discriminación como un Delito, sino la cataloga como Falta.
- La discriminación laboral de los indígenas²⁷.

4.5 Proceso de Recomposición Cultural

La CEPAL señala que “La instalación de grandes contingentes indígenas en zonas urbanas no significa necesariamente que los migrantes pierdan sus vínculos con la comunidad o pueblos de origen, como en general se ha creído hasta ahora. En numerosos casos tanto migrantes como residentes rurales mantienen vivos sus lazos de parentesco, sus vínculos sociales y emocionales con sus lugares de origen”²⁸. Ello en el caso de los migrantes indígenas chilenos es particularmente así. La gran mayoría de los indígenas urbanos mantienen relaciones de interdependencia con sus comunidades de origen.

Este proceso de interdependencia favorece al fortalecimiento de la identidad cultural de los indígenas urbanos, tanto así que para el caso Mapuche en Santiago se habla de los *Warriache* que equivale a autoreconocerse como gente de la ciudad y por lo tanto homónimo de pewenche, lafkenche, williche, wenteche o nagche, todos partes del pueblo Mapuche.

Hoy en día es un hecho comprobado que en contraste con las posturas asimilacionistas de segregación, discriminación y exclusión han surgido en los últimos años un conjunto de estrategias, demandas, propuestas y prácticas que tienden a fortalecer la identidad de los indígenas en los centros urbanos, que se manifiesta en el surgimiento de las organizaciones indígenas urbanas y sus reivindicaciones étnicas, la celebración del We Tripantu y de numerosos Nguillatunes en la R. M.

5. Ley 19.253 sobre Protección, Fomento y Desarrollo Indígena

La ley Indígena recogió parcialmente los planteamientos hechos por las comunidades y organizaciones indígenas en más de 2.000 encuentros sectoriales, comunales y regionales que culminaron con el Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas de Chile, realizado en Temuco entre el 16 y 18 de enero de 1991. Varias de las disposiciones propuestas por el Congreso Indígena fueron modificadas o simplemente eliminadas en el Congreso nacional, como por ejemplo: el reconocimiento del concepto de “pueblo”, que fue reemplazado por el de “etnia”, o los de “territorios de desarrollo indígena”, reemplazado por las “áreas de desarrollo”. Para el caso de los indígenas urbanos la ley reemplazó la propuesta de reconocimiento jurídico de las “comunidades indígenas urbanas” por las “Asociaciones Indígenas Urbanas”

La Ley Indígena fue publicada en el diario Oficial el 5 de Octubre de 1993, bajo el N° 19.253, cuya declaración de principios establece: *“El Estado reconoce que los indígenas de Chile son descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura”*. Seguidamente la Ley señala que el Estado reconoce como principales etnias de Chile a la Mapuche, Aymara, Rapa Nui, las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes. *“El estado valora*

²⁷ En este punto se recogen los estudios realizados por el PET y por Andrea Aravena de la OAI con relación a la construcción de una tipología del perfil laboral del Mapuche urbano se señala: “a mayor calificación menores posibilidades de inserción laboral, por el contrario a menor calificación mayores posibilidades de inserción laboral”. Perfil laboral Mapuche urbano: baja calificación, bajos salarios, alta movilidad, jornadas extensas discriminación por apariencia física sobre exigencias, maltrato por parte de empleadores.

²⁸ Alvaro Bello y Marta Rangel. Comisión Económica para América Latina y el Caribe. “Etnicidad, Raza y Equidad en América Latina y el Caribe”. Agosto de 2000.

*su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación Chilena, país como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores”.*²⁹

En relación a la existencia de los pueblos indígenas la Ley establece además un mandato a la sociedad chilena y al estado en particular que se expresa muy claramente: *“Es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas a tales fines...”*³⁰

5.1 Indígenas Urbanos y Ley Indígena

Como se puede observar, la Ley 19.253 reconoce a los indígenas como parte esencial de la nación chilena, lo que implica respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, sus familias y comunidades. Por tanto, el espíritu de la ley no discrimina si los indígenas son urbanos o rurales, el problema está en los instrumentos de aplicación de la ley indígena, como por ejemplo el “Fondo de Desarrollo” que esta orientado fundamentalmente a financiar, “derechos sucesorios”, recuperación de la calidad de tierras indígenas, concesiones de acuicultura”, etc. En síntesis desarrollar las comunidades rurales o las “Áreas de Desarrollo” que están diseñadas para ser aplicada en las áreas rurales y no urbanas. En ambos casos el elemento “tierra” o “territorio” juega un rol preponderante.

El problema de la “ruralización” de la ley indígena se origina según R. Valenzuela en la definición de la calidad de indígena, en el que el elemento “tierra” cobra un sentido de identificación y pertenencia definitivo y por tanto para la aplicación de la ley, como los indígenas urbanos carecen de elemento “tierra” o “territorio” están excluidos de la ley indígena.³¹

La discusión se traslada entonces a la definición de la calidad de indígenas que contiene la Ley Indígena en su artículo 2º, *“Se entenderá por hijo de padre o madre indígena a quienes descendan de habitantes originarios de las tierras identificadas en el artículo 12, número 1 y 2”*. Otros requisitos para identificarse como indígena son: *“Un apellido no indígena será considerado indígena, para los efectos de esta ley, si se acredita su procedencia indígena por generaciones...”*. Estas definiciones no contribuyen directamente a reconocer la calidad de indígena de los indígenas urbanos.

No obstante la letra c) “Los que mantengan *rasgos culturales* de alguna etnia indígena, entendiéndose por tales *la práctica de formas de vida, costumbres o religión* de estas etnias *de un modo habitual...*” Esta es la disposición que permite la certificación de la calidad de indígena a los indígenas urbanos, es decir no está el elemento “tierra” o “territorio”, sino el elemento “cultura” “formas de vida”, “costumbres” que se practiquen de un “modo habitual”.

En el Título VIII, Párrafo 5º, sobre disposiciones Particulares para los Indígenas Urbanos y Migrantes, la ley establece: “Se entenderá por indígenas urbanos aquellos chilenos que, reuniendo los requisitos del artículo 2º de esta ley, (esto es la definición de la calidad de indígenas) se autoidentifiquen como indígenas y cuyo domicilio sea un área urbana del territorio nacional y por indígenas migrantes aquellos que, reuniendo los mismo requisitos de origen precedentes, tengan domicilio permanente en una zona rural no comprendidas en los artículos 60, 62, 66 y 72.

El problema de la “ruralidad” o “campesinización” de la ley indígena es entonces haber creado instrumentos sólo para desarrollar “tierras” o “territorios” de comunidades rurales y su debilidad radicaría en no crear instrumentos para desarrollar “cultura”, “formas de vida”, “costumbres” de los indígenas ni del

²⁹ Ley Nº 19.253, publicada en el Diario Oficial el 05 de Octubre de 1993, Título I De los Indígenas, sus culturas y sus comunidades, Párrafo 1, Principios Generales.

³⁰ Idem anterior, inciso 3.

³¹ Rodrigo Valenzuela, Caracterización de las Políticas Públicas para los Pueblos Indígenas, Comité de Ministros Social, Stgo. Marzo de 1999.

campo ni de las ciudades. Al respecto, así como existe el Fondo de Desarrollo debería existir el Fondo de las culturas Indígenas. De esa manera se compensaría el desequilibrio que hoy día existe con la ley indígena en relación a “tierras” y “cultura” y por tanto la desigualdad entre indígenas rurales e indígenas urbanos.

No obstante que deberían considerarse favorables al desarrollo cultural de los indígenas urbanos son las normas contenidas en el Título IV de la Cultura y educación Indígena, en los párrafos 1º y 2º, sobre todo las medidas contenidas en los artículos 28º, 29º, 30º, 31º y 32º. Relevante resultaría para los indígenas urbanos por ejemplo la implementación de los Institutos de Cultura Indígena instituidos en la Ley pero que hasta hoy no se han implementado, así como el sistema de educación intercultural bilingüe.

Cuando se discutió el borrador de la ley entregado por el Congreso Indígena de Temuco del año 91 al Ejecutivo, tanto el Poder Ejecutivo como el Legislativo modifica, suprime o perfecciona varios aspectos, entre éstos lo relacionado con el instrumento de desarrollo para los indígenas urbanos, el Congreso Indígena proponía el reconocimiento de la Comunidad Indígena Urbana, el poder legislativo propuso en cambio las Asociaciones Indígenas Urbanas o Migrantes en los siguientes términos: *“Los indígenas urbanos podrán formar Asociaciones Indígenas Urbanas o Migrantes, constituyéndolas de acuerdo a lo establecido por esta ley”*.

En la misma disposición la ley establece las prerrogativas que tendrán dichas asociaciones. Al respecto la ley señala: *“Las Asociaciones Indígenas Urbanas o Migrantes será una instancia de organización social, desarrollo cultural, apoyo y mutua protección entre los indígenas urbanos migrantes, respectivamente”*.

Con estas disposiciones, la Ley Indígena está reconociendo la existencia de los indígenas urbanos y migrantes y está creando una herramienta de desarrollo y autogestión. Sin embargo adolece de los instrumentos de generación de políticas y de financiamiento que permitan fortalecer el desarrollo económico, social y cultural de los indígenas urbanos, como ya se ha señalado.

Finalmente sobre coordinación intersectorial en esta materia la ley establece: *“La Corporación podrá impulsar y coordinar con los Ministerios, Municipios y oficinas gubernamentales planes y programas que tengan por objeto lograr mayores grados de bienestar para los indígenas urbanos y migrantes, asegurar la mantención y desarrollo de sus culturas e identidades propias, así como velar y procurar el cumplimiento del artículo 8º de esta ley”*

Sobre el artículo 8º, citado en el artículo 77º de la Ley indígena, es conveniente detenerse brevemente. *“...la falta de discriminación manifiesta e intencionada en contra de los indígenas, en razón de su origen y su cultura...”*. Sin embargo, los pocos casos que se han llevado a los Juzgados de Policía Local, al menos en la Región Metropolitana no solo no han tenido sanciones, sino que los jueces se han declarado incompetente para tratar tales asuntos. Pero este es un tema que no sólo afecta a los indígenas urbanos, sino a todos los indígenas del país. Al respecto, el proyecto de Ley original, proponía establecer *“...el delito de Ofensa Cultural...que tiene por objeto proteger a las culturas y pueblos indígenas de la mirada discriminatoria, despreciativa y desvalorizadora de la sociedad global”*.³²

Muchas de las formas de discriminación podrán sancionarse si se retomara y perfeccionara la propuesta del Congreso Indígena de Temuco, otras se superarían si se ratificara el Convenio 169 de la OIT, sobre todo lo relacionado con la discriminación laboral de los indígenas. Otra forma de avanzar en el tema para superar la discriminación es exigiendo la aplicación de la Convención sobre la Discriminación racial, cuyo artículo 14 fue ratificado por Chile en el año 1993, que otorga facultades al

³² Memoria Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de Chile, Temuco, Enero de 1991.

Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial CERD, para conocer casos individuales y grupales de discriminación racial, en los países que han ratificado la convención³³.

La discriminación racial debe ser uno de los problemas más importantes de la población indígena urbana, ello no significa que los indígenas rurales no la sufran, el punto por tanto parece ser, por una parte, perfeccionar la ley indígena en todos aquellos ámbitos que tenga debilidades, así como otros cuerpos legales intermedios que sin estar relacionados con el tema indígena afecta a los indígenas, como ejemplo la Ley Orgánica Constitucional sobre Gobierno y Administración Regional, o la de Municipalidades, entre otras.

Otras reformas importantes que mejorarían la equidad en la aplicación de la ley indígena dicen relación con transformar la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago en una Subdirección de la CONADI en la Región Metropolitana, que atienda la Macro Región Central. Del mismo modo incorporar como beneficiarios del Fondo de Desarrollo Indígena a los Indígenas Urbanos y Migrantes. Debe crearse un instrumento similar al Fondo de Tierras y Aguas, pero que diga relación con los interés de los indígenas urbanos, ya sea para adquirir bienes de capital y /o servicios, destinados a microempresarios, Asociaciones, grupos o personas individuales.

Finalmente un comentario de carácter general que tiene que ver con la aplicación de la ley indígena en los centros urbanos. Si bien la ley indígena es de reconocida tendencia ruralista, hay en ella un cuerpo de normas que han permitido el desarrollo de planes y programas en diversos ámbitos que constituyen un avance significativo en la materia pero que podría mejorar sustancialmente con algunas modificaciones en términos de crear los instrumentos adecuados para atender a la realidad económica, cultural, y social de los indígenas urbanos.

6. Fundamentos para un Nuevo Trato y Desarrollo de los Pueblos Indígenas

a) Los fundamentos para un Nuevo Trato del Estado y la sociedad chilena para con los pueblos indígenas de Chile están en primer lugar en los ámbitos de los valores *ético y morales*.

Existe conciencia nacional mayoritaria en el sentido que no se puede continuar con el trato injusto e indigno que el estado chileno da a los pueblos indígenas.

b) Un segundo fundamento está en los ámbitos del derecho.

- Derecho consagrado en la “Declaración Universal de Derechos Humanos de Naciones Unidas que sostiene “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derecho”³⁴.
- El derecho de los pueblos indígenas a mantener y desarrollar nuestras propias identidades.
- Derecho a reparación por las expropiaciones de nuestros territorios, pérdida de autonomía e independencia, realizadas por el estado chileno en 1881 por la mal llamada “pacificación de la araucanía” y por el sometimiento a la legislación chilena.

³³ En *Los derechos de Pueblos Indígenas, El Debate Acerca de la Declaración Internacional*, José Bengoa, Liwen N° 4, Santiago 1997.

³⁴ Art. 1 *Declaración Universal de Derechos Humanos*

c) El Respeto

Tanto los parlamentos³⁵, las leyes, los acuerdos electorales (Nueva Imperial) donde se ofrece reconocimiento constitucional, aprobación del acuerdo 169, no se han cumplido.

d) El pago de la Deuda Histórica.

Los atropellos cometidos por el Estado chileno que significaron expropiación de los territorios, pérdida de la autonomía e independencia indígena, no respeto a los pactos y parlamentos, sometimiento a la ley nacional, constituyen la Deuda Histórica que tiene el estado chileno con el pueblo indígena.

e) La participación como fundamento del desarrollo.

La participación en los pueblos indígenas es **entendida como ser parte integrante efectiva en todos los niveles de toma de decisiones de las políticas, planes y programas relacionadas a la vida de nuestros hermanos y hermanas es un derecho básico**. Ello porque tanto en la Lof, comunidad Mapuche, el ayllu comunidad Aymara y el nuka nuka comunidad Rapa Nui, lugar donde se desarrolla la vida entre hermanos, la participación en la toma de decisiones de la comunidad, es un hecho y actividad consustancial al carácter de la organización social. La participación para los indígenas no es un concepto abstracto, tampoco se puede limitar a emitir el voto para elegir alguna autoridad, sino es una práctica cotidiana, porque la vida en la comunidad se desarrolla en una relación horizontal y de respeto de sus integrantes. De la misma forma, con todos los elementos de la naturaleza.

El otro elemento que sustenta la aspiración de participación es la necesidad de ser tomados en cuenta, de ser considerados como persona de una cultura diferente a la cultura general de la sociedad global. La participación real de los indígenas sólo será posible en una entidad propia de los indígenas, que actúe dentro del marco de la legislación vigente, pero que predominen nuestros valores en la forma de funcionamiento.

f) Nuevos ojos para nuevos desafíos.

La posibilidad de establecer **nuevo trato** para los pueblos indígenas requiere que el estado chileno pueda observar de otra manera la realidad de los pueblos indígenas; una mirada de forma integral e interrelacionada de las personas con su medio ambiente natural; las necesidades materiales-espirituales; a la población rural-urbana.

Tenga una capacidad para enfrentar y resolver los problemas de forma integral e interrelacionada. Así por ejemplo la entrega de tierras no puede estar desligada de la capacidad productiva de la tecnología; la producción del consumo.

Actualmente y con la experiencia de una década de existencia de la CONADI como oficina especial para la atención de los pueblos indígenas, no negando el aporte que la CONADI ha realizado en el desarrollo de las Asociaciones Indígenas, pero tenemos la absoluta certeza que la CONADI no es la institucionalidad adecuada para llevar a cabo el **nuevo trato**. La CONADI no presenta diferencias sustanciales con otra repartición pública que entrega beneficios sociales. Los nuevos tratos requiere de nuevas miradas y nuevas institucionalidades.

³⁵ Parlamento Mapuche de Coz-Coz del 18 enero de 1907 Ediciones Serindígena 2002 Stgo. De Chile

g) Nueva institucionalidad para nuevas relaciones

Hemos llegado a la firme convicción que para que exista **nuevo trato** debe crearse una institucionalidad indígena que sea capaz de establecer una relación con el estado –dentro del marco de la ley- entre iguales. Esta nueva institución es el Parlamento Indígena como organismo colegiado y representativo de los indígenas y un Ministerio de Pueblos Indígenas en el Estado chileno.

7. Parlamento Indígena: Organismo Representativo para el Nuevo Trato

Hemos definido el Parlamento Indígena como el organismo representativo más adecuado para el desarrollo de una nueva relación con el Estado y la sociedad chilena.

7.1 Carácter

- El parlamento indígena debe ser una Institución representativa de todos los pueblos indígenas de Chile, reconocidos por el estado de derecho.
- Una entidad con Estatuto público,
- Que funcione con recursos dotados por el Estado chileno, considerado en el presupuesto nacional.
- Un Organismo de carácter legislativo, resolutivo y representativo con capacidad de generar políticas estratégicas para el mejoramiento de la calidad de vida de los pueblos indígenas.

7.2 Origen³⁶

El Parlamento Indígena debe generarse desde las bases de los pueblos indígena modo democrático con la participación de todas las personas pertenecientes a ellos. Para lo cual debe elaborarse un registro electoral indígena.

7.3 Acerca de su composición

Debe estar integrado de la siguiente forma:

- Por autoridades de cada pueblo que participan por derecho propio:
- Machi / Lonko / Weupife; Yatiri / Amauta; Coro.
- Representantes de artistas, intelectuales, mujer y jóvenes.
- Por miembros elegidos por votación universal.

7.4 El Parlamento debe estar dotado de potestad que le permita interlocutar con todos los poderes del Estado nacional participando en todas las instancias de planificación de planes y programas estatal en beneficio de los pueblos indígenas.

7.5 El Parlamento debe ser autónomo del Estado pero actuar dentro de los marcos de la legislación vigente y el Estado de Derecho. No obstante, ninguna autoridad nacional puede interceder en sus determinaciones.

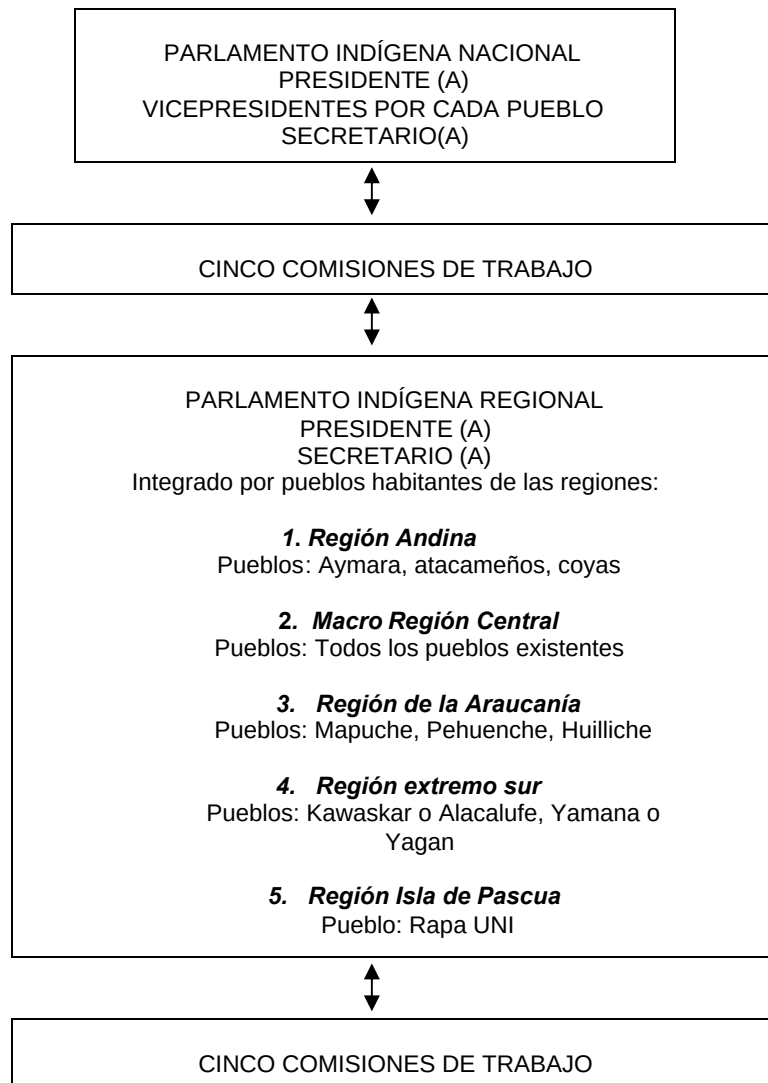
³⁶ Se debe legislar para organizar las elecciones.

7.6 El Parlamento puede participar en todos los eventos y organismos internacional que así lo determine.

7.7 El Parlamento debe ser el responsable y tener la facultad de entregar certificados de calidad indígena, tener Con capacidad y reconocimiento de los pueblos indígenas para decidir acerca de nuestro futuro.

7.8. El Parlamento debe fundarse sobre la base del conocimiento ancestral de nuestros pueblos

7.9. Acerca de su Estructura³⁷



³⁷ Esta estructura requiere ser profundizada para su elaboración final en comisión especial, amplia, democrática y pluralista, que considere todo el territorio nacional.

8. EL Ministerio de los Pueblos Originarios

Este Ministerio debe tener la característica principal de multicultural, es decir, donde se respeten todos los conocimientos en igualdad de condiciones: Kimche, Machi, Lonko, Weupife, Yatire, Amauta y Coro, líderes, dirigentes, autodidactas indígenas estén incorporados con todos los deberes y derechos al accionar de este Ministerio, en que las determinaciones se logren conjugando las dos concepciones de vida, de realidad y futuro.

9. DEMANDA INDÍGENA URBANA PARA EL NUEVO TRATO

9.1. Ámbito del Reconocimiento

- Igualdad de los indígenas urbanos ante la ley 19.253
- Creación de una entidad especializada dotada de recursos suficientes para la atención especializada de los migrantes en su incorporación a la sociedad global.
- Reconocimiento del Derecho Consuetudinario Indígena como fuente del Derecho en Chile.
- Reconocimiento y Protección a la Propiedad Intelectual al conocimiento en la medicina, historia, cosmovisión, arte textil y toda expresión artística propia de los pueblos indígenas.
- Reconocimiento y respeto a las formas de organizaciones ancestral indígena.
- Reconocimiento Constitucional de los pueblos indígenas.
- Firma del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT.

9.2. Ámbito de un Nuevo Organismo para el Nuevo Trato

- Reconocimiento al Parlamento Indígena Nacional como entidad representativa de los Pueblos Indígenas del país.
- Creación de un ministerio de Pueblos Indígenas de Chile.

9.3. Derecho a Participación Política

- Derecho a elegir y ser elegido en los diferentes estamentos de dirección gubernamental
- Comuna: en todas las comunas con una población indígena del 10% y mas, tener derecho a elegir un Concejal por votación directa.
- Distrito: en todos los distritos con una población indígena del 10% y mas, tener derecho a elegir un diputado por votación directa.
- Regional: en las regiones que constituyen suscripción, con una población del 10% y mas tener derecho a elegir un senador.

9.4 Educación, Formación de Recursos Humanos y Fortalecimiento de la Organización Indígena

- Educación formal: eliminar de los textos de estudios toda referencia que se haga a los pueblos indígenas en forma distorsionada.
- Educación Intercultural multilingüe: incorporar el conocimiento de los pueblos indígenas al proceso educativo mediante la consideración de educadores comunitarios, hablantes de las culturas y líderes con amplio conocimiento de sus pueblos.
- Aplicar un Programa nacional de Formación de Recursos Humanos que considere la actualización de los dirigentes indígenas a las nuevas tecnologías y profesionalizar la actividad mediante la fundación de un Diplomado en Gestión y Desarrollo Indígena.

- Apoyar la creación de Corporaciones de Desarrollo, Institutos de Investigación, de Cultura.

9.5. Desarrollo, Fomento Productivo y Comercialización

- Considerar el desarrollo indígena de modo integrado en que la comercialización cumpla un rol importante.

9.6. Salud

- Reconocimiento y subvención a la actividad de las Machi, Yatiri.
- Ampliación del proyecto de salud intercultural a toda la Región Metropolitana.
- Creación de un Hospital para los indígenas en la Región Metropolitana.

9.7. Vivienda

- Impulsar la construcción de viviendas indígenas respetando todos los aspectos socio cultural de la vivienda y forma de vida.
- Que las tierras de Til Til pertenecientes a SERVIU Metroplitano sea traspasada para la construcción de una ciudad indígena³⁸.
- En los planes de subsidio habitacional se de mayor facilidades a los postulantes indígenas.

9.8. Infraestructura

- Crear un cementerio indígena en la Región Metropolitana.
- Creación de una casa para encuentro de los indígenas urbanos.
- Crear una red de mercados indígenas en las principales ciudades del país.

9.9. Cultura

- Recuperar el patrimonio cultural indígena en la Región Metropolitana.
- Crear premios nacionales para la actividad cultural indígena.
- Crear líneas de financiamiento para iniciativas culturales de importancia nacional.

9.10. Dimensión Social

- Impulsar un programa dirigido a la extrema pobreza indígena con participación de las organizaciones.
- Programa de especial preocupación con los líderes ancianos que no cuentan con protección social.
- Impulsar iniciativas de protección y ayuda para los hijos de madre soltera.

³⁸ Tema que se está discutiendo en la mesa regional indígena por la comisión de vivienda.

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

INFORME FINAL DEL

PUEBLO KAWÉSQAR

Integrantes Grupo de Trabajo Pueblo Kawésqr

Los representantes del Pueblo Kawésqr, reunidos en la ciudad de Punta Arenas, en los días 24 y 25 de junio de 2003, hacemos llegar nuestro pensamiento y nuestra palabra a la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato.

Juan Carlos Tonko Paterito, Puerto Edén.

Luis Oyarzún Nancuante, Punta Arenas.

Representantes de las Organizaciones Kawésqr

Haydeé Águila Caro: Artesanos kawésqr, Punta Arenas.

María Francisca Dubó, Puerto Natales.

Rosa Lucía Ovando Sotomayor: Canoeros Australes, Punta Arenas.

Pedro Vargas Vidal, Puerto Edén.

María Álvarez, Punta Arenas.

Francisco Arroyo, Puerto Edén.

José Mario Carimoney López, Puerto Natales.

Barbarita Caro, Punta Arenas.

Carmen Caro Caro, Punta Arenas.

Leticia Isabel Caro Kogler, Punta Arenas.

Luisa Caro Pérez, Puerto Natales.

Rosa Catalán, Punta Arenas.

Juan Edén Ulloa, Puerto Edén.

Aníbal González Caro, Punta Arenas.

Elpidio Aníbal González Caro, Punta Arenas.

Juan González Caro, Punta Arenas.

María Felicia González Cárcamo, Punta Arenas.

Carolina Huenucoy H., Puerto Edén.

Daniel Leiva Quintul, Punta Arenas.

Carmela López Opazo, Puerto Natales.

María Llaitureo, Punta Arenas.

Freddy Pérez Cárcamo, Puerto Natales.

Ida Piutín, Punta Arenas.

Carlos Renchi Sotomayor, Puerto Edén.

María Luisa Renchi, Puerto Edén.

ÍNDICE

1.	Antecedentes.....	543
2.	Verdad Histórica.....	543
2.1.	Territorio.....	543
2.2.	Derechos Humanos.....	543
2.3.	Sociedad chilena.....	543
2.4.	Situación actual.....	543
3.	Nuevo Trato.....	544
3.1.	Economía.....	544
3.1.1.	Pesca Artesanal.....	544
3.1.2.	Turismo.....	544
3.1.3.	Artesanía.....	544
3.1.4.	Madera.....	544
3.1.5.	Agricultura.....	545
3.1.6.	Ganadería.....	545
3.1.7.	Otros.....	545
3.2.	Territorio.....	545
3.3.	Seguridad Social.....	545
3.4.	Participación.....	545
3.5.	Salud.....	546
3.6.	Educación, cultura e identidad.....	546
3.7.	Vivienda y Otros.....	546

1. Antecedentes

El informe que se presenta a continuación fue elaborado en un taller de trabajo realizado en Punta Arenas, XII Región, donde los representantes de todas las organizaciones del Pueblo Kawésqar reflexionaron y debatieron acerca de su historia y aspiraciones para un nuevo trato. En el taller participaron, además, Oscar Mendoza Uriarte, profesional de la Secretaría Ejecutiva de la Comisión, y Carmen Gloria Godoy, miembro del equipo de redacción del Grupo de Trabajo Revisión Histórica de la Comisión, quienes proveyeron la asistencia técnica que el evento requería. La edición de este documento fue realizada por la Secretaría Ejecutiva de la Comisión.

2. Verdad Histórica

2.1 Territorio ancestral

Desde Golfo de Penas hasta Isla Madre de Dios, desplazándose llegaban hasta Puerto Williams, isla Wellington, hasta seno Almirantazgo, Río Verde, entre otros.

2.2 Derechos Humanos

Nuestro dolor es por la usurpación del territorio de nuestro pueblo, por parte del Estado y las matanzas hechas por ganaderos que se asentaron en Magallanes, conllevando la disminución de la población y la pérdida de la identidad (cambio de nombres, uso obligado de vestimenta, etc.).

La sociedad chilena no conoce la existencia de estos hechos, porque la historia referente al Pueblo Kawésqar no tiene tanta validez como la de aquellos supuestos héroes que lucharon por una nación más justa. La educación primaria y secundaria es deficiente y nunca le dan el énfasis que requiere un tema de estas características.

2.3 Sociedad chilena

Según antecedentes que se pueden validar, la relación de antaño de la sociedad chilena con el pueblo Kawésqar deja mucho que desear, hemos sido considerados como seres sin raciocinio, flojos, sucios, revelando con ello el desconocimiento de la cultura Kawésqar.

Se entiende por discriminación positiva la integración pero no la toma de decisiones. La discriminación ha disminuido pero, sin embargo, continúa. Hay una discriminación minoritaria, por omisión, aunque haya invitación a participar.

2.4 Situación actual

Desde la promulgación de la Ley Indígena (19.253) han existido avances, pero los recursos no han sido bien distribuidos. Las aspiraciones no han sido cumplidas. Los problemas siguen. Hay Maltrato en los servicios públicos, por parte de algunos funcionarios.

Entre las aspiraciones no cumplidas se encuentran: “Campamento virtual” (construcción de villa), mausoleo en Puerto Natales y Punta Arenas.

El Pueblo Kawésqar está compuesto en la actualidad por los residentes en Puerto Edén, Puerto Natales y Punta Arenas. Aspiramos a un reconocimiento como pueblo, con un legado ancestral.

3. Nuevo Trato

3.1 Economía

3.1.1 Pesca Artesanal

- Creación de un laboratorio en Puerto Edén de marea roja y monitoreo estable.
- Comunidades deben acceder a concesiones marítimas y Áreas de manejo de recursos bentónicos.
- Acceso a cuota de lobos marinos para Puerto Edén, Puerto Natales y Punta Arenas.
- Desarrollo de la pesca artesanal.
- Plantas procesadoras de recursos pesqueros (pescados y mariscos) administrados por las comunidades locales.
- Creación de astilleros y varaderos en Puerto Edén, Puerto Natales y Puerto Arenas.
- Programa especial para el Pueblo Kawésqar de obtención de matrículas para tripulantes de barcos pesqueros, pescador artesanal y patrón de hasta 50 TRG (toneladas de registro grueso).

3.1.2 Turismo

- Crear una red de turismo kawésqar.
- Construcción de hospedajes en el territorio kawésqar.
- Formación de guías turísticos kawésqar (formados en institutos profesionales).

3.1.3 Artesanías

- Sello de calidad con participación del Pueblo Kawésqar en su diseño y administración.
- Programa especial de abastecimiento de materias primas (cuero de lobo, corteza de árbol, junquillo, hueso de ballena).
- Centro de exposición y de venta permanente, en Puerto Edén, Puerto Natales y Punta Arenas.
- Prohibir la comercialización de artesanías kawésqar por personas no kawésqar.

3.1.4 Madera

- Plan especial de CONAF para explotación del bosque por parte del Pueblo Kawésqar.
- Creación de plantas de elaboración de madera.

3.1.5 Agricultura

- Invernaderos.
- Centro de experimentación de cultivos kawésqar (plantas medicinales, etc.)

3.1.6 Ganadería

- Promover la ganadería: ovinos, bovinos, porcinos, avícolas.

3.1.7 Otros

- Programa especial de apoyo a la microempresa kawésqar.
- Programas de capacitación, con participación del Pueblo Kawésqar en su diseño, ejecución y evaluación.

3.2 Territorio

- El territorio kawésqar corresponde a espacios de tierra y mar, donde habita ancestralmente el Pueblo Kawésqar, que incorpora espacios de residencia, caza, pesca, ganadería, bosques, cementerios, etc. Deben crearse al menos 3 unidades territoriales del Pueblo Kawésqar: en Puerto Edén, Puerto Natales y Punta Arenas.

3.3 Seguridad social

Deben existir pensiones de gracia por vejez (a partir de los 50 años), incapacidad o por actividad económica interrumpida (Marea roja, por ejemplo).

Deben crearse cupos especiales de empleo en los municipios donde habitamos para el Pueblo Kawésqar.

Las pensiones de gracia deben otorgárseles a todas las personas que lo necesitan y aumentar el monto equivalente al salario mínimo.

En el otorgamiento de pensiones de gracia debe participar el Pueblo Kawésqar.

3.4 Participación

- Debe incorporarse representantes del Pueblo Kawésqar, elegidos por nuestro pueblo, en el Consejo Nacional de CONADI, en el Consejo Regional y en los Consejos Municipales.
- Reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas, y en particular, del Pueblo Kawésqar.
- Construcción de Memoriales sobre la verdad histórica del Pueblo Kawésqar en Puerto Edén, Puerto Natales y Punta Arenas.
- Deben construirse sedes comunitarias para nuestras organizaciones en Puerto Edén, Puerto Natales y Punta Arenas.

- Creación de Oficinas de enlace de CONADI en Puerto Edén y Puerto Natales, a cargo de personal kawésqar.

3.5. Salud

- Mejorar el acceso y calidad de la atención (hospitales, consultorios y postas).
- Formación de facilitadores multiculturales.
- Creación de oficinas de atención especial, en centros de salud, para el Pueblo Kawésqar, a cargo de un miembro del Pueblo Kawésqar.
- Incorporación de la medicina kawésqar en el sistema de salud tradicional.
- Difusión radial bilingüe en salud.
- Acceso gratuito a sistema de salud en todo el país (equivalente a sistema PRAIS)
- En los centros de salud deben atender médicos especialistas, incluidos dentistas.
- Chequeo médico anual para todas las personas del pueblo kawésqar.

3.6 Educación, cultura e identidad

- Becas de colegiatura completas (por derecho propio) que cubran la educación en su totalidad (básica, media y superior) para evitar la deserción escolar.
- Creación de hogar estudiantil kawésqar, con sede en Puerto Natales y Punta Arenas.
- Creación de Instituto de Cultura Kawésqar, con sedes en Punta Arenas, Puerto Natales y Puerto Edén.
- Difusión radial de la cultura.
- Entrega de terreno ubicado en Fuerte Bulnes en donde existen 90 lugares arqueológicos que evidencian su carácter de territorio kawésqar, para la construcción de un Museo Étnico.
- Devolución de patrimonio arqueológico actualmente en manos de museos tradicionales.

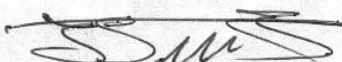
3.7 Vivienda y otros

- Construcción de Casa de Acogida para el Pueblo Kawésqar en Punta Arenas, Puerto Natales y Puerto Edén, administrado por las propias comunidades.
- Construcción a la brevedad de villas en Punta Arenas, Puerto Natales y Puerto Edén (no a los llamados “campamentos virtuales”).
- Mausoleos en Punta Arenas, Puerto Natales y Puerto Edén.

- Programa especial de subsidio de vivienda que incluya a las personas solteras o que no posean vivienda.
- Subsidio de agua, luz y gas a beneficio de las familias kawésqar.
- Subsidio especial para el Pueblo Kawésqar para el transporte marítimo.
- Construcción de Gimnasios en Puerto Natales, Puerto Edén y Punta Arenas.

Se designan como representante titular ante la Comisión al Sr. Luis Oyarzún Nancuante, y como suplente al Sr. Juan Carlos Tonko Paterito.

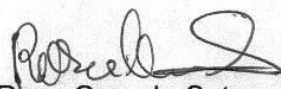
Para constancia firman los representante de las organizaciones del pueblo kawésqar



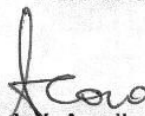
Pedro Vargas Vidal
Puerto Edén



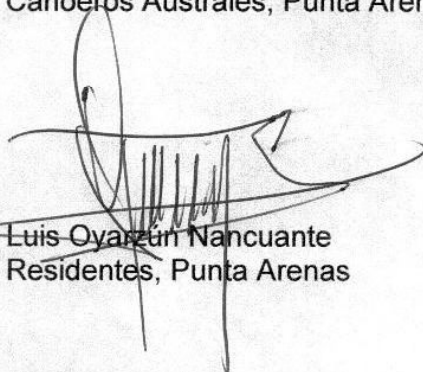
María Francisca Dubó
Puerto Natales



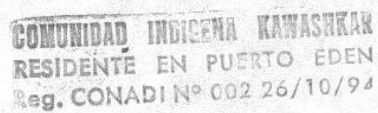
Rosa Ovando Sotomayor
Canoeros Australes, Punta Arenas



Haydee Aguila Caro
Artesanos kawésqar, Punta Arenas



Luis Oyarzún Nancuante
Residentes, Punta Arenas



COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

INFORME FINAL DEL

PUEBLO YAGÁN

Integrantes Grupo de Trabajo Pueblo Yagán

Los representantes del Pueblo Yagán, reunidos en Villa Ukika, Isla Navarino, territorio ancestral yagán, los días 28 y 29 de junio de 2003, hacemos llegar nuestro pensamiento y nuestra palabra a la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato.

Carolina Alday Chiguay

Marta Balfor Clemente

Violeta Balfor Clemente

Julieta Calderón Acuña

Cristina Calderón Harvan.

Mario Chiguay Calderón.

Patricio Chiguay Calderón

Francisco Filgueira Martínez

Julia González Calderón

Héctor Hernández Walton

Francisca Luengo Vera

Carmen Navarro Acuña

ÍNDICE

1.	Antecedentes.....	555
2.	Verdad Histórica.....	555
2.1.	Territorio.....	555
2.2.	Derechos Humanos.....	555
3.	Nuevo Trato.....	555
3.1.	Territorio.....	555
3.2.	Economía.....	555
3.2.1.	Pesca Artesanal.....	555
3.2.2.	Turismo.....	556
3.2.3.	Artesanía.....	556
3.2.4.	Madera.....	556
3.2.5.	Agricultura.....	556
3.2.6.	Ganadería.....	556
3.2.7.	Otros.....	557
3.3.	Seguridad Social.....	557
3.3.1.	Pensiones de reparación histórica.....	557
3.3.2.	Empleo.....	557
3.4.	Participación.....	557
3.5.	Salud.....	557
3.6.	Educación, cultura e identidad.....	558
3.7.	Vivienda y Otros.....	558

1. Antecedentes

El informe que se presenta a continuación fue elaborado en un taller de trabajo realizado en la Kipa Akar (Casa de la Mujer) de la Villa Ukika, donde los representantes del Pueblo Yagán reflexionaron y debatieron acerca de su historia y aspiraciones para un nuevo trato. En el taller participaron, además, Oscar Mendoza Uriarte, profesional de la Secretaría Ejecutiva de la Comisión, y Carmen Gloria Godoy, miembro del equipo de redacción del Grupo de Trabajo Revisión Histórica de la Comisión, quienes proveyeron la asistencia técnica que el evento requería. La edición de este documento fue realizada por la Secretaría Ejecutiva de la Comisión.

2. Verdad Histórica

2.1. Territorio

El territorio yagán se sitúa entre el margen sur del canal Brecknock y el hoy llamado Cabo de Hornos. Corresponde a espacios de tierra y mar, donde habita ancestralmente el Pueblo Yagán, con espacios específicos de residencia, caza, pesca, ganadería, bosques, cementerios, etc.

En la actualidad el Pueblo Yagán carece de territorio, y sólo se reduce a una porción de la extensión original de la bahía Mejillones. Ni siquiera Villa Ukika nos pertenece.

2.2. Derechos Humanos

Nuestro dolor como pueblo es por la usurpación de nuestro territorio, por parte del Estado y particulares, con todas las consecuencias que ello implica y también por la negación y discriminación cultural sufrida por las diversas generaciones del Pueblo Yagán, que ha determinado que hoy prácticamente no conozcamos nuestro idioma ancestral y los otros ámbitos de nuestra cultura. Hemos perdido la identidad yagán y se nos define como un pueblo en extinción.

3. Nuevo Trato

3.1. Territorio

Nuestra demanda de territorio en la actualidad se reduce a la Isla Navarino y mar adyacente, declarándolo territorio del Pueblo Yagán.

3.2. Economía

3.2.1. Pesca artesanal

- Creación de un laboratorio en *Upushwea* (nombre yagán de Puerto Williams) de marea roja y monitoreo estable.
- Las Comunidades deben poder acceder a concesiones marítimas y Áreas de manejo de recursos bentónicos.
- Acceso a cuota de lobos marinos.

- Desarrollo de la pesca artesanal.
- Creación de plantas procesadoras de recursos pesqueros (pescados y mariscos) administrados por la comunidad.
- Creación de astillero y varadero en *Upushwea*.

3.2.2. Turismo

- Crear una red de turismo yagán.
- Construcción de hospedajes en el territorio yagán.
- Formación de guías turísticos yagán formados en institutos profesionales.

3.2.3. Artesanías

- Sello de calidad con participación del Pueblo Yagán en su diseño y administración.
- Programa especial de abastecimiento de materias primas (cuero de lobo, corteza de árbol, junquillo, hueso de ballena)
- Centro de exposición y de venta permanente en Punta Arenas.
- Prohibir la comercialización de artesanías yagán por personas no yagán.

3.2.4. Madera

- Plan de reforestación en Isla Navarino.
- Plan especial de CONAF para explotación del bosque por parte del Pueblo Yagán.
- Creación de plantas de elaboración de madera.

3.2.5. Agricultura

- Promoción de una agricultura bajo invernaderos, con diseños y materiales adecuados para la zona.
- Centro de experimentación de cultivos yagán (semillas, plantas medicinales, etc.)

3.2.6. Ganadería

- Programa especial de control de la población de perros y en particular de los perros baguales.
- Promover la ganadería de ovinos, bovinos, porcinos y avícolas.

3.2.6. Otros

- Programa especial de apoyo a la microempresa yagán, pero evitando hacer publicidad de los proyectos aprobados.
- Programas de capacitación, con participación del Pueblo Yagán en su diseño, ejecución y evaluación, validados por instituciones reconocidas.
- Acceso a cuota de caza de guanacos.

3.3. Seguridad social

3.3.1. Pensiones de reparación histórica

Deben existir pensiones de reparación histórica por vejez (a partir de 50 años), incapacidad o por actividad económica interrumpida (Marea roja, por ejemplo).

Las pensiones de reparación histórica deben otorgárseles a todas las personas que lo necesiten y aumentar el monto equivalente al “salario mínimo”. En el otorgamiento de pensiones de reparación histórica debe participar el Pueblo Yagán.

3.3.2. Empleo

Creación de cupos especiales de empleo en el municipio, para personas pertenecientes al Pueblo Yagán.

3.4. Participación

- Deben incorporarse representantes del Pueblo Yagán, elegidos por nuestro pueblo, en el Consejo Nacional de CONADI, en el Consejo Regional y en el Consejo Municipal.
- Creación de Oficina de CONADI en *Upushwea*, a cargo de personal yagán.

3.5. Salud

- Creación en Isla Navarino de un centro de salud con médicos especialistas, incluido dentista.
- Mejorar el acceso y calidad de la atención (hospitales, consultorios y postas).
- Formación de facilitadores multiculturales.
- Creación de oficinas de atención especial, en centros de salud, para el Pueblo Yagán, a cargo de un miembro del Pueblo Yagán.
- Integración de la medicina yagán en el sistema de salud tradicional.
- Difusión radial bilingüe en salud.

- Acceso gratuito a sistema de salud en todo el país (equivalente a sistema PRAIS) para el Pueblo Yagán.
- Chequeo médico anual para todas las personas del Pueblo Yagán.

3.6. Educación, cultura e identidad

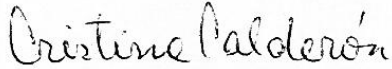
- Reponer la denominación yagán *Upushwea* para la ciudad de Puerto Williams, al igual que el que tenía Isla Navarino.
- El nombre oficial de nuestro pueblo es Yagán y debe ser respetado.
- Becas de colegiatura completas (por derecho propio) que cubran la educación en su totalidad (básica, media y superior) para evitar la deserción escolar.
- Creación de hogar estudiantil yagán, con sede en Punta Arenas.
- Creación del Instituto de Cultura Yagán, con sedes en *Upushwea* (Puerto Williams) y en Punta Arenas.
- Creación de una radio del Pueblo Yagán.
- Creación de un museo del Pueblo Yagán en la actual Villa Ukika, administrado por el propio pueblo.
- Repatriación del patrimonio arqueológico y cultural del Pueblo Yagán actualmente en manos de museos tradicionales.
- Programa especial y urgente de recuperación del *intienkuta*, idioma yagán.
- Construcción de un monumento de reconocimiento al Pueblo Yagán en *Upushwea* y en Punta Arenas, enfatizando su existencia actual.

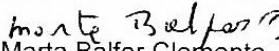
3.7. Vivienda y otros

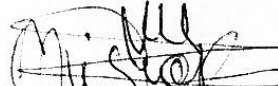
- Construcción de *Henikin Akar* (Casa de Nosotros) para el Pueblo Yagán en Punta Arenas, administrado por nosotros.
- Reconstrucción de todas las viviendas de Villa Ukika, y en otros sectores de *Upushwea*, y ampliación de la Villa para las personas yagán que no tienen vivienda.
- Construcción de un mausoleo para el Pueblo Yagán en *Upushwea* y en Punta Arenas.
- Programa especial de subsidio de vivienda que incluya a las personas solteras o que no posean vivienda.
- Subsidio de agua, luz y gas a beneficio de todas las familias yagán.
- Subsidio especial para el Pueblo Yagán para el transporte marítimo, aéreo y terrestre.
- Construcción de viviendas en Bahía Mejillones.

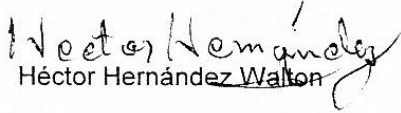
Para constancia firman como representantes del Pueblo Yagán las siguientes personas:


Carolina Alday Chiguay

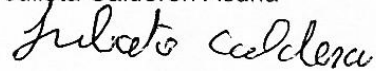

Cristina Calderón Harvan

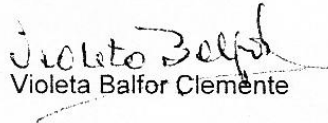

Marta Balfor Clemente

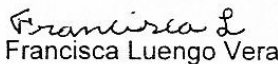

Mario Chiguay Calderón

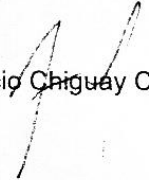

Héctor Hernández Walton

Julieta Calderón Acuña




Violeta Balfor Clemente


Francisca Luengo Vera


Patricio Chiguay Calderón

INFORME DE LA COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

INFORMES FINALES DE LOS
GRUPOS DE TRABAJO

VOLUMEN 3 – ANEXO
TOMO II

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

INFORME FINAL DE LA

COMISIÓN DE TRABAJO AUTÓNOMO MAPUCHE

ÍNDICE GENERAL

Tomo I

I.	Presentación General.....	567
II.	Antecedentes y Fundamentos.....	569
II I.	Reconocimiento de autorías de los capítulos específicos.....	517
Capítulo I		
	“Kisu Güneluwün Zugu Mapunche Rakizuam Mew. Gülu Ka Pwel Mapu Mew”.....	573
Capítulo II		
	Territorio y Tierras Mapuche.....	707
Capítulo III		
	Mapu Küpal Azkunun Zugu (El ejercicio del derecho propio mapuche). Fundamentos y Manifestaciones del derecho propio mapuche.....	1003

Tomo II

Capítulo IV

	Transformaciones del sistema económico mapuche a la luz de las políticas estatales, los procesos de integración y la globalización sociocultural.....	1313

Capítulo V

	Estado contemporáneo de la medicina mapunche en tres zonas del territorio mapunche. Un estudio en salud mapuche y medio ambiente.....	1501

Capítulo VI

	¿Cómo ha sido afectada la sociedad mapunche por la educación formal chilena? Un diagnóstico de la realidad socioeducativa mapunche, su vinculación con el sistema educacional chileno y las perspectivas de un modelo educativo pertinente.....	1555

Capítulo VII

	Fundamentos para una participación política mapuche.....	1606

Otros Estudios

	Pueblo Williche de Chiloé.....	1666

	Pueblo Mapuche Wijice, del Chaurakawin al Pikunwijimapu.....	1750

	Propuestas para un Nuevo Trato	1869

I. Presentación General

A través del presente informe, la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, COTAM, da cuenta de los resultados obtenidos en su proceso de investigación llevado a cabo en varias regiones del país. La COTAM es una comisión que surge como respuesta a la Comisión Nacional de Verdad Histórica y Nuevo Trato, implementada por el gobierno de la Concertación bajo la administración del presidente de la República don Ricardo Lagos Escobar.

Un conjunto de organizaciones mapuche desde Raügko Mapu hasta la Futa Wapi Chijwe Mapu (Chiloé) se concertan para concretar una instancia de trabajo técnico político que sienta las bases de una experiencia propia de reconstrucción histórica.

La Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, desde ahora COTAM, surge después de numerosas reuniones entre ejecutivos de gobierno y representantes de organizaciones de los distintos Fütal Mapu (Identidades Territoriales): Sociedad Nankucheo Lumaco, Naüq che Fütal Mapu, Galvarino Reiman, Santos Reinao de Arauco; y de la zona de Galvarino, Fernando Huailquil; Asociación Indígena para la Asociación Maquehue Pelales, Francisco Chureo Zúñiga; de Ragiñtelfu, Nueva Imperial, Mauricio Huenchulaf Cayucheo; y por su trayectoria en el movimiento indígena y por su trayectoria académica en Chile, Rosamel Millaman Reinao; perteneciente a la asociaciones Wen Kiñel Mapu Tuwun Carahue, en su calidad de Machi, Víctor Caniullan Coliñir; y del Ayllarewe Xuf Xuf y en su calidad de Logko, José Quidel Lincoleo, todos ellos pertenecientes al Fütal Mapu Wenteche. Desde la asociación Poyenhue de Villarrica, Marcial Colin Lincolao, por la Junta de Caciques de Chiloé, Manuel Muñoz Millalonco, ambos del Fütal Mapu Wijiche. Algunas de las reuniones realizadas fueron en el Hospital de Makewe, el 6 de Septiembre del 2001. Posteriormente se incorporaron desde la identidad Naugche, del Parlamento Naüqche, representando por su dirigente y concejal Manuel Painequeo Trangnolao; y finalmente desde la organización del Pikun Wiji Mapu, el werken Jorge Abello Romero.

Como una forma de optimizar el quehacer político técnico de la COTAM, se decide en una asamblea que esta comisión ejecutiva pueda ser conformada por cuatro representantes: José Quidel, Logko perteneciente al territorio Xuf.Xuf; Rosamel Millaman, como académico de la Universidad Católica de Temuco; Víctor Caniullan, como machi, y Mauricio Huenchulaf por su experiencia de haber sido ex director de la CONADI.

Establecida esta comisión, se buscan los siguientes objetivos:

- 1.- Efectuar y diseñar una revisión crítica, desde el punto de vista Mapuche, sobre la historia mapuche, a partir de los procesos de participación e introducción de la historia colonial y de la formación del estado y sus respectivas políticas, que se impuso sobre el pueblo mapuche.
- 2.- Fundamentar con documentación sistematizada las principales demandas políticas, sociales y económicas del pueblo mapuche a partir de una discusión de las bases mapuches, y no siempre estableciendo los modelos históricos establecidos por la historia oficial y algunos académicos.
- 3.- Difundir hacia la sociedad mapuche, nacional e internacional, las principales demandas sociopolíticas y religiosas y otorgar reflexión de una versión distinta de la historia oficial de que se ha venido construyendo sin ninguna participación del pueblo. Sobre la base de la identidad histórica de nuestro pueblo, pensamos que la sociedad chilena y el estado deberá asumir las verdaderas, serias y concretas formas de relación con el pueblo mapuche.

II. Fundamentos de Nuestra Propuesta

Es la primera experiencia que como pueblo mapuche estamos experimentando bajo una investigación científica que recoge el conocimiento mapuche desde las bases.

Hemos demostrado científicamente que los pueblos son capaces de dirigir y orientar la investigación en las que somos los más directos conocedores de nuestra historia.

En tercer lugar, hemos vigilado y controlado tanto los modelos así como las estrategias de investigación social y cultural existentes en el ciencias modernas para mayor objetividad y veracidad de los hallazgos encontrados. En este sentido, la investigación resalta un hecho y es que ve a los pueblos indígenas con conocimiento y no como ignorantes.

En cuarto lugar, esta experiencia demuestra una modalidad de escribir la historia desde el punto propio y nuestro, que no siempre asume la concepción del tiempo y del espacio de los acontecimientos de los pueblos indígenas.

Metodológicamente siempre velamos por la verdad de la historia y para eso hemos establecido normas éticas y metodológicas para que nuestro discurso no se transforme en un discurso meramente académico y político.

Sabemos las falencias y debilidades que puede tener la propuesta, sin embargo, ésta tiene un contenido que no tan fácil podrán arrebatarlos.

Sabemos también que la escritura siempre perteneció a los blancos, con todos los privilegios que ellos han tenido para engañar a nuestro pueblo, cuestión que hasta ahora siguen gozando.

Esperamos que este escrito sea una forma de contrarrestar estos hechos. En la parte final, reiteramos que son los propios pueblos y aliados los que pueden volcar la historia para que emerja el devenir histórico de los pueblos.

En general, la investigación se llevó a efecto con una alta participación en talleres y diálogos que se dieron en las propias bases. El desarrollo de este trabajo también significó la participación de profesionales mapuche y no mapuche, lo que constituye un importante precedente para un propósito que recién comienza a ser abordado.

Las temáticas seleccionadas por la COTAM fueron 7, de los cuales se pudieron desarrollar plenamente transversales, como fue religión y tierra y territorio mapuche.

Cabe destacar que el estudio de religión abarcó también una considerable parte del Pwel Mapu. Además, los temas de derecho y salud llevadas a efecto en tres zonas territoriales, Bafkehche, Wenteché y Pewenche. Tres temas que se pidieron mínimamente: economía, educación y participación política. Además de que las identidades territoriales Bafkehche (Arauco), Naüq che y Wijiche y Chijwe che, desarrollaron cada uno su propia investigación local. Uno de los objetivos primordiales de esta investigación es considerar las Identidades Territoriales en su real magnitud y ser parte de las estructuras investigativas.

En otras palabras, la conceptualización del territorio mapuche, el conocimiento de la dimensión Gulu y Pwel che del pueblo mapuche, son parte constitutiva de este presente informe.

No sólo se trata de sistematizar las denuncias, la destrucción, de acuerdo a la manera de cómo se han llevado a efecto las relaciones entre el pueblo mapuche y la sociedad chilena y Argentina a través del tiempo, sino que también el desafío de poder sistematizar, expresar de manera lucida el Kümün de los que mantienen vivo el mapunche mogen (vida mapunche), y el mapunche Rakizum (la filosofía de vida):

Logko, machi, ñizol, pijañ kushe, gijatufe, conocimiento que está registrado en las siguientes páginas. Esto constituye una muestra de la seriedad y profundidad del proceso de investigación desarrollado.

A partir de aquí se articula una experiencia inédita en donde el conocimiento propio del pueblo mapuche juega un rol preponderante. No se trata por que sí, sino que se hace para mostrar que sí existe un ordenamiento, una base ideológica y filosófica propia. Todo lo anteriormente dicho demuestra un esfuerzo tremendo de nuestro pueblo por articular una propuesta diferente a lo que hasta ahora es conocido, y en donde se refleja plenamente el sentir mapuche.

Esta experiencia nos ha demostrado que aún es posible abordar los temas profundos que atañen a nuestro pueblo, de una manera descolonizada.

Es importante dejar constancia que este trabajo es sólo el inicio de un proceso de poder reconstruir nuestra verdad y ponerla a disposición de nuestra gente. De nuestras organizaciones, de las escuelas e instancias de conocimiento, reflexión y discusión, y desde luego, para que las generaciones venideras y comunidad internacional conozcan acerca de nuestro pueblo y su verdad, aunque dolorosa y llena de engaños, robos y malas prácticas, presa de políticas obsecadas y mezquinos intereses. Es nuestra verdad.

Como responsables del trabajo llevado a cabo, ponemos a disposición del país y de los dirigentes políticos del mismo, parte de nuestra verdad histórica. Esperamos que realmente se adopten decisiones sabias, dignas y justas hacia nuestro pueblo. Que se busquen las medidas reparativas de más de dos siglos de olvido, postergación y negación, que la ciudadanía chilena y el conjunto de la población debe a los mapuche. A partir de esta realidad, es necesario que se escriba una nueva historia, se inaugure un nuevo estilo de relación y trato hacia el pueblo mapuche. Que se asuma la diversidad y las diferencias en sus reales magnitudes, considerando las particularidades intrínsecas de cada sociedad componente del país.

Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche (COTAM), Septiembre 2003.

III. Reconocimiento de autorías de los estudios específicos

Capítulo I “Kisu Güneluwün Zugu Mapunche Rakizuum Mew. Gülu Ka Pwel Mapu Mew” tiene como autores al siguiente equipo de profesionales mapuches: Jimena Pichinao Huenchuleo, Fresia Mellico Avendaño y Ernesto Huenchulaf Cayuqueo.

Capítulo II “Territorio y Tierras Mapuche”: Estudio ejecutado por Consultora TEPU Ltda. La Parte I tiene como autores al equipo de investigación formado por: Raúl Molina Otárola, Martín Correa Cabrera, Nancy Yáñez Fuenzalida, Carole Sinclair Aguirre y Ximena Navarro Harry. La Parte II tiene como autores al equipo de trabajo constituido por: Raúl Molina Otárola, Martín Correa Cabrera y Nancy Yáñez Fuenzalida.

Capítulo III “Mapu Küpal Azkunun Zugu (El ejercicio del derecho propio mapuche). Fundamentos y Manifestaciones del derecho propio mapuche”. La autoría de este estudio corresponde al siguiente equipo de trabajo: María Salamanca Huenchullán, Ramón Maureira Huircamán, Javier Quidel Cabral, Verónica Núñez Gallardo y Ronny Leiva Salamanca.

Capítulo IV “Transformaciones del sistema económico mapuche a la luz de las políticas estatales, los procesos de integración y la globalización sociocultural”. El equipo al que le corresponde la autoría de este estudio está compuesto por las personas que se mencionan a continuación: Noelia Carrasco H., René Montalba N., Héctor Mora N. Y Aldo Vidal H.

Capítulo V “Estado contemporáneo de la medicina mapuche en tres zonas del territorio mapuche. Un estudio en salud mapuche y medio ambiente”. La autoría es del equipo de investigación compuesto por: Teresa Durán, Marcelo Berho, Gabriel Llanquín, Alvaro Ugué, Loreto Eyzaguirre, Rodrigo Contreras, Patricio Burgos, Juan Miguel Castillo, Ana María Alarcón y Enrique Hauenstein.

Capítulo VI “¿Cómo ha sido afectada la sociedad mapuche por la educación formal chilena? Un diagnóstico de la realidad socioeducativa mapuche, su vinculación con el sistema educacional chileno y las perspectivas de un modelo educativo pertinente.” La autoría corresponde al equipo de investigación compuesto por Rosa Huenchulaf y Gloria Melipil.

Capítulo VII “Fundamentos para una participación política mapuche”, cuya autoría es de Rodrigo Lillo era.

Otros estudios

Estudio “Pueblo Mapuche Wijice, del Chaurakawin al Pikunwijimapu”. Este estudio fue ejecutado por CODEPU, y cuya autoría es del equipo de investigación compuesto por José Araya Cornejo, Victorino Antilef y Beatriz Chocori Huenullanka, contando con la colaboración de integrantes del Gvbam Logko Pikunwijimapu: Jorge Abello Romero, Eva Barriga y Jorge Hueque; del Territorio del Chaurakawin: Prosperina Queupúan Ch.; del Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco: Noelia Carrasco y Loreto Eyzaguirre; y de colaboradores de CODEPU: Elsa Benard, Miguel Cheuquemán, Luxciardo Monsalves, Juan Pimentel, Bjorn Seyl y Daniel Stosiek, y

Estudio “Pueblo Williche de Chiloé”, ejecutado por el Consejo General de Caciques de Chiloé, y su autoría es del equipo técnico compuesto por Manuel Muñoz Millalonco, Ana María Olivera Fuentes y María del Carmen Espoz Larraín.

CAPÍTULO I

**Kisu Güneluwün Zugu Mapunche Rakizuam Mew
Gülu Ka Pwel Mapu Mew**

ÍNDICE

Parte I	
Presentación General.....	579
I. Metodología.....	580
1. Enfoque Metodológico.....	580
2. Estrategias de Investigación.....	581
Criterios para la Revisión Bibliográfica.....	582
Escritos de Orientación Cristiana.....	583
Textos de Orientación Científico Social.....	584
Escritos de Orientación Descriptivo Testimonial.....	587
Textos de Orientación Místico Popular.....	596
Parte II	
I. Modelo de religión asumido: consideraciones generales.....	598
Consideraciones Generales del Fenómeno Religioso.....	598
III. Pu Mapunche ñi Gijañmawün Como marco interpretativo para la comprensión de la religión <i>Mapunche</i>	602
1. Mapu. Como categoría Espacial.....	603
<i>Waj Mapu</i> o <i>Wajontun Mapu</i>	603
Ordenamiento Circular Orbital del <i>Waj Mapu</i> : desde el <i>Naüq Mapu</i> hacia el interior y exterior.....	604
Representación gráfica de las principales dimensiones del <i>Waj Mapu</i>	606
<i>Wenu Mapu</i>	606
<i>Ragiñ Wenu Mapu</i>	610
<i>MiñcheMapu</i>	610
2. El, <i>Wizüf</i> , <i>Günen</i> , <i>Güne</i> y <i>Kümpeñ</i> . Como conceptos primordiales.....	611
IV. Aspectos estructurales del <i>pu mapunche ñi</i>	613
1. <i>Gijañmawün</i>	613
A) <i>Fütake Gijañmawün</i>	614
<i>Gijatun</i>	615
<i>Kamarikun</i>	617
<i>Jejipun</i>	619
<i>Kawiñ</i>	620
<i>Lef kam Lelpe Gijatun</i>	621
B) <i>Gijatuñmawün</i>	622
<i>Wixaxipan kam Pichi Jejipun</i>	622
<i>We Xipantu</i>	622
<i>Walügtuwe – Pukemtuwe</i>	623
<i>Püramuwün – señalada</i>	624
<i>Pütefentun y Pifürentun</i>	624

ÍNDICE

Tayültun.....	625
Machitun.....	627
Pijantun.....	628
C) Xawün.....	628
Eluwün.....	629
Palin Kawin.....	631
Katan Kawin.....	634
D) Wehüy ka Reyñma Xawüluwün.....	636
Mafün.....	636
Bakutuwün, Bakuluwün, Bakuwün.....	637
Konchotun.....	639
2. Autoridades Religiosas y Sociopolíticas Mapunche.....	640
A) Rechegenochi che.....	641
Pu Mach.....	641
Gehpiñ.....	643
Pijañ kushe.....	644
Logko Gijatufe.....	644
Zugumachife.....	645
Pelon.....	646
B) Wunenkülechi che.....	646
Pu Logko.....	646
Ñizol Logko.....	647
Inan Logko kam mühake logko.....	647
C) Pu keju.....	648
Werken.....	648
Wünenke koha o Norümchekelu.....	648
Pu Jagkañ.....	649
Wewpife.....	649
Piwcheñ.....	649
Kajfümabeh.....	650
Tayübfé.....	650
Yeqülfe.....	650
Kojog.....	650
Alka.....	650
Pwelpu ralife kam kulxugtufe.....	650
Ayekafe.....	651

ÍNDICE

3. Espacios Religiosos y Socioculturales.....	651
a) Gijatuwe/Jejipuwe/ Kamariwe/Kawinwe.....	654
b) Paliwe.....	656
c) Xawüwe.....	657
d) Menoko.....	658
e) Wixugko.....	659
f) Kayegko.....	659
g) Majin.....	660
h) Wigkul.....	661
i) Xeg Xeg.....	661
j) Kay kay.....	662
k) Kulchug.....	662
l) Mawiza.....	663
m) Ge Bafkeh.....	664
n) Bafkeh.....	665
Ñ) Bafkeh o Küxügko.....	666
o) Bewfü.....	667
p) Kura.....	667
q) Waw	668
r) Xawüko.....	669
s) Eltun.....	669
t) Zeqüñ.....	670
V. Religiones exogenas en el pueblo mapuche.....	670
1. Consideraciones Históricas Generales.....	670
2. Principales Impactos de las Religiones Exógenas Sobre el Pueblo Mapuche y su Religión reconocidos Mediante el Estudio.....	679
3. Consideraciones Generales.....	683
Glosario General.....	685
Bibliografía.....	688
Anexo I: Aspectos Fundamentales y Características de los Fütake Gijañmawün Según los Fütal Mapu.....	693
Anexo II: Relación Histórica Pueblo Mapuche Estado Argentino.....	694
Anexo III: Listado de Iglesias Evangélicas Pentecostales con Personería Jurídica hasta 1993.....	703

Presentación

Los hechos históricos dan cuenta de la forma arbitraria en que los Estados chileno y argentino ocuparon el *Wajontu mapu mapunche*, territorio autónomo *mapuche* a ambos lados de la cordillera, y el posterior proceso de sometimiento, social, político, económico, cultural religioso, que hasta la actualidad persiste.

En este contexto, por un lado, el Estado ejerce su condición de superioridad paternalista, respecto de la autodeterminación de los Pueblos Indígenas. Por otro lado el Pueblo *mapuche* en su condición de sociedad que aún no acepta su total dominio y sometimiento, busca todas formas de lucha para resistir tal situación. Estos matices constituyen la razón fundamental que históricamente han desencadenado reiterados tipos de conflictos, entre el Pueblo *Mapuche* y los estados chileno y argentino. Es así que, desde el estado se han implementado diversas políticas hacia nuestro pueblo, que tienden a aminorar las situaciones de conflicto que año a año van en aumento, intentando proyectar tanto fuera del país, como en su interior, un ambiente de aparente respeto y tolerancia.

Sin embargo estas estrategias no han prosperado, y aún no se ha logrado cumplir satisfactoriamente con las demandas y reivindicaciones del Pueblo *mapuche*, frente a las cuales el recién instaurado régimen democrático en voz del entonces presidente, Patricio Aylwin, en el ecuentro de Nueva Imperial se compromete a dar efectiva solución. Así, los problemas que atañen a los *mapuche* en la reclamación y demanda de sus derechos históricos, cuyos principales responsables son particulares y empresas que amparados en las instituciones del Estado han ido ocupando y usurpando nuestro territorio y sus recursos, han ido tomando un carácter cada vez más político, y no meramente económico, como se lo ha querido mostrar, que los gobiernos de turno no pueden soslayar.

Desde esta histórica situación de sometimiento y exclusión, surge un nuevo intento desde el Estado, por conocer y abordar los problemas históricos que han afectado y afectan tanto al Pueblo *Mapuche* como al resto de los Pueblos Indígenas de Chile. Es así como nace la “**Comisión Verdad histórica y Nuevo Trato**”, encabezada por el Ex presidente Patricio Aylwin, eminente figura nacional que ya había asumido un rol protagónico en el tema de los Derechos Humanos y detenidos desaparecidos durante la dictadura militar de Augusto Pinochet.

En este contexto se convoca a diferentes organizaciones y representantes indígenas de los distintos pueblos, para que participen del proceso. En un primer momento los representantes *mapuche* deciden restarse a esta convocatoria, pues los términos en los que esta se plantea no son plenamente satisfactorios. Decidiéndose luego de algunas negociaciones políticas participar autónomamente, conformándose así la figura de la **Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, COTAM**, de la que participan; Asociaciones comunales, y organizaciones históricas *mapuche* como los *ayjarewe* y *rewe*, de los diversos *Fütal Mapu mapuche*, con la esperanza que en este nuevo espacio de común esfuerzo se materialicen las propuestas que emerjan, desde los estudios que de aquí se realicen.

En el marco de esta comisión autónoma, surge esta investigación, de la cual además se determinan los temas correspondientes a las áreas temáticas a investigar, así como la conformación de las comisiones de trabajo para cada una de ellas.

En cuanto a los criterios para la conformación del equipo que abordaría el estudio sobre la religión del Pueblo, se priorizarán dos tipos de requerimiento, por un lado que sus miembros fuesen *mapuche* hablantes del idioma, e igualmente que entre sus miembros existan personas con formación académica. Esto dado el perfil del estudio, que debe abordar conocimientos intra culturales y presentar los mismos en un formato de orden científico social.

El equipo contó con el asesoramiento del *Machi* Víctor Caniullan y del *Ñizol Logko* José Quidel, atendiendo los mismos al debate intracultural sin cuyo aporte este estudio hubiera sido mucho más complejo de lo que fue, pues este aspecto de nuestra cultura, el de la religión, es un debate que está recién en los inicios hacia dentro de nuestro Pueblo, razón por la cual dicho estudio necesitó de la guía de personas que tuvieran en conocimiento mapunche necesario y al mismo tiempo una

elaboración de ese conocimiento para el entendimiento y presentación hacia fuera de la cultura mapuche, asumiendo en este sentido que un gran porcentaje de los mapuche, en los tiempos que corren, están más impregnado de la cultura occidental que de la propia.

Así también contó con la participación del teólogo Lucio Uriarte como parte integrante del equipo, igualmente colaboro en coloquios; Ramón Curivil, teólogo de origen *mapuche*; Mario Samaniego, filósofo y María Salamanca Huenchullan, abogada. Con los cuales se llevo adelante una permanente discusión e intercambio para la puesta al día sobre las corrientes de pensamientos religioso, filosóficos y jurídico imperante en la actualidad.

Para la realización del estudio se llevaron a cabo entrevistas por un lado a autoridades religiosas no *mapuche* Obispos, Pastores, Sacerdotes, por otro a historiadores y antropólogos.

El estudio se realizó entre los meses de Septiembre del año 2002 y abril del año 2003. Se consideraron los territorios que desde la perspectiva cultural *mapunche* son conocidos como *Pwel Mapu*, territorio donde se asienta el Estado argentino y *Gulu Mapu*, donde se impuso el Estado chileno. En *Pwel Mapu* participaron autoridades religiosas de los territorios que se encuentran en las provincias de Chubut y Neuquén y en *Gulu Mapu* autoridades religiosas mapunche de identidades territoriales *Pewenche*, *Inapireche*, *Wenteche*, *Naüqche*, *Bafkehche* y *Wijiche*, así como los *Mapuche* residentes en la ciudad de Santiago de Chile.

El estudio consideró fundamental la participación de las autoridades religiosas *mapunche*, por ser estas la principal fuente del conocimiento de nuestro Pueblo. Se interactuó con *Gijatufe logko*, *Re logko*, *Gehpiñ*, *Pijañ Kushe*, *Machi fibew*, *Zugumachife*, *Wewpife* e igualmente los *keju*, colaboradores de los ya mencionados; Sargento *koha*, Capitan *Koha*, *Tayübfé*.

También se considero a *kimche* y algunos dirigentes de organizaciones funcionales con más arraigo cultural. Es necesario recalcar, que este estudio constituye tanto una propuesta como una apuesta a la redignificación de nuestra religión. Consideramos que es un aporte inicial a una discusión de largo aliento que se deberá efectuar necesariamente entre *mapuche*.

I. Metodología

1. Enfoque Metodológico

El enfoque metodológico del estudio releva dos formas de acercamiento al conocimiento ancestral y culturalmente construido sobre religión *mapunche*, una *mapuche* y otra científico – social.

Una premisa fundamental que asumimos es que:

Existe un conocimiento cultural *mapunche*, que reconocemos como *mapunche kimün*, e igualmente formas de conocer que responden a esta construcción, *mapunche rakizwam*, mucho más profundas e integrales que las alcanzables por las formas racionales de conocer. Del mismo modo asumimos que este conocimiento es universal y los *che* aún cuando lo busquen durante todo el transcurso de su vida, solo alcanzarán una parte de él.

Obviamente los tiempos arbitrarios que se impusieron a este estudio permiten solamente alcanzar a elaborar un diagnóstico general sobre esta dimensión de la vida *mapuche*, quedando por delante el desafío de continuar profundizando la reflexión en las dimensiones filosófica y epistemológica, asunto que consideramos un derecho innegable. Por ende adscribir a la perspectiva *mapunche* del conocimiento, significa:

Comprometerse con una perspectiva de conocimiento y dejar fuera la neutralidad como opción metodológica. Esto significa que quienes realizan este estudio adscriben a una forma y estilo de conocimiento universal, confiriéndole autoridad.

Asumirse y conducirse por el protocolo mapunche de interacción durante todo el periodo de investigación. Lo cual posibilita el acceso a nuestra principal fuente de conocimiento, las autoridades religiosas *mapunche*. Puesto que considera temáticas que no se acostumbran a conversar con *reche*, entre otras razones porque el lenguaje en que se dinamiza el *kimün mapunche*, es de orden ritual, *mapuzugun* ritual, distinto al *mapuzugun* que usa y conoce el común de las personas. A esto se suma que los espacios *mapunche* de socialización del conocimiento, que son masivos, han ido cada vez más perdiendo valor.

Complementariamente a la perspectiva anterior se incluyen formas de acercamiento a la temática provistas por la disciplina antropológica. Fundamentalmente por dos razones, primero por que nos provee de estrategias de construcción de conocimientos validadas por nuestro interlocutor, los representantes del estado, consecuentemente la forma en que se presenta la información responde a esta lógica. Y en segundo lugar porque las mismas nos dan ciertas garantías de contribuir al propósito último del estudio, al relevar la perspectiva del grupo cultural que constituye el objetivo de conocimiento.

En *La interpretación de las culturas*, 1997, el antropólogo Clifford Geertz, uno de los principales exponentes de la antropología simbólica, sitúa el estudio de las religiones dentro del sistema más amplio de interpretación de una cultura. Este antropólogo reflexiona sobre la religión como un sistema cultural, constituido sobre la base de símbolos sagrados, significados y concepciones transmitidas históricamente. Los símbolos son comprendidos como abstracciones de la experiencia, representaciones de ideas, actitudes, juicios, anhelos y creencias, manifestados de forma pública. El autor parte del supuesto de que los símbolos contienen el *ethos*, la esencia de un pueblo, su cosmovisión, interpretación de la realidad así como sus ideas generales acerca del orden. En palabras de Geertz la religión es:

"Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único." Página 89.

En nuestro caso el referente primordial para la interpretación de los conocimientos, se sustenta en categorías conceptuales que desde el *mapuzugun* más elaborado, constituyen la mejor representación objetivable de la religión *mapunche*. Esto es asumido desde que se formula el estudio "*Kisu Güneluwün zugu Mapunche Rakizwam mew. Gulu ka Pwel Mapu mew*", que llevado al castellano se entendería como, "la forma en que nos ordenamos de acuerdo a una filosofía de vida *mapunche*, en *Gulu* y *Pwel mapu*". Esto abre la posibilidad de no asumir ligeramente el concepto de religión, sino someterlo a reflexión y debate, bajo el entendido de que constituye un concepto que proviene de un trasfondo cultural occidental.

2. Estrategias de Investigación

En lo particular optamos por las siguientes estrategias de corte etnográfico:

a)- Entrevistas semi estructuradas en profundidad. Que se orientaron basándose en una pauta temática de entrevistas, que prioriza ciertos tópicos de la religión *mapunche* a ser abordados, por quienes aplicaran las entrevistas.

b) Inmersión en el contexto de estudio. Se privilegia la asistencia a ceremoniales como el *Gijatun*, *kamarikun*, *Gejipun* y *Jejipun*. En ellos no solo se actuó en calidad de observador participante, antes bien se participo como *mapuche* y bajo el protocolo correspondiente

Como una forma de reafirmar los conocimientos obtenidos se participo de talleres de validación, organizados por la COTAM, de carácter territorial y donde se abordaron varias de las temáticas consideradas por los estudios.

Para validar el conjunto de la información proporcionada por autoridades religiosas de las distintas identidades territoriales consideradas se realizó un taller final de validación del tema específico de religión, al que asisten autoridades religiosas de *Gulu mapu* y *Pwel Mapu*.

Por último y como una fuente secundaria de información se procedió a la revisión de documentos etno históricos, textos temáticos sobre religión mapuche, y textos especializados sobre filosofía, fenomenología de la religión e historia de la religión mapuche. Igualmente se utiliza esta estrategia en lo relativo a la información sobre las religiones no mapuche.

Cabe mencionar, que para el caso de la Iglesia Católica está ha sistematizado su información histórica en archivos los cuales pueden ser consultados por investigadores. Esta información sistematizada a permitido a los historiadores escribir, analizando el desarrollo de esta institución, desde los primeros tiempos de evangelización. En el caso de la religión evangélica, su historia en América latina es relativamente joven, a diferencia de la católica que ingresa a América junto a los conquistadores hispanos y en un contexto político favorable a ellos, los evangélicos se establecen después de la conformación de los estados nacionales en América, en un contexto social y político muy poco favorable para su desarrollo. En cuanto a la información acerca de su desarrollo es muy difícil pesquisarla, por distintos motivos, entre ello, no se cuenta la práctica de mantener ordenada su información en forma sistemática, en segundo lugar, son tantas las congregaciones evangélicas y el no tener una centralidad acerca de su información impide realizar una buena investigación acerca de ella, mantener la autonomía de cada congregación ha llevado a mantener la información dispersa. Hay que aclarar que algunas congregaciones han escrito acerca de su desarrollo pero no con el profesionalismo del historiador o cientista social existiendo muy pocas obras que ayuden a construir una historia lo bastante completa acerca del protestantismo en Chile. Esta investigación realiza un alcance general a la relación Pueblo *Mapuche* – religiones occidentales, quedando pendiente una historia más acbada acerca del protestantismo chileno y en especial su relación con nuestro pueblo.

En cuanto al análisis de la información, se opto por realizar coloquios entre los miembros del equipo donde se incluyo a algún invitado/a, que contribuyo a la profundización de los temas específicos.

3. Criterios Para la Revisión Bibliográfica

Pensamos que los escritos representan una importante fuente testimonial acerca de como la sociedad no mapuche ha entendido nuestra religiosidad y espiritualidad. Para ello se ha seleccionado un número representativo de textos que nos ayudaran a comprender las distintas formas en que se han conceptualizado nuestras formas de entender el: Universo, tiempo y espacio, persona, ritualidad,

La lectura y revisión rigurosa de la bibliografía aquí citada, se ha realizado con el propósito de comprender mejor la forma en que ha sido abordada la religiosidad y espiritualidad mapuche. Sin embargo y dado que el propósito último del estudio no se sustentara exclusivamente en los textos, se han priorizado de una amplia variedad, aquellos que son más representativos de esta diversidad o que aportan antecedentes relevantes para el estudio.

Los textos considerados se han leído desarrollando los criterios que a continuación se mencionan:

Sustrato epistemológico y/o ideológico que subyace a cada uno de los escritos. Se reconocieron textos y artículos abordados desde un punto de vista:

- Cristiano
- Científico-social.
- Intracultural mapuche.
- Místico–popular.
- Textos descriptivos testimoniales–histórico.

Complementariamente se identificaron:

Conceptos e ideas paradigmáticas que son desarrolladas en los escritos:

Prejuicios y juicios de valor realizados para referirse al Pueblo mapuche y/o su espiritualidad.

Contexto histórico, época y circunstancias en que se desarrollo el escrito, así como información concerniente el perfil de quien escribió el texto.

Contexto Territorial desde el cual se sustenta el escrito

Opiniones y/o información acerca del rol de las autoridades espirituales *mapunche* que se mencionan en el texto

Escritos de Orientación Cristiana

1- Aliaga Fernando **“Religiosidad Popular Chilena, Visión Histórica”**. Ediciones Paulinas, 1992.

Contexto histórico: Se realizan comentarios acerca de algunas situaciones históricas que han impactado al Pueblo Mapuche, como la llamada “Pacificación de la Araucanía”, sin embargo se realizan comentarios respecto de la religiosidad mapuche contemporánea, sin acotar fechas precisas.

Contexto territorial: El texto aborda la temática sin acotar ningún contexto territorial específico, se refiere al conjunto de las manifestaciones religiosas.

La obra: Se sitúa en la preocupación especial de la iglesia por hacer llegar el pensamiento cristiano a “la cultura de los pobres”, a partir del reconocimientos de “sus valores y contra – valores” religiosos.

En el texto se habla acerca de la “religiosidad popular”, constituida por aportes de “los negros, “europeos” e “indígenas” que según el autor es:

“la forma como se expresa religiosamente el pueblo latinoamericano o las grandes masas que tienen escaso cultivo religioso” pag.7

Se desarrolla la noción que la iglesia católica de los 90’ tiene acerca de las manifestaciones religiosas de los Pueblos Indígenas, específicamente la religiosidad de los Aymaras y mapuche.

Respecto de lo mapuche, se reconoce una “visión religiosa de mundo” que tiene como centro “la tierra” homologada a al concepto mapuche *mapu* . Según Aliaga, la los ceremoniales tienen este elemento como principal símbolo. Igualmente comenta que los mapuche reconocen las fuerzas de la naturaleza y por ende un universo lleno de energía, privilegiándose una visión cósmica armoniosa, que se expresaría en una “conciencia botánica del mapuche” .

En este escrito se reitera la diferenciación cristiana, entre cielo – tierra e infierno, que en lo mapuche estaría manifestado en; *wenumapu*/cielo, *mapu*/tierra e *inchimapu*/infierno. Se destaca a *Chaongenechen* como responsable de la fertilidad humana y de la tierra, y de la salud de las personas. Se mencionan particularidades de tres ritos: *Gijatun*, de orden comunitario, festivo, cíclico y ligado a la subsistencia y *el machitun*, donde se libera a las personas de las enfermedades.

Juicios de valor acerca del Pueblo mapuche y su espiritualidad: Se reconocen dos características sobresalientes en los miembros del Pueblo mapuche; su espíritu bélico y su espíritu

comunitario, la primera característica sería la que le ha permitido mantener vigente su cultura y religiosidad, mientras que la segunda justificaría un comportamiento mapuche que privilegia las relaciones sociales.

En cuanto a la noción de religiosidad desarrollada, tal cual es significado el concepto de “religiosidad popular”, muestra una visión muy peyorativa de la religiosidad mapuche. Se reconoce que los mapuche solo se han convertido individualmente al cristianismo y no como pueblo, existirían evidencias de que se han adoptado determinadas prácticas cristianas porque se acomodan a prácticas socioespirituales mapuche. De hecho la denominación, “zona del paganismo rebelde”, usada para referirse al territorio mapuche, da a conocer un enjuiciamiento acerca del comportamiento religioso local. El concepto “pagano”, difundido con fuerza por la iglesia católica durante la época medieval, se usaba para sancionar física y socialmente a personas que no compartían una religión monoteísta y que tenían prácticas distintas a las cristianas.

Opiniones y/o información acerca del rol de las autoridades espirituales mapuche: Se habla muy breve y bagamente de *la machi* como la especialista que dirige el *machitun* y que introduce la salvación en la vida de las personas, se supone es elegida por la divinidad. La otra autoridad tradicional sobre la que se dice algo es sobre el *Dungunmachife*, intérprete y acompañante de la *machi*.

Comentario: Se trata de un escrito descriptivo, de lectura general, donde se muestran los aspectos más reconocibles de espiritualidad mapuche, sin profundizar en el desarrollo de ningún aspecto específico de esta. Se muestra poca rigurosidad en el empleo de terminología del *mapuzugun*. Todas las ideas son desarrolladas desde el marco interpretativo cristiano.

Textos de Orientación Científico Social

Son escritos desde la arqueología, antropología, etnohistoria y etnología.

1- Dillehay Tom. “**Araucanía Presente y Pasado**”. Editorial Andrés Bello, 1990

Trasfondo Teórico epistemológico: Esta escrito desde la teoría evolucionista contemporánea, complementariamente incorpora criterios de análisis cristiano. El primer enfoque queda en evidencia cuando el autor se refiere a las formas religiosas pan-mapuche, existente en un tiempo mítico, y pre-mapuche. Así mismo, el autor comparte la tesis que correlaciona la sedentarización de los mapuche y la mayor elaboración o desarrollo religioso e ideológico.

Contexto histórico: En los primeros capítulos abarca aspectos de la cultura material mapuche en tiempos prehispánicos. En el capítulo donde desarrolla el tema de ideología y religión mapuche se recoge antecedentes etnográfico- bibliográfico de la época contemporánea, años 60' en adelante.

Contexto territorial: De acuerdo a la clasificación administrativa chilena, se sitúa en las provincias de Malleco y Cautín.

La obra: El texto contiene 5 capítulos donde se abordan temas concernientes a la historia mapuche prehispánica, la relación entre el uso del espacio y el conocimiento mapuche, y por último algunos comentarios sobre la etnicidad mapuche. En el capítulo IV, el autor aborda un tema central de lo que él considera la ideología y religión mapuche, la clasificación y uso del espacio y su relación con el conocimiento mapuche. Dillehay propone que es la particularidad de la estructura y contenido religioso e ideológico lo que ha permitido la persistencia de la etnicidad mapuche.

En síntesis, el autor propone una concepción de espacio mapuche que arranca de la diferenciación entre el *mundo etéreo* y *mundo físico*. En el primero se sitúa el sustrato ideológico mapuche, el segundo en tanto corresponde al espacio físico, la topografía y ecosistema, donde se desarrolla más propiamente la dimensión social de la vida. Ambos mundos tienen una estructura propia y se encuentran relacionados.

Se explica la estructuración del mundo etéreo, aplicando el criterio cristiano de jerarquización, que localiza arriba y en primer orden aquello que tiene un contenido moralmente bueno, opuestamente y descendiendo se localizaría aquello que moralmente tiene un contenido negativo. De este modo reconoce un ordenamiento vertical del mundo etéreo, localizado desde el *Wenu mapu* para arriba, que constituirían **“lo superior y bueno”**, mientras que la superficie intermedia *Anka wenu* y la que esta bajo la tierra, *Minche mapu*, conformarían un **“mundo inferior y malvado”**. El enfoque cristiano queda aún más en evidencia cuando el autor para definir el contenido de la ideología mapuche, reconoce **“divinidades”**, **“dioses locales”** y **“dioses mayores y menores”**, reconoce a *ngenechen* como el **Dios** mayor.

Esta concepción de espacio adquiere relevancia en la actualización de periódica de los rituales, esto se demuestra según Dillehay en el *Gijatun* y *Awün*, donde se manifiesta gran parte del conocimiento ancestral mapuche.

En este capítulo también se muestra como la estructura que adoptan estos ceremoniales (disposición de las ramadas, ubicación de las familias, autoridades espirituales, entre otros aspectos) manifiestan un orden referido a un tiempo primordial y creado en un espacio “ecológico - ancestral” dado.

Por último el autor establece algunos paralelos entre la religión e ideología *mapuche* y similar dimensión de las culturas andinas y amazónicas del norte.

Prejuicios y juicios de valor realizados para referirse al Pueblo mapuche y/o su espiritualidad: En general se advierte un esfuerzo del autor por tratar de la temática evitando realizar juicios de valor acerca de lo *mapuche*.

Opiniones y/o información acerca del rol de las autoridades espirituales *mapunche*: Se hace referencia particular a los *Gijatufe* o sacerdote ritual y *Machi* o chamanes, reconociéndoseles como intercesores rituales, ambos con amplia capacidad de experiencias mentales cognitivas, y que además son quienes logran contener mayor información acerca de los espacios superiores y los “ancestros y dioses” que ahí existen. En En cuanto a la forma en que los *machi* acceden a la cognición de otras dimensiones espaciales, llama la atención la denominación empleada para referirse a las plantas que facilitan este suceso, se habla de “drogas alucinógenas”.

Comentario: El análisis del autor representa un esfuerzo por reconocer en la manifestación religiosa e ideológica *mapuche* un tipo de conocimiento cultural, esto en si ya es un aporte al reconocimiento de lo *mapuche* sin atribuirle un status asimétrico respecto de lo occidental. En el tratamiento de los contenidos, existen aportes interesantes al conocimiento del tema, se usa bastante terminología *mapuche*, no obstante el conjunto del análisis responde más la disciplina que desarrolla el autor y a la ideología y religiosidad cristiana de su contexto de origen, antes que a la interpretación propiamente *mapuche*.

2- Batalla, Bonfil. “El concepto de indio en América: una categoría de al situación colonial”. En: *Identidad y pluralismo cultural en America Latina*. Ed. Fondo Editorial del Chass. México, 1988.

Enfoque: Desde la ciencia historico/antropológico. Plano teórico académico.

Contexto histórico - territorial: Segunda mitad del siglo XX, periodo de redefinición de los presupuestos de las ciencias sociales, sobre todo de los conceptos y categoría de análisis con que la historiografía se vale para dar cuenta del contenido histórico de la America Latina, teniendo en cuenta la diversidad cultural y la situación especial del colonizado, en este caso específico, la sociedad indígena americana.

La obra: analiza las categorías de “Indio” o “indígena”:

Con la conquista, de una sola vez y al mismo tiempo, todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando el mismo sitio y designado con un mismo termino: “nace el indio y su gran madre y comadrona es el dominio colonial”

Entonces: la categoría de indio o indígena es una categoría analítica que nos permite entender la posición que ocupa el sector así designado dentro del sistema social mayor del que forma parte; define al grupo sometido a una relación de dominio colonial y, en consecuencia, es una categoría capaz de dar cuenta de un proceso (el colonial) y no solo de una situación estática.

Etnia: como categoría aplicable para identificar unidades socioculturales específica, es una categoría de orden mas bien descriptivo que analítico. No se define por una relación de dominio sino por la continuidad de su trayectoria histórica como grupos con una identidad propia y distintiva.

Juicios de valor: para el autor el termino "indio" puede traducirse por colonizado y, en consecuencia, denota al sector que esta sojuzgado en todo los ordenes dentro de una estructura de dominación que implica la existencia de dos grupos cuya característica étnica difieren, y en el cual la cultura del grupo dominante(colonizador) se postula como superior.

Esta totalización de la pluralidad cultural desde el punto de vista de lo colonial y la religión "se revela en la mentalidad de los misioneros: para ellos los indios eran infieles, gentiles, idolatras y herejes". No cabe en esta visión ningún esfuerzo por hacer distinciones entre las diversas religiones prehispánicas; lo que importa es el contraste, la relación excluyente frente a la religión del conquistador.

Comentario: La cuestión de los conceptos y categoría de análisis y definición en los trabajos y estudios interculturales es compleja por cuanto son construcciones analíticas que responden a una cultura determinada (en este caso la occidental) y sirven para dar cuenta de los hechos y procesos desde tal concepción y perspectiva. Resulta entonces peligroso dar cuenta de historias y procesos originarios tal el caso de nuestro pueblo mapuche tomando conceptos y categorías ajenas, aunque un aspecto simultáneo que también está presente en esto estudios es que, hoy por hoy, puede tornarse un acertado camino para plantear nuestra reivindicación político - cultural.

3- Barreto Oscar "Fenomenología de la religiosidad mapuche "

Contexto histórico - territorial: Si bien hace referencia a los mapuches de ambos lados de la cordillera y en toda la extensión territorial, el contexto que abarca el estudio es la actual provincia del Neuquen desde 1960 a 1980 aproximadamente.

Rol de las autoridades espirituales: *Machi*: lo define como figura dominante en la vida religiosa de los mapuches, con virtudes adivinatorias, diagnostico de enfermedades y curación, habilidad en el manejo de "trucos" que le permitían hacer creíble sus virtudes extraordinarias.

Asocia la figura de *Machi* con la mujer. Figura desaparecida en la actualidad, ha dado paso hoy a la "médica" "yerbatera" o "curiosa" conocedoras de las propiedades medicinales de las plantas.

Entu tayelfe: mujer que en las ceremonias (Gijatun) es la encargada de "sacar" el "tayel" de los "purufe" y dirigir el coro de mujeres

Pillan kushe: Asocia esta figura con la del "Gen Pin" (dueño de la palabra) como autoridad espiritual que dirige la ceremonia del *gellipun*.

"*Cacique*": es la figura que suple a la "pillan kushe" durante el "gellipun" como autoridad espiritual, en las comunidades en que ésta no existe.

La obra: intenta ahondar en el conocimiento de la religiosidad mapuche en un intento de individualizar los distintos componentes de la espiritualidad mapuche para compararlos y/o asociarlos con conceptos cristianos luego buscando conjugar un mayor sincretismo entre ambas religiosidades.

Juicios de valor: Inseguridad del mapuche ante su entorno cosmogónico. Religiosidad basada en principios mágicos y supersticiosos, pobres en cosmogonía sin genes de creación y carentes de una dimensión metafísica y meta histórica clara.

Considera la ausencia de templos como muestra de una organización y estructura socio- religiosa pobre.

Acontecimientos que impactaron en la espiritualidad mapuche: antes de la conquista española atribuye influencias de la cultura polinésica en la costa del pacífico, de los atacameño y diaguitas en el norte de *Gulu Mapu* y de la cultura incaica y amazónica(guaraníes) en *Pwel Mapu*. Todas estas relaciones y contactos habrían tenido influencia significativa en el desarrollo de la concepción religiosa del pueblo mapuche.

En la actualidad, señala la mayoría las expresiones religiosas mapuches atravesadas por la creencia cristiana.

Comentario: la intención evangelizadora del autor y su certeza acerca de la inminente desintegración de nuestro pueblo, lo lleva a hacer hincapié en aquellos aspectos que dignifiquen la condición humana mapuche pero reservándose para sí y los integrantes de su iglesia la obligación de conjugar los elementos que posibiliten una total integración de la cosmovisión religiosa mapuche a los postulados evangélicos, alternativa que entiende como la única capaz de dignificar a un pueblo moribundo. Se ve así claramente el objetivo evangelizador que motiva el acercamiento hacia la cultura mapuche.

Escritos de Orientación Descriptivo Testimonial

1- Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, **Cautiverio Feliz**. Editorial Universitaria. Quinta edición, 1992.

Contexto histórico: El texto es una narración descriptiva testimonial que relata la vivencia de cautivo del capitán español, Francisco Nuñez de Pineda y Bascuñán, que fue tomado prisionero en la batalla de las Cangrejeras, el 15 de mayo de 1629 por los mapuche. Los hechos del cual da cuenta el autor corresponden a la época de Guerra Mapuche con España (conocida como Conquista)

Contexto territorial: De acuerdo a los lugares de procedencia de los Toki que se mencionan, pareciera ser de los rewe de la identidad Wentche. Quilalebo era de las cecanía de Imperial, Ancanamun de Repucura en lo que hoy es las cercanías de Chol Chol, pero también se mencionan la coordinación que había entre el fütalmapu cercano de lo que es Villarrica y Tirúa. Lo que hace presumir una permanente coordinación y mutuo *igkan* entre los fütal mapu y rewe.

La obra: A través del relato de cautiverio del español Nuñez de Pineda, se puede inferir gran parte del comportamiento mapuche durante la guerra con España, se puede constatar la fuerza y convencimiento de los mapuche para enfrentar a los españoles. Se relatan sucesos que involucraron a importantes logko y tokis mapuche, pero sobre todo se muestra un periodo de la historia en que los mapuche se encuentran cohesionados como Pueblo, ideológica y sociopolíticamente. Se exponen las justificaciones que mapuche y españoles tuvieron para enfrentar la guerra.

La espiritualidad si bien no es tratada explicita y separadamente, es mostrada crudamente a través de algunos sucesos específicos como el sacrificio de un soldado español.

La obra también ofrece abundantes antecedentes del comportamiento y rol que cumplieron los primeros misioneros que llegaron a territorio mapuche, los jesuitas.

Prejuicios y juicios de valor realizados para referirse al Pueblo mapuche y/o su espiritualidad: Es la visión de un soldado Español, por lo tanto toda la narración, reflexión y comentarios personales están hechos desde la visión Cristiana de la época, por ende el relator emite constantes enjuiciamientos valorativos de la espiritualidad mapuche. De hecho el autor se reitera constantemente la diferenciación entre cristianos (categoría en la que el se sitúa) e indios. Para los españoles llegados a América ser cristiano significaba tanto realizar practicas espirituales específicas (bautismo, entre otros), como adscribir a una identidad sociocultural jerárquicamente superior. Pese a esto Núñez de Pineda alcanza a formarse una visión más humana, que el resto de los españoles, sobre el comportamiento de los mapuche durante ese periodo histórico:

“Por no tener esta nación cabeza superior que los sujete, ni a quien ellos rigurosamente tengan temor ni respeto, porque cada uno en su parcialidad y en sus casas es temido y acatado conforme su caudales y el séquito de deudos y parientes que lo asiste.”... “verdaderamente que son acciones estas que demuestran generosidad de ánimo, pecho noble, ilustre sangre y un natural discursivo, regido y encaminado de un entendimiento vivo y cultivado; con que no son tan bárbaros como los hacen, tan crueles como los pintan, ni tan mal inclinados como los juzgan los que no han experimentado sus tratos ni los particulares modos de vivir.”... “y confieso que no toda la felicidad y buena fortuna que tuve en mi cautiverio, porque también hay indios de malos naturales que aborrecen con extremo a los españoles, y estos son aquellos que más conocimientos han tenido y tienen de nuestras acciones e ilícitos tratos; y aún estos por mal que tratan a sus cautivos, no los prenden ni aprisionan con cadenas ni con cormas, ni dejan que darles que comer y de vestir de lo que tienen... finalmente no es tan penosa la vida que pasan entre ellos, como la que entre nosotros los suyos.”(pag. 88)

El autor se esfuerza por relatar fidedignamente las opiniones y comentarios que los Logko emiten sobre la Guerra, del comportamiento que los españoles tienen hacia los mapuche; y al narrar las actividades socioculturales el texto ofrece una buena posibilidad de situarse desde una perspectiva de la cultura mapuche, ya que el autor no hace interpretación de la información, solo se limita a narrar textualmente la información.

Opiniones y/o información acerca del rol de las autoridades espirituales mapunche: En el texto se entrega abundante información acerca del rol sociopolítico y espiritual cumplido por los Logko durante el siglo XVII.

Comentario: Llama la atención la claridad y seguridad ideológica con la que los Logko enfrentaban al capitán Pineda toda vez que debieron rebatir a éste sus intentos permanentes de evangelización y colonización ideológica basada en el cristianismo. Demuestran que los principios filosóficos de donde se sustenta la cultura mapuche permiten tener una práctica mesurada respecto a la relación humana y lo demostraron con las prácticas cotidianas que observó el capitán esta situación marca las *diferencia entre sociedad de la cultura occidental y cultura mapuche*.

También se dan a conocer los principios filosóficos del cual los españoles de la época justifican la guerra se basa en tres principios según “Santo Tomás”. Y San Agustín.

La primera, es la autoridad del príncipe y su regio mandato, con cuya orden y permiso se ha de principiar y trabar esta contienda, otra cualquiera persona privada de esta autoridad, no le es permitido ni dado principiarla ni moverla.

La segunda que se requiere para la justificada guerra que se emprende, es que sea la causa justa de tal manera, que haya alguna culpa que merezca pena o castigo, la parte contra quien se cogen las armas en la mano” Pineda al referirse a la intervención militar de los españoles agrega; “Estos bárbaros infieles, que estaban quietos y pacíficos en sus tierras, sin hacer daño a los españoles, ni tener aún conocimiento de ellos, ¿qué causa legítima dieron o hubo para entrarlos guerreando y atemorizando con estruendos de armas y caballos?

Lo tercero que se requiere y es necesario que la guerra sea con razón justificada, es que la intención de los que guerrean sea recta y bien encaminada, a lo perjudicial y dañoso se evite, y no para que la codicia y el apetito desenfrenado obre desatentamente, sin razón ni cristiandad”...“Dijo San Agustín, que las guerras que no son movidas con codicia, con ambición ni con inhumana crueldad para con los hombres ajustadas a la ley divina, no es pecado ni delito emprenderlas, y más cuando la solicitud y el cuidado que se pone, es sólo encaminado a la propagación de nuestra religión cristiana y a la paz y quietud.” (pag. 138, 139)

2- Alonqueo Martín, Benigar Juan “Ngillatun, Ceremonia Central de la Religión Araucana”. Dos versiones para un mismo rito. Editorial Kushe. Concepción, Chile, 2001.

2.1. Juan Benigar

Juicios de valor y concepción de Religión Mapuche desarrollada: Es un círculo de creencias que, por así decir, se maman con leche materna, y se hacen casi instinto bajo la influencia de la vista, a ido y vivido desde la más temprana niñez, al margen de las vicisitudes de la vida diaria.

De las bases más profundas de las creencias emergen algunos rasgos que sobrepasan la capacidad intelectual del indígena actual, uno por ejemplo: la idea profundamente filosófica de la divinidad binaria: macho, hembra, binaria, digo, como podría decir bipolar o polarizada. Aquí no cabe sino suponer la sobre vivencia de una religión antigua mucho más elaborada.

El autor habla del origen de la palabra günechen:

“Nada seguro podría decir con respecto a cuáles entidades pertenece y a cuales no, la designación de günechen, porque los indios mismos no están de acuerdo acerca de este punto”.

“La desesperante vaguedad de la idea de Günechen, permíteme suponer que se trata de una designación moderna forjada bajo la influencia del cristianismo. No se ha fijado la concepción que representa simplemente, porque carece de función imprescindible en el lenguaje religiosos de los indios”. Pág. 7

Este párrafo, aparte de ser una opinión prejuiciado, es una interesante reflexión del autor que se viene manteniendo en discusión en algunas esferas acerca de la significancia real del término Günechen. Se está esperando siempre vislumbrar a un solo ser supremo.

“...sin negar la posibilidad que haya habido muchos especialmente dotado para tener la vislumbre de tal ser supremo”. Pág. 9

El autor compara permanentemente la religión mapuche con la de los quechua. Considera que la trinidad el mapuche la transforma en cuadrinidad. Sospecha de que esto está forjado sobre el modelo de la trinidad cristiana, obviamente esta es una actitud racista o de menor recio de que el mapuche puede creer, crear en algo propio. Al hablar de los Ragiñelwe, se los entiende como dioses.

Se usa como argumento de que la trinidad es wej con la cuadrinidad se busca eliminar lo wej:

“Que el indio haya hecho cuatro de las tres, podría deberse al hecho que considera funesto todo lo que es impar (well)”, Pág. 10

El autor está buscando constantemente otros referentes al incaico por ejemplo: para entender el planteamiento religioso mapuche.

“Con todo, los que poseo son suficientes y bastaría la sola plancha de Yamqui – Pachacuti para demostrar el amplio paralelismo entre la religión incásica y la araucana, y para poder afirmar que la concepción de dioses, por lo menos binaria, es de origen precolombiano”. Pág 11

Cree que todo es el resultado de “injertos foráneos”

Así mismo se habla de divinidades celestes y terrestres. En celestes serían: Antü, Wüñelfe, epe wüh, de la madrugada, Wüh, relmu el arco iris, Küyeh de la aurora. Los terrestres: principales ríos, cerros de la región.

Werin: como falta ante un dios.

Esta muy presente la oposición bueno- malo, propia del cristianismo. Todos los objetos que tienen Geh, tienen poderes (Newen) oculto y se llaman kalku. Los Wekufü, llenan todo de naturaleza (geh) hay que pedirles permiso. Califica de malos a los señores del norte, del poniente y buenos los

del oriente y el sur. Las costumbres cotidianas de botar bebida, empolvase con xufken la cara durante la noche

Información acerca de ceremoniales mapuche:

Es interesante la relación que el Benigar establece entre el ceremonial del Kamarikun y su raíz etimológica que proviene del quichua. Kamaruco significa, los regalos que los indios llevaban a los notables españoles.

Gijatun: ceremonia de pedido, ruego o rogativa. Describe el gijatun de lo que el a oído Los juegos de pelota Pillmatun, Volteada de tarros, Zugulfe: (Zugumachife)

Califica los ceremoniales de Gijatun y Kamarikun como rogativas solsticiales. Las rogativas invernales pueden coincidir, dice, con el solsticio de invierno es decir, el año nuevo indígena que comenzaba con la reaparición por el oriente de las cabrillas o Pléyada o gaw.

Esta misma constelación es celebrada por los indios del chaco o de la sierra en la polinesia.

Massai de Kenya

Hesiódo las mencionaba como indicadores para el trabajo agrícola.

Concepto Mapuche usados por Benigar:

Günechen – Günemapun – Pu ülmen - Wenu rey fucha – wenu rey kushe, wenu rey weche, wenu rey ñawe ... Fucha chaw, chachay, Marewpu, melimarewpu, meliñom wenu, antü fucha, antü kushe, antü weche, antü üjcha, wünelfe, epewüh, relmu, kalku, newen, weküfü, gen, püllchenmayew, gujchen maywe, gulutu logkon, nawken kushe. Camaruco, camaricun, logko, zugubaweh, perimontun, amupurun, kujmatun kam pijmatun, nahuel toro günechen, zugulfe, choique purun, puel purun, gaw, xipantu, pewen mapu, chafid, awün

Comentario: El texto representa la visión de un observador que trato de ilustrar a sus congéneres acerca de una práctica religiosa no occidental.

Es interesante y muy ilustrativo de la subvaloración de lo indígena, por parte del autor, el hecho de que no pueda concebir una estructuración tan compleja de su religiosidad, esta idea la deja entrever al momento de referirse a los ceremoniales. Como consecuencia tampoco encuentra una explicación a la filosofía mapuche. Benigar, cae en una descripción prejuiciosa y compara permanentemente con las ideas quechuas y en algunos pasajes con la cristiana. Trata de quitarle creación, afirmación, origen al Pueblo Mapuche creyéndolo incapaz de realizar tal construcción religiosa y filosófica tan compleja.

2.2. Martín Alonqueo

Opinión e información acerca del Pueblo Mapuche y su espiritualidad: Realiza una descripción de los Gijatun de acuerdo a la época en que se realizan, los símbolos que se usan (banderas, mallotun), además describe su estructura.

Identifica cuatro tipos de *Gijatun*:

Gijatun Normal: Pedir, impetrar bienestar material y espiritual de la comunidad. Entre septiembre y diciembre, parte de enero en sectores cordilleranos.

Gijatun Kamarikun: Acción de gracias, después de la recolección de semillas y frutas desde marzo a mayo.

Gijatun Gejipun: Ceremonia de arrepentimiento expiatorio, de impetración de misericordia sobre las desgracias que han sufrido por los terremotos, avenidas, sequías y otras calamidades que han padecido cuando el año o los cuatro año.

Pichi Gijatun: *Gijatun* improvisado, de dolor, de expiación, se celebra por motivos de desgracia, calamidades, imprevistos: terremotos, avenida, desligamientos de cerros, erupciones volcánicos, etc.

Luego el autor detalla las etapas del *gijatun* y en ella distingue cuatro partes:

- Preparación: período de reuniones
- Organización: Previa al día de la iniciación
- Realización: de las ceremonias en sus diferentes actos.
- Finalización: Final de las dos ceremonias vespertina y matinal.

Realiza además una descripción de los tipos de *pūrun* la intencionalidad que expresa cada baile.

El autor se explaya en describir los dos días de ceremonial algunas conceptos mapuche usa dos por el autor.

Gijatun, tayülfe, kamarikun, günechen, jagi, gijatuwe, jogoj jogoj, rewe, machi, muzay, genpin, yiwe, kulxug, choyke, xegül, chalin, logko geh zugu, kawif, (clan familiar) gejpun, pichi gijatun, lof, werken, Malwe, awün, yapetun., Welulpurun, wixapurun, lukutun.

“pág 59”

Esta muy presente en la obra de Alonqueo el reconocimiento de la religión mapuche , a partir de la constatación de Dios representada en Ggënechén:

“En estas manifestaciones espirituales expresa el pueblo mapuche su profundo amor, fe sincera de reconocimiento y su humilde condición de criatura para servir a su Ngënechén y promete cumplir, obedecer y acatar su divina voluntad de misericordia, reconocida en estos actos del Ngillathün.”

Padre progenitor y madre de todos los vivientes, origen del género humano, por intermedio de ellos se llega a Dios – Günechen.

Comentario: Martín Alonqueo aborda la temática del Gijatun en forma bastante descriptiva y usando muchos conceptos propios de la ceremonia. Sin embargo se puede apreciar la fuerte influencia o el referente cristiano desde el cual esta situado para abordar el tema.

3. Wilhelm Ernesto, Coña Pascual: “**Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun ,Testimonio de un cacique mapuche**”. Texto editado por Ernesto Wilhelm. Pehuen Editores. Sexta Edición año 2000.

Contexto histórico: “antes los mapuche no conocían las instituciones políticas Chilenas. Ellos mismos activaban sus negocios públicos, había los caciques que gobernaban sus mocetones y a ellos se recurría cuando había algún asunto que arreglar”pag.131-132.

Existían logkos con mas autoridad que otros estos eran los Guizol logko y los otros Münake Logko, los espacios territoriales que eran jurisdicción del guizol logko, eran lo wichan mapu “kuifi mülefui meli wichan mapu....en tiempos antiguo habían cuatro tierras aliadas: una del norte que comprendía Cañete Paicaví, Quidico, Pangueco; otra se extendía de Boroa hacia la cordillera; otra de San José de la Mariquina hacia el sur y la cuarta este gulumapu desde Imperial acá”pag 134 . En cada wichan mapu la función de los gizol logko era convocar a su organización territorial para tratar temas referido a los tiempos de paz o para referirse a temas concerniente a la autodefensa (guerra) a la primera reunión se denomina anülmapu xawün y a la segunda aukaxawün.

En tanto lo Münake logko resolvían los problemas más cotidianos de sus lofche en sus respectivos lof mapu garantizaban el derecho a vivir en forma tranquila a las personas y normar situaciones conflictivas que en toda convivencia de cualquier grupo humano existe. “los caciques jefes inferiores, resolvían cada uno por sí o en unión con algún cacique vecino los asuntos que se ofrecían entre la gente de sus respectivas reducciones... arreglaban ellos mismos lo del caso sin recurrir al cacique principal; cada uno procedía independientemente como mejor le parecía.” Pag,

132. “cuando había un pleito los mismos cacique juzgaban y sentenciaban como jueces. Tratándose de un robo(o del pago de una mujer casada que murió o cualquier otro asunto) pag.137.

Con respecto del rol que le compete al logko en los *aukaxawün*, además es la conducción militar que debe dar a sus kona. Sobre este tema Coña señala : “los cacique se quedan de a caballo para embravecer a sus mocetones; cada cacique ejerce el comando sobre sus propios mocetones” pag. 136. Lo anterior nos muestra un panorama de la multifuncionalidad que debe ejercer el logko. Aquí no esta presente la figura del toqui, ni tampoco está presente la existencia de un ejercito con estructuras jerárquicas permanente. A la luz de los relatos de Pascual Coña queda claro que el rol del logko para dirigir los diferentes hechos culturales con sus logkos a la cabeza también está en ocasiones de entrenamiento y en la guerra propiamente tal.

Contexto territorial: Gran parte del territorio Güluche, a este lado de la Cordillera de los Andes.

Prejuicios y juicios de valor realizados para referirse al Pueblo mapuche y/o su espiritualidad: En el texto es posible reconocer como se manifestaban ciertas practicas rituales, no obstante también sobresalen las convicciones cristianas del logko Pascual Coña, por ejemplo en el relato sobre el machitun se relaciona en la traducción el concepto de wenumapu con el cielo. Coña, resalta una concepción cristina monoteísta. Pero al final del relato hace un análisis personal sobre las particularidades de las machi, entre una y otra y lo hace desde una concepción mapuche.

Algunos ceremoniales mencionados son:

El machitun

“las machi no son iguale sen su proceder profesional; varían respecto de sus oraciones; sus cantos, sus bailes y sus arrebatamientos”, lo último se refiere aal estado de trance “en esta forma soy ordenada e instruida yo, dece cada cual. Tampoco es un mismo Dios que la ha instituido; cada machi tiene su dios especial y por eso está distinto también el modo en que machitucan” pag. 373.

El guillatun. Kawiñ

Para que exista la idea de la realización del guillatun kawiñ. En primer lugar debe existir el perrimontu por cualquier persona en el territorio del *kiñel kawiñ*. Este fenómeno es entendido como un mensaje de las fuerzas espirituales de la naturaleza hacia el ser mapuche. La persona que le sucede esto, informa al genpiñ y luego éste manda werken a los logkos del *kiñel kawiñ*. De esta manera se comienza a organizar el *guillatun Kawiñ*. Pag. 376.

Eluwün

A los muerto los tenían hasta tres meses antes del entierro, por dos razones bien concreta, la primera era para darse el tiempo suficiente y dar aviso a todos los parientes del difunto y acudieran al lugar del suceso y también para preparar el wampo y el chelküno mamüll. Esto último hoy se asocia y ha sido reemplazada por la cruz cristiana sobre este tema Coña relata lo siguiente “además habían hecho ya lo que llaman cruz, aunque no es cruz, sino solamente un palo en forma humana. Labran un duro y grueso trozo, esculpen la cara, la boca, las narices, los ojos, las orejas y los brazos: una figura del difunto. Al costado del palo labrado encajan un gran cuchillo, lo que quiere decir que este hombre era conocido como bravo y maloquero.” Pag, 409.

Comentario: Es posible reconocer del texto leído hitos y acontecimientos que han impactado la espiritualidad y religiosidad del pueblo mapuche.

Uno de estos acontecimientos compete al naufragio del barco “El Joven Daniel”. Por los sucesos que ocurrieron con ese barco, dos logkos fueron sentenciado por la justicia Chilena en forma arbitraria, a consecuencia de ello la iglesia Católica aprovechó la ocasión para introducir en el territorio lafkenche sus misiones con el fin de evangelizar y cristianizar a la población mapuche, al respecto citaremos el siguiente testimonio de Coña. *“hace tiempo encalló un buque en la playa de Puauchu... salieron de el muchísimas cosas: genero de toda clase, gran cantidad de harina con tanto ají que la playa estaba toda colorada; hasta bebidas alcohólicas y una infinidad de otras especies”, al*

ver los mapuche que había en abundancia y corrían el riesgo de que se hechas en a perder; se apoderaron de ella. Además las mujeres que salieron vivas, las llevaron hasta Boroa y se en ese lugar se quedaron para siempre, cuando habían venido a rescatarlas, ellas se negaron a irse. Por todo lo ocurrido la justicia Chilena culpó a dos logkos y fueron llevados forzadamente hasta Santiago, para el rescate de estos logkos tuvo que viajar a Santiago el Guizol Logko Huaquinpan, una vez realizado el rescate al logko se le puso la siguiente condición "para que en adelante no haya cuestiones, os daremos un padre que llevareis con vosotros. Si tenéis hijos, os serán enseñados; sabrán leer y escribir y aprenderán todas las cosas útiles; hasta vosotros mismos aprenderéis algo. Entonces os irá bien y no habrá más cuestiones". De esta manera se obliga a traer al padre Constancio y "lo estableció en la vega que se llama Puerto Saavedra hasta el día de hoy". Pag.28

4. De Las Casas, Bartolomé. "**Brevísima relación de la destrucción de las Indias**". ed. Sarpe, Madrid, 1985.

La obra: describe la discusión acerca de la humanidad y racionalidad del "indio" que justificase y legitimase o no la conquista y esclavitud. Aunque es eminentemente un texto de carácter testimonial-histórico, tiene un fuerte contenido religioso doctrinal, esta obra posteriormente fue considerada como esbozo de la ciencia etnológico- antropológico.

Contexto histórico: desde 1492 hasta mediados del siglo XVI; primera etapa de la llamada "conquista de América".

Contexto territorial: Islas centroamericanas, México, Perú, Chile, Río de la Plata, aunque analiza mas concretamente los tres primeros espacios.

Juicios de valor: Las Casas defiende los derechos y dignidad del indígena si bien su visión esta profundamente imbuida del pensamiento cristiano y su actitud hacia aquél es la del dispensado hacia un ser inferior.

Relevancia de las autoridades originarias: Las Casas los reconoce como "los únicos señores y dueños de las tierras descubiertas". En su relato muestra como los españoles hacían alianzas con ellos para la conquista, a veces, y otras, eran aniquilados sistemáticamente.

Comentario: prima la visión de alguien que actúa en el medio de dos culturas diferentes con el propósito de articularlas con actitud paternalista hacia el "indígena".

5. Arrom, Jose. (Yales University) "**Las primeras imágenes opuesta y el debate sobre la dignidad del Indio**", Cap. 3. En: De palabra y obra en el nuevo mundo- Imágenes interétnicas. Yales University. Madrid, 1992. Pp.63-85

Enfoque: científico basándose en escritos de los primeros conquistadores (crónicas, documentos, etc).

Contexto histórico: 1492 y mediados del siglo XVI el "descubrimiento". Analiza el encuentro de dos culturas y cosmovisiones diferentes y desconocidas entre sí.

Contexto territorial: Guanahani (Santo Domingo). Islas del caribe centroamericano, luego llamado La Española, actualmente Cuba.

La obra: análisis crítico. Desarrolla la evolución de los imaginarios del indígena hacia los españoles y viceversa a partir de los cuales desarrolla y entiende las relaciones posteriores (superioridad de los europeos). El indígena considerado como irracional y no humano, con los cuales se justificaba su esclavitud y/o exterminio en parte basados a partir de los conceptos aristotélicos en que ciertas razas gobiernan y otras deben obedecer.

Juicios de valor: el autor toma estos paradigmas y conceptos como una construcción por partes de los conquistadores para justificar y legitimar la conquista, la esclavitud y el exterminio de los indígenas.

Relevancia de las autoridades originarias: se le desconoce su autoridad, salvo en el caso de estrategia de conquista y dominio. Los documentos describen, aunque en forma despectiva, como los "caciques" se organizaban para iniciar la resistencia luego del momento inicial.

Comentario: es claro que con el "descubrimiento de América" se inicia el proceso de dominio y conquista de los pueblos originarios. Dominio en todos los sentidos: político, social, cultural e ideológico.

La historiografía como herramienta de poder también a servido para legitimar ese dominio construyendo para tal fin conceptos y paradigmas desde la visión de occidente y con un alto contenido de etnocentrismo. Si bien el autor contrapone las visiones de la conquista y muestra las falacias que encierran tales construcciones conceptuales y visiones o imagen, ello fue una realidad de la cual aun quedan rastros. La conciencia de tal realidad es un elemento que hoy nos impulsa a reivindicar nuestros derechos y nuestra historia.

En cuanto a la religión indígena, los documentos que cita el autor, hacen escasa referencia y cuando lo hacen, lo conceptualizan de "practica diabólica", idolatría de figuras fantasmales y feroces. Aquí la obra del cristianismo se presenta como una cruzada para "salvar almas". Esa fue la preocupación, al menos en el discurso, de dominicos, franciscanos y anglicanos en los primeros tiempos de la conquista.

6. Nicoletti, Maria A. *"La imagen del indígena de la Patagonia: aporte científicos y sociales de Don Bosco y los salesianos (1880-1920)"*. En: Istituto storico salesiano. L'Opera salesiana dal 1880-1922, significatività e portata sociale, vol. I, Roma, LAS, 2000.

"Misiones "ad gentes": manuales misioneros salesianos para la evangelización de la patagonia (1910-1924). En: *Estrato da: Ricerche Storiche Salesiane*, Anno XXI, Nº 1, 2002.

Enfoque: científico desde la historiografía.

Contexto histórico: 1879- 1920 momento de la invasión a territorio mapuche por parte del ejército nacional argentino conocido como "Conquista del desierto" como gente de la consolidación de la constitución de Estado Nacional Argentino.

a). Contexto histórico doctrinal: Europa está en plena expansión colonial-imperial y su justificación esta dada por la misión de "salvar almas", de aquí el empuje de la obra misionera pontificia de la iglesia católica que en la Patagonia se materializa en la Orden Salesiana.

b). Contexto de las corrientes científicas en la antropología: concepto del "buen salvaje" es reemplazado por la necesidad de sometimiento total de los "indígenas". Se impone la visión de su cultura como atrasada frente a la occidental más adelantada: el antecedente colonial de "inferioridad" y "barbarie" entronca con la visión de "atraso" adjudicado a las culturas "indígenas" en este período.

Contexto territorial: el espacio geográfico denominado Patagonia que cubre gran parte (aunque no toda) del territorio ancestral mapuche en lo que es la actual República de Argentina, habitado por importantes identidades territoriales mapuches en la época.

La obra: analiza la cuestión de la evangelización de los "indígenas" en la Patagonia desde la perspectiva de la iglesia católica. Empresa llevada adelante por los Salesianos, Orden creada para cumplir con ese objetivo específico por Don Bosco.

La base sobre la cual se proyectó esa empresa evangelizadora fue concebida y concretada desde Italia y bajo la égida de la Santa Sede con las imágenes que se tenía de la Patagonia y sus habitantes. A la vez responde a un periodo particular de reelaboración de las doctrinas de la Iglesia católica (conciencia universal) de la cual se desprende el gran impulso dado a la expansión de la fe a todos los confines de la tierra, en la Patagonia se concretó con la acción de los misioneros salesianos.

Es esta una obra histórica que da cuenta exclusivamente de la ideología de la iglesia católicas en la obra de los salesianos de Don Bosco, en un contexto histórico y doctrinal de Europa y la iglesia

católica., así como en un contexto socio histórico particular de la Argentina y la Patagonia hacia fines del s. XIX y de la relación Estado / Iglesia, etc.

Juicios de valor: se concibe a los mapuche como a "indio infiel" con hábito salvaje por obra del demonio y en un estado de ignorancia respecto de la verdad. Su cultura es atrasada, inferior y "bárbara" y su humanidad esta adormecida y atrofiada por la falta de desarrollo cultural.

Relevancia de las autoridades originarias: se visualiza a los "caciques" como meros instrumentos en la estrategia de la evangelización del "indio por el indio": así los *Logko* y sus hijos serían catequizados al efecto de convertirlos en los más eficientes transmisores del mensaje cristiano al interior de su pueblo. En esta línea se inscribe la educación de Ceferino Namuncura, hijo del gran *Logko* Juan Namuncura (quién luego se rinde al ejército argentino) y nieto del gran *Toki Kajfukura*.

Comentario: en la obra podemos ver de qué manera la evangelización se llevo adelante y cómo afecto a la espiritualidad de nuestro pueblo. En este contexto se dimensiona verdaderamente la implementación de una estrategia que elaborada por Don Bosco, su implementación se desplegó abarcando varios sentidos: elaboración de un reglamento misionero que era la guía del conjunto de la estrategia, aplicación de un sistema reduccional que buscó imponer la sedentarización, implementación de colegios que buscan educar para civilizar de forma seleccionada, etc., y que pretende mostrárenos en su aspecto positivo: la educación de Ceferino puede haber representado una "superación de la exclusión racial", al reconocer la capacidad intelectual y moral del indígena para insertarse a la sociedad civil, como lo destaca Nicoletti; pero también se puede decir que se acababa de hallarle la vuelta a la cuestión de la "conversión" y la "civilización" de los indígenas.

Una excelente estrategia, muy lógica por otra parte, para lograr mas eficacia en la empresa de evangelización, -por lo tanto dominio y desestructuración filosófico-cultural de los pueblos-, *la conversión del indio por el indio* según Don Bosco. Si el poder de las armas y la violencia no pudieron, en trescientos años, someter al indígena, la religión se presenta como un excelente complemento y alternativa, la dominación por la ideología que constituye un arma mucho mas eficaz, sutil, menos costosa que la violencia de las armas y a la vez se la presenta como una obra de bien y salvación.

7. Delrio, Walter: **"Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883-1890)"**. En: Cuadernos de Antropología Social, N° 13, año 2001, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección de Antropología Social.

Contexto histórico: 1883 - 1890. Fase final e inmediatamente posterior de la campaña militar de invasión y anexión territorial conocida como "Campaña al Desierto".

Contexto territorial: misión salesiana ubicada en Chichinales, pequeña localidad en la costa del Río Negro, actual Norpatagonia en el Alto Valle del Río Negro y Neuquén, Provincia del Río Negro - Argentina.

Rol de las autoridades espirituales: la Machi es percibida como el enemigo principal del proyecto evangelizador salesiano dado el profundo grado de ascendencia que tiene sobre la población mapuche. Su importancia y autoridad al interior del mundo mapuche es comparada por los salesianos al de un verdadero sacerdote por lo que la convierten en objeto de una estrategia de demonización, atacando las bases de su conocimiento como producto de una acción maléfica y calificando su figura de bruja y espía del discurso cristiano que luego usa a favor de su propia autoridad pero sin aceptar la conversión al cristianismo.

Los Logko se ven como autoridades legítimas de sus respectivas comunidades. El texto muestra el accionar de la orden salesiana que busca deslegitimar la autoridad e imagen del Logko que se rehúsa a ser bautizado, así como a reforzar la de aquél que sí accede al bautismo. Son concebidos como instrumentos paradigmáticos del éxito o fracaso de la política de evangelización salesiana.

La obra: el trabajo de Delrio permite ver los mecanismos concretos que la orden salesiana puso en acción para cumplir con su parte del nuevo modelo de civilización que impulsaba el Estado

Nacional Argentino, aunque este proceso se diera en el marco de una relación conflictiva entre el Estado y la Iglesia. Mientras el primero persigue la construcción de "ciudadanos", la segunda busca la *conversión* de los individuos "indígenas" a "feligreses". La diferencia estriba en la preponderancia que unos y otros asignan al concepto de "ciudadano" o "feligrés" pero ambos coinciden en que uno y otro término, en el contexto del proyecto evangelizador, entrañaba la disolución de la soberanía mapuche en todos los ordenes, incluido el espiritual, y por ello ambos proyectos (el estatal y el clerical) apuntaban a una subordinación estructural del pueblo mapuche que se daba en el marco de una *lógica capitalista de la conversión*. De esta forma la orden de los salesianos se erige en complementaria del accionar estatal: el texto describe el caso de una misión salesiana asentada en un campo de concentración al que han sido reducidos bajo vigilancia militar dos importantes parcialidades mapuche prisioneras en las acciones armadas de ocupación del territorio mapuche por el ejército argentino. Esta población mapuche prisionera es objeto de deportaciones permanentes ordenadas por la comandancia militar. Ante esto, la estrategia de evangelización salesiana responde por medio del bautismo masivo para evitar la partida de los individuos sin ser cristianizados y, además, procede a la justificación de la política estatal para calmar la angustia mapuche producida por los destierros.

En otro sentido de su accionar, la orden salesiana apunta a controlar los mecanismos de legitimación de la autoridad al intentar destruir al *Logko* que no colabora en la tarea evangelizadora y ensalzar al que sí lo hace. En el plano netamente espiritual, la institución representada por el papel de la *Machi* es el aspecto al que se ataca con más ahínco, lo mismo que la practica de las ceremonias sagradas son objeto de descalificación e intentos concretos de eliminación.

Juicios de valor: para los salesianos la ceremonia del "camaruco" es supersticiosa y refleja el carácter primitivo del pensamiento "indígena", pues este carece de un sistema de doctrina moral o religiosa con la cual rendir homenaje a la divinidad. Respecto de la *Machi*, se trata de una bruja sacerdotisa cuyo conocimiento es producto de la acción maléfica, por esto es considerada la principal enemiga del proyecto evangelizador y atacada en consecuencia.

Acontecimientos que impactaron en la espiritualidad mapuche: el ataque dirigido a la figura, conocimientos y autoridad de la *Machi*, la descalificación como practica supersticiosa y carente de principios morales que se hace de la ceremonia sagrada mapuche, la ponderación que se hace del *Logko* que acepta el bautismo y renuncia a la practica ceremonial del *Kamarikun*, los bautismos en masa, etc. son todos eslabones de la misma cadena de acontecimientos disparados por la estrategia evangelizadora de la Orden de los Salesianos que impactaron negativamente y hasta el presente en la conciencia y en la practica de la espiritualidad del Pueblo Mapuche.

Comentario: siguiendo el tratamiento de este caso que se describió en el apartado N° 5, y el impacto de la acción evangelizadora salesiana que se expone en el apartado N° 7, ambos apartados confirman algo ya sabido por nosotros: más allá de diferencias de visión, Estado e Iglesia fueron elementos complementarios en la desarticulación de la vida social mapuche y de su soberanía como entidad política independiente en su territorio. En el aspecto específicamente espiritual, el conjunto de acciones desplegadas por la estrategia salesiana, buscaba golpear en el centro mismo del universo conceptual mapuche que otorgaba sentido a todas y cada una de las expresiones originarias de la sociedad mapuche que articulaba coherentemente a las diversas esferas de su vida. El impacto de esto último ha tenido consecuencias que se proyectan hasta el presente de nuestra existencia como pueblo.

Textos de orientación místico–popular

1- Mora Penros Ziley: "**Verdades Mapuches De Alta Magia Para Reencantar La Tierra**". Editorial Kushe. Tercera edición año 1991.

La obra: Consta de tres capítulos: I Textos arcaicos para reencantar la tierra. II Verdades mapuche de alta magia y III Joyas del pensamiento ancestral de Chile.

Está basado generalmente por narraciones testimonionales de algunos informante mapuche, principalmente de Ceferina Huaiquifil Colipi de la comunidad Kelüwe cercano a Pucón y algunas compilaciones bibliográfica.

Opinión acerca del Pueblo Mapuche y su espiritualidad: En general el texto tiene un enfoque místico de la cultura mapuche, así como se aprecia una orientación cristiana y criolla orientada hacia una construcción de una nacionalidad Chilena.

Si bien es cierto los contenidos del texto son parte de recopilaciones testimoniales de informantes mapuche, pero se aprecia en éstos, un sincretismo cultural donde convergen; cultura cristiana occidental, cultura mapuche, folklor criollo, salvo en algunos relatos que entregan elementos de la cosmovisión mapuche más auténticas, entre todas pude rescatar la siguiente que nos muestra la construcción de códigos para leer el mensaje de las demás especie con quien compartimos nuestros espacios.

“el idioma de las avejas es el sonido de su zumbar, es la intensidad: alto, bajo, fuerte, despacio, grueso o más delgado” esto se refiere a la existencia de abejas originarias en el territorio mapuche, hoy ya no existen “las que ahora hay las trajeron los winka”. Las abejas al igual que las golondrinas eran werken de la naturaleza para los mapuche. Anunciaban algo.(pag 31)

II Parte

II. Modelo de religión asumido: consideraciones generales

El propósito último que nos lleva a plantear un estudio de esta envergadura, no es otro que el dar a conocer los principales aspectos constituyentes del fenómeno que asumimos como religión, desde un punto de vista *emico*, es decir desde la perspectiva cultural *mapunche*, cuestión que incide directamente en el enfoque y metodología a utilizar en el desarrollo de la investigación.

Consecuentemente con esto asumimos la premisa metodológica, que dice que:

Tanto el contenido y significado de nuestra religión, tienen un orden y estructura propia, que solo es posible comprender a la luz del conjunto de nuestra filosofía de vida y de nuestros conocimientos sobre el universo y los seres vivos que forman parte de él. Una primera consecuencia metodológica es la construcción de un marco teórico intracultural, sustentado en torno a las bases de nuestro *Mapunche Rakizwam* y *Mapunche kimün*.

No obstante, se considera necesario comentar, una categoría conceptual de raíz cultural no – mapuche, central al estudio, religión. Fundamentalmente porque interesa dejar clarificada la postura ideológica frente al modelo de religión que se asume.

1. Consideraciones Generales sobre el Fenómeno Religioso¹

El término “religión” es ampliamente utilizado tanto en el habla coloquial como en los diversos lenguajes especializados que dicen relación con el ser humano. En torno a la experiencia y opción religiosa se anudan a lo largo de la historia de la humanidad muchos de los conflictos más sangrientos y hoy día sigue siendo motivo de diversas tensiones e incluso de guerras abiertamente declaradas. Siendo una “realidad” tan importante para la historia de la humanidad y para la comprensión del ser humano, no deja de llamar la atención que no tengamos una definición universalmente aceptada de este término². Esta ambigüedad semántica no facilita el diálogo pero nos pone en la pista de un fenómeno inmensamente complejo, rico y diverso que es específico del ser humano lo cual pone de manifiesto su extraordinaria capacidad creativa³.

A) El Estudio de las Religiones

La humanidad ha sido consciente desde hace mucho tiempo de la diversas de religiones que existen en el mundo. Pero la reflexión ha tenido generalmente un carácter apologético desde cada una de las tradiciones religiosas. En la época de la Grecia clásica hay un primer esfuerzo por el acercamiento racional a la multiformidad del “hecho religioso”⁴, pero hay que esperar hasta el período de la Ilustración para afrontar sistemáticamente un estudio en el que se tiene en cuenta la compleja diversidad de este fenómeno. El que esta empresa se realice en el seno de la tradición europea y a partir del marco de la Ilustración impone algunos “a priori” que inciden en las conclusiones que se van obteniendo en las diversas corrientes. Así un racionalismo exacerbado verá en la religión un subproducto cultural relacionado con el sentimiento de inseguridad, miedo, ignorancia ante lo inexplicable de la naturaleza e incluso podrá llegar a relacionarlo con el interés particular de un determinado grupo o casta social⁵; en esta misma dirección el positivismo comtiano verá en el conocimiento religioso un estadio de la evolución de la humanidad que será superado por el advenimiento del conocimiento científico. Otro “a priori” importante a tener en cuenta es la visión evolucionista de la realidad que llevará a una no adecuada aplicación de la comparación entre las

¹ Este apartado del estudio fue realizado con la colaboración del sociólogo y teólogo Vasco, Luzio Uriarte Gonzales.

² PAULI, P., “Das Wesen der Religion. Eine Einführung in die Religionsphilosophie”, München 1947, pgs 112-138 constata más de ciento cincuenta definiciones de religión.

³ Cfr. FRAIJO, M., “Filosofía de la Religión: Una azarosa búsqueda de identidad” en FRAIJO, M. (ed.), “Filosofía de la Religión. Estudios y textos”, Madrid, Trotta 1994, pg 32

⁴ Cfr. JAEGER, W., “La teología de los Primeros filósofos griegos”, México, FCE; PINARD DE LA BOULLAYE, H., “El estudio comparado de las religiones. Primer tomo”, Barcelona, J. Flors 1964.

⁵ Cfr. HUME, D., “Natural History of Religion”, London 1757.

diversas religiones ubicándolas en una línea continua que va de la menos evolucionada a la más evolucionada.

Hoy día asistimos a un acercamiento más respetuoso por parte del conocimiento de lo que es el fenómeno religioso sin intentar reducirlo a otras esferas de la realidad; así la Antropología⁶, la Psicología⁷ y la Sociología⁸ han realizado aportes valiosos para comprender desde lo específico de cada uno de esos conocimientos las condiciones de posibilidad y la forma de funcionamiento del fenómeno religioso. Frente a estos acercamientos donde la religión es estudiada desde una determinada perspectiva, la Fenomenología de la religión comprende el “hecho religioso” como un todo en sí mismo y trata de abordarlo como tal, es decir como un fenómeno humano que está atestiguado en la historia religiosa de la humanidad⁹. Desde esta perspectiva se busca identificar los elementos propiamente religiosos, estudiarlos en su orgánica o trabazón dentro de una estructura determinada, al mismo tiempo que son referidos a la experiencia a la dice relación sin entrar en el valor de verdad de dicha experiencia.

B) Qué se Entiende por Religión

Ya hemos dejado constancia anteriormente que no hay una definición universalmente aceptada de “religión”¹⁰.

El mismo acercamiento etimológico al término nos pone en la pista de esta multiplicidad de significados puesto que se puede poner en relación con “re-ligare”, “re-eligere”, “re-legere”. “Re-ligare” expresa el significado de religar, es decir, unir, vincular, subordinar¹¹; en este sentido “religión” estaría expresando la unión del ser humano con otra realidad a la cual se vincula y se subordina; al mismo tiempo, en esta acepción se puede poner el acento en la vinculación o en la subordinación; en el primer caso se subraya la experiencia de comunión mientras que en el segundo la realidad de dependencia y falta de autonomía. “Re-eligere” está relacionado con la capacidad de elección; según las diferentes tradiciones religiosas se podría referir tanto a la capacidad de elegir que tiene el ser humano (subrayando su libertad) como la iniciativa divina que elige, comprendiendo entonces la religión como vocación. La tercera línea etimológica (re-legere) apunta a la forma de interpretar o recoger la realidad y puede indicar cómo la religión es una forma distinta de ubicarse en la realidad del mundo, interpretándola en otro plano¹².

Como se puede apreciar la etimología de la palabra abre el campo semántico y difícilmente facilita el camino de llegar a una definición operativa y de significado universal. Si miramos a otras culturas y tradiciones religiosas nos encontramos que aún se abre más el campo de significado. Así por ejemplo en griego no hay un término único que sea equivalente a religión; con una cierta cercanía se utiliza “eusebeia”, “threskeia” y “latreia”. “Eusebeia” expresa reverencia, miedo, terror; subraya lo que en la experiencia religiosa hay de sentimiento ante el “misterio”, la manifestación de lo sagrado. “Threskeia” expresa el culto y “latreia” el servicio y la acción de adorar. El hebreo ocupa el término “dit” para referirse a la religión e indica la norma, el mandato. En árabe se designa con el término “din” que expresa deuda, aquello que se debe. No deja de ser significativo que en muchas lenguas y culturas no hay una palabra propia para designar “religión” como realidad global, aunque sí

⁶ Cfr. DUCH, LL., “Antropología del hecho religioso” en FRAIJO, M. (ed.), “Filosofía de la Religión. Estudios y textos”, Madrid, Trotta 1994, pgs 89-115.

⁷ Cfr. FIERRO, A., “Psicología de la religión” en FRAIJO, M. (ed.), “Filosofía de la Religión. Estudios y textos”, Madrid, Trotta 1994, pgs 117-132.

⁸ Cfr. MARDONES, J.M., “Sociología del hecho religioso” en FRAIJO, M. (ed.), “Filosofía de la Religión. Estudios y textos”, Madrid, Trotta 1994, pgs 133-155.

⁹ Cfr. VELASCO, J. M., “Fenomenología de la religión” en FRAIJO, M. (ed.), “Filosofía de la Religión. Estudios y textos”, Madrid, Trotta 1994, pgs 69-72. Más sistemática y ampliamente expuesto aparece en la primera parte de la obra GOMEZ CAFFARENA, J. – VELASCO, J. M., “Filosofía de la Religión”, Madrid, Revista de Occidente 1973, pgs 17-274.

¹⁰ Así por ejemplo si se relaciona la experiencia religiosa con la aceptación de un Dios personal automáticamente el hinduismo, el budismo, el confucionismo por referirnos a algunas tradiciones sin ánimo de exhaustividad, quedarían excluidas. Por otra parte es significativo la reivindicación por parte de algunos autores protestantes sobre el hecho que el cristianismo no es propiamente una religión.

¹¹ Cicerón (106-43 a. C.) utiliza varias veces el término con este sentido de culto dado a los dioses siguiendo las tradiciones de los antepasados; así aparece en su obra “De natura deorum”. Posteriormente Lactancio (s. IV d. C.) lo interpretará como lazo que une al hombre con Dios.

¹² Aquí se ubicaría lo que muchos autores llaman la dimensión de lo sagrado en contraposición a lo profano; así por ejemplo ELIADE, M., “Lo sagrado y lo profano”, Barcelona, Labor 1992, específicamente en las páginas 21-22.

lógicamente tienen nombre cada una de las ceremonias, ritos y experiencias religiosas que se identifican dentro de esa determinada cultura.

Siguiendo la línea fenomenológica y tratando de ocupar el significado que sea más inclusivo posible¹³ podemos tomar la descripción que hace Juan Martín Velasco entendiendo por religión “el hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por parte del hombre de una realidad suprema, la cual confiere sentido último a la propia existencia, al conjunto de la realidad y al curso de la historia”¹⁴. Comentamos algunos rasgos que aparecen en esta descripción.

En primer lugar se refiere a la religión tanto por su contenido (definición sustancial: reconocimiento de una realidad suprema) como por su función (definición funcional: conferir sentido).

A continuación se afirma que es un hecho específicamente humano. La religión no se puede reducir a ideología, conocimiento, teoría; tampoco se puede reducir a psicología (sentimiento, emoción, estado de ánimo); no es mera institución ni sólo ceremonia o culto colectivo; no se debe confundir con el plano ético ni reducirlo a ese plano; la religión se aprende, se vive y se desarrolla socialmente, pero no se reduce a la matriz socio-cultural. “La religión es una forma de ejercicio de la existencia humana que implica la intervención de todas sus dimensiones y de todos sus niveles”, pero al mismo tiempo se trata de un hecho que tiene “características propias que lo distinguen de otras posibles formas de ejercicio de la existencia y lo convierten en un hecho irreductible a cualquiera de ellas”¹⁵. En otro plano se afirma que sólo los seres humanos tienen religión siendo ésta una característica específica suya.

En tercer lugar se afirma que el contenido propio del fenómeno religioso es el reconocimiento de una realidad suprema; esta expresión de “realidad suprema” es lo suficientemente amplia como para que entren muchas concepciones y representaciones diferentes, estando en su sustrato la experiencia de lo sagrado¹⁶, del “misterio fascinante”¹⁷; de esta manera se puede referir a un ser personal o un conjunto de seres personales, pero también se puede referir a un poder o a un conjunto de poderes sobrenaturales; incluso entra dentro de esa descripción el estado o la situación a la cual el sujeto aspira. La superioridad está definida frente al orden de las realidades naturales y al propio sujeto; está superioridad implica tanto el plano ontológico como en el axiológico. Esta superioridad marca la especificidad de la actitud religiosa del sujeto que se puede expresar como reconocimiento¹⁸ de esa realidad¹⁹. Por ello, en el sujeto la religión no se reduce a lo racional, ni al mero sentimiento, ni a una postura ética, pero todos ellos entran dentro de la expresión de la experiencia religiosa por cuanto esa realidad suprema, en cuanto trascendente necesita mediaciones en las cuales expresarse.

En cuarto lugar la descripción de religión arriba anotada expresa la función esencial de dar sentido. El interrogante específico que está relacionado con la experiencia y formulación religiosa (en cualquier nivel que esté formulado, con mayor o menor elaboración y complejidad en la exposición) se centra en la cuestión del sentido de la existencia personal, colectiva y la misma existencia del universo. Está relacionado con la experiencia del límite, con la experiencia de lo inefable que rodea y acompaña la vida, con el misterio presente en toda la existencia. Toda experiencia religiosa es una apertura a lo trascendente como forma de responder a la experiencia vital de límite y misterio que

¹³ El peligro de toda definición es que sea hecha desde una determinada experiencia o tradición cultural lo cual implica que puede dejar fuera otras experiencias que pueden ser genuinamente religiosas; pero si no se utiliza ninguna definición del concepto entonces es imposible distinguir lo que es religión de lo que no es; esto fuerza a que todo autor que trata del tema formule una definición que puede hacerla explícita o dejarla implícita a lo largo de su exposición.

¹⁴ GOMEZ CAFFARENA, J. – VELASCO, J. M., “Filosofía de la Religión”, Madrid, Revista de Occidente 1973, pg 185.

¹⁵ GOMEZ CAFFARENA, J. – VELASCO, J. M., “Filosofía de la Religión”, o. c., pg. 185

¹⁶ Cfr. ELIADE, M., “Lo sagrado y lo profano”, Barcelona, Labor 1992.

¹⁷ Cfr. OTTO, R., “Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios”, Madrid, Revista de Occidente 1965.

¹⁸ El término está tomado de Juan Martín Velasco y lo define como “aceptación de una realidad cuya presencia se impone (y) también que la actitud que designa no se reduce a una simple afirmación, sino que consiste en un sometimiento o una entrega que reconoce a la realidad reconocida” (en GOMEZ CAFFARENA, J. – VELASCO, J. M., “Filosofía de la Religión”, o. c., pg. 185).

¹⁹ Es importante subrayar que si bien actitud y experiencia religiosa no se contraponen a conocimiento, es sin embargo más que un saber racional de algo puesto que implica una creencia, una aceptación, una “religación” del sujeto, lo cual recogemos en la expresión reconocimiento. Panikkar expresa esta misma idea apuntando que “el fenómeno religioso no es un noema, sino un pisteuma, no pertenece al orden lo pensado, sino de lo creído, y si no hay comunicación al nivel de este último no se habla de la misma cosa”.

sobrecoge al ser humano. Por ello toda experiencia religiosa implica una apertura de sentido que de alguna manera integra lo inefable en la vivencia y explicación de la realidad. Desde esta apertura de sentido se busca explicar, salvar (sanar) y ordenar: a) Explicar el porqué suceden las cosas, los acontecimientos, los fenómenos; b) salvar, sanar o equivalentes que en el fondo es vivir con sentido, vivir con plenitud, lo cual equivale a vivir feliz; c) por ello toda religión implica un determinado orden que expresa cómo se deben hacer y vivir las cosas, la relaciones, los acontecimientos...de tal manera que la religión conlleva un profundo componente ético.

Excursus: El mundo contemporáneo está caracterizado por el enorme desarrollo de un conocimiento específico que llamamos científico; en algunas posturas de los que militan dentro de ese tipo de conocimiento se ha llegado a identificarlo como la única fuente de saber auténtico²⁰, de tal manera que se postula rechazar el resto de conocimientos como precarios y sustitutivos (pseudocnocimientos), propios de una sociedad está en minoría de edad en cuanto al desarrollo del conocimiento. Ante este peligro que está muy extendido tanto en el campo intelectual como en el nivel del conocimiento común compartido ampliamente por toda la población, es conveniente distinguir adecuadamente los planos de la religión y de la ciencia. El conocimiento científico está caracterizado por ser empírico, lógico, razonable y verificable; es por ello que sólo se puede referir a lo empíricamente observable de tal forma que las formulaciones a las que llega, inferidas de la experiencia, han de ser comprobables universalmente; para ello el quehacer científico necesita especializarse parcializando adecuadamente la realidad de tal manera que sea abarcable en la observación empírica; fuera del plano de lo empírico-verificable, el conocimiento científico no puede hacer ninguna afirmación legítima; es por ello que las afirmaciones científicas, como conocimiento específico, no pueden entrar en cuestiones de sentido o de ética. En cambio, la religión busca percibir la realidad en su significado más profundo y total; se abre a la pregunta por el sentido y trata de responderla en referencia a una realidad que trasciende lo empírico; por ello, aunque la religión implica un determinado conocimiento no se reduce al plano del conocimiento, no se centra sólo en el plano de la razón, sino que abarca la persona en su conjunto y la realidad en su totalidad. Por ello, en sentido estricto ciencia y religión no se contraponen necesariamente en cuanto que son conocimientos que están referidos a planos diversos de la realidad.

C) Religión y Cultura

Ya hemos dicho anteriormente y subrayamos ahora que la religión es un hecho humano específico irreductible a ningún otro hecho; sin embargo como realidad humana se expresa en la totalidad del ser humano de tal manera que el fenómeno religioso se manifiesta en lo social, en la estructura psíquica, en el plano de la razón, etc. Pero es especialmente con ese otro hecho específicamente humano que llamamos “cultura” con la que se entablan especiales vínculos de tal manera que ambas, religión y cultura suelen aparecer especialmente unidos aunque ciertamente de forma irreductible entre sí.

La religión forma parte de lo que podríamos llamar núcleo esencial de la cultura²¹. Por sus mismas características la religión aporta a la cultura el sentido último de su existencia. Todo grupo humano, caracterizado por su respectiva cultura, se enfrenta al caos del sin-sentido y a la legitimación (o des-legitimación) del orden y sentido ofrecido por ese determinado referente cultural, asentado a lo largo del tiempo y que ha permitido la supervivencia del mismo grupo. Normalmente una de las experiencias clave, difícil y al mismo tiempo necesaria de integrar es la experiencia del mal²² en medio de la existencia del grupo; así mismo la cultura necesita legitimar un determinado orden social, una forma de hacer las cosas, de distribuir el espacio, el tiempo, la toma de decisiones, la reproducción de la vida, etc. La religión es por excelencia la fuente más poderosa de sentido y también de legitimación en todos estos ámbitos. La religión es como el corazón o el alma de un pueblo, de tal manera que le permite ubicarse en un espacio y en un tiempo, dar cuenta de su origen,

²⁰ Volvemos a referirnos aquí al positivismo de algunos de los autores ilustrados como por ejemplo Augusto Comte en su famosa obra “Filosofía positiva”; dicho sea de paso, esta postura contiene una profunda actitud religiosa frente a la ciencia, la cual es imposible de justificar científicamente.

²¹ Cfr. Conferencia Episcopal Latinoamericana, “Documento de Puebla”, 1968, n° 389.

²² El mal tiene muchas expresiones, pero una de sus manifestaciones más importantes es el tema de la muerte y de la enfermedad.

de su existencia y de sus aspiraciones más profundas. Es por ello que con mucha frecuencia, la religión está anudada a las experiencias más esenciales de la vida del pueblo.

Al mismo tiempo la religión necesita de la cultura para poder compartir la experiencia religiosa que de otra manera sería imposible de transmitir a futuras generaciones; la religión necesita expresarse socialmente; se aprende y se interioriza dentro de un determinado ámbito social dentro de su marco cultural correspondiente. La religión sin cultura quedaría reducida a la subjetividad de cada individuo sin posibilidad de ser compartida y por tanto desaparecería con la vivencia intransferible del individuo particular depositario de la experiencia; las instituciones, la celebración, los contenidos, las intuiciones últimas de una experiencia religiosa sólo pueden ser vividas y transmitidas culturalmente.

D) El Diálogo entre las Religiones

A principios del siglo XXI se hace muy evidente a la experiencia común de la mayor parte de los seres humanos el hecho del pluralismo religioso. Lógicamente cada una de esas religiones reclama para sí la verdad absoluta de la experiencia religiosa, pero al mismo tiempo tiene que admitir que debe vivir en relación con otras religiones; en la medida en que la relación entre los diversos pueblos se hace más expedita, esta experiencia de pluralidad religiosa se hace más clara y llega hasta los lugares más recónditos y por lo tanto se hace cada vez más difícil a los miembros de una determinada religión sustraerse a este dato. Por otra parte y como ya lo apuntábamos en la introducción, la historia de los pueblos muestra que el factor religioso ha sido una de las fuentes de conflicto más importante en la humanidad, y sin lugar a dudas lo es hoy día. Es por ello que el diálogo entre las religiones se hace cada vez más acucioso.

Condición necesaria en la realización de este diálogo será el reconocimiento de la legitimidad de la creencia del otro, la necesidad de formular en forma inteligible para el otro, la propia experiencia creyente, estar abiertos a descubrir puntos en común y al mismo tiempo respetar las legítimas diferencias.

Es de esperar de este diálogo entre las religiones en primer lugar un mejor conocimiento de lo auténticamente humano bajo la forma de múltiples formas y experiencias. En segundo lugar, este diálogo puede impulsar un crecimiento en la espiritualidad del género humano, en la medida que posibilita una mayor conciencia del misterio radical que habita y acompaña toda la existencia; el encuentro puede servir para comprenderse como compañeros de camino en una misma búsqueda de plenitud; entre otras cosas esto es una invitación para que cada miembro de una determinada tradición religiosa lo viva con la mayor profundidad y radicalidad la intuición central que habita esa religión. Por último no es menor la esperanza de lograr un fortalecimiento ético en la construcción de una humanidad más auténtica.

III- Pu U Mapunche ñi Gijañmawün: como marco interpretativo para la comprensión de la religión mapunche

En este capítulo se desarrollara el soporte teórico conceptual de nuestra religión *mapunche*.

Como punto de partida, cabe precisar, el porque se asume la idea de *Pu Mapunche ñi Gijañmawün*, como categoría que se análoga a religión *mapunche*. Contiene dos conceptos esenciales; *Mapunche* y *Gijañmawün*. El primer concepto, nos remite a la idea del tipo de *che*, que piensa, dice y hace, de acuerdo a la normatividad y principios culturales propios, vigentes desde que somos dejados en el *Naüq mapu*, como un tipo de *che* particular, con un cultura y lengua propia. Mientras que el segundo concepto, *Gijañmawün*, se asume como un principio de orden universal, que regula la relación del *che* con los demás *newen* del *Waj mapu*. Llevado al ámbito de la religión se manifiesta en los distintos tipos de ceremoniales que el *che* realiza durante su existencia, consideramos que este es el principio más abarcativo que atraviesa la practica y vivencia religiosa *mapunche*. Al trasladar su significado al castellano, la idea de *Pu Mapunche ñi Gijañmawün*, se interpretaría como, la forma *mapunche* de pensar y vivir la religión.

1. Mapu como categoría espacial

De acuerdo al mapuzugun y al *mapunche kimün*, el concepto de espacio se expresa con la palabra **Mapu**²³. Bajo este término se denomina tanto a los espacios que son próximos y funcionales a la construcción social – cotidiana *Mapunche*, como a las categorías más abarcadoras de espacio, de orden universal. La existencia y conocimiento de esta última categoría de espacios constituye un aspecto medular del *mapunche kimün*, que en definitiva le confiere trascendencia a la vida social *mapunche*. Los espacios más próximos con los cuales se tiene relación e interacción cotidiana están ordenados de acuerdo *Meli Wixan Mapu*, cuatro puntos que actúan como referentes espaciales, tanto para los contextos territoriales más cercanos, como para los más lejanos hasta los límites imaginarios del universo.

Entre los espacios más inmediatos al *che* se encuentran los espacios de orden sociopolítico, *Üyel Mapu*, *Lof Mapu*, *Kiñel Mapu*, *Kiñe Az Mapu*, entre otros.

De la misma forma, en el ámbito económico – productivo, se usa el concepto *_apa* para referirse a “*Kexawe Mapu*” espacio cultivable, *wigkul _apa*, espacios de lomas o cerros y *chagkiñ _apa*, espacio rodeados de agua.

En la actualidad, es muy común la utilización del término *_apa* para referirse a la propiedad privada; *inche ñi _apa*, mi tierra, *iñchiñ _apa _apa* espacio que es propiedad de la familia. Sobre esto último es necesario señalar que el concepto de *inchiñ _apa _apa*, como patrimonio colectivo se ha ido reduciendo cada vez más por imposiciones de leyes pos- invasión y ocupación territorial que han traído consigo no sólo ocupación, sino además imposición de concepción de espacios e interacción con ellos muy distintos a los construidos por la sociedad *mapunche*.

Waj o Wajontun Mapu.

Para hablar de *Waj* y *Wajontun* partiremos analizando los conceptos etimológicamente: *Waj* significa alrededor que incluye el interior y exterior de algo, en el *kimün mapuche* conceptualmente está haciendo referencia a lo que se entiende como universo en el mundo occidental. *Wajontun* viene de la raíz *waj*, analizado desde el *mapuzugun* la palabra hace referencia a la acción de dar vuelta por todo el alrededor de algo, recorriendo viendo y relacionándose con todo lo que se encuentra en su interior. De aquí que este concepto es utilizado generalmente para referirse al planeta tierra y a todos los *Newen* y *Geh* que en ella existe.

Sin embargo, a la hora de definir más claramente dichos conceptos existen algunas diferencias en las explicaciones y en el uso de los mismos. Para referirse a la dimensión de espacio universal, para algunos es *waj _apa* y para otros es *wajontun _apa*. Estos conceptos son los que se utilizan tanto en estudios que los propios *mapuche* realizan sobre el tema, como en la conversación con autoridades religiosas *mapuche* entrevistadas en el presente estudio. La diferencia en el uso de dichos conceptos aparece al hacer referencia al espacio cosmogónico universal y al espacio territorial amplio del planeta. Tales acepciones se reflejan a continuación:

“wajontun _apa pigekey kom tūfa, ixo kom, wajon pigekey, allí entran las estrellas, todo el wajontun _apa compone todo”.

Taller de trabajo del Centro de educación Sociocultural *Mapuche* Chinkowe, 2002.

Este testimonio da a entender que el espacio universal que contiene las estrellas y otros elementos que se pueden observar, sería el **wajontun _apa**.

Mientras que en territorio *Wenteche*, *Wijiche* y *Bafkehche*, se usa el concepto *Waj Mapu*, para referir al mismo tipo de espacio:

²³ Este es uno de los conceptos que mejor ilustra la diversidad de significados que en el mapuzugun puede asumir una misma categoría conceptual, de acuerdo al ámbito en que se le utilice, no siendo ninguna de sus acepciones incompatibles entre sí, sino más bien complementarias.

“waj _apa al espacio que se ubica en todas direcciones, para todos los lados y Wajontun _apa es parecido, pero dicen que es por todo el _apa o sea la vuelta de la tierra, dicen que da vuelta”

José Colihuinca, *Logko Gehpiñ lof Rümeko Budi* –Prto. Saavedra

A continuación revisaremos otro testimonio que fundamenta el concepto de *Waj Mapu*:

“Waj _apa sería entonces el mundo entero, mas allá de la tierra. Este universo tendría una forma circular, por eso que la palabra waj que nos da la idea de que es circular y por eso el concepto de waj ...todo este waj _apa está conformado por distintos tipos de newen” Nizol Logko José Quidel, En taller de San José de la Mariquina, 2002.

Dado que el presente estudio tiene como objetivo mostrar las distintas formas como se expresa el conocimiento cultural *mapuche*, no entraremos a definir cual de los términos es más apropiado para definir conceptualmente el espacio universal, por esta razón cuando nos refiramos a ello utilizaremos ambos conceptos indistintamente, ya que los contenidos y significado son funcionales al contexto en que se emplean.

Ordenamiento Circular Orbital del Waj Mapu: Desde El Naüq Mapu Hacia el Interior y Exterior

Desde la perspectiva del *mapuche kimün* la organización espacial universal posee diversas dimensiones, que tienen un sentido circular orbital, que va desde el *Naüq mapu* hacia afuera. En este documento se comentarán solo cuatro dimensiones, que permitirán ilustrar el tipo de conformación espacial, que subyace a la idea de universo, presente en la conceptualización de *Waj mapu*.

En las distintas dimensiones del *Waj mapu*, existen diversas formas de vida. Así acontece en el *Wenu mapu*/espacio de arriba, e igualmente en el *Ragiñ wenu mapu*, que se ubica en un punto intermedio entre el *Naüq mapu* y el *Wenu mapu*. A su vez la dimensión espacial donde tiene lugar nuestra existencia, es conocida como *Püjü mapu*/suelo tierra superficie terrestre e igualmente se reconoce como *Naüq mapu*²⁴/ espacio de abajo:

“Hablar del Naüq mapu, adonde nosotros vamos al Xayegko a lavar o vamos al bosque a mirar los árboles, o sea en ese espacio estamos, donde se da la relación que tenemos entre nosotros y esa relación es muy religiosa” Participante, taller wijiche.

Por último existe la dimensión que se ubica bajo de la superficie del suelo, en el sub suelo hasta las profundidades más recónditas del planeta conocida como *Miñche mapu*/ espacio de abajo.

En cada una de estas cuatro dimensiones espaciales superiores, se identifican otras dimensiones menores, algunas están contenidas en aquel y otras actúan como nexos de las dimensiones superiores, así como marcan los límites de éstas.

“Desde el punto de vista mapuche existen cuatro espacios dentro de este espacio hay más que cuatro, hay más visión, ejemplo cuando hablamos del kajfũ wenu lo relacionamos directamente con el cielo, pero desde el punto de vista mapuche está el kajfũ wenu, ayon kajfũ wenu, wente kajfũ wenu; ligar wenu ayon ligar wenu ...lo mismo sucede con el concepto ragiñ wenu mapu....en este ragiñ wenu, también existen newen; estan los ayon, luego está el püjü mapu, muchas veces nosotros el concepto mapu lo asociamos al concepto de tierra, bueno luego está el miñche mapu, ahí también existen newen.

”Participante taller Filu baweh. Forowe.

²⁴ En este documento optaremos por utilizar el concepto *Naüq mapu*, para evitar confusiones entre el concepto *püjü*, por un lado referido al espacio terrestre y por otro a la energía espiritual que mueve a los che.

Según el conocimiento cultural *mapuche*, en todas estas dimensiones espaciales existen infinitudes de elementos que poseen vida que son posibles de identificar, cada uno de los cuales cumplen funciones específicas, en el contexto del espacio universal y cada uno contiene energías, *newen*, aportando al equilibrio armónico integral del universo. Así mismo todos estos elementos tienen sus respectivos *Geh*, a su vez los *Geh* poseen sus respectivos *pūjū*. Los cuales pueden estar relacionados con los micro espacios o elementos que existen en el *Naüq mapu*, tales como; *wigkul*, *bafkeh*, *bewfü*, *menoko*, *mawiza*, *zeqũñ* etc. Estos espacios a su vez contienen las diversas especies de vida, entre ellas, al *che*.

En nuestro conocimiento, cada elemento material existente en este espacio universal es una dimensión o estado de la vida, y éste posee su otra dimensión de vida que es la del estado espiritual. Este estado de dimensión de vida, es la vida de los *pūjū* que se encuentran en diversos espacios del universo. Sin embargo se entiende que ambos estados, el material y el espiritual, en sus respectivos espacios son complementarios y que forman parte de un ciclo de vida, es decir que la vida material no es posible sin antes pasar por un estado espiritual y viceversa. Esta concepción de vida cíclica cruza a todos los elementos existentes en el universo; desde lo más grande a lo más pequeño.

Se concibe que el espacio del *Naüq mapu*, es una recreación tangible de lo que existe en la dimensión de los espacios abstractos que conforman el *Wenu mapu*, y viceversa.

(...)“chumley ta Naüq mapu, ka feley ta wenu mapu mew”, “de la manera que se encuentra la dimensión en este espacio de abajo, de la misma forma está la vida en la otra dimensión espacial que es conocida como wenu mapu” no es que existan dos mundos sino que hay ciertas cosas que cumplen el mismo objetivo, aquí en el pūjū mapu, donde vivimos nosotros existe el bafkeh, donde hay vida, muchas formas de vidas esa formas de vida que existen son solo y se repite en otra dimensión, la tierra, pero esas especies también están en otras dimensiones, todo se repite en otras dimensiones.”.

Participante del taller en Filubaweh. Forowe.

En esta lógica se entiende que la vida cíclica de los *pūjū*, se da en el marco de estos dos estados dimensionales. Por ello es que cuando la persona se muere el *pūjū* pasará a una dimensión de vida espiritual existente en los espacios ubicados en una de las dimensiones descritas anteriormente, volverá al elemento de la naturaleza al que pertenece:

“Cuando la persona muere dicen que se juntan con su antepasado, aunque la persona vaya a morir lejos, se encuentran, eso dicen los que a través de sueños le han dado a conocer, el espíritu es como el viento, por eso puede volver a juntarse con su familia aunque esté lejos, pero no le está permitido dejarse ver, si no lo veríamos nosotros también “.

José Colihuinca, Logko Gempñ *Lof Rūmeko* Budi-Pto Saavedra

Figura 1.
Representación Gráfica de las Principales Dimensiones del Waj Mapu



En la concepción religiosa *mapunche* existen fuerzas espirituales fundadoras de todo el espacio universal, y fuerzas espirituales fundadoras de los sub-espacios que constituyen el espacio universal *Waj Mapu* o *Wajontun Mapu*, y fuerzas fundadoras de cada especie que existe en cada sub espacio, así como fuerzas fundadoras de los *che*, estas reciben indistintamente la denominación de *El "El mapun"*, es relativo a todo el espacio universal, como al espacio del *Naüq mapu* visto como el planeta, y en el lenguaje común y cotidiano se usa para referirse a los espacios de tierra de cultivo "*kexawe*" o "*Ielfün*", *El wigkul*, *El Menoko*. Y los relativos a las especies; *El kujiñ*, *El üñüm*, *El bafkeh* **El chen** etc.

Wenu Mapu

Wenu mapu, se entiende genéricamente como espacio de arriba; *Wenu*, arriba, *Mapu* espacio, en este contexto se entiende que es el espacio que visto desde la posición del *Naüq Mapu* hacia afuera. Generalmente cuando se hace referencia al espacio de arriba relativamente próximo a la superficie del suelo y los espacios más lejano, se dice *Wenu*; los pájaros vuelan en un espacio que es *wenu*, las nubes están hacia el *wenu*, las estrellas están hacia el *wenu*. La distancia que existe desde el espacio donde vuelan los pájaros hasta el lugar donde se encuentran las estrellas, nos presenta al *Wenu Mapu* como un espacio superior donde se encuentran otras dimensiones, como se dijo anteriormente, existe el *Ragiñ Wenu Mapu* y otros espacios menores, en tal sentido el *Wenu Mapu* se entiende como una dimensión superior, que contiene otras sub dimensiones espaciales, pero también se entiende como dimensión espacial concreta, el cual es un espacio siguiente al *Ragiñ Wenu Mapu*.

En esta dimensión existen los elementos visibles que asu vez son espacios específicos como son los astros, las constelaciones, la vía láctea entre otros. *Ba Rüpü*, *Pu Gaw*, *Wenu Bewfû*, *Meli Wixaw Wagüben*, *Wünelfe*, *Yepun*, *Küyeh*, *Aht'ü* entre otros. Como también está la existencia de espacios no tangibles, cuya dimensión es espiritual.

Es la dimensión en que se encuentran los *püjü* de los elementos que conforman el *Wenu Mapu*, que tienen relación con los espacios del *Naüq Mapu*, y por ende con las especies existentes en dichos espacios, desde este contexto se entiende la relación espiritual del *che* con los espacios del *Wenu Mapu*.

Uno de los conceptos contenido, y que es la denominación de otros espacios, es el **Ayon**, que encierra la idea del inicio de la claridad de lo visible de lo perceptible, estos pueden presentar características de poseer rasgos azulados o blanqueados, ello le da el nombre de *kajfū*/azul o *Ligar*/blanco, pero más que el reflejo del color, en ambos casos se percibe claridad; y este aspecto de luminosidad que provoca la claridad es lo que se concibe como algo bueno necesario que tiene implicancia positiva en la vida cotidiana de las personas. Es donde existen los *newen* de los *pūjū* de elementos que proporcionan a las personas la capacidad de un claro discernimiento y buena salud, en este sentido se asocia a las aguas claras cristalinas, *Xiliwkülechi ko* o las aguas limpias *Lifko*, es por ello que estos espacios se asocian con el aspecto medicinal; son los espacios donde las *Machi* acuden permanentemente para cultivar sus conocimientos necesarios y estar en condiciones de enfrentar cualquier situación problemática en bien de su integridad espiritual y el de sus pacientes.

También por esta razón es que en las ceremonias de los *Fütake Gijañmawün* se privilegian las banderas de colores azul y blanco, a través de estas se representa simbólicamente la relación bidimensional de los espacios de *Naüq Mapu* y *Wenu Mapu*.

Tal como se ha señalado, en el contexto del *Waj o Wajontun Mapu*, existe una correlación entre los *Pūjū* de los elementos existentes en los distintos espacios. Dada esta aclaración entenderemos al *Wenu Mapu*, como la otra dimensión espacial donde se realiza la contraparte de la vida material de las personas, la vida en el estado espiritual; como se dijo, no solamente del *che*, sino abarca también, la vida de las especies y elementos naturales que existen en esta dimensión espacial concreta del *Naüq Mapu*.

Lo anterior es la visión que se tiene desde la perspectiva del *Naüq Mapu*, sin embargo existe conciencia que vista desde la perspectiva del estado en que se encuentran los *pūjū* es distinto, es decir lo que a nosotros nos parece imaginario e intangible, para los *pūjū* es concreto:

“En wenu mapu, dicen que hay tierra allá arriba, pero también tiene que ser en otra forma, dicen que cuando uno se muere sigue ese camino, allá hay un suelo donde llegar, tiene dos espacios, uno que se llama ragiñ wenu y wenu mapu”

José Colihuinca, *lof Rümeko* Budi-Pto. Saavedra

Como se dijo, en la concepción de vida trascendente de la persona *mapunche*, el *Wenu mapu*; es entendida como el estado dimensional de los *Pūjū*. *“Pūjū müley ta wenu mapu, el espíritu no muere”* Taller de Zapala- *Pwel Mapu*.

La relación que el *che* tiene con este espacio es mediante el *pūjū* de los antepasados que una vez ocurrida la muerte, el *pūjū* regresa a los diversos espacios existentes tanto en los espacios menores que conforman el *Wenu Mapu* como en los espacios menores del *Naüq mapu*. Esta relación espiritual del *che* es inconsciente, sin embargo son los que determinan la identidad interna espiritual de la persona, y que está referida a los **Az** /identidad particular, esta identidad puede ser individual y colectiva, lo último tiene relación con la identidad del *Reyñmawen*. Este fenómeno es entendido como el **kisu Güneluwün**, y tiene una directa relación con generaciones de los antepasados que tienen incidencia en la vida de sus descendientes en el *Naüq Mapu* como entes reforzadores y de la conservación de su identidad, cuya base se encuentran en un contexto espacial y temporal del cual proviene y se proyecta el *kimün*. Para una mejor comprensión de este complejo tema nos apoyaremos en el planteamiento que hace un *Machi*:

*“Las personas mapuche no todos somos iguales, cada uno tiene su forma de ver de interpretar la vida, según como sea su pensamiento y su corazón y así será su forma de actuar y de ser. Alomejor usted se levanta de madrugada y va al chorrillo a gijatukar, y tal vez este otro peñi no lo hace, tal vez el jumatuka con muday o tal vez el otro lo puede hacer con agua o con unas piedras eso se llama **güneluwün**, así somos los mapuche y la propia tierra también está de esa forma, en los diferentes espacios hay diferentes Newen y de acuerdo a eso realizarán su gijatun por eso nosotros no tenemos una religión estructurada, como la religión de los wigka, en*

cada espacio hay newen y esos newenes son diferentes y la relación de esa gente es de acuerdo a ese newen que existe ahí y que de alguna forma se da a conocer”.

Machi Manuel Lincovil, la Florida Santiago.

Cuando el *Machi* hace referencia a que los espacios poseen diferentes *newen* y de acuerdo a ello se realizan *gijatun* esto tiene que ver con el *Az* del espacio del cual forma parte el *che*, con los conocimientos que existen en esos lugares que están referido a la función que cumplen en el contexto espacial más cercano y lejano en el *Naüq Mapu* y en directa relación con el *Wenu Mapu*.

Tiene que ver con conocimientos acumulados a través del tiempo, que se encuentran mantenidos y/o sostenido por los *pūjū* de los *geh* que pueblan los espacios.

Este conocimiento es transmitido a las personas por los *pūjū* de los *kuyfike che yem*, espíritu de los antepasados, los que transmiten estos el *kimün* a través del *pūjū* de los *kūpalme*, por lo general estos conocimientos son alcanzados y cultivado por las autoridades religiosas *mapunche*, no obstante esto está como percepción en la memoria colectiva *mapunche*. Este *kimün*, constituye la base, que trasciende el conocimiento de los *che* y que se transmite de generación en generación.

Para ilustrar de una mejor forma esta idea, nos apoyaremos en el testimonio de un *machi*, *wenteche*:

“La tía de mi papá era machi y como aquí no había una joven mujer que se hiciera machi, ella fue machi de joven, ella me decía que sufrió mucho aquí en la tierra y por eso yo toqué de ser machi, yo no sé cómo toqué, pero así fue, como herencia seguramente, por la sangre seguramente, en sueño supe que tenía ese espíritu, para que no se termine ese zugu me dijeron, me nombraron a mi abuela, para que no se termine el saber de antes me dijeron y me nombraron a la familia que venía de Quillem, de allá salió era machi kūpan, amulkūpaley ti familia, aquí se hizo machi, ella después fue a Kuzūko y así sigue, así soy machi hasta hoy (...)

Machi, Fermín Huenupil, *lof kuzūko*.

Este comentario del *machi*, ilustra claramente la forma en que el *kimün* se transmite mediante el *Kūpalme*: *“era machi kūpan, me nombraron a mi abuela para que no se termine el saber de antes, me dijeron”*. Además encontramos la relación del *Tuwūn* donde a través de las personas durante su proceso migratorio se trasladó desde Quillem a Kuzūko, aquí se produce no solo el traslado de la persona sino además lleva consigo los conocimientos de los *pūjū* de los espacios de procedencia el cual se seguirá constituyendo como espacio, receptor del *pūjū* de la persona una vez fallecida y desde este lugar se relacionará con los *newen* de otros espacios, como se menciona muy bien a continuación:

“(…), en la luna venían las machi, cuatro machi; dos hombres y dos mujeres yo lo estaba viendo y bajaron en mi casa, como jepū bajó, luego no supe más, pero así me llegó el espíritu, ahí me tomaron ahí fui machi y no me soltaron más, de esa fecha que estoy trabajando” Machi Fermin Huenupil (idem)

La experiencia del *machi* es un caso ilustrativo pues esta situación ocurre con las otras autoridades religiosas, (*Logko Gijatufe*, *Gehpiñ*, *Pijañ Kuhse*). Probablemente el tipo de *perimontu* que él tuvo y los elementos que se hicieron presentes, tales como la luna, pudieron manifestarse por el estrecho vínculo, entre el espacio religioso y sociocultural del *Xayegko* y el espacio del *kūyeh*, pues como ya se comentó existe una estrecha conexión entre ciertos espacios existentes en el *Naüq mapu* y espacios existentes en el *Wenu mapu*.

Las personas o linajes que están conscientes de su práctica cultural y que como consecuencia de ello no han perdido el vínculo con su *kūpalme*, son los que tienen la capacidad de dar continuidad el *az* de su *Gūneluwūn* resituándolo en un nuevo contexto de tiempo y espacio, pero además esto es entendido como una ley natural, es la condición de la existencia de toda persona, por ello es que para

el común de ellas hay una práctica cultural inconsciente, pero su vida está regido por los parámetros culturales dichos anteriormente, sin embargo una vez que pasan a la vida espiritual en la dimensión del mundo trascendente, nuevamente se conectan a la dinámica que en su vida material no lograron vislumbrar. Todo ello orientado por los espíritus de los: *Tuwün*, el *pūjū* del *elürpa* y del *kūpalme* de la persona.

El *Tuwün*, además de tener una relación con los espacios de los cuales procede la persona también tiene una relación con los antepasados que se han ido de la vida del *Naüq Mapu*, permite tener un conocimiento del lugar de origen territorial de los antepasados y los actuales *Reyñmawen*. El *Tuwün* comprende generaciones de parentesco muertos y vivos. La relación directa generacional de los antepasados con alguna persona en particular de la generación actual son los denominados *Elürpa*. Este concepto indica en el caso de personas muertas que al pasar transitoriamente en esta vida material dejaron sus descendientes y en el caso de las personas que aún viven el solo hecho de producirse la ascendencia generacional es suficiente para transformarse en *Elürpa*. Los *Elürpa* de los *Reyñmawen* que existen en la dimensión del *Wenu Mapu*, y otras dimensiones poseen sus espacios particulares y están agrupados en *lof che* de una forma ideal de convivencia, por lo tanto estos *Elürpa* son los que constituyen la organización ideal y una convivencia en plena armonía. Transformándose su forma de vida y organización como el referente ideal a alcanzar por los *che* en la vida material.

Elürpa es una expresión que explica la forma en que se heredan los rasgos físicos el *Az* externo, lo estético, conocido como *Yepan*, parecerse físicamente a algún tío, abuelo, bis abuelo entre otros. Mientras que los rasgos internos relativo al talento individual y los rasgos vocacionales que implica también lo psicológico, el *Az* interno del *che* es el *Kūpalme*.

El *Kūpalme* de la persona, entendido como la transmisión de la herencia del *Az* interno es la manifestación concreta del *pūjū* de uno de los antepasado en el *che*, este vínculo bidimensional con los antepasados va determinando las característica psicológica de la persona y esto acompañado de un contexto cultural pertinente durante el proceso de socialización, es determinante en la construcción de la personalidad y la identidad del *che mapunche*. Por ello el *che mapunche* en forma muy frecuente recurre al siguiente principio; *“kisu ñi gūnewün mew kimlañ zugu, müley ta ñi aznietew”*/por mi propia voluntad no tengo este conocimiento, existe alguien que me orienta. Cuando se hace referencia a ese alguien es su *Kūpalme*. En esta frase se hace referencia a este orden bidimensional de tiempo y espacio, en que la persona *mapunche* es orientada a determinar y organizar su vida y dar sentido su existencia. El ejercicio en concordancia al rol que otorga el *Kūpalme* garantizarán un bienestar interno lo que trae consigo un *kūme felen*.

En este contexto se entiende el desempeño de la función de los *che*, si una persona es *Logko Kūpalme*, es *Zugumachife Kūpalme*, *Wewpife Kūpalme* o *Rüxafe Kūpalme* etc. Su misión en el *Naüq Mapu*, es ejercer esta función.

“ Quince días estuve en la cama no sabía nada, sin comer ninguna cosa, entonces a los 15 días como no comía me dijeron que iba a morir y no se cómo lo supo una viejita que vivía por acá , me vino a ver y dijo; este niño tiene su propia enfermedad, debe haber visto Kulme, dijo la anciana, entonces dijo macháquenle manzana denle el jugo de la manzana , si lo traga volverá a estar consciente y denle comida mapuche, harina de kawaja con agua me dieron, de repente como que me di cuenta , a los 15 días como que desperté (...), entonces espíritu de machi es el que debía de tener kūpalme mu tunierken feichi zugu ,(....)”.

Antonio Cordova, *Zugumachife*, *Xuf Xuf*.

El no ejercer la función trae consecuencia nociva a las personas y su *Reyñma*, puede producirse el rompimiento del vínculo generacional de la persona con su *Elürpa*, exponiéndose a quedar sin la protección y la orientación que le otorga su *kūpalme*, cuando la persona *mapunche* se desvincula de esta conexión abandona su pasado junto a una gama de *kimün* acumulado a través del tiempo, y se expone a una serie de pasajes doloroso tanto físico, como psicológico. Las personas o *Reyñmawen* que presentan esta situación son los que sufren reiterados accidentes, son los deambulan por la vida,

weluzuamkey, presenta desequilibrio psicológico, que repercute en su estado emocional y conductual, hasta poner en riesgo su propia vida y afectando también el ámbito social.

Esta situación de desvinculación con el *Küpalme* se ha producido en los últimos tiempos reiteradamente producto de la colonización cultural religiosa impuesto a la sociedad *mapuche*, por la religión cristiana. Esta situación ha afectado a la conciencia *mapuche* respecto de sus propios referentes como son los *Küpalme*, impactando negativamente en las propias creencias, puesto que los *mapuche* traspasados por la doctrina cristiana han cambiado su referente del *Küpalme* con referentes que pertenecen a la religión cristiana, sin embargo los *Küpalme* mantienen sus conocimientos, pero sin poder manifestarse en la práctica. Por ello que visto desde la perspectiva cultural *mapunche* para las generaciones que han adoptado esta vida cristiana, se le ha sesgado la posibilidad de conocerse así mismo y comprender el motivo de su existencia. Así mismo se ha provocado un rompimiento y desequilibrio en su circuito histórico.

Ragiñ Wenu Mapu

Ragiñ wenu, significa espacio de la mitad, parte media del *Wenu Mapu*; *Ragiñ*, mitad intermedio y *wenu* arriba. Este espacio es intangible, aunque los elementos que se manifiestan en esta dimensión pueden ser visibles. Marca un punto intermedio entre el espacio de *Naüq Mapu* con el *Wenu mapu*.

Para profundizar en el conocimiento de esta dimensión de espacio, se debe aclarar el concepto de *Ragiñ*, que está estrechamente asociado a la concepción de *Ragiñelwe*. Este último concepto, se utiliza en más de un orden, sus usos más importantes se dan en el plano religioso y social. En la dimensión religiosa, los *Ragiñelwe*, son fundamentales en el discurso ritual de todo *Gijañmawün*, representándose en las concepciones de *Fücha*/anciano y *Kushe*/anciana por un lado, *üjcha zomo*/mujer joven y *Weche wenxu*/hombre joven, comprendido como las manifestaciones genéricas y generacionales por las que atraviesa todo ser viviente. Se usan para intermediar la relación del *che* con los distintos *nwen*. Mientras que en su acepción social el concepto se usa para referirse a intermediarios en la relación entre *che*, frente a situaciones conflictivas o de orden resolutivo, por ejemplo en la ceremonia del *mafün*.

En esta perspectiva se concibe que en el espacio de *Ragiñ wenu mapu*, se realiza la manifestación de los *nwen*, donde se mediatizan situaciones problemáticas que incide en la vida, de los *che* en el *Naüq mapu*. Esta situación se ilustra claramente, cuando un/a *machi* se ve enfrentado/a a dificultades para la sanación de alguna enfermedad, recurre a los *nwen* que ahí existen, los *weychafe nwen*, representados estos por la manifestación de los *xalkan*, los *jüfke*, los *fuxake kürüf*, los *weychafe koha*, entre otros. Si analizamos la manifestación concreta que tienen estos elementos, en el climá, nos podemos dar cuenta que marcan la diferencia entre un estado climático previo y el posterior a una ceremonia de *Lelpe Gijatun*. Cuando éstas se realizan, se invocan a las energías de ese espacio para restablecer el equilibrio climático.

Miñche mapu

Miñche Mapu, es la dimensión que se ubica, desde la superficie del suelo hacia abajo. En este espacio existen otras formas de vida, se conocen formas de seres humanos distintos a los *che*, que reciben la denominación de "*kofkeche*", "*lafxache*", "*infunche*", "*Hamkeho*". Independiente del nombre que reciban estos seres, se reconoce su existencia.

En el *Agka miñche mapu*, los espacios mediatos del subsuelo existe mucha agua, y más abajo se habla de la existencia de mucho fuego, calor:

"Dicen que abajo la tierra, del suelo hay gente, pero otra clase de gente hay bajo el suelo, dicen que hay pura agua bajo la tierra, pero será en otro espacio, pero si uno hiciera un hoyo, seguro que sacaría agua".

José Colihuinca (idem)

Sin embargo en los espacios inmediatos del *Miñche Mapu*, existen los elementos reconocidos como proporcionadores de fuerza al *püjü* del *che*, estos son el *Mija* y el *Rag*, el oro y la plata. Así lo afirma un testimonio de un *logko*, *Bafkehche*:

“En el pasado remoto dicen, cuando se originó la gente mapunche, también le dejaron el oro de donde sustraían la fuerza, espiritual. También le dejaron la plata para que le sirviera de protección frente a energías extrañas. El oro estaba sobre el suelo, pero cuando la gente lo codició y le dio otro uso, el oro se sepultó debajo del suelo, ahora está debajo. Así conversaba mi padre cuando llegaba a la casa otra persona de su edad”.

Segundo Huaquiman, *Bafkehche*, *lof Ruka xaru*, En taller de trabajo (Chinkowe)

Estos elementos, para los *mapunche* tienen un enorme valor espiritual, no tan solo económico o como símbolo de supremacía frente al que no lo tiene. Este es el valor cultural que tiene tanto la plata como el oro. La explotación de estos elementos, como recursos minerales realizado por los colonizadores tanto españoles y en el presente por particulares avalados por Estado, constituyen una violación al patrimonio espiritual *mapunche*. Claro está que con el escaso territorio que los *mapuche* ocupan en la actualidad, estos elementos, ya casi no existen. Se suma a esto, la intervención religiosa y mercantil, que en los últimos tiempos han arrebatado las prendas de vestir *mapunche*. Las religiones han obligado a las mujeres a abandonar sus prendas, así como los museos se han apoderado de ellas, comprándolas o usurpando en los *Eltun*, o donde pasan los trazados de las rutas.

En el *Miñche mapu*, existen muchos *geh*, se sabe que cuando los espacios naturales son intervenidos, estos se van más abajo, a esto se debe el sumo respeto con que se trata dicho espacio.

Es necesario remarcar como se ha intentado forzosamente trastocar el conocimiento *mapunche* sobre el *Miñche mapu*. Durante mucho tiempo la religión cristiana difundió la idea de que estos espacios están relacionados con lo malo, con el diablo y el infierno. Ha contrapuesto este espacio con el *wenu mapu*, al que le ha atribuido todo lo bueno, asociándolo con la idea del paraíso y la vida eterna.

Con toda esta imposición y reemplazo de conceptos se ha contribuido a desestructurar totalmente nuestra concepción de *mapu* y por ende territorio, lo que ha repercutido en la deslegitimación de nuestra territorialidad, así como las demandas y reivindicaciones que sobre ella hacemos.

2. El, Wizüf, Günen, Güne y Kümpeñ. Como conceptos primordiales

A través de las distintas manifestaciones de *Gijañmawün*, el *che* posibilita vincular todas las manifestaciones de vida, presentes en el territorio donde habita. En este sentido la realización del ritual, permite renovar constantemente el sistema de vida e interacción tanto del territorio específico, como del conjunto del *Waj mapu*, e igualmente restablece el vínculo con el *Küpalme* de cada persona.

Dichos espacios entran en directa relación durante los *gijañmawün*, tanto en aquellos relativos al *che* y su *Küpalme*, como en los *Fütake Gijañmawün*.

En el ritual *Mapunche* y a través del *Würwürtun*, acto colectivo de ofrendar el vapor de ciertos alimentos calientes, cada espacio del *Lof mapu* absorberá el vapor que emana de los alimentos, por ende su energía. La categoría *Würwürtun*, abarca el *Karükarü*, que consiste en ofrendar carne recién faenada de animales o aves. Antiguamente era una práctica familiar frecuente ofrendar las habas, arvejas, etc. nuevas cocidas, hoy constituye un acto respetuoso de tan solamente algunas familias. Lo mismo acontecía en el *Pimutun*, entendido como el acto individual del *che*, que consistente en asperjar el agua del primer mate o el humo del cigarro

La existencia de vida en las distintas dimensiones del *Waj Mapu* se propicia gracias a la existencia de fuerzas que definen y establecen las especies denominadas, **El**, definidas como “dejar,

establecer” aplicable a todos los elementos existentes en el *Waj Mapu*, entre las más abarcadoras están:

*“El mapun Kushe, El mapun fūcha, El mapun ūjcha zomo, El mapun weche wenxu;
Elchen kushe, Elchen fūcha, Elchen ūjcha zomo, Elchen weche wenxu.”*

En este caso *El* se usa para referirse a espacios y especies, entre ellas el *che*. Por otro lado da cuenta de la connotación religiosa de la categoría *Ragiñelwe*, presente en toda manifestación de vida existente. En lo referente al *Che*, *El* permite el desarrollo de la persona en un determinado espacio y con una determinada cultura, ritualmente se dice:

*“Elgeiñ tufachi mapu mew ka elugeiñ kisu ta iñ kewün ka ta iñ Kimün ka ta iñ gūbam
ka ta iñ rakizwam. Ka kisu ta iñ jejipun”*

Esta frase hace explícitas a las fuerzas que permitieron nuestra presencia como mapuche en esta parte del *Waj mapu*, las fuerzas que nos dejaron en un espacio concreto, que nos dieron un idioma propio, conocimiento, sabiduría y una forma propia de comunicarnos con dichas fuerzas creadoras y ordenadoras existentes en el universo.

Conjuntamente se habla de fuerzas o principios que dan forma, que moldean todo lo que existe en el universo denominadas:

“Wüzüf Kushe, Wüzüf Fūcha, Wüzüf ūjcha zomo, Wüzüf weche wenxu”.

La fuerza que representa **Wüzüf** permite que toda la energía existente en el universo, adopte una forma, adquiera una manifestación perceptible, visible. Entre diversos *Wüzüf* existentes, están:

*“Wüzüf mapun Kushe, Wüzüf mapun fūsha, Wüzüf mapun ūjcha zomo, Wüzüf mapun
weche wenxu, Wüzüf kurüf Kushe, Wüzüf kurüf fucha, Wüzüf kūrūf ūjcha zomo,
Wüzüf kūrūf weche wenxu, Wüzüfchen Kushe, Wüzüfchen fucha, Wüzüfchen ūjcha
zomo, Wüzüfchen weche wenxu”*

Por otra parte la autorregulación de cada elemento que existe en el *Waj mapu* es posible gracias al **Günen**, “que tiene fuerza, energía espiritual”, este principio orienta el sentido último de la existencia y función de todo aquello que tiene vida. Se dice:

*“Güne mapun kushe, Güne mapun fucha, Güne mapun ūlcha zomo, Güne mapun
Weche wenxu”*

Alude a un espacio genérico y también concreto, así como a todo lo que tiene vida dentro de él;

*“Ixofij mogen niey Günen; müley Güne kujiñpelu, müley Güne anümkapelu, Güne
kurüfpelu, Güne kopelu...”*

Es decir todas las manifestaciones de vida tienen *Günen*, animales plantas, viento, agua, etc.

En lo relativo al *Che* es preciso diferenciar entre *Güne* y *Günen*. El concepto *Günen* es de orden espiritual, aquí se hace referencia al origen del *che*, que también ordena y controla su comportamiento espiritual, tanto como persona genérica como a aquella culturalmente definida como *mapuche*. Mientras que *Güne* responde más bien al orden social, al control de una o más personas sobre otras, *pu Logko* son algunas de las personas que pueden hacer *Güne* sobre otros, por lo tanto son un tipo de *Günechen*.

Yéndonos a una distinción aún más sutil, la posibilidad de control del *Che*, se puede concebir en la idea de “*Kishu Günewkülelay Che*”, que quiere decir que ninguna persona existe por sí sola. A través de esta frase también se representa al *Günen* relativo a la pertenencia cultural del *Che*, específicamente referido al *kümpem* y el *küpalme* en su total integridad. Abarcando desde el *Günen* del *Che* genérico, el *Günen* relativo a la pertenencia cultural, del *Kümpem*, así como del *Küpalme*.

Esta idea lleva implícita el respeto de las normas que competen a cada dimensión del *Günen*, cuando esto no se considera se produce el desequilibrio de la persona, la enfermedad.

El *kümpeñ* o *Kümpem* se puede definir como el elemento simbólico que en esencia se constituye como el origen de un ser, persona, animal, planta, entre otros muchos seres que pueblan el *Waj mapu*. Puede originarse en cualquier ser o elemento: *Kujiñ*, *aliwen*, *kura*, *ko*, entre otras muchas posibilidades. Un mismo *Kümpem* puede ser compartido por más de una especie. Igualmente encierra la idea de función que todo ser debe cumplir en el transcurso de su existencia.

Un ejemplo interesante de comentar es lo que acontece el primer día del *Gijatun* en territorio *Pewenche*, ahí cuando se realiza el rito del *Kümpemptu* que consiste en el acto de recordar a cada elemento constituyente del *Yogol*, su *Kümpem* y por ende su razón de ser última en el *Waj Mapu*, como en la ceremonia del *Gijatun*.

IV. Aspectos estructurales de *pu mapunche ñi gijañmawün*

1. *Gijañmawün*

Gijañmawün expresa el compromiso recíproco del “dar y recibir y del recibir y dar”.

Este concepto expresa la idea del principio de reciprocidad que regula las relaciones humanas, sociales, materiales y espirituales al interior del mundo *mapuche*. En el ámbito religioso, el principio de reciprocidad se establece en la relación del *che* con los *newen* existentes en la naturaleza. Se fundamenta en otro de los principios pilares del mundo mapuche: el *che* es un componente de la naturaleza lo mismo que las otras fuerzas en ella existentes; el equilibrio de la vida entonces surge de la relación recíproca que entre ellas se establece, y se sostiene por medio del cumplimiento de la función particular que a cada una de las fuerzas le corresponde ejercer en el marco de la vida *Mapunche*. De aquí que

De esta forma *gijañmawün* es el término abarcador que se refiere a la manifestación espiritual colectiva y también individual que en la sociedad *mapunche* recibirá diferentes nombres según el espacio territorial y la característica específica de la ceremonia. Se trata de la acción ceremonial por medio de la cual se sostiene la relación de compromiso existente entre los *che* y los *newen* del universo *mapunche* y todas sus dimensiones espaciales, tanto material como espiritual. Es un momento de la vida en que los *che* pueden resituarse en el espacio y el tiempo para asumir el rol que les toca cumplir en su condición de fuerza particular pero parte integrante del universo habitado también por otras fuerzas:

“Desde niño mi padre y los fütake che yem interpelaban bienestar por todos al Wenu Mapu Chau, Wenu mapu Ñuke que son nuestros padres inmortales, ellos pueden poner control a todos los seres que vivimos en la tierra o ellos nos pueden dar el conocimiento para saber qué hacer, y no hacer las cosas a la primera manera que se ocurra a uno.(...)”

Juan Hueque, *Logko Lof* Malchehue-Panguipulli

De la misma forma, el *gijañmawün* es la instancia de encuentro del *che* en su dimensión concreta y material, con los espíritus de los antepasados que habitan otras dimensiones espaciales e intangibles del universo *Mapunche*.

Así el *gijañmawün* es el momento mediante el cual se sostiene el equilibrio de la vida socio – cultural, material, espiritual y del ecosistema al vincularse a los *geh* de los espacios territoriales más próximos a la realización de la ceremonia, hasta los más lejanos. También son momentos que permiten reestablecer el equilibrio cuando éste ha sido roto por alguna causa.

(...) porque la persona comete errores a cada rato, los *geh Xayegko*, *geh Ielfün*, *geh wigkulmu* a veces también cometen errores las personas, (...). Por eso la gente debe andar con más cuidado y pidiéndole a los dueños de los lugares que no los castigue (...):

Idem

En su diversidad de manifestación concreta, la actividad del *gijañmawün* se realiza en forma colectiva amplia, pudiendo abarcar uno o más *lof mapu* en un *Rewe*, en forma colectiva más pequeña con participación de algunos grupos familiares, también en forma familiar y hasta en forma individual.

Esta relación recíproca entre el *che* y la diversidad de *newen* existentes en la naturaleza se expresa por medio de diferentes denominaciones según sea el espacio o identidad territorial que se habita, así sus nombres específicos varían de acuerdo al *Fütalmapu* de que se trate: entre los *wenteche* y *Naüqche* prevalece la expresión “*Gijatun*”, entre los *wijiche* e *inapireche* la de “*Kamarikun*”, entre los *bafkehche* las expresiones de “*Kawiñ*” y “*Gijatun*”, entre los *pwelche* y *pewenche* las de “*Gejipun* y/o *Jejipun*” y “*Kamarikun*”. Otro aspecto que determina el uso de denominaciones diferentes para las ceremonias espirituales, es la característica y función que las mismas deben tener según los objetivos y / o necesidades que persiguen los miembros del *lof*, a su vez, esto también determinará la dimensión, más amplia o pequeña, colectiva, familiar o individual, así como el carácter temporal de las ceremonias: cada dos o cuatro años, anual, estacional, cotidiana y circunstancial. Así están las expresiones tales como *Pichi gejipun*, *Lelpegijatun*, *Wixaxipan*, *Pütefentun*, *Pifürentun*, *Tayübtun*, entre otros.

Por último y como un hecho transversal en todos los *Gijañmawün* se constata la existencia de un discurso ritual similar donde se mencionan a las diferentes fuerzas y dimensiones del *Waj Mapu*.

A) Fütake Gijañmawün

Grandes ceremoniales es el título con el que hemos clasificado a esta categoría, buscamos con ello distinguir la particularidad distintiva existente entre las grandes ceremonias espirituales *mapunche* que pueden reunir uno o más *lof* y las ceremonias que pueden reunir a algunos grupos familiares (*rukache*), miembros de familias (*Reyñmawen*) o un grupo familiar (*kiñe rukache*). Tanto en el primer caso como en los últimos se trata de ceremonias colectivas, la diferencia estriba en que mientras las últimas tienen un marcado carácter familiar, las primeras son, por regla general, las ceremonias de carácter comunitario colectivo más amplio y complejo existente al interior del mundo *mapunche* que incluye a todas las familias miembros del o de los *lof*, y por ello reciben el nombre que indica que se trata de las ceremonias que mayor número de participantes tiene. Éstas son las ceremonias formalmente establecidas de sus respectivos lugares y tienen momentos periódicamente establecidos para su realización, más allá de que por causas circunstanciales, el momento de su realización pueda a veces variar.

Dentro de esta categoría de ceremonias del *Gijañmawün* ubicamos a los *Gijatun*, *Gejipun* / *Jejipun*, *Kamarikun*, *Kawiñ*, *Lelpe* o *Iefgijatun*. Un conjunto de características centrales e insustituibles dan a estas ceremonias el carácter de ser las principales expresiones de ritualidad que el Pueblo *Mapuche* realiza se caracterizan en tener un espacio formalmente destinado, guardado y cuidado en forma exclusiva, ese espacio varía según la identidad territorial de que se trate: *Gijatuwe*, *Kawiñtuwe*, *Lelfün*, *Lepün*, *Kamarikuwe*, *Gejipuwe*. Cada uno de estos espacios tiene un *Rewe* o *Yogol* como espacio central donde se disponen los diversos elementos necesarios para el desarrollo de la ceremonia, elementos que también varían según el *Fütal Mapu* o identidad territorial y/o el motivo de la ceremonia; Entre los elementos más comunes presentes en el *rewe* se pueden mencionar: banderas, cañas coligües, alimentos, *muzay*, plantas medicinales y/o frutales del espacio específico y animales de un determinado color, como caballos, ovejas, toros, entre otros. Así lo afirma la siguiente cita:

“En algunos lugares el centro del *gijatuwe* se llama *rewe* y en otros se llama *yogol* y así tiene distintos nombres, ahí se plantan distintas cosas, nosotros por ejemplo

plantamos foye, en otros lugares se plantan manzano, en otros pewen, en otros mayten y pewen, todo va a depender en lo que haya en el lugar donde estemos.”

Taller de Zapala. Machi Víctor Caniullan-Quillem Alto comuna de Carahue

Tienen un tiempo periódico formalmente prefijado de realización. De esta forma y según las identidades territoriales algunas se realizan cada cuatro años, cada dos años y anualmente. Son conducidas por autoridades formalmente designadas para ello como son los *gijatufe* y sus *keju*. Roles y estructuras establecidas que varían sus denominaciones según la identidad territorial que se trate, así tenemos a los y las *Machi*, en algunos *Fütal Mapu*, *Gehpiñ* en otros, *Pijañ Kushe* y *Logko* en otros, cada cual con sus respectivos *Keju*. Tienen objetivos y funciones claramente establecidos y de forma regular en el tiempo. Entre los mas generales se puede decir que estas ceremonias se realizan para sostener el equilibrio de la vida en general del o los *Rewe*, mantener y/o establecer el vínculo con los *Newen* del espacio territorial local y del universo mapuche, pedir y agradecer por la bonanza del ciclo productivo económico-social.

Un aspecto importante a señalar, es la distinción que debe hacerse entre el sentido y significado más profundo que tienen los términos que describiremos más adelante, y el uso y aplicación práctica que de los mismos se hace en las distintas identidades territoriales; es importante esta aclaración porque a veces el sentido de esas ceremonias por un lado, y el uso de aplicación que de los términos se hace por el otro, pueden llevar fácilmente a confusiones que, sin embargo, pueden evitarse con una mirada atenta al sentido profundo que los mapuche le dan a sus respectivas ceremonias por medio de los elementos y discursos que en las mismas emplean: por ejemplo, entre los *wijiche* prevalece el término *kamarikun* para designar a la ceremonia que allí se realiza, sin embargo, las características de la misma es muy similar a como se realiza el *Gijatun*. En la zona *Pwelche* a la ceremonia se le llama *Gejipun*, pero con características parecidas al *Kamarikun*. Para entender esto, no se debe perder de vista el hecho de que las ceremonias, más allá de si su sentido principal es el de dar y recibir como en el caso del *Gijatun* o el de *agradecer* como en el caso del *Kamarikun*. Tienen aspectos de ambos sentidos, es decir que en los *Gijatun* vamos a encontrar también aspectos del *agradecimiento*, así como en los *Kamarikun* estarán presentes aspectos y elementos propios de las ceremonias donde el sentido principal es el de *pedir*.

En el anexo N° 1, se grafican los principales elementos componentes de los *fütake gijañmawün*, de acuerdo a los territorios.

Ggijatun

Literalmente y en el uso cotidiano se homologa con el término pedir del castellano. Viene de la raíz *GJJA* que significa dar para recibir. Este término prevalece en el *Fütal Mapu Wenteche*, *Naüqche* y parte de los *Wijiche* y *Bafkehche*. Mayoritariamente la ceremonia se desarrolla en tiempo de primavera desde el mes de octubre a diciembre.

El *Gijatun* es una instancia para vincularse con los distintos *newen* que actúan para mantener el equilibrio climático y de petición solemne que el *Che* realiza a los *Geh* que proporcionan los frutos, granos, cereales, y los *Geh* que intervienen en la fertilidad de las diversas vidas existentes en la naturaleza dependiendo del espacio en donde se esté desarrollando la ceremonia.

El siguiente testimonio ilustra claramente el sentido de reciprocidad que está contenido en él:

(..) Vamos hacer gijatun con muzay, harina. Al logko en el sueño le dijeron que fuera donde había una piedra grande,” en ese lugar debes encender la kixa y hacer gijatun, entonces cuando aparezca el agua debes seguir haciendo gijatu”y le dijeron en el sueño cómo debía ser el gijatu, “!debes arrodillarte cuatro veces”. Subió el agua pu, cuando el logko vio el agua dijo: “Tuterkeyiñ, hemos hecho bien las cosas”. Así se supo que había comprado el agua, después fueron todos a pedir agua a la piedra, hicieron purun, con todo eso acertaron dicen (...), de esta manera se terminó la crisis y la plaga de langostas, así hicieron gijatun nuestros abuelos, por eso este gijatuwe es muy nombrado. Antes de poner el rewe en el lugar, todas las personas pusieron

plata, los logko que vinieron de otras comunidades, las mujeres, los niños todos depositaron plata, monedas, de esa manera existe el gijatuwe y lo mantenemos hasta el día de hoy.”

Segundo Aninao Wewpife. Lof Pirkunche-Xufxuf

Así entre los *Wenteche*, *Naüqche*, *Wijiche* y *Bafkehche* la petición estará dirigido a los *Geh mapu* o los *Übmen mapu* que se ubican en los espacios donde se desarrollan los cultivos, tal como lo afirma el testimonio que sigue:

“Hacemos gijatuñma a los sembrados, rogamos para que den buenos frutos, para que exista buena cosecha. Primero nos dirigimos a las fuerzas que nos crearon y que nos permiten trabajar, para agradecerles porque por causa de ellos existimos, por eso le agradecemos”.

Carlos Melillan, *Logko*

El *Gijañmawün* está dirigido a los *Geh mapu* de donde se sustraen los frutos silvestres y los productos marinos y a los *Geh* que intervienen en la reproducción de los animales. Todo esto se reflejará en los diversos elementos que forman parte del *Rewe* tales como alimentos, animales de un color específico, color de las banderas, entre otros, simbolizando a los *Newen* que se invocarán en la ceremonia. Así lo explica la siguiente cita:

*“A todos los seres espirituales se les pide el alimento, es por ellos que la ceremonia es en base de alimentos. La salud no se vuelve a pedir, porque desde que nacimos nos entregaron sanos, es responsabilidad de los padres educar a sus hijos saludables, luego es responsabilidad de uno saber cuidar esa fortuna que nos regalaron, si uno se enferma es su responsabilidad por eso debe pagar. También se le pide al *Küpüka Chaw*, al *Küpüka Ñuke*, al *Wenu Mapu Chaw*, al *Wenu Mapu ñuke* para que no exista daños en los sembrados. Cuando en los *Gijatun* se pide lluvia se acude al *Pijañ Kūxal*, se acude a los *Geh Kujiñ*, se acude a los *Filuko*.”*

Pedro Punoy, *Logko* Pidenko - Pangupilli.

Los *Wenteche* y *Naüqche* utilizarán plantas en proceso de desarrollo *We akulechi kexan* como tallos de trigo con su espiga verde, plantas de arvejas, habas, lentejas, papas florecidas, patillas de frutales con su fruto. Se atarán animales de color blanco o negro según el clima que estén peticionando, sol o lluvia, si en el tiempo en que se desarrolla la ceremonia hay predominancia de lluvia se privilegiarán los animales y banderas de color blanco o amarillo para pedir sol y si es de predominancia de calor se privilegiarán los animales y bandera de color negro para pedir agua. Lo mismo ocurrirá con el *Majotun*, que es la acción de marcar un punto de color en el rostro de las personas y líneas en los animales que están presentes en el *Rewe*.

Entre los *Wijiche* y los *Bafkehche* se pondrán en el *rewe* alimentos y frutos propios que se producen en esos espacios territoriales.

A su vez en cada uno de los lugares se brindaran diversos alimentos y en abundancias como así también se sacrificarán animales para ofrecer la sangre, en algunos lugares, el vapor de los alimentos y el xoito a los distintos *newen* existentes en cada espacio como una forma de retribuir a los distintos *Geh* por la petición que se está haciendo para una existencia plena lo cual será posible solo manteniendo el principio de reciprocidad. En el testimonio *Bafkehche* que sigue se refleja la variabilidad que presenta esta categoría ceremonial de acuerdo a los espacios territoriales:

“Nosotros ponemos trigo, awar, poñü, kawaja, lo que tiene cada uno. De todo, la carne y los huesos se queman, con eso se hace fūcho, así como haciendo purun se andan trayendo los animales, buey o toro y gallina, de la oveja se usa la sangre para gijatucar, harina se desparrama en el viento del sur y se le pide buen sol, la oveja se deja en el jagijagi amarrada y cuando llega la hora se le saca la sangre para hacer

oración: Padre se dice, tú nos diste este animal, esta oveja me regalaste, por eso estamos haciendo oración con lo que tú me regalaste Padre de lo alto, Madre de lo alto, dice la gente en su gijatun. Así entonces sale bien la cuestión, la sangre es el lazo que une la vida de la tierra con el Wenu Chau. (...). Otros gijatunes no son iguales, por ejemplo los animales solo lo tienen amarrado en el jagijagi, no se le hace purun, esto está así desde siempre, desde la antigüedad. También entramos al agua cuando pedimos lluvia, con animales negros en año seco, buey oveja, caballo y gallina, (...).

José Segundo Huayquiman, Logko y Zugumachife.

Es importante mencionar aquí que el concepto de Gijatun ha sido ampliamente difundido a través de escritos de diferentes autores no mapuche, con el objetivo de dar a conocer nuestra forma de religión han hablado mucho del término Gijatun. Sin embargo estos escritos han contribuido peligrosamente a uniformizar la diversidad de ceremonias, según la identidad territorial o Fütal Mapu, de relevancia religiosa que se realizan en el Pueblo Mapuche. Lo cual ha traído como consecuencia, sobretudo en las nuevas generaciones insertas en el ámbito urbano, se dejen llevar por esta idea uniformizante a la hora de hablar sobre el aspecto religioso de su Pueblo. Por otro lado, los primeros escritos a cerca del Gijatun han sido uno de los factores que ha ido reforzando la idea generalizada existente en las nuevas generaciones de estudiosos (antropólogos, historiadores, lingüistas, etc.) no mapuche, a cerca de la ubicación geográfica ancestral del Pueblo Mapuche, que mayoritariamente habla desde la XIII región hacia el sur del estado chileno, acallando así el establecimiento real que teníamos como Pueblo, antes de la formación de los Estados argentino y chileno. Esto ha sido tomado como fundamento muy fuerte, por el estado argentino, para descalificar a los mapuche, cuando reivindican sus derechos como Pueblo, tratándolos indirectamente, como extranjeros, pues se afirman de la hipótesis del proceso de "Araucanización" de los "Pampas". Esto supone que los "indígenas" que habitaban, en la ahora llamada Patagonia Argentina, fueron invadidos por los "Indios Araucanos" (denominación que los estudiosos le dan a los mapuche) que se establecían del lado de la cordillera donde actualmente se establece Chile. Lo anterior se refleja en variados textos que se dedican al estudio en general del Pueblo Mapuche y en particular, en los relacionados a los Gijatun.

Al mencionar todo esto, pretendemos realizar un llamado de atención a aquellos que, incentivados por conocer y/o difundir la historia o algún aspecto específico de la cultura mapuche, lo hagan con una visión más amplia reflejando la diversidad de la identidad cultural de nuestro Pueblo, que se manifiesta en estrecha relación con el espacio geográfico que habita. Pues ello podría ser un valioso aporte a la revalorización y reconocimiento real, desde diferentes ámbitos, de la vigencia de los aspectos culturales en general y de la variedad de manifestaciones religiosas en particular, existentes en el Pueblo Mapuche.

Kamarikun

La palabra *Kamarikun* es de origen Kechua aunque su forma fonética en el mundo mapuche muestra una clara influencia del *mapuzugun*, de igual forma, su significado y uso socio – religioso *mapuche* lo identifica con la actitud de *agradecimiento*. El siguiente testimonio lo explica de esta manera:

"El Kamarikun también es un gijatun, pero éste se organiza con mucho más tiempo de anticipación, mínimo un año antes. Es para agradecer todas las buenas cosas que nos han brindado durante el tiempo que pasó, por existir buena cosecha, porque hay animales, porque hay distintos tipos de cosas para la alimentación necesaria, por eso "vamos a agradecer, vamos a sacar un gran kamarikun" se decían entre los logko. "Todas las cosas que nos dan para sustentarnos, no es así no mas por si solo, las personas no existimos solo por nuestra voluntad, los animales no existen por si solo, la tierra no está sola, hay quienes ordenan todo, a ellos les vamos a agradecer. Les vamos a entregar ovejas, les vamos a entregar animales, les vamos a agradecer, les vamos a peticionar, les vamos a rogar para que todo esté bien, para que tengamos todo lo necesario para vivir, para que siga habiendo buena cosecha,(...)" decían dicen los viejos antiguos, pero ahora eso lo seguimos manteniendo, seguimos realizando

kamarikun, se hace después que ya se cosechó todo, después de la cosecha se realiza.”

Segundo Aninao Wewpife. *Lof Pirkunche-Xuf Xuf.*

Esta ceremonia se realiza en los *Fütal mapu Pwelche, Wijiche*, parte de los *Wenteche* y entre los *Inapireche* y se desarrolla al momento de finalizar el ciclo de la producción correspondiente, agricultura en unos casos y ganadería en otros; en términos de tiempo de realización de estas ceremonias, su momento se da entonces desde los meses de febrero a marzo.

Así, el *Kamarikun* es una ceremonia para agradecer a los distintos *Geh* y *Newen* de los diversos espacios del universo, que durante el año transcurrido proporcionaron las condiciones climáticas propicias y el bienestar para el desarrollo pleno en los distintos aspectos de la vida de todo ser viviente. El siguiente testimonio nos ilustra de manera muy clara la presencia de los diversos *newen* y *geh* que convergen en el espacio del *Kamarikuwe* al ser invocados:

“en este espacio las fuerzas espirituales bajan de los volcanes, de los ríos, de las rocas, de los walwe, de los wigkul, del ragiñ wenu mapu y otros, se reúnen en un Kohatafū. Un Kohatafū es una especie de casa grande donde se reúnen los espíritus buenos para recibir mensajes buenos, este kohatafū puede estar en el gijatuwe u otro lugar fuera del lugar gijatewe, es un lugar lejos de donde estuvieron, allá se van a querellarse para que exista fallo, ahí muchas veces castigan a las personas”.

Maria Catriquir comunidad Malchewe Panguipulli

De esta manera los componentes del *rewe* serán los granos, cereales y frutos maduros, los cuales al finalizar la ceremonia se guardarán y se mezclarán con las semillas para sembrar al año siguiente, se sacrificarán animales correspondientes al último ciclo de la reproducción (animales nuevos, de ese año) para ofrecer a los *Geh* de los espacios específicos donde se desarrolla la ceremonia. Los colores de las banderas, el *majotun* o *güpütun* en las personas y animales serán de color azul/*kajfū* en los *Fütal mapu Inapireche* y *Pwelche*, representando al *Kajfū wenu* como una forma de pedir el bienestar, y también amarilla/*choz*, simbolizando el sol como una manera de pedir un buen clima, buen tiempo, la claridad. Cabe aclarar aquí que en los *Fütal mapu Wenteche* y *Wijiche* en lugar del color amarillo se usa el blanco pero con el mismo significado.

Entre los *Pwelche* se recuerda al *Kamarikun* caracterizándolo como eventos socio – religiosos de gran trascendencia y convocatoria, actividad en las que se reunían muchas comunidades, por lo que se trataba de ceremonias de gran magnitud, con una duración de cuatro días, donde convergían los diversos espacios representados por las personas y sus distintas identidades. Los testimonios que a continuación transcribimos, reflejan que estas ceremonias han quedado solo en la memoria de las personas que alcanzaron a vivirlo, quienes además recuerdan con tristeza dichos acontecimientos:

“Yo conocí el kamarikun, en dichas ceremonias no se usaban animales pequeños para sacarles en corazón y ofrecérselo a los Geh mapu, sino que se usaban animales grandes como caballos. Eran caballos alazanes de aproximadamente un año de vida y dos corderos nuevos para compartir con la gente, pero antes de comerlo primero se hacía würwür con la carne cocida y mientras se hacía eso se estaba constantemente hablando, haciendo la oratoria por el würwür, para que no falte la comida porque haciendo esto se está agradeciendo y pidiendo que siempre haya buena comida para seguir viviendo. Yo sigo haciendo el würwür en mi rogativa pero en otros lugares ya no lo hace y eso es una gran falta en un jejipun.

El Kamarikun duraba cuatro días, pero ahora eso ya no se hace, los Mapuche estamos muy awigkados ya no seguimos las tradiciones de antes, ya no llega nuestro jejipun a donde está destinado, ya no nos escuchan. Por eso estamos mal, están pasando tantas cosas malas, es porque estamos en falta nosotros mismos hacemos mal”.

Rosa Cauñicul, *Pijañ Kushe*. Costa del Malleo Junin de los Andes

“Antiguamente se hacían grandes Kamarikun, grandes reuniones cuando estaban vivos los ancianos que sabían, ahora que ya no están ellos ya no se hace este tipo de ceremonia, en la actualidad ya ni siquiera hablan en Mapuzugun los mapuche, les da vergüenza. Yo no entiendo esa actitud, no veo motivos para tener vergüenza si estamos y caminamos por nuestra propia tierra. Aquí en Voquete Nahuelpan se realizaban muchos kamarikun, desde siempre se hizo, pero después nos desalojaron del lugar, en el año 1937 y entonces ahí se dejó de hacer. Sin embargo, cuando parte de los desalojados pudieron volver al lugar se retomó nuevamente, yo era joven entonces y trabajaba afuera, mi papá me mandó a buscar (...). Actualmente el kamaruko es mucho más chico, no se puede comparar con lo que se hacía antes.”

Lorenzo Quilaqueo, Sarkento Koha. Ciudad de Esquel-Chubut

Esto le daba una relevancia social además de espiritual, donde existía el intercambio de conocimiento, instancias de confluencia e interrelación que articulaba numerosos grupos familiares y *lof* pertenecientes a diversas y distantes identidades territoriales. En la actualidad, si bien se sigue realizando el *Kamarikun*, ya no son de tal magnitud, ni duración las que se realizan en esta identidad territorial tal como lo muestran las sitas anteriores. Por otro lado el término *Kamarikun* y todo lo que implica esta ceremonia, actualmente solo se realiza en algunas zonas de *Pwel Mapu*, pasando a tomar relevancia el término *Gejipun* / *Jejipun* respondiendo justamente a la ausencia de los aspectos centrales del *Kamarikun*.

Testimonios similares que nos hablan de la magnitud mayor de los *Kamarikun* en relación a los *Gijatun* en el pasado reciente mapuche, lo encontramos también en otras identidades territoriales, tal el caso de los *Wijiche*:

“(...) la actividad es el Gijatun que tiene una duración de tiempo más reducido que el Kamarikun (...) no existiendo la obligación estructurada de las otras comunidades que puedan participar...”

Juan Hueque, *Logko gijatufe*. Com. Malchewe, Panguipulli.

Obligación que sí existiría para la participación en los *Kamarikun*:

“Kamarikun es donde participan las familias de una comunidad y otras cercanas bien estructuradas, es decir, con su Logko, Kajfüwenxu, günealukoha, kajfvmalen, xuxukatukamañ y un par de koha; todos participan con ramadas, karekare, algunos con xaflogko y günetun(...) esta ceremonia tiene una duración de dos días y medio.”

Juan Hueque, *Logko gijatufe*. Com. Malchewe, Panguipulli.

Gejipun o jejipun

Etimológicamente la palabra significa; explicar y dar razones muy bien fundamentado al otro para convencerlo sobre algo. De aquí que el *Jejipun* o *Gejipun* además de ser un gran ceremonial también es un momento específico de cualquier ceremonia, tanto individual como colectiva, es el momento de la oratoria ritual a través del cual el *che* se comunica con los diversos *newen* y *geh* que componen el entorno donde se está realizando la ceremonia.

Estos términos prevalecen en los *Fütal Mapu Pwelche* y *Pewenche*, usándose más *Gejipun* en el primero y *Jejipun* en el segundo, desarrollándose la ceremonia entre los meses de febrero y mayo. Las características generales, en cuanto al tiempo y objetivo en que se realiza esta ceremonia, es la de un *Kamarikun*, como ya dijimos antes, con la diferencia de que es más reducido en la participación de los *lof* y reducido además en cuanto a la duración. Sin embargo es importante mencionar algunas características específicas que las mismas tienen y que se relacionan al espacio geográfico donde habitan quienes realizan esta ceremonia. Se trata por un lado del tipo de actividad económico productivo que ellos realizan por lo tanto el *Jejipun* o *Gejipun* estará preferentemente dirigido a los

espacios donde se ubican los *Newen* y *Geh* que interviene en la reproducción de los animales en general (vacunos, chivos, ovejas, caballos, etc.), así lo explica la *Pijañ Kushe* de la Provincia de Neuquén:

“ (...) a todos los animales, los pájaros se le saca el tayüb, cuando se está realizando el jejipun, porque ellos pueden llevar el mensaje a los distintos lugares y hasta al Ragiñ Wenu, por eso se les saca tayüb. Las mujeres cantan el tayüb y los hombres hacen el jejipun, ellos se acuerdan de todos aquellos que nos dan la vida, se acuerdan de toda la naturaleza, de todos los Newen: Elmapun ñuke, Elmapun chaw, Elmapun ñjcha, Elmapun wechewenxu. Se acuerdan de Ragiñ wenu kushe, Ragiñ wenu fucha, Ragiñ wenu ñjcha, Ragiñ wenu weche wenxu, de Wiji kushe, wiji fucha, Wiji ñjcha zomo., Wiji weche wenxu (...) ”

Luisa Moyano, *Pijañ Kushe*. Com. Paineo- Zapala

También se dirigirán a los *newen* y *geh* del *Pijañ Mawiza* quienes proporcionan, entre otras cosas, el pasto para la subsistencia de los animales, el fruto del *peweh* llamado *Güjiw* para la dieta alimenticia de los *pewenche* etc. Ellos lo explican de la siguiente manera:

(...) como aquí nos dedicamos a la cosecha del piñón, entonces para que haya abundancia, todo eso se pide, pasto para los animales, que nos libren de las enfermedades (...)

Antonio Cañumir, dirigente. Mariepu menoko.

“También se acuerdan de Nawel Kushe, Nawel Fucha, Nawel ñjcha zomo, Nawel weche wenxu; de Pijañ Mawiza kushe, Pijañ Mawiza fucha, Pijañ Mawiza ñjcha, Pijañ Mawiza weche wenxu, pues todo eso se dejó para que dé el pasto, para fortalecer a los hijos, ahí está todo para la subsistencia, hay kogí, güjiw”

Luisa Moyano, *Pijañ Kushe*

Por otro lado los componentes del *rewé* tendrán también su propia característica, simbolizando las diferentes fuerzas a quienes está dirigida la ceremonia:

“En el rewe se usa peweh, metawe, iwe donde se hace el muzay de piñón o de trigo, se atan animales (...)

Antonio Cañumir, dirigente. Mariepu Menoko

“En nuestro lugar en el rewe se ponen doce cañas nada más, los alimentos, bebidas y dos caballos y dos ovejas que se necesitan para jejipukar, no se ponen otros tipos de plantas”.

Lorenzo Quilaqueo, Sarkento Koha. Esquel, Pcia de Chubut

De esta manera se ve graficada la variedad dentro de este tipo de ceremonias en los distintos espacios geográficos de nuestro territorio.

Kawiñ

Esta palabra tiene una connotación más bien de fiesta, de alegría y/o junta, sin embargo es el término que más se usa entre los *bafkehche*, para designar la ceremonia religiosa que realizan los diversos *lof che* que habitan en esa identidad territorial. En relación a esto cabe señalar aquí que el sentido que se le está dando a la palabra es la de un carácter estrictamente religioso, prevaleciendo en él la connotación de “juntarse”, lo cual es efectivamente lo que sucede al momento de realizar este tipo de actividad.

El *Kawiñ* no es diferente a un *Gijatun*, sino que es la misma ceremonia pues tiene la misma característica de ésta, tanto en el contenido, el tiempo en que se realiza, como en los elementos que formarán parte del *rewe*.

Lelpe o lef gijatun

Podemos afirmar aquí que, este tipo de ceremonias se realiza en todo el territorio ancestral *mapunche*, en *Gulu mapu* y *Pwel mapu*.

Los términos *lelpe* y/o *lef* relacionan la palabra *Gijatun* y su significado a una circunstancia específica. En efecto *Lelpe Gijatun* o *Lef Gijatun* es la ceremonia de un *lof* o más, que se organiza en cualquier momento del ciclo anual por alguna circunstancia específica, primordialmente se realiza para restablecer el equilibrio de la vida en el aspecto climático o del bienestar en general cuando cualquiera de los mismos se ha roto por algún motivo. Así se organiza un *Lelpe* o *Lef Gijatun* en momentos de un invierno muy crudo, porque cae mucha lluvia o nieve, en veranos muy fuerte porque quema los cultivos antes de madurar, en momentos de una plaga o enfermedades en las personas y/o animales como en la naturaleza en general, cuando existen muchas muertes en un *lof* porque han dejado de vincularse con los *geh mapu* o porque no han respetado las normas de vida existente en los espacios donde transitan cotidianamente. Así se podrían enumerar una serie de irregularidades causados por los mismos *che* y por diferentes motivos, los que generalmente son involuntarios, en los últimos tiempos estas irregularidades se circunscriben en el desconocimiento existente por parte de los *che* de las normas de vida *mapunche*, sin embargo cuando éstas irregularidades han podido ser advertido a tiempo, la situación cambia, así lo ilustra este testimonio:

“Todos los años tenemos gijatun, pero ahora no hace mucho tuvimos uno, como el catorce de noviembre, porque hay muchas enfermedades en el lupino, por eso se terminó el lupino, ahora ya no hay, por lo mismo pensamos en un gijatun y todo se organizó muy rápido. Las personas solo entraron con muzay, mote, pollitos, chanchitos, pero igual se juntó harta gente, hartos caballos. Yo creo que escucharon nuestro gijatun, ahora está todo mejor”.

Juan Epuleo Levio. Comunidad Juan Epuleo sector Maquehue.

Como lo expresa el testimonio, esta es una ceremonia que se organiza con muy poco tiempo de anticipación por lo que los *lof che* participan con lo que tienen al alcance en el momento, sin necesidad de utilizar grandes animales para ofrecer a los *geh mapu*, pero importante es saber también que si eso existiera sería mucho mejor, es decir la ceremonia tendría una mejor aceptación entre los diversos espacios al cual está dirigido en ese momento.

De esta forma el *Lelpe* o *Lef Gijatun* es una instancia creada por los *che* e instado por los *nwen* que regulan la vida en el *mapu*, a través de esta instancia las personas tienen la posibilidad de resituarse, en cuanto a la función que les toca cumplir como parte del universo, revinculándose con los *geh* y *nwen* de los diferentes espacios que componen el *mapu* para evitar el desequilibrio, esto es lo que hemos constatado en las diferentes identidades territoriales como lo muestran las siguientes citas de *Pwel* y *Bafkeh Mapu* :

En mi lugar se realiza el jejipun desde que yo tengo memoria, pero hubo un tiempo que se dejó de hacer, en ese lapso hubo mucha sequía, muerte de animales, vinieron varias desgracias. Y entonces soñó el sobrino de mi abuelo, que era mi tío, él incentivó a mi abuelo para que se hiciera de nuevo la ceremonia, porque si no hacían así la vida se iba a tornar más difícil. Después que se volvió hacer el jejipun, entonces el tiempo cambió, ya comenzó a llover, había pasto (...).

Juan Huayquillan, Colipilli Com. Huayquillan. Neuquén

(...) nosotros en octubre cuando llovía tanto día y noche y que se llevó todos los sembrados de los faldeos hasta el lago, entonces nosotros dejamos un día para gijatukar, nos preparamos con las cosas necesarias para pedir sol, buen viento del

sur, me vestí con una sábana blanca amarramos un buey y gallina, también le rogamos al norte para que sujete las aguas, (...)

Juan Segundo Huayquiman, *Logko y Zugumachife*. Prto. Saavedra

En otro sentido es importante mencionar y dejar constancia, que las irregularidades antes mencionadas en el último siglo, han sido consecuencias de las numerosas intromisiones que, con un fin económico han llevado a cabo empresas privadas al escaso territorio que ha quedado en manos del Pueblo *mapuche*. Como así también han sido consecuencias de las políticas estatales que con el afán de levantar la bandera del “progreso” construye carreteras, represas hidroeléctricas, compra tierra a *mapuche* o los reubica en otros lugares geográficos, etc., sin tener en cuenta y/o ignorando conscientemente las normas culturales y concepción de vida propia existente.

B) Gijatuñmawün

Pedir o realizar una petición para sí mismo es la idea principal que encierra esta categoría conceptual, las que responden a este principio son todas aquellas ceremonias de carácter familiar e individual las que conforman una categoría distinta a la antes comentada en sus características centrales. Los *Gijatuñmawün* constituyen un conjunto de manifestaciones ceremoniales que varían según el objetivo y necesidad que las motiva y el plano de la vida *mapunche* al que se relacionan. La función de este tipo de ceremonias está ligada al bienestar espiritual, social - económico y psicológico de las familias, que se logra vinculándose los *che* con los *geh* de los espacios con los que tienen una relación cotidiana.

En la descripción de cada una de estas ceremonias se verá cómo varían aquí las características del espacio donde éstas se realizan, con respecto a las ceremonias colectivas amplias, mientras en algunos casos estos espacios son formalmente establecidos en otros se establecen de forma circunstancial, es así como una diferencia importante es que entre sus elementos no figura necesariamente el *rewe*, así como las banderas, los caballos, que aparecerán con menos frecuencia en estas ceremonias.

Respecto del tiempo periódico de realización, también aquí varía en el sentido de que solo algunas de estas ceremonias tienen una fecha formalmente prefijada y regular, mientras que otras responden a razones de orden circunstancial. En relación a quienes la conducen, en general son dirigidas por los jefes de familias y/o personas con conocimiento y práctica religiosa *mapunche*. No obstante algunas son necesariamente conducidas por autoridades formalmente constituidos para ello.

Wixaxipan o pichi jejipun

Estas son ceremonias colectivas más reducidas, pueden ser con participación de varias o de solo un grupo familiar, según las circunstancias, motivo y tiempo en que se realice. *Wixaxipan* podríamos decir que es la acción de ser motivado por algo para salir hacia fuera de la casa. Y, *Pichi* quiere decir pequeño, lo que significa que el acto del *jejipun* es reducido en tiempo, en participantes, en los elementos que usan, etc.

We xipantu

Uno de los hitos en nuestra cultura, es la concepción cíclica de la vida, de acuerdo al *mapunche kimün* un ciclo de tiempo tiene su fin y su vez su principio en el momento denominado *Wiñoy Xipantu* y/o *Wüzal Xipantu* que sucede entre el 21 y 24 de junio en el calendario occidental, hecho que es conocido como el solsticio de invierno en otras culturas. Este es un momento preestablecido por el proceso natural de la vida, en que se realizan los *Wixaxipan* o *Pichi Jejipun*.

Aquí el objetivo de la ceremonia consiste en renovar la relación de compromiso que el *che* tiene con los diversos espacios y los *Newen* existente en el *Waj Mapu*, entendiendo que todo el proceso natural de la vida vuelve a recomenzar y junto con ello se debe renovar también el vínculo existente entre los *che* y los distintos espacios que componen el universo *mapunche*, para transitar un nuevo ciclo de tiempo fortalecido. En estos momentos en los *lof*, preferentemente se reúnen las familias o

varios grupos de ellos en la casa de algunos, para celebrar el acontecimiento iniciándose la actividad con un *wixaxipan* o *pichi jejipun*.

En los últimos tiempos, en distintos puntos geográficos del territorio *mapuche* ha ido proliferando la realización de este tipo de celebración para la fecha mencionada, llegando a tomar un carácter más formal dentro de los *lof* en los cuales se establece un *rewe* para llevar a cabo la ceremonia requiriendo además en la conducción, un *Gijatufe*, plantando banderas y utilizando todo lo necesario que se requiere para realizar una ceremonia con un carácter mas formal como éste.

También hay lugares en los cuales los *lofche* realizan un *pichi jejipun* o *wixaxipan* anualmente, fecha que está formalmente preestablecida por ellos, diferenciándola de la ceremonia más grande que realizan junto con otros *lof*.

Así lo explica el siguiente testimonio donde se aprecia también el carácter formal que la ceremonia tiene:

“Aquí nosotros solos también tenemos jejipun, pero hay un gijatun grande que también hacemos al que vamos cada cuatro años, éste se hace en Yawyawen Mapu. Pero aquí donde vivimos todos los años vamos a nuestro Lelfün hacer un Wixaxipan, ahí no hay nada, no hay cruz, solo vamos y hacemos nuestra ceremonia, el cual desde tiempos antiguos siempre lo hicieron nuestros mayores, entonces vamos todos los años en el mes de diciembre. Se hace en el momento de poner la cruz en el trigo, en diciembre, así lo dispusieron desde hace mucho tiempo atrás nuestros mayores, se juntan las familias los cuales también reciben algunas visitas, ponemos las banderas, se ponen todo tipo de alimentos (verdes) de los cultivos, se ponen pastos, todo lo que se dejó para subsistir y se presentan también los anüm (plumas de Avestruz que se usan para ejecutar el baile de la misma ave). Así cada familia pone lo necesario, pero no ponemos animales”.

Carlos Melillan, Logko. Lof Lewfüche

Walügtuwe – pukemtuwe

En *Pwel Mapu*, debido al suelo desértico en que han quedado los *mapuche* del lado de la cordillera donde hoy está ubicado Argentina, todos los años en verano deben emigrar hacia las altas montañas de los andes buscando campos con un buen pastaje para la subsistencia de sus animales, a su vez para su propia subsistencia, por ello allí este tipo de ceremonias se realizan al comienzo del verano- *walüg*, momentos en que las familias se trasladan, a los espacios geográficos donde deben ir a “*veranar*” y cuando vuelven al lugar donde suelen “*invernar*” (marzo-abril). En este caso, en general los espacios donde se desarrolle el *pichi jejipun* cambiará, es decir, ya no se hará siempre en el mismo lugar, será en la casa antes de salir y en algún lugar establecido en el momento, cuando llegan en la montaña, como así también la ceremonia será mas bien por grupo familiar. Sin embargo hay comunidades que antes de emprender el camino hacia la cordillera se reúnen en su *Lelfün* habitual donde llevan a cabo su ceremonia anual, para realizar su *wixaxipan* o *pichi jejipun* de manera más colectiva, independientemente de sí viajan juntos o no. En estos casos mencionados la actividad será para vincularse con los *Geh* de los espacios donde se establecerán durante el lapso de tiempo que dure su estadía, para avisar y pedir permiso a los diversos *newen* de los espacios por los que tendrán que atravesar durante el camino que deben hacer, así como invocar a los espacios y *newen* que proporcionan el clima adecuado para llevar a cabo esa actividad ganadera. Hay otras comunidades que hacen dichas ceremonias con las mismas características pero al bajar hasta los espacios geográficos llamados por ellos *invernadas*, aquí el objetivo del *wixaxipan* será para agradecer a los *newen* y *geh mapu*, el que todo el trabajo relacionado a este tipo de actividad ganadera haya resultado sin novedades y presentarse nuevamente a los espacios socioculturales donde transitarán las restantes estaciones del ciclo anual. Si bien en algunos lugares estas ceremonias se han dejado de realizar en otras se siguen haciendo, así lo refleja este testimonio:

“Pichi xawvn se hacia aquí antiguamente, que duraba solamente un día, cuando se bajaba de la veranada, la gente se juntaba en el Lelfün y se agradecía por todos los

beneficios obtenidos y por haber andado bien, pero ahora ya no se hace aquí, tengo entendido que la comunidad Namuncurá se sigue haciendo.”

Pedro Huayquillan, Colipilli. Com. Huayquillan- Neuquen

Püramuwün / Señalada

Otra actividad de tipo ganadero a la que se relaciona la vida cotidiana de los *pwelche* es la de la “Señalada” que consiste en macar con un símbolo propio los caballos, las vacas, esquilan y marcar las ovejas y chivos, de una familia. Esta tarea va acompañado de una gran fiesta con mucha comida y bebida. Por su puesto, sin olvidar uno de los principios *mapuche* para un bienestar económico productivo de abundancia, estará presente a través de la ceremonia religiosa del *wixaxipan* o *pichi jejipun* el agradecimiento vinculándose con los diversos espacios y sus *Newen* que brindan y velan por dicho aspecto de la vida, que se realiza en la mañana del día de la actividad con la participación de los invitados. Los siguientes testimonios lo explican de esta manera:

(..) nosotros cuando realizamos la señalada hacemos pichi jejipun para que todo salga bien. Juan Huayquillan,

Com. Huayquillan. Neuquén

Todos hacemos jejipun en la casa nada más, familiarmente, en los mementos de las Señaladas. Pero los vecinos que están invitados también ayudan en ese momento.

(taller de Zapala- Neuquen)

De esta manera hemos ido confirmando a lo largo de este estudio, de cómo nuestra forma de religión se relaciona a los diversos planos de nuestras vidas como lo muestran los anteriores testimonios, la religión ordena el sistema económico ganadero.

En otro sentido, también se realiza un *wixaxipan* o *pichi jejipun* en los momentos en que se llevará a cabo algún tipo de reunión para discutir temas de importancia relacionados a la vida *mapunche*. Esto se constata en todo el territorio *mapuche*.

Pütefentun y pifürentun

Pütefentun etimológicamente significa asperjar y *Pifürentun* expirar. Estos dos términos son en general los más usados para designar una de las ceremonias de carácter individual que los *che* realizan en forma cotidiana. La misma consiste en asperjar y/o expirar, alguna bebida, alimento preparado, o el humo de un cigarrillo en horas de la mañana antes de comenzar cualquier actividad. Los *mapunche* suelen hacerlo diariamente generalmente con el primer mate de la mañana y otros en forma esporádica pero regularmente, para estar en constante relación con los espacios de su entorno y así asumir su función en tanto *che* como parte del universo, agradeciendo por la subsistencia diaria y peticionado a los *newen* y *geh mapu* de los diversos espacios un bienestar familiar. Los testimonios siguientes lo explican de mejor manera:

Los días, los años no los vivimos así no más porque sí, existe el wiñoy xipantu, el eja xipantu, recién avanzado el año, en ese momento se realizan jejipun. También está el epe wüh tayüb, tayüb de la madrugada, todo eso, todo lo que yo sé lo practico en mi lugar, en mi casa así vivo yo. Mis hijos viven en la ciudad, son de ciudad pero están bien porque yo siempre estoy rogando por ellos (...)

Lorenza Agüero, Comunidad Ancatrú, Pidra del Aguila, Neuquen

(...) Yo ahora estoy sola pero no olvido eso, temprano hago pütefentun con yerba, cuando puedo con muzay. Si olvido esto, si dejo de hacerlo sé que no andaré bien, se enoja gvnechen, entonces pido a wenu rey fúcha, wenu rey ñuke para andar bien.

También pido por mis animales para que tengan un buen camino cuando van y vuelven de la veranada porque nada está solo. Juana Ñancucheo, paraje el Piedrero.

Comunidad Zapata

En otros planos de la vida en que siempre se realiza este tipo ceremonia individual es por ejemplo cuando las personas han tenido un *pewma*/sueño que les anticipa algún problema en su entorno, así lo explican en el territorio *wijiche*:

A veces yo también hago mi gijañpewün, eso es una oración para uno con el wenu mapu chaw, para que los sueños malos no sean cumplidos.

Augusto Nahuelpan, Logko *Gijatufe*. Com. Lilkoko. Panguipulli

Cuando el sueño es malo, uno se va hacia la aguada de madrugada, se toma agua limpia y se hace gijayewün expirando con la boca el agua para que los sueños malos no sean cumplidos, eso se llama Pütefelpewma y Püjülkonpewma.

Maria Catrquir, Comunidad Malchewe. Panguipulli.

De igual forma se hace al momento de realizar una tarea o una acción determinada durante el día, salir de viaje, limpiar una aguada, *wüfko* o *Xayegko*, buscar hierbas medicinales, recolectar el piñón-*güjiw*, etc. Así lo ilustran los siguientes testimonios:

Acá hay menoko y wvfk, todos tienen su geh, es peligroso molestarlos. Uva vez yo limpié el wvfk porque daba poca agua, así no más sin avisar y la aguada se secó. Entonces doña Lorenza le hizo un jejipun y el agua volvió, le llevó trigo y maíz ahora tiene mucha agua nuevamente. Por eso ahora siempre que quiero limpiar la aguada hago jejipun para pedirle permiso al geh.

Mauricio Queupán, Comunidad Ancatrú, provincia de Neuquén

Para todo se tiene que hacer gijatu, cuando uno sale de viaje, cuando uno se encuentra con algo extraño, puede ser persona, animales, pájaros, viento, visiones. Cuando se escucha algo anormal, cuando uno tiene algo nuevo, puede ser un hijo, una hija, un animalito, cuando saca las primeras sementeras de la huerta, se da gracias a nuestro wenu mapu chaw, wenu mapu ñuke, cuando uno sale en busca de baweh también debe hacer gijatu a las plantitas, hay que hablarle, decirle que lo mejore a uno, cuando uno va a construir una casa es bueno hacer xepeltun.

Maria Catrquir, Comunidad Malchewe. Panguipulli.

De esta forma se ve ilustrada la concepción de vida *mapunche* y su relación a los diferentes aspectos de su existencia.

Tayübtun

En *Pwel mapu* el *Tayübtun* es la acción de entonar un canto ritual relacionado a un determinado componente de la naturaleza, esta acción es ejecutada exclusivamente por las mujeres de las familias. En *Gulu Mapu*, con este mismo término se denomina al momento en que hombres o mujeres, ejecutan un toque de *Kulxug* determinado, como apoyo y para que las/os *machi* puedan realizar el *purun* que necesitan hacer al finalizar su trance en una ceremonia.

Para los *Pwelche* la ejecución del *Tayüb* forma parte de la vida cotidiana de las madres y abuelas de las familias, pues a través de la entonación del mismo, ellas pueden conectar al *che* con su propio *newen*, es decir con el elemento de la naturaleza al que está estrechamente vinculado el *che*, su origen en este caso, entendiendo que, cada persona *mapuche* tiene su origen en algún elemento que compone la naturaleza y por lo tanto ése es su *newen*. A ese *newen* particular de cada persona es al

que se le canta el *Tayüb* en cada ceremonia del *Kamarikun* y *Jejipun* en los territorios *Pewenche*, *Inapireche* y *Pwelche* cuando se ejecuta el *choyke purun* por un lado. Por otro lado en la vida cotidiana cuando cada persona realiza algún tipo de actividad particular como salir de viaje, o sucede algún acontecimiento importante en su vida, en el nacimiento de algún nuevo integrante de la familia etc., las mujeres de las familias entonan el correspondiente *Tayüb*. En este sentido podemos decir que la función del mismo es el de vincular al *che* con su propio *newen* y así dar fuerza a éste para que la tarea que emprenda resulte sin problemas. Así se confirma en el siguiente testimonio:

“Cuando los hombres están realizando el jejipun y en los momentos en que bailan el Pwel Purun las mujeres cantan tayüb, para que ellos tengan fuerza y salga bien lo que están haciendo”. Lorenza Agüero, Com. Ancatrúz.

Piedra del Aguila. Neuquen

En otras ocasiones en que la ceremonia del *Tayüb* pasa a ser un elemento importante en la vida de los *che*, es cuando se necesita reestablecer la tranquilidad en momentos de catástrofes climáticas, si hay fuertes vientos, tormentas eléctricas, intensas lluvias, sequías, inundaciones, Etc. Los testimonios siguientes ilustran lo que aquí decimos de ésta manera:

“Quien sabe comunicarse en su idioma y hacer jejipun, entonar Tayüb, me decía doña Carmen Antigual, puede salir bien, ponerse a salvo de cualquier contingencia de la naturaleza. Yo creo mucho en eso, porque una vez que llovía sin parar y el agua corría llevándose todo por delante, una mujer que estaba a punto de ser arrastrada por el agua con casa y todo, se salvó y salvó a sus dos hijitos, solamente cantando el Tayüb, empezó a entonar el Tayüb de la tormenta, entonces increíblemente el arrollo que estaba a punto de llevarla, se desvió y no pasó por su casa, y así se salvo. Maria

Romero, Comunidad Yengeyhual- Aluminé Provincia de Neuquen

“Antiguamente cuando vivían mis tíos, mi abuelo Pedro Puel y los Antipan pedían agua con puro Tayüb y llovía.”

Vicente Puel, Logko, Comunidad Puel. Aluminé, Privincia de Neuquén

La entonación del *Tayüb* es uno de los momentos centrales de las ceremonias del *Kamarikun* y *Jejipun* en los territorios donde se desarrollan las mismas. Este aspecto está presente desde que comienza toda la ceremonia, en cada día que dura la misma y en distintos momentos, pues a través del *Tayüb* se invocan a los diversos *Newen* de cada espacio por los que está conformado el *Waj Mapu*, se convocan, al *Lelfün*, a cada *Newen* y por ende los antepasados de las distintas y diversas identidades de las personas que participarán de la ceremonia. A través del *tayüb* se avisa y pide a los *Newen* de los animales participantes de la ceremonia, que den fuerza y tranquilidad a los mismos ya que estarán expuestos a soportar hambre y cansancio durante los días que dure la ceremonia. De la misma forma se le entona el *Tayüb* a los diferentes elementos que formarán parte del *Rewe*. Las Citas que siguen lo explican de mejor manera:

“Los Tayüb se cantan en todos y cada uno de los distintos momentos que contiene la ceremonia del Jejipun. A todas las cosas todos los elementos que se ponen en el Rewe se le saca el Tayüb.

El Tayüb de la oveja se canta porque así en el Ragiñ Wenu se escucha lo que se pide, Se dice que el Weke (oveja) se va a arrodillar en el Ragiñ Wenu. Pues porque existen los animales se puede vivir porque nos da la comida.”

Participante, Taller de Zapala, *Pwel mapu*.

Por último debemos afirmar que el *Tayüb* forma una parte fundamental de la realización de cualquier ceremonia religiosa ya sea colectiva, familiar o individual, en los territorio de *Pewen mapu*, *Inapire mapu* y *Pwel mapu*. La entonación de los mismos se aprende de generación en generación,

es algo que siempre estuvo, pero también se dan casos en que el aprendizaje de ello se da a través de *pewma*, generalmente las *Pijañ Kushe* son quienes lo aprenden de esta forma:

“El rewe Tayüb lo aprendí por sueño. Cuando soñé “desde el sur venía un árbol verde hacia mi casa y mi mamá me decía que le cante a ese árbol porque era Rewe, ese será tuyo me decía: ya, ya, ya, ya, pue, pue, pue, pue le cantaba yo y el árbol llegó hasta donde yo estaba, así es como aprendí el Rewe Tayüb.

Todas las fuerzas de la naturaleza tienen su propio Tayüb, por ejemplo cuando hay mucha tormenta de viento se puede sacar el Tayüb del viento, así se calme y se va otro lugar: Yakagelelu, yakagelelu. Añükeje ka, añükeje ka, se le dice”.

Luisa Moyano(idem)

Machitun

El término *Machitun* en general se relaciona a cualquier tipo de ceremonia o tratamiento que los *che* hayan decidido realizar, con una o un *Machi* cuando están afectados por alguna enfermedad. La función del *Machi* en este caso será buscar el origen y la causa de la enfermedad e indicar el tratamiento a seguir y/ o la ceremonia a realizar.

Sea cual sea el tratamiento que necesite el paciente la tarea del *Machi* es buscar el equilibrio integral de la persona para su bienestar, ello implica el aspecto espiritual, social, psicológico y físico.

En la categoría *Machitun* se pueden identificar las ceremonias del *Zatun Machitun*, *Müxüm Aztun*, *Müxüm Püjütun*, *Müxüm Logkon*, *Gijatuñmawün* y *Ülutun*. La realización de cualquiera de ellas se decidirá dependiendo del tipo de enfermedad que esté afectando al paciente, que a su vez estará determinado según las causas que llevó a la persona a ese estado de malestar. El objetivo de las cuatro primeras se relacionan al reestablecimiento del *che*, tanto física, psicológica, espiritual y socialmente reubicándolos en su espacio geográfico, revinculándolos con *Az*, forma de ser, y su *Püjü*, espíritu, y reubicándolos en su entorno social.

En todas estas ceremonias los o las *Machi* desarrollan su trabajo con la ayuda de un *Güchalmachife* o *Zugumachife* que actúa como su interlocutor, *Tayübf* o *Yeübf* que lo apoya ejecutando un determinado toque de *Kulxug*, y la ayuda de una cantidad de *Koha*, un número determinado de hombres que simbolizan la fuerza del *Machi*. La duración de todas estas ceremonias es de dos días, vespertina y matinal.

Nos permitiremos aquí entrar en desacuerdo, en algunos aspectos, en relación a lo que expresa una de las bibliografías consultadas, que en cuanto al *Machitun* dice:

“Esta curación es la de mayor categoría y jerarquía. Son las curaciones de enfermedad grave y se acompaña con Kulthrún, cascabel y waddá empleando todas las plantas medicinales que las machis piden al paciente. La o el machi actúa con ayudante (yeül.ffë) e interlocutor (nëchalmachiffë). Toca el kulthrún con acompañamiento de canción-oración, exorcismo-oración (Ppillanthún). Al término de la curación, el espíritu Ffil.eú se posesiona de la o el machi para revelar la causa de la enfermedad del paciente y los autores que provocan estos males; diagnostica y da la receta con que se va a mejorar al enfermo. Esta ceremonia ritual dura dos días: Vespertina y Matinal.”

Martín Alonqueo P. En Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche.
Universidad Católica de Chile - agosto 1979. (pag. 212)

Si bien el autor está explicando la diferencia del *Machitun* respecto del *Zatun* o *Machitun con kefafan* y el *Ülutun* no son las únicas tres que existen, de este tipo, sino que varias otras como ya dijimos antes. También realiza una diferencia identificando al *Machitun* como de mayor jerarquía y categoría, no es la única con esas características pues las otras ya mencionadas anteriormente aquí,

(*Müxüm Aztun*, *Müxüm Püjütun* y *Müxüm Logkon*) tienen características similares con algunas variantes teniendo en cuenta el tipo y causa de la enfermedad.

En el caso de la ceremonia del *Gijatuñmawün* y *Ülutun* las mismas son menores en relación a las ya descritas. La primera se realiza para el bienestar integral de un grupo familiar y/o individual y no necesariamente con la existencia de un enfermo, por ello implica también el bienestar económico de quien o quienes deciden realizar dicha ceremonia apoyados por un *Machi*. La segunda es un tipo de ceremonia de curación sencilla para quien esté afectado, donde lo fundamental es el *Jejipun* del *Machi* que realiza al mismo tiempo que cubre y fricciona el cuerpo del paciente con distintos tipos de hierbas medicinales para reestablecerlo físicamente, aquí el *Kulxug* será utilizado solo si fuera necesario.

Finalmente en este punto de nuestro informe nos interesa aclarar al lector la mítica idea generalizada que ha existido, particularmente en aquellos que se han dedicado a escribir sobre este aspecto específico de la vida mapuche: El de la salud y enfermedad o cuando se escribe y describen aspectos relacionados a los *Machi*. En ellos se afirma generalmente de la existencia de espíritus malignos por un lado, que actuarían bajo la influencia de hechicerías realizado por algún brujo o bruja. Y de espíritus protectores por otro, explicándose así la razón de ser de los o las *Machi*, en el Pueblo *Mapuche*, pues ellos serían los poseedores de los espíritus protectores y actuarían como la contraparte de los brujos o hechiceros.

Esta visión tan minimizada que se entrega de la concepción de salud-enfermedad y la significación que tiene la autoridad de un *Machi* en nuestra cultura, ha sido y sigue siendo un factor muy influyente de discriminación hacia las prácticas culturales en general de nuestro Pueblo y en particular a nuestras autoridades religiosas como son los *Machi* pues se le resta valor como tal, minimizando el conocimiento que posee y por ende su campo de acción. A lo largo de este escrito hemos ido clarificando las visiones equivocadas que existen a cerca de nuestro pueblo, aquí nos toca una vez más decir, que el cambio de visión que haga la sociedad en general y la reparación que debe surgir a partir de este estudio depende principalmente de la apertura y tolerancia que esté dispuesto a tener la sociedad no *mapuche* para nuestro entendimiento mutuo y convivencia real.

Pijañtun

Esta ceremonia es otra categoría que se enmarca dentro del *Gijatuñmawün*, es la ceremonia propia del los o las *Machi*, a través del *Pijañtun* ellos y ellas toman vínculo y comunicación con su *Elmachin*, espíritu que los hizo *machi*; El objetivo de dicha ceremonia es peticionar el bienestar familiar y personal de sí mismos como *Machi* así como pedir la mejoría de sus pacientes y el bienestar de sus familias. Entre las fuerzas mencionadas en el *Pijañtun* están los *Geh* de los espacios de donde se extraen las hierbas medicinales como cerros, montañas, *xayen*, *menoko*, entre otros.

El *Pijañtun* es una ceremonia matinal realizado en forma ocasional y en momentos de alguna situación en particular que estén atravesando los *Machi*, por algún sueño que les anuncie un problema por ejemplo o simplemente por sentir la necesidad de vincularse con su *Püjü*.

C) Xawün

El término *Xawün* significa juntarse, reunirse, encontrarse por algún motivo particular y circunstancial que amerite auto convocarse en algún lugar específico. De aquí que algunas de las ceremonias ligadas al aspecto religioso *mapuche*, las hemos situado y clasificado bajo este concepto.

En esta categoría ubicamos al *Eluwün*, *Palin Kawiñ* y *Katan Kawiñ* o *Katankawün*. Si bien algunas de estas son prefijadas por miembros de uno o varios *Lof*, en general son de carácter circunstancial pues no tienen una regularidad en el tiempo. Una de las funciones de estas ceremonias se relaciona a resituar al *che* con su *küpalme* ascendencia familiar del *che*, con su *tuwün* relativo a la ascendencia pero vinculada al espacio territorial de dónde es la persona, y a su *kümpeñ* relacionado al tronco familiar, es decir, al origen del *che* que a su vez tiene una estrecha relación a algún elemento de la naturaleza al cual pertenece. Otra función en este tipo de ceremonial es el intensificar y realzar las relaciones sociales entre los *che* y/o familias.

Para profundizar y clarificar esta categoría pasaremos ahora a describir cada una de las ceremonias mencionadas.

Eluwün

Se denomina así a la ceremonia que se realiza, en el momento de sepultar al miembro de un *lof che* cuando fallece, sea un menor o un adulto. Cuando un integrante de una familia muere, es un memento de *Xawün* para todo el *Lof* acudiendo también otros *Lof che* para acompañar y despedir al *alwe*, denominación que recibe el que ya no es *che*. Esta ceremonia, si bien es de connotación de pena y pesar, no es el aspecto que prevalece, sino la convivencia, la solidaridad, el afianzamiento de los lazos familiares y la convivencia social de todos los que acuden a dicha ceremonia. Es una gran reunión cuyo contenido es una mezcla de tristeza y emoción, pues la concepción de muerte en nuestra cultura es que, ése es un estado de transición a través del cual se pasa a formar parte de otra dimensión de la vida. El que dejó de ser *che* pasa a ser *alwe* y luego vuelve a su origen, a su *Kümpeñ*, vuelve al lugar de donde vino a formar parte de la vida material volviendo a la dimensión intangible del mundo espiritual, vuelve a vivir con sus antepasados por algunas generaciones. Y una vez que cumpla el tiempo que debe vivir en esa dimensión, volverá a la dimensión material, de lo visible.

Así nos lo explican quienes tienen este conocimiento:

“El espíritu (püjü) no muere, sino que se va a otra tierra wülcheñmayew se llama el lugar donde se va. Este lugar está al otro lado del mar, a las personas las conducen hacer esa travesía. Cuando el espíritu llega a ese espacio, los espíritus que ya se encuentran ahí, reciben al que llega con mucho agasajo. (...) Después este espíritu vuelve en sus descendientes, en los nietos. Por los hijos de sus hijas o de sus hijos. Ese conocimiento que tenía vuelve y escoge a la gente nueva, de las nuevas generaciones para que hereden esa vida, ese espíritu. Las personas no determinan su vida, sino estos espíritus que regresan son los que deciden el destino y don de la persona de acuerdo a la descendencia. Quienes son Logko es porque heredaron ese espíritu del Logko anterior, de su ascendencia, el que es Machi es porque heredó eso de la Machi de su ascendencia. Esto puede suceder a partir de la segunda generación. Estos espíritus no se pierden, quienes lo van heredando son los que se les llaman Elche. Quienes son poseedores de espíritus de personas sabias siguen ese legado y quienes son de personas comunes también lo continúan.”

Francisco Ancavil Ñamco, *Logko Lof Cerro Loncoche*

El anterior testimonio nos muestra elementos para entender mejor el sentido que tiene el acontecimiento de la muerte en el Pueblo *mapuche*, atendiendo a ello es que la ceremonia del *Eluwün* tiene que ver con el situar a la persona fallecida con su *Küpalme*, momento en que a través de una de las oratorias discursivas mapuche, el *Logko*, *Gehpiñ* u otra persona con conocimientos adecuados para desarrollar tal función discursiva, menciona las cualidades, defectos y rol que tenía el difunto. Se lo sitúa también con su *Tuwün* para lo cual se mencionan los espacios territoriales por donde vivieron y los que cumplieron sus antepasados, llegando hasta el espacio donde vivió el fallecido. Finalmente para que sea bien recibido en la otra vida, se le invoca el *Kümpeñ*, su raíz familiar, lugar donde volverá ahora y que, está ubicado en algún espacio específico del *Waj Mapu*, esto dependerá del elemento de la naturaleza con el que esté vinculado su origen, que no será necesariamente en la parte superior del universo, claro está, o en el cielo según el mundo cristiano.

Para reflejar mejor lo que aquí decimos transcribimos los siguientes testimonios:

“(...) se va al Naüq mapu, se va a donde pertenece, de donde vino el püjü se devuelve, se va y que deje sus huesos donde corresponde (...) el que te hizo te recibe y tus huesos quedan acá en la tierra”. Francisca Caniuqueo Coliqueo. *Jagkañ Machi, Lof Pocuno*.

“Cuando nosotros morimos el Püjü se va a wenu mapu. Yo digo esto porque lo soñé, en sueño fui a ver a mis viejos al wenu mapu, por eso digo que se va allá el Püjü.

Allá la tierra está igual que acá, hay muchas montañas, todo es verde y la gente está también como acá, se visten igual, realizan jejipun. Pero eso si allá las personas se ven más rejuvenecidas, aunque de acá hayan partido con enfermedad. Hasta los que eran sus animales acá en el Naüq mapu, están allá en el wenu mapu”

Antonio Salazar, comunidad Yengeyhual- Aluminé Pcia. Neuquen

En distintos momentos de la ceremonia del *Eluwün*, se reflejará la diferencia existente entre ésta y los “velorios” del mundo cristiano, el cual en los últimos tiempos ha pasado a reemplazar, en muchos lugares del territorio mapuche, la ceremonia propia del Pueblo.

En *Pwel mapu* la ceremonia del *Eluwün* está casi prácticamente en extinción, ya que la misma se realiza solo en casos de fallecimiento de alguna autoridad religiosa *mapuche*, en otros casos las familias han reemplazado esta ceremonia por el “velorio” y en muchos de ellos con la presencia de autoridades religiosa cristianas.

Estas son algunas de las consecuencias de la intromisión de otros tipos de religiones en nuestra cultura. Consecuencia que merece ser catalogada como grave, pues está directamente aniquilándonos como *Mapunche*, como una forma de expresión cultural particular de la diversidad humana.

Sin embargo aquellas generaciones de *mapuche* que alcanzaron a conocer la forma en que se entiende la muerte en nuestra cultura, cuando han tenido que vivir estas situaciones, tratan de mantener por lo menos algunos aspectos de la ceremonia del *Eluwün*, así sea solo un velorio el que hayan decidido realizar para sus seres queridos. Varios de nuestros entrevistados lo explicaron de esta manera:

“Ahora se sepulta así no más al que fallece. Pero cuando falleció la mamá de mi señora y también cuando falleció mi papá, lo enviamos con gijatuñma. Pütefelfiyiñ, le asperjamos con muzay en donde se los sepultó, para que continúe con su descendencia, por eso se le hace eso. Yo cuando le hice gijatun a mi mamá le pedí que me cuide desde el wechu wenu, que me ayude siempre y a mi papá también, le hable como si estuviera presente”.

Juan Huayquillan y Elba Huani. Colipilli, comunidad Huayquillan- pcia. Neuquen.

En otros puntos del mismo territorio, la ceremonia del *Eluwün* está viva en la memoria de la gente, pues no alcanzaron a verlo:

“Dicen que mapuche Eluwün es distinto, yo no lo vi pero supe cómo era. Ahora nosotros lloramos, antes no era así. Dicen que se tocaban los distintos instrumentos, xuxuka, kulxug, pifujka. Se le hacía jejipun al fallecido, le decían: “ahora te vas pero te pedimos que siempre nos estés ayudando y guiando en nuestra vida, te pedimos que hables por nosotros en el wenu mapu.

Cuando alguien fallecía había wichan xawün, venían Logko de otras comunidades y se compartía. Cuando se sepultaba al muerto se lo envolvía con el cuero de su propio caballo, que había sido su medio de transporte y compañero. Y con piedra laja se le construía una especie de piso donde se lo depositaba. La carne del caballo se compartía con toda la gente que se había hecho presente en el Eluwün. Pero cuando era un Logko o cualquier autoridad que fallecía se lo sepultaba depositado en un wampo que se construía de un tronco grueso y resistente, esto era solo para autoridades, pero en todos los Eluwün se tocaban instrumentos para hacer el chalitun, despedida. Así se los despedía, no había rezo como se hace ahora.

Al difunto se lo tenía durante tres días, tres días de wichan se hacía para que todos lo alcanzarán a visitar para despedirlo y le decían: “Te va a ir, que viajes bien y te

pedimos que nos ayudes y no mires hacia atrás, habla por nosotros ante el ragni wenu kushe y guíanos". También se le sacaba el Kvmpeñ para que llegue bien allá, para que no sienta la casa, para que no vuelva y ayude a los hijos e hijas, si es que dejó, y se lo llevaba al Eltun, que también cada Xokiñ (Lof) tenía su propio lugar.

Actualmente ya no queda quien lo haga así. Pero yo siempre hago chalintuku (presentar al alwe, ante sus antepasado) la gente siempre me pide que lo haga por sus muertos. Entonces yo les hago jejipuñma (hablar por ellos), saco todo lo que se para que les vaya bien. Pero la gente lo que hace ahora está mal, eso de construir tipo fosa para que dure más el cAyon. Nosotros somos un terrón de tierra, por lo tanto nuestro cuerpo, nuestros huesos tienen que volver ahí, cuando morimos debemos quedar en contacto con la tierra.

*También ahora se pone la **cruz**, eso no se ponía antes, creo que se plantaba **che mamüj**, de eso no estoy muy seguro, lo que se es que la cruz es algo nuevo, tampoco se usaban flores. Lo que sí se le ponía al difunto es rokiñ, mogewe (asado, pan al rescoldo, yerba, muzay, etc,) todo eso para su viaje.*

Antonio Salazar, comunidad Yengeyhual- Aluminé Pcia. Neuquen

La mezcla de lo *mapunche* y lo cristiano que reflejan los testimonios se repite en todos los lugares donde está ausente este tipo de *Xawün*. En este sentido podemos afirmar que más allá de que los *mapuche*, finalmente hayan adoptado, por imposición, una forma cristiana de sepultar a sus muertos, los aspectos más primordiales de la ceremonia del *Eluwün*, están vigentes en gran parte del territorio *mapuche*, lo que demuestra la capacidad de resistencia de esta concepción de vida y depende en primer lugar, de los integrantes de este Pueblo que siga manteniéndose hasta la íntegra recuperación del ceremonial en su forma y contenido. En segundo lugar depende también de la apertura que vayan teniendo, para la comprensión y necesario cambio de actitud sobretodo de las autoridades tanto político, de los países, como eclesiásticas de las diversas religiones que hoy están establecidas en nuestro territorio, porque el sentido que tiene la ceremonia del *Eluwün* se relaciona directamente a la vida desde nuestra perspectiva cultural, constituye un ámbito de conocimiento esencial en la existencia de nuestro Pueblo.

Decimos esto porque este aspecto de nuestra problemática se liga a varios aspectos, como la falta de tierra que sufrimos como grupo humano diferente:

"Aquí ya no hay Eltun. En los lugares donde había la tierra se ha tenido que arar para la subsistencia, en otros Lof también pasa lo mismo"

Venicio Lincopi, *Logko* y *Zugumachife*.
Puente Negro Lof Levipilli

Está ligada a las políticas estatales relacionadas a este aspecto de la vida:

"En el cementerio la municipalidad no deja poner Che Mamüj"

(Idem)

Se liga sobretodo a la invasión de múltiples religiones que forman parte de una cosmovisión muy distinta a la *mapuche*: *"aquí en este Lof se realizan muy pocos Eluwün, porque la gente se ha convertido al evangelio"*. (Idem)

Esto último que remarca el testimonio anterior involucra a todas las demás religiones existentes que han avanzado sobre nuestro territorio, inclusive o quizás sea mejor decir, fundamentalmente a la religión católica, que aparenta valorar y respetar los diferentes aspectos de nuestra identidad. No obstante hasta el momento el resultado de esa apariencia es la imposición, confusión y un aparente sincretismo con lo que nos hemos encontrado a lo largo de nuestro territorio.

Palin Kawiñ

Otra forma que *Xawün* se expresa en un tipo de reunión o encuentro sociocultural comunitario que convoca a varones, mujeres, adultos y niños de dos o más *Lof*, en torno a un acontecimiento de

carácter *lúdico-festivo*, vinculado a manifestaciones religiosas y de relaciones sociales donde conviven situaciones de amistad-competencia, destreza y fuerza física-empleo de la táctica y estrategia individual y colectiva, resolución de diferendos-convivencia social, alegría-conformidad, juegos, comidas, bailes, música y canto. Nos referimos al *Palin Kawiñ*, acontecimiento sociocultural mapuche que reúne cada uno de los aspectos mencionados alrededor del objetivo y acontecimiento central que le otorga particularidad específica ante otras formas de *Xawün*: El *Palin*, una contienda que relaciona enfrentando en un juego de amistad-competencia a dos “*Kon*”, equipo de juego que se forma entre dos compañeros adversarios en representación de sus respectivos equipos colectivos pertenecientes a sus respectivos *Lof*.

Al *Palin Kawiñ* comúnmente se ha adjudicado un carácter exclusivamente deportivo o de juego al compararlo con expresiones similares del mundo no *mapuche*, sin embargo una de las funciones culturales centrales de estos encuentros en la concepción *mapuche* es la de fomentar y afianzar las relaciones sociales intercomunitarias entre diferentes *Lof* y/o identidades territoriales del territorio *mapuche*. Para esto son de trascendental importancia el rol que juegan los momentos en que se realizan las ceremonias espirituales correspondientes, las comidas que se comparten, la atención y agasajo que se dispensa a los miembros de los *Lof* visitantes, las relaciones de amistad y reciprocidad que se establecen y que trascienden esos momentos puntuales trasladándose a la vida social más amplia, el clima festivo que prevalece por encima los diferendos que pudiesen dirimirse en el juego o que surjan producto del trámite y resultado del mismo, entre otros.

Así son varios los testimonios tanto históricos como contemporáneos que nos muestran claramente el sentido amplio y rico de este particular tipo de reunión *mapuche* como es el *Palin Kawiñ*:

“(...) también está el gran Palin que recibe el nombre de Palin Kawiñ, para su realización se hacen grandes preparativos para la alimentación del evento: mucha bebida y animales para carnear. Los miembros de la comunidad se reúnen en una gran pampa y ahí bailan al son de los diversos instrumentos: pifūjka, kulxug, xuxuka, de todo. Se eligen luego las parejas rivales, acuerdan las prendas en juego para comenzar luego la contienda. Las mujeres se reparten algunas para alentar con bailes, música y cantos a sus respectivos hombres participantes del juego; ese aliento se hace junto al rewe que se ubica en cada uno de los dos extremos del espacio donde se juega (paliwe), llamando a la pelota hacer ganar a sus respectivos equipos. Otras mujeres se ocupan de los preparativos de los alimentos para luego servir una vez terminado el juego. Entonces cada uno compartiendo con su compañero-adversario, se sientan todos a compartir el alimento y la bebida (...)”

Testimonio de un Cacique *Mapuche*- Pehuen editores.
Quinta edición 1995. pág. 28,29.²⁵

“(...) cuando uno va por ejemplo, invitado a una casa o invitado a una ceremonia, a uno le sirven, le sirven trago pero uno queda endeudado; si bien una tarde o temprano, cuando le corresponda tiene que invitar nuevamente al peñi o a la familia y hacerle lo mismo; y eso (la reciprocidad) también se da en el mundo del Palin (...) también se da en el mundo de los Kon, y si yo con el peñi somos Kon, jugamos a la chueca, si yo vengo a su tierra, él tendrá que invitarme y yo sentarme en su mesa, en su puesto con su familia y servirme, pero cuando yo invite a él y cuando seamos Kon allá (en mi tierra) yo tengo que hacerle lo mismo: invitarlo y retribuirle por todo lo que él hizo”

Participante, taller Malalhue.

²⁵ La traducción de la cita ha sido hecha por nosotros, tomando el texto en mapuzugun que está en el texto citado.

Así como la importancia que ha tenido para el conjunto de las relaciones sociales mapuche en todo su territorio:

“(...) Jugar a la chueca, juego nacional de los mapuche de ambos lados de la cordillera (...) no lo aprendieron los de los españoles (...) éstos lo jugaban desde tiempo inmemorial”.

Erize, Esteban. Dicc. Comentado Mapuche Español-Ed. Yepun, Bahía Blanca. 1960 pag. 311

Y de aquí, la persecución y admiración de la que ha sido objeto, por parte de las autoridades gubernamentales y la iglesia en diferentes periodos:

“(...) algunos aspectos y particularidades del juego ofendían la rígida moral de los jesuitas misioneros al mismo tiempo que despertaban alarma en los jefes militares. Dado que se vestían con ropa liviana para el juego que solo cubría “la indecencia” y que en la preparación del mismo “se agitaban y salían concertados como para la guerra”.

Por esto, “en 1647 el capitán general de Chile Don Martín de Mujica” prohíbe el juego bajo amenaza de castigo mientras otro tanto hicieron las autoridades del clero.

Por otro lado:

“(...) El contacto fronterizo difundió este juego entre la soldadesca española y criolla de manera que en ciertas regiones la chueca fue pronto un juego generalizado (...) A pesar de la enérgica oposición oficial la chueca se difundió a tal punto que fue adoptada a fines del siglo pasado por la juventud deportiva chilena (...) es un juego violentísimo, en que la fuerza y la y las destreza tienen amplio campo de ejercitación (...) es m{as completo que el fútbol como gimnasia por cuanto en él se ejercitan por igual piernas, brazos, pulmones y vista (...) Los mapuche lo hacían obligatorio para la juventud por considerarlo como adiestramiento insustituible para la guerra; aún las mujeres lo practicaban a guisa de ejercicio gimnástico (...) he aquí en que consiste este viril y hermoso juego, que bien podía ser adoptado por nuestra juventud deportiva -argentina- como lo ha sido por la juventud chilena.

”(Idem op. Cit.pp. 311, 393, 394)

De lo hasta aquí dicho podemos puntualizar algunos aspectos relevantes para el análisis del *Palin Kawiñ*.

El *Palin Kawiñ* es un tipo de *Xawün* de enorme importancia lúdico-sociocultural cuya función central es fomentar y fortalecer las relaciones sociales que vinculan y cohesionan a miembros y grupos familiares de diferentes zonas geográficas del territorio *mapuche*. En el pasado reciente de la vida *mapuche* (antes de la invasión estatal argentino-chileno), el *Palin Kawiñ* era una práctica social de plena vigencia en todo el territorio *mapuche*: Testimonios recogidos en conversaciones personales nos hablan de cantos *mapuche* que aluden a los viajes que desde *Gulu mapu* se realizaban a *Pwel mapu* para participar de los *Palin Kawiñ* y viceversa.

Como vemos en las citas mencionadas, el *Palin Kawiñ* ha sido objeto de una persecución activa para su eliminación tanto por autoridades gubernamentales como eclesiásticas desde hace ya varios siglos atrás. Esa persecución sistemática ha dado resultados hoy palpables al ver cómo se ha debilitado en algunas zonas y desaparecido en otras, la práctica del *Palin Kawiñ* por parte de la sociedad *mapuche*.

El debilitamiento y desaparición del *Palin Kawiñ*, entraña el debilitamiento y desaparición de una forma de reunión mapuche y con ello se atenta contra el mantenimiento de las relaciones sociales y

los espacios de cohesión social que todo grupo humano necesita construir y sostener para sus relaciones y comunicaciones internas.

El actual proceso de fortalecimiento y recuperación que el Pueblo *Mapuche* está realizando respecto del *Palin Kawiñ*, debe tener presente el sentido profundo que éste tiene en la cosmovisión cultural *mapuche*. En este contexto donde se clarifica la función central de este tipo de *Xawün* y de los diversos aspectos y elementos socio-culturales que en él aparecen; reflexionando sobre el sentido y valor que se establece en la relación del aspecto religioso espiritual, con el lúdico y el social, evitaremos caer en la desvirtuación que se hace del *Palin* cuando se lo separa de su aspecto socio-espiritual para poner el énfasis en un supuesto carácter “deportivo” de esta actividad. Juego no es sinónimo de “deporte”, tampoco la habilidad-destreza física son sinónimo de “deporte o entrenamiento” para la “guerra”, como tampoco lo es la táctica y estrategia empleada en una actividad lúdica. Son las comparaciones con el mundo “*wigka*” y a partir de interpretaciones *wigka* las que han llevado a las actuales deformaciones del sentido del *Palin*, asimilándolo cada vez más a la actividad del “fútbol”.

La responsabilidad *mapuche* consiste en reflexionar sobre la diferencia existente al hablar de *Palin* a secas y *Palin Kawiñ*. Tener presente el aspecto ceremonial religioso, en su relación con el aspecto lúdico, con la bebida y alimento, con la música el canto y la danza, con las relaciones sociales que se establecen y permanecen en el tiempo, con las fuerzas (*nepen*) presentes que interactúan con el mundo material *mapuche* y que permanecen en el tiempo por ejemplo, la función que los *wiño* (instrumento con el que juega) cumplen en las ceremonias tales como el *machitun*, o los espacios que se dedican al *palin*, como juego, en los *gijatun*, Etc. Son responsabilidad de los propios *mapuche* para recuperar y fortalecer el sentido de cohesión social como cultural del ser *mapuche* que nos puede aportar la función del *Palin Kawiñ*.

Katan Kawiñ

Otras de las formas del *Xawün* se manifiesta por medio de un acontecimiento sociocultural de profunda significancia socio-espiritual, en torno al cual se reúnen las familias, parientes, vecinos, amigos de uno o más *Lof*; Nos referimos a la celebración del *Katan Kawiñ*, ceremonia de carácter eminentemente familiar y extendida a los vínculos parentales y sociales que se reúnen para llevar adelante el aspecto central y distintivo de este *Xawvn*: - Recibir formalmente en el seno de la sociedad *mapuche* a los nuevos miembros de la familia e iniciarlos en sus roles como miembros de pleno derecho fortaleciendo su ser *mapuche* particular, en el conjunto familiar y societal. Este recibimiento y fortalecimiento del camino social que se inicia, se realiza por medio del ritual sagrado-espiritual del *Katan*, la perforación de las orejas y la entrega solemne de los *chaway* (aros) de plata, que simbolizan el nuevo rol social reconocido que se asume. Este momento de hondo sentido sagrado-espiritual, es acompañado por los familiares y allegados presentes que también se hacen:

“(...) Una incisión en la piel, sea en el nacimiento de la primera falange de la mano o en la pantorrilla derecha. Esta ceremonia (...) es de una importancia igual a la del bautismo, entre nosotros”. Erize Estéban, Dicc.

Comentado *Mapuche-Español*. Op. Cit. Pp.114

En el aspecto estrictamente sagrado, esta ceremonia constituye el momento de presentación del nuevo miembro familiar, como adulto a las fuerzas de la naturaleza y sus “*Geh*”, de igual forma este momento implica una reafirmación del vínculo individual-colectivo de la persona a su *Küpalme* (ascendencia familiar), su *Kümpeñ* (origen familiar ligado al elemento natural que lo singulariza, piedra, cerro, agua, etc.) y su *Tuwün* (ascendencia familiar ligada al origen territorial).

Dada la trascendencia sociocultural del *Katan Kawiñ*, es este uno de los momentos que se procede a otorgar el nombre que llevará el nuevo miembro familiar y ello también permite el establecimiento de nuevas relaciones socio-familiares que se mantienen en el tiempo de forma estable:

“(...) a las niñas se les agujereaba las orejas y a los niños se les hacía una incisión en la mano. Se les ponía nombre a todos los niños que participaban; la persona que ponía o daba un nombre a alguno de los niños establecía un vínculo que simbolizaba por medio de un obsequio importante, entonces, a todos se les regalaba un caballo, le decían: Como yo te puse un nombre entonces te regalo este caballo”.

Teodoro Puelman, Paraje Futa Huau- Pcia. Río Negro

Durante este momento de la ceremonia se ejecuta el canto sagrado, *Tayüb*, que vincula al niño o niña con su *Kümpeñ*, linaje familiar, luego viene el momento festivo de la ceremonia donde se comparte el alimento, la bebida, el *übkantun* (canto), la música, etc.

Así tenemos que este importante espacio de reunión sociocultural *mapuche*, cumple una función de cohesión y fortalecimiento sociofamiliar que se vincula a los siguientes aspectos: Presentación formal de los nuevos miembros familiares al conjunto de la sociedad *mapuche*. A través de este acto asumen su identidad particular como miembros de su linaje familiar y en ese carácter son también presentados a las fuerzas y dueños (*Geh*) de los espacios y elementos de la naturaleza con las cuales se relacionará en el desenvolvimiento de su existencia como persona. Fortalecimiento espiritual del ser *mapuche* de ese nuevo miembro de la familia y sociedad *mapuche* para el buen inicio del rol que asume a partir de ese momento. Fomento y establecimiento de nuevas relaciones socio-familiares que se mantienen a través del tiempo. Cohesión y fortalecimiento de los vínculos familiares y de amistad.

La importancia de ámbitos socioculturales como el *Katan Kawiñ* donde se dan momentos de convivencia sagrado-festivos de profunda trascendencia personal y colectiva para la sociedad *mapuche*, se han visto debilitados con hasta su desaparición progresiva a partir de la ingerencia cada vez mayor que han tenido las instituciones religiosas y civiles que acompañaron el proceso de invasión estatal argentino y chileno al territorio *mapuche*. La imposición del bautismo y del registro civil que norma los nombres y la forma en que las personas deben ser presentadas para obtener una identidad válida ante la ley eclesiástica y legal del estado, han atentado contra la existencia del *Katan Kawiñ* persiguiendo su eliminación.

Pero, no ha sido total la eliminación del *Katan Kawiñ* dado que se continúa practicando en varias zonas *mapuche*, sin embargo en muchas otras su casi desaparición total hace que también este tipo de *Xawün* sea hoy objeto de reivindicación y una necesaria reflexión que debe embarcar a los *mapuche* en su correspondiente proceso de reafirmación y recuperación tal como queda expresado en los términos siguientes:

“El katan Kawiñ es una ceremonia ancestral de nuestro Pueblo que se practicó durante el periodo libre de nuestra vida colectiva. Luego de la invasión territorial que sufrimos, a finales del siglo XIX, se vio debilitada hasta con su extinción total, la generación de nuestros abuelos fue la última que la vivió, hoy ellos y nosotros la recuperamos para nuestras hijas e hijos en aras de un futuro con identidad para el Pueblo Mapuche. Lo hacemos en el día del “Wiñoy Xipantu” continuando la norma ancestral que resistiendo el tiempo ha permanecido viva en la memoria de nuestros mayores.

Al carácter familiar y comunitario del Katan Kawiñ se une hoy el de ser un acto de recuperación cultural y de reivindicación social de la mujer mapuche frente a los desafíos que nos impone el mundo actual; (...) juntamos nuestras fuerzas la consecución exitosa de esta actitud de afirmación, como parte de la tarea de recuperación, fortalecimiento y proyección de la identidad cultural de los mapuche en tanto Pueblo Nación originario, en la idea de que constituya un aporte al conjunto de las demandas que aspiramos conseguir sobre la base de nuestros Derechos Fundamentales”.

Tríptico equipo de Educación Mapuche “*mapuncezugulekayayifñ*” y Comunidad. Mapuche Gelay Ko, Pwel Mapu.

D) Wehüy Ka Reyñma Xawüluwün

Hemos clasificado en esta categoría a aquellas ceremonias que se caracterizan primordialmente por realzar los vínculos y las relaciones sociales entre familias e intensificar las relaciones de amistad entre *che*. Las mismas se realizan en forma circunstancial en los espacios de los *Rukache*, casas de las familias involucradas en tales ceremonias.

Junta de amigos y familias es lo que significa el título de esta categoría, en él identificamos al *Mafün*, *Konchotun*, *Bakuluwün*, *Bakutuwün* y *Bakuwün*. Los contenidos de estas ceremonias están referidos al establecimiento, mantención y fortalecimiento de lazos familiares y de amistades, a través de las cuales cada parte involucrada asume un compromiso recíproco de cuidado mutuo y solidaridad que se mantiene en el tiempo.

Estas ceremonias tienen una importante connotación religiosa por cuanto ellas serán completas y válidas haciendo partícipes, de esas actividades, a los diversos *Geh*, *Newen*, *Püjü*, *Küpalme*, *Tuwün* y *Kümpeñ* de los espacios y *che* participantes de los mismos. Todo esto irá quedando más claro a medida que vayamos profundizando en cada una de las ceremonias.

Mafün

La ceremonia del *Mafün*, es la forma *mapuche* de constitución de las familias, de acuerdo a la normatividad propia de la cultura del Pueblo *Mapuche*. Este es un acontecimiento de gran relevancia familiar-social, pues a través de las mismas se formaliza y presenta ante la sociedad mapuche la unión de dos personas, un hombre y una mujer, quienes deciden compartir el resto de sus vidas comprometiéndose al cuidado y respeto mutuo. Este compromiso no es solo de estas dos personas, sino que, también lo es de las dos familias que además involucra a cada *Lof che* a los cuales pertenecen. En este sentido se debe entender que esto significa, que están comprometidos aquí cada *Newen* y *Geh* de los espacios territoriales a los cuales cada familia pertenece:

“(...) Pero siempre hay orden, de Fücha a Kushe, de Weche a Üjcha, un orden también de lo masculino a lo femenino, por eso se hace Mafün. Cuando el hombre se casa va a buscar a la mujer a un lugar, retribuye a la familia, a la tierra, al territorio por esa persona.

El Mafün es un rito de agradecimiento y de unión de esas dos familias. Pero cuando el hombre va a la siga de una mujer, no se puede, entonces se rompe el patrón cultural, se rompe el patrón del conocimiento, eso desde el punto de vista mapuche es muy mal visto, (...)”.

(Taller Malahue) José Quidel *Logko Lof Ütügentu-Xufxuf*.

La cita refleja bien el sentido que tiene la retribución que el hombre debe realizar por quien será su compañera. Se entiende aquí que el *che*, en este caso la mujer, se tendrá que alejar tanto de su familia como de los diversos *Newen* y *Geh* del espacio territorial donde por varias etapas de su vida se relacionó y pasará a tomar vínculo con otros *Newen* y *Geh*. Este es la connotación religiosa que contiene esta ceremonia por lo cual además recibe la denominación de “*Gijanzugun*” aludiendo precisamente al momento concreto en que se realiza la acción del “dar y recibir”, en lo estrictamente concerniente al vínculo material. En otro sentido, en el plano familiar se considera una pérdida la ida de una hija por lo tanto ello debe ser retribuido de alguna forma, adquiriendo importancia aquí el principio de reciprocidad contenido en la concepción de vida *mapuche*.

Muy importante es también mencionar los compromisos recíprocos, de cuidado, respeto, solidaridad y hasta de alianzas que se dan en este marco, entre las dos familias por un lado y los *Lof che* por otro. Ello quedará simbolizado de diferentes maneras, principalmente reflejándose en los grandes discursos que realiza cada parte y en el *Gübam*, consejos que se entrega a la pareja recién formada, quedando sellado todo con la gran reunión familiar donde se comparte la comida y bebida. Así queda reflejado en el siguiente testimonio:

“El Mafün, Xantu Korün se llama acá peñi, cambia el nombre nada más. Aquí se paga caballo, oveja o vaca, se lleva cariño donde se va a pagar, se lleva una comida grande. Los padres de los novios realizan grandes “wewpitun”(discurso). Los cuñados tienen que comerse el corazón del animal carneado, para que se quieran y respeten”.

Carlos Infante Catrileo, *Logko lof* Huenucal Ivante

En los últimos tiempos la ceremonia del *Mafün*, está cada vez más ausente en las nuevas generaciones, ellos se debe a varias razones que confluyen en una lógica etnocida cuando existen dos culturas diferentes en un espacio territorial y una se impone sobre la otra. Por esto no queremos dejar de puntualizar algunas de esas razones a los efectos de ver la forma de contrarrestar esa paulatina pérdida que vemos venir.

En primer lugar debemos mencionar la intromisión de otras religiones que ha llevado a las familias *mapuche* a la confusión y descreimiento de sus propias normas culturales y posterior desvalorización de la validez espiritual de la ceremonia del *Mafün*. Esto afecta el aspecto de la vida espiritual y psicológico-social de las familias *mapuche*.

La discriminación legal de los mecanismos normativos del orden social y familiar por parte de las instituciones estatales por cuanto un acto de constitución familiar como es el *Mafün* consumado según las normas “legales” propias del mundo *mapuche*, no es considerado ni sancionado un acto válido ante la ley del Estado. En un contexto de imposición jurídico estatal en el que vivimos los *mapuche*, este no reconocimiento legal del *Mafün*, trae por un lado consecuencias en término de la legalidad del derecho positivo para quienes opten por seguir las normas *mapuche* de constitución y unión familiar y por otro lado se transforma en un atentado permanente contra el ejercicio práctico del *Mafün* al interior del mundo *mapuche*. Así la imposición religiosa y la estatal han sido factores de peso en la actual situación de debilitamiento y casi desaparición del *Mafün* como norma válida que tiene por función la constitución de vínculos principalmente familiares y por esta vía, también la formación de vínculos sociales más amplios entre miembros de diferentes espacios territoriales.

La pobreza económica, la reducción territorial y la dependencia de los ámbitos laborales del mundo *no mapuche* al que hemos sido llevado como sociedad particular, es otro factor poderoso que obstaculiza la práctica del *Mafün* pues vuelve cada vez más difícil la práctica del principio de reciprocidad exigido por la norma cultural-económica del mundo *mapuche*. Así la falta de recursos materiales necesarios para hacer frente al compromiso de retribución que debe realizarse ante la familia de la novia, así como la falta de espacio territorial con que la familia del varón debe contar para que éste construya ahí su mundo familiar, y su espacio material de sostén económico, se convierten en graves y poderosos factores que están impidiendo en la actualidad (junto a los factores de la iglesia y la legalidad estatal) a una gran mayoría del Pueblo Mapuche, la posibilidad de poner en práctica y funcionamiento su propio mecanismo social de constitución familiar, de vínculos, de cohesión social y territorial más amplio.

Las razones hasta aquí expuestas, entrañan enormes consecuencias para la sociedad *mapuche* en su conjunto. La constitución familiar en el mundo *mapuche* es el núcleo, base y centro de su sociedad y el *Mafün* es el mecanismo social que reúne los principios y condiciones normativos, espirituales, sociales, psicológicas, económicas, territoriales, etc. La familia imbuida y fortalecida en los principios que rigen su religión y filosofía de vida mapuche el “*Mapunche Mogen*”, es decir, no cualquier forma de vida, sino la vida *Mapunche* propiamente tal.

Mientras el *Mafün* no sea reconocido y respetado por iglesias y las leyes, y mientras no se solucionen los factores económicos-materiales-territoriales que impiden su práctica masiva, la sociedad *mapuche* en su conjunto está siendo atacada en su base social más esencial.

Bakutuwün, Bakuluwün, Bakuwün

A partir de la concepción semántica y sociocultural que conlleva el término *Baku*, la sociedad mapuche ha construido tres instancias particulares de relaciones sociales cuya función central tiene por objeto: El fortalecimiento de relaciones familiares que unen a las viejas y nuevas generaciones,

permitiendo la continuidad de la identidad familiar por vía paterna. El establecimiento de nuevas relaciones socio-familiares por medio del vínculo padrino-ahijado. El establecimiento de nuevas relaciones de amistad solemne que se simboliza en la unidad del nombre que vincula la relación de ambas personas.

En efecto, *Baku* significa abuelo y nieto/ta paternos y también se homologa con el término “tocayo/a”. A partir de aquí, *Bakutun* o *Bakutuwün* es el nombre de una de las formas de reunión socio-familiar de mayor significación para la cultura de nuestro Pueblo. En esta ceremonia se establecen vínculos que refuerzan los lazos familiares entre abuelos y nietos por medio del nombre; los abuelos paternos dan continuidad a su identidad poniendo su nombre *mapuche* personal a su nieto y entregando a éste su consejo (*Gübam*) y sabiduría. Por ello esta ceremonia entraña un vínculo de tipo espiritual-generacional-familiar que mantiene la identidad perpetúa a través de las generaciones según lo establece la norma *mapuche* de ordenamiento:

“(...) Yo le digo del Bakuluwün, ahí se hace, se le pone “che üy” a las personas (...) por ejemplo uno de mis hijos se llama Epugür, Bakuy ta ñi bisabuelo y mi hijo lleva el nombre de él, por eso se llama Epugür”

(Taller en Zapala, febrero 2003) Juan Huayquillan.
Colipilli comunidad Huayquillan Pcia. Neuquén

Se trata de un acto formal que la normativa mapuche sanciona como válido para la entrega y asunción formal de la identidad personal al interior del mundo *mapuche*:

“Bakutun: bautismo del nieto cuando se le coloca el nombre del abuelo paterno”
Alonqueo Piutriñ, Martín. En “El Habla de mi Tierra”.

Ed. Kolping. 1989- pp 137

Bakuluwün se le llama a las ceremonias donde se construyen los otros vínculos socio-familiares y de amistad basado en el nombre como elemento vinculante de la relación padrino-ahijado por un lado y de ser “tocayo” por otro:

“Antiguamente se realizaban más ceremonias, más actividades sociales en nuestro Pueblo, hay uno que llamaba Katan Kawiñ por ejemplo, esa ceremonia ya no se hace más, antes en mi lugar se hacía pero ahora ya no; lo que sí se sigue haciendo es el Bakuluwün, es una ceremonia que se hace cuando se le pone nombre al niño o niña, se le pone “Che Üy” que toma de otro mapuche del lugar al que se le presenta ese hijo, se le presenta a ese hombre o a esa mujer que va a ser el Baku del niño, eso es el Bakuluwün. Esto se hace para que no se termine la descendencia y el nombre de las personas que son de la comunidad, así cuando los mayores van falleciendo va quedando su nombre a través del niño que hizo Baku.

Antiguamente cuando se hacía Bakuluwün a la mujer, se realizaba junto con el Katan Kawiñ y en ese momento se levantaba un Pici Gejipun (...) Yo tengo Che üy, “Wenao” pıgey ta ñi üy, ka nien fenxen Baku: “Wenao” es el nombre mapuche que me dieron mis “padrinos”, a su vez yo tengo muchos “Ahijados”

.Juan Hauyquillan (Idem)

La otra forma del *Bakuluwün* está dada por la vinculación a través del nombre (Tocayo) de dos personas que deciden profundizar el vínculo en un acto solemne de:

“Darse regalos mutuos entre dos Tocayos y se celebra con fiesta para sellar la amistad” Alonqueo Piutriñ, Martín. En “El Habla de mi Tierra”. Ed. Kolping. 1989- pp 137

Cuando se indaga en el por qué del debilitamiento o desaparición en muchas zonas *mapuche* de estas formas ceremoniales que reúnen la dimensión espiritual y social para fortalecer vínculos familiares y de amistad, es clara la incidencia de las instituciones espirituales y estatales del bautismo

con el registro civil. Ya hemos visto cómo estas normativas afectan negativamente a los mecanismos sociales de cohesión y fomento de las relaciones intra culturales *mapuche*. Si antes vimos cómo se ataca la forma de constitución familiar y con ello se atenta contra la base esencial de la sociedad *mapuche*, debemos aquí puntualizar que cuando se debilita a la ceremonia del *Bakutuwün* y/o *Bakuluwün*, se está atentando contra la fortaleza y contención espiritual-psicológico-social que la niñez *mapuche* necesita para crecer y proyectar adecuadamente su personalidad individual y colectiva.

La demanda y firme exigencia que debemos entablar a las autoridades de las iglesias y de los Estados para que frenen su intromisión, respeten y reconozcan a las normativas *Mapuche* como las únicas suficientemente válidas en los asuntos que estamos tratando deben ir necesariamente acompañada de una actitud firme, coherente y consecuente de nosotros mismos los *mapuche*; Hay aspectos de nuestra cultura cuyo proceso de reafirmación y/o recuperación que no precisa necesariamente de la sanción de una ley del Estado o de una resolución de la iglesia, y deberíamos reflexionar seriamente en el hecho de que si avanzamos decididamente en el ejercicio práctico de nuestra normativa socio-cultural, ello potenciará extraordinariamente la exigencia de una respuesta estatal-eclesial consecuente con nuestras aspiraciones.

Konchotun

“Konchotun se llama a la ceremonia, cuando por partes se “carnea” animales. Así como puede ser dos Xokiñ (Lof) que organicen un Xawün, ahí debe carnear animales uno cada uno para agasajarse mutuamente y hacer el “rokiñtun” (llevarse comida a su casa). Consiste en comer todos juntos, entre niños y adultos, y con la sangre de los animales se hacía Jejipun”.

Antonio Salazar. Logko. Comunidad Yengeyhual-Aluminé. Neuquen

Como lo refleja el testimonio, el *Konchotun* es una de las ceremonias que forma parte del *Wehüy Xawülwün*, junta o reunión entre amigos. Esta es otra de las actividades socioculturales de relevancia del Pueblo *Mapuche*, que permite reunir a dos familias y hasta dos *Lof* como explica el testimonio, cuya función es realzar las relaciones sociales para una mejor convivencia unificando las fuerzas por cualquier circunstancia, ya sea de trabajo o para enfrentar algún tipo de problema como continúa explicándose en la cita:

“Antes existía mucho este “poyewün” (tenerse cariño) el compartir, invitarse entre familias. Se comía en abundancia, si una familia no ponía carne compartía con “chafiz”(muzay de piñón). Todo esto se hacía para unificar Newen, para fomentar el cariño entre todos, para tener buenas relaciones sociales, cuidarse mutuamente, aconsejarse mutuamente. Así existía “Küme Felen”, vivir bien, respetándose y queriéndose, y se podían ayudar en cualquier tipo de trabajo. Ahora ya no hay este tipo de Xawün, esta forma de compartir, hoy estamos todos divididos.”

(Idem)

Efectivamente, este tipo de ceremonias lo encontramos, en general, solo en la memoria de nuestra gente y numerosas zonas no tienen conocimiento sobre la misma. Nos parece importante decir aquí que, instancias socioculturales como el *Konchotun* se han visto afectado en el marco de la situación de subordinación y opresión cultural generalizada a la que se vio sometida la sociedad *mapuche* a partir de las invasiones estatales en nuestro territorio. Si bien es difícil separar los diversos aspectos en que se manifiesta la cultura de nuestro Pueblo y así instancias como el *Konchotun* podrán recuperarse en la medida en que se solucionen las cuestiones centrales que afectan a la práctica autónoma de la vida *mapuche* (política, territorio, economía, educación, religión, etc.) en este camino de lucha por el reconocimiento de nuestros derechos en que estamos embarcados las actuales generaciones *mapuche*, importante es reflexionar sobre aquellos ámbitos de nuestra cultura que no precisan necesariamente de un acuerdo previo con el mundo no *mapuche* para ser puesto en práctica y/o ser recuperados. La instancia del *Konchotun* para la construcción de relaciones de amistad necesarias para la convivencia social *mapuche* en el presente y en el futuro es un buen ejemplo de lo que estamos diciendo.

2. Autoridades religiosas y sociopolíticas *mapunche*

El concepto de persona según el *mapunche kimün*, establece una diferenciación entre aquellos que son solo personas, *reche*, y aquellos que por sus cualidades personales, las características de la familia de la cual provienen, *Küpalme*, están predeterminados a cumplir deberes y funciones espirituales, sociales o políticas, más allá de sí mismos y su entorno familiar inmediato:

"A nadie le gusta o elige ser machi, pijañ kuse o logko, por eso se dice: <<yo no soy gijatufe, por mi propia voluntad, no soy Logko por una decisión mía, personal propia. Entonces yo digo; << estos no son reche, ¿Por qué no son reche? Acá, en la reunión, habemos re che y otros que no son re che. Todos soñamos, pero los Logko, las pijañ kuse, los machi no tienen cualquier sueño común, a ellos en el sueño les dicen cosas, les enseñan, se les entrega kimün. Los re che no, ellos sueñan cosas mas comunes. Entonces todos los que tienen que cumplir un rol particular, en la vida; machi, pijañ kuse, logko, wewpife, etc. tienen dos püji, porque tienen el püji de che y püjü de Logko o pijañ kushe. Los que no son reche, a través de sueños van aprendiendo la función que van a cumplir. A veces tienen perimontun, ven visiones, en el perimontun se toma a la gente, en el perimontun esta el kimün."

Víctor salvador Caniullan, *machi* de Quillem, Pixenko. Taller Zapala

Todo *che* trae consigo, incluso desde antes de nacer una función específica que cumplir, que va desde aquellas muy complejas hasta funciones más simples, y que pueden estar relacionadas con distintos ámbitos de la vida, espiritual o sociocultural del mapunche, algunas de las funciones más conocidas son: *Machi, Logko, Gehpiñ, Wizüfe, Ruxafe, Zamife, Mayxüfe, Gürefe, Ñimikafe, Püñelchefe, Gütamchefe, Zachefe*, entre otras muchas que puede cumplir la persona. Esto es determinado por el *Günen* de cada ser humano.

Cuando cualquier *che* no cumple con este propósito, al morir, el *püjü* sufre, y al convertirse en *am*, energía que permanece después que la persona deja de ser *che*, no es recibido en su *Kümpeñ*, elemento de la naturaleza que representa su origen como persona, quedando el *Am* en estado de *Alwe*, deambulando en el *mapu*, se convierte en una fuerza que no es controlada por el *Günen* que originalmente debía controlarle, siendo posible de manipular por otros *Günen*. Así se explica la existencia de los *Wixanalwe*, fuerzas espirituales que causan daño a las personas, sobre todo cuando estas transitan por determinados espacios a horas no apropiadas para los *che*. Frecuentemente se manifiesta a través de distintos tipos de *Xafentu*, tales como los *Alwexafentun, Xafiaxafentun, Perimontun xafentun*.

Reconocemos tres categorías que se diferencian de los *re che*; los *Rechegenochi che, Wünenkülechi che* y los *Pu keju*.

Tabla N° 3
Categorización de Autoridades Religiosas Mapunche

Categorías de Autoridades Religiosas Mapunche	Autoridades Religiosas propiamente tal.
Rehegenochi che	Machi
	Gehpiñ
	Pijañ Kushe
	Gijatufe Logko
	Pelon
	Zugumachife kam Güchalmachife
Wüenkülechi che	Logko
	Ñizol Logko
	Inanke Logko
	Xafkazi
	Werken
Pu keju	Jagkañ
	Kajfümabeh
	Piwücheñ
	Wüenke koha kam Norümchekelu:
	- Sargento
	- Capitán
	- Carabinero
	Tayübfe
	Koha
	Choyke
	Alka
	Pwelpu ralife
	Tampubtufe
	Ayekafe

a). Rehegenochiche

Llamamos así a las personas que tienen una doble dimensión en si misma, en esta categoría de personas están:

Pu Machi

Son personas, hombre y mujer, *wenxu machi* y *zomo machi* respectivamente, que se caacteizan por concentrar mucho *Kimün* y que cumplen la función de sacar la enfermedad y re establecer el equilibrio entre los seres humanos y el resto de los seres que existen en el Universo. Esto les da el carácter de intermediarios entre el mundo espiritual y el material, *Ragiñelwe*, teniendo la capacidad de conectarse con distintas dimensiones de los espacios que conforman el *Waj mapu*. Diagnostican enfermedades mediante la orina, ropa, tacto y *püjütun*.

Los y las *machi* son quienes tienen la posibilidad de lograr el *küymín*, estado de comunicación directa con su *püjü*, pudiendo realizar distintos tipos de ceremonias de sanación de enfermedades, *machitun*: *ülutun*, *zatun*, *müxümtun*:

“Los machi son los que entran en la enfermedad y en los Gijatun, cuando se enferman las personas, los cura, ruega por ellos, pero no solo ellos hacen esto, cuando curan enfermos, hay alguien que los ayuda, aviva su espíritu, para que le de fuerza, que lo guía en esa tarea y que hace de intermediario entre él - ella y el enfermo. Todo lo que sucedió durante la curación lo debe memorizar el Güchalmachife, porque después debe explicárselo al machi.”

Segundo Aninao, *Weupife*, *Lof Pirkunche*.

Además de ser los médicos originales de nuestro Pueblo los *Machi* son los guías espirituales de los *Lof che*, pues son quienes conducen los ceremoniales religiosos, *Fütake Gijañmawün* de los *rewe* y a través de éstas tiene la función de guiar y ordenar la relación de los *che* hacia los divesos *geh* y *newen* de los distintos espacios del *Waj Mapu* para lograr un *Küme Felen*, un bienestar pleno, así todos los *Machi* son *gijatufe*.

Generalmente son personas elegidas, a muy temprana edad, por un *püjü machi*, para consagrarse al rol, esto normalmente acontece entre los 6 a 12 años, cuando se le manifiesta el *perimontun* de *machi* a la persona. Cuando el *perimontun* de *machi* llega al *che* en edad adulta, se habla del *Agkaperimontun*:

“Aquí no entra a funcionar el sentido de si es malo o bueno, pero por el sólo hecho de ser <Agkaperimontun> entra a funcionar el sentido de que la persona no esta pronosticada para ser machi y por lo tanto el cuerpo no está preparado y hay una serie de cosas para las cuales no está preparada este perimontun en cualquier momento se puede retirar de la persona, y ahí es cuando se produce lo que es la muerte y esas cosas.”

Victor Caniullan, *Machi*, 2ª Jornada sobre Filosofía Mapuche, Zapala.

Esto acontece precisamente porque el *Günen* del *che* no acepto dicho *perimontun* de *machi*, pues la persona esta destinada a cumplir otra función en su vida.

Los *machi* se consagran plenamente cuando realizan el *Geykurewen*, donde se comprometen públicamente con el *newen*, *püjü* así como con sus *kuxan* y *Lof*. Es en este momento cuando instalan y renuevan año tras año su *Kemu kemu* o *rewe* de *machi*, localizado en un lugar frente a su *ruka*, casa. El *Geykurewen* o *Xaritu rewen* es realizado periódicamente como una forma de ir renovando el compromiso asumido. Territorialmente la existencia de *machi* se constata en territorio *Wenteche*, *Naüqche* y parte del *inapireche*. En el *Wiji mapu* se da la contingencia histórica de que ya casi no existen *machi*:

“Porque aquí los machi fueron muy perseguidos, los machi en esta zona fueron destruidos, fueron quemados los machi por acá, por los españoles, por la inquisición y todo...claro y por mucho que se destruyo, igual, también surgió todo el tema de los Gehpiñ por acá, como una forma de poder sustituir, reemplazar al machi.”

Participante, Taller Malalwe.

Según el *mapunche kimün*, los *püjü* de las personas tienen una presencia cíclica en el *püjümapu* o *Naüq Mapu*, es decir desaparecen y reaparecen cada cierto periodo de tiempo. Esto nos ayuda a comprender, un fenómeno emergente en *Wiji mapu*, la reaparición de los *püjü* de *machi*:

“En nuestro territorio estan naciendo machi, hay un peñi, un peñi joven de la comuna de la Unión, que esta volviendo a recibir todo este conocimiento, el espiritu de un machi. Esta renaciendo esa fuerza, energía nueva que se esta apropiando de nosotros mismos. Entonces, para un asunto mucho más profundo, yo creo que este taller realmente va a significar que todas estas cosas vayan saliendo a la luz y uno se vaya preocupando y de repente se encuentre con que realmente en algún sector, están apareciendo, estos nuevos conocimientos, así como se han ido perdiendo, también es posible irlos recuperando.”

Participante al Taller Malalwe, X región.

“Pero eso, digamos, los Püji de los machi quedan, desaparecen cien o doscientos años, pero después van a volver, los püju van a volver a ocupar su lugar. Desde el punto de vista mapuche, siempre las cosas estan volviendo, nosotros mismos, nuestros mismos püji, ya se supone que estuvimos acá, doscientos o trescientos años atrás ya estuvimos. Hoy en día estamos nuevamente acá y vamos a estar después

nuevamente, quizás en otras condiciones, otros tiempos, pero el püji , no nos deja, solo ocupa otro cuerpo, otra etiqueta, otro cuero, pero es el mismo contenido, el mismo newen”.

Participante, Taller Malalwe.

En *Pwel mapu*, en diversas, y diríamos que numerosas zonas, los testimonios nos hablan de la presencia de *Machi*. La mayoría de los relatos se remontan a los padres o abuelos de personas que hoy rondan los 60 años promedio. Pero también hemos tomado conocimiento de algunos *Machi* que han fallecido recientemente.

Pareciera ser que se trata de *Machi* que no intervenían en la dirección de las ceremonias como el *Gejipun*, pero que tenían todos los atributos en el campo de la espiritualidad, la medicina, los *pewma*, etc. propio de los conocimientos de todo *Machi*. Víctimas de una persecución por parte de las iglesias católica y evangélicas que los demonizó y que ha llegado casi hasta nuestros días, la realidad *mapuche* actual de *Pwel Mapu* no encuentra *Machi* en su territorio, sin embargo ello no debe llamarnos a engaño por cuanto el conocimiento mapuche sobre la función que los /las *Machi* cumplen en la vida mapuche, ha permitido sostener este conocimiento y esta practica por medio del contacto con los territorios donde los y las *Machi* permanecen vivos:

“ mi bisabuelo Felipe Cañicul era Machi. A mi los Wigka me dicen que soy machi pero eso a mi me da rabia porque no es así, yo aclaro que no soy machi, los Machi son distintos. (...) por aquí ya no hay Machi porque los odian, les dicen que son brujos (...) pero el Espíritu de los Machi se han presentado a otras personas, esos Espíritus están presentes, ellos andan.”

Rosa Cañicul, *Pijañ kuse*, Comunidad Paineofilu. Provincia del Neuquén.

“Mi abuelita siempre contaba de una machi, que yo igual conocí, era una señora del lugar Espinazo del Zorro, cerca de Zapala, la conocí cuando vino una vez aquí cerca de la comunidad, a hacerle remedio a uno de los hijos del Logko que estaba enfermo. Ahora eso ya no se conoce, ya no hay más machi, se terminaron.”

Teresa Inal. Comunidad *Namunkura*, Junin de los Andes, *Pwel Mapu*.

Gehpiñ

También denominados *machi Gehpiñ*, son personas que poseen la capacidad de desarrollar la oratoria discursiva, tienen la función de contener y liderar el discurso ritual del *Gijatun*, su función en algunos casos es heredada y en otros es propiciada por condiciones innatas de la persona.

La responsabilidad de ser *Gehpiñ* se asume de por vida. Se concentran principalmente en la territorio *Wijiche* y parte del territorio *Bafkehche*. Su formación esta dada principalmente a través de los *pewma* siendo un proceso gradual, cuantos más años se tengan mayor conocimiento se alcanza:

“Al Gehpiñ le dan la palabra, por medio de los sueños le traspasan conocimiento, pero ellos deben entregar rápidamente esos conocimientos a la gente para dejar cabida en la mente a otros sueños o avisos que le van a entregar. Ellos respetan la voz de los dueños espirituales de las tierras”.

Tito Lienlaf, Mewin bajo, *Bafkehmapu*.

“Somos dos hermanos, pero mi padre me ofreció el cargo, porque de los dos hermanos, yo soy el varón. Este cargo yo no lo quise recibir, poco tiempo después tuve un sueño; <en una pampa estaba parado frente al rewe, yo no sabía que hacer todos se estaban yendo en mi contra>, desperté pensando bastante en abandonar el cargo, me dije que no sería capaz de cumplir el mandato por la escasa sabiduría que tenía, frente a la gran sabiduría que poseía mi padre. Pero luego me dije que ante la

gente, sería un castigo para mi padre, haber renunciado, aunque pienso que el castigo más grande puede haber sido para mi. Poco tiempo más tarde, las comunidades de estos alrededores me pidieron que yo recibiera el cargo en nombre de mi padre, lo acepte sin otra condición en la pampa del Gijatuwe: Luego volví a soñar en el mismo rewe, pero esta vez estaba rodeado de viejitos, algunos muy antiguos entre ellos mi padre. Para mi hubiera sido muy lindo que en vida de él yo hubiera recibido ese cargo de él, me hubiera acompañado siquiera un año, pero él esta en un lugar muy hermoso y tranquilo, yo debo cumplir por el mismo camino, que es para mi un gran esfuerzo, cada día estoy teniendo mayor entendimiento. Siempre estaré ahí, en esa pampa".

Carlos Mario Hualme, *Genpiñ, Lof Maykijawe, Bafkeh mapu.*

En la última década se advierte, en la parte norte del *Wiji mapu* una desaparición progresiva de los *Gehpiñ*, entre otras razones a quienes le correspondía asumir, se han negado, así como también la falta de formación respecto del rol en los futuros *Gehpiñ*, es otro factor que ha incidido fuertemente, por otro lado la mayoría ya ni siquiera habla *mapuzungun*:

"Los Gehpiñ fueron perdiendo el contacto con el Wenu Mapu, de esta forma fueron perdiendo el valor que ellos mismos poseían. Luego murieron y sus descendientes estaban peores, lo que resultó es que nadie quiso tomar esa vocación."

Agusto Nahuelpan, *Logko Gijatufe del lof Lilkoko.*

Pijañ Kushe

En estricto rigor son *Gijatufe*, y además *pelon*, que se sitúan en territorio *Pwelche*. Son personas con capacidad de ver sucesos y situaciones futuras. Siendo su principal vehículo de comunicación con los *nwen*, el *Tayüb*, canto ceremonial.

Este conocimiento y practica se ve reforzado por la memoria colectiva que desde el sur cordillerano de la provincia de Neuquén se expande a otras latitudes del territorio *mapuche* por medio del testimonio de los mayores sabios que nos hablan de una autoridad *mapuche* de gran poder de predicción, La *Kushe papay* Carmen Anthual que fue guía espiritual de su pueblo, sabia y dueña de un gran conocimiento religioso y medicinal *mapuche*. Aconsejó a las jóvenes generaciones de entonces que en la actualidad son *Logko* y *Pijañ kushe* en sus comunidades y les previno acerca de las dificultades que para la vida *mapuche* se aproximaban. También les aconsejó acerca de cómo actuar para garantizar la vida *mapuche* y hoy los mayores ven verificarse en la realidad las palabras y consejos que de ella escucharon siendo jóvenes. Una de sus hijas, *Pijañ kushe* conocida y altamente respetada por su conocimiento, Luisa Moyano, heredo el *kimün* que ella poseía.

El concepto *Pijañ Kushe*, se comprende como la Mujer Anciana que tiene capacidad para conectarse con los *Püjü*, *Nwen*, y espacios constituyentes del *Waj mapu*. Cumple una función similar a la que en *Gulu mapu*, cumplen los y las *machi*, el ser *Ragiñelwe*. Esta estrechamente relacionado con el concepto, *Pijañtun*, que consiste en conectarse con uno o más espacios, para lo cual se utilizan elementos simbólicos, los cuales pasan a denominarse *Pijañ*, tales como *Pijañ rügi*, *Pijañ kũxal*, *Pijañ kawej*, *Pijañ kulxug*, etc.

En el caso de *Pwel mapu* en los *Fütake Gijañmawün* dado el *Az mapu*, características espirituales geográficas del espacio, se mantiene una relación muy estrecha con el *Pijañ* así como con el elemento simbólico relacionado al él, el fuego llamado *Pijañ kũxal*. Así la anciana que conduce la ceremonia representa al *nwen* del volcan.

Logko Gijatufe

Es la principal persona encargada de convocar, organizar el ceremonial, así mismo conduce y lidera los distintos momentos del *Jejipun* o *Gijatun*. Puede ser un *Ñizol Logko* o simplemente un *logko* que ejerce asume como *Gijatufe* o *Jejipufe* en un ceremonial colectivo.

Este rol se da en territorio, *pwelche*, *pewenche* y parte del territorio *wenteche*:

“Los Logko se juntaban tenían Fūxake Nūxam, conversaban mucho para ponerse de acuerdo, el sentido de las conversaciones eran profundas, con sentimientos y hechos reales. Esta junta se hacía de acuerdo a la luna y año, ahí se ponían de acuerdo cuando realizarían otra junta más grande, para hacer un Gijatun, todo estaba regulado por los propios logko no había roce con el wigka”.

Carlos Mario Hualme, *Gehpiñ*, *Lof Maykijawe*, *Bafkeh mapu*.

Mediante el *Jejipun* o *Gijatun* el *logko Gijatufe* tiene la responsabilidad de velar por el destino del *mapu*, de su *Lof che*, pedir que no existan elementos o fuerzas desestabilizadoras de la convivencia al interior del *Lof che*. Cuando un ceremonial se realiza cometiendo errores rituales, todo el *Lof* se ve afectado.

Para asumir el rol de *Gijatufe* se tiene en cuenta, el *kūpalme* y el *kimūn* que debe tener la persona como condición:

“El Logko Gijatufe debe tener la cualidad de velar por el bien común de toda la gente, cuidar y orientar a los jóvenes por medio de su kūme kūpal cuando lo tenga, incluyendo evitar el mestizaje, porque trae desfiguración en el Kūpal ,terminan siendo seres con otra mentalidad, sin identidad definida, tienen doble personalidad según su conveniencia. Antes se regían por los Kūpal para construir el matrimonio, el matrimonio se construye para hacer prevalecer las grandes cualidades que poseían estos kūpalche, el matrimonio no estaba a gusto del hijo o de la hija, ahora los hijos o las hijas no aceptan mantener o desarrollar un conocimiento que le es propio”. Augusto Nahuelpan, *Logko Gijatufe*, *lof Lilkoko*, *Wijimapu*.

“Soy Logko por tener ese antiguo kupan, por mi abuela y mi abuelo, es que tengo ese tuwūn, por los kimkeche que existían hace mucho tiempo. Por necesidad de mi tuwūn, es que soy este tipo de che, no tengo esta cualidad porque yo lo haya decidido, por eso no me incomoda, no lo rechazo. No pienso cosas malas, sino que solo le pido al que me dejó que me proteja y me cuide siempre en todo (...).”

Carlos Melillan. *Logko*, *Bewfūche Ad mapu*.

El proceso de formación y adquisición del conocimiento para ejercer como *Gijatufe* se da mediante el *Pewma*. Socialmente y de acuerdo al protocolo *mapunche* se asume el compromiso de ser *Gijatufe* es cumplida a una edad en que se considere persona madura y proveída de conocimiento que garantice un eficiente cumplimiento del rol.

Zugu Machife

Es el *Ragiñelwe* entre los *che* y el *machi pūjū*, son fundamentales para producir la comunicación entre los espíritus de los *machi* y la gente, son las personas que mejor comprenden los códigos con los cuales se comunican los *pūjū* de los *machi* permitiendo una comunicación fluida entre éste y los *che*:

“El machi es el que entra en la enfermedad y en el Gijatun, cuando se enferman los Che, le habla les hace Gijatun, pero esto no lo hacen ellos solos, cuando cura enfermos hay alguien que le ayuda y que le ayuda a hacer fuerza y a ordenar, porque luego le devuelve la palabra del resultado del tratamiento, el origen de la enfermedad, si a la persona le hicieron mal, todo esto lo explica el Gūchalmachife, al machi y al enfermo. Los Gūchalmachife van memorizando todo lo que dice el machi y además van preguntando más detalle de la enfermedad. Si tiene cura, si no tiene cura y cuanto debe pagar para curarse”.

Francisco Ancavil Ñamco, *Logko*, *Lof*, *cerro loncoche*.

Los *Zugumachife* adquieren la habilidad del *mapuzugun* hablado por los *Püjü* a través de los *pewma*. De igual forma como en todos los demás casos de personas que cumplen un rol tan importante como este, dentro de la sociedad *mapuche*, su conocimiento es transmitido a él por algunos de sus antepasado a través del *Küpalme*, también sucede que en muchos casos de *Zugumachife*, antes de asumir su función como tal han tenido un *perimontun* al igual que los *machi*.

Pelon

Se le llama así a la persona con capacidades de conocer situaciones o acontecimientos futuros. Si bien los *machi*, *Logko*, *Gehpiñ* o *Pijañ kushe*, pueden llegar a tener conocimiento sobre situaciones futuras, también existen personas con facultades para soñar y saber lo que acontecerá en el futuro.

Hoy en día no es un rol muy conocido, pero en épocas de guerra habían muchos *pelon*, que acompañaron a los *logko* y *toki* que condujeron el proceso contra el ejército español y después con los chilenos y argentino.

B) Wünenkülechi Che

Son aquellas personas que cumplen roles de poder sociopolítico, al interior de los *Lof*, *Rewe* y *Ayjarewe*, son:

Pu Logko

En esta categoría entran los *Logko* que cumplen roles de orden socio - político y en algunos caso espirituales. El concepto se construye a partir de la analogía que se realiza entre el funcionamiento del organismo del *che*, que constituye un todo integrado pero conducido por el *logko*/ la cabeza. Si la cabeza no funciona bien, el cuerpo sufrirá las consecuencias. Se da una situación similar con el *Lof*, puesto que es también un todo integrado, que debe tener una guía, una buena conducción. Por esta razón, la designación de un *logko*, es una tarea que depende de muchos factores, principalmente el pertenecer a una familia de *Logko*, no obstante las condiciones personales del *che* también influyen mucho, el conocimiento, la actitud del futuro *Logko*, así como los *pewma* de algunos miembros del *Lof*.

En la actualidad tanto en *Gulu* como en *Pwel mapu*, se está dando una alteración que sale de toda normatividad *mapuche*.

Por iniciativa de las instituciones de gobierno, se esta promoviendo la designación de *logko*, para conducir una organización territorial no *mapunche*, sino bajo criterios *Wigka*, de hecho la organización territorial no es el *Lof*, sino la comunidad indígena legalmente constituida y reconocida por CONADI, esto generalmente es para fines asistencialistas de parte del Estado chileno; recibir beneficios económicos en ámbitos productivos o de "recuperación" cultural. De hecho estos *Logko* son denominados *Logko* CONADI, los cuales aparte de la resistencia que han generado de parte de los *Logko küpalme*, han sido un elemento más de desintegración socio-política al interior de los *Lof*. Encontramos situaciones críticas en territorio *Wijiche* y *Pewenche*, en este último territorio, también las iglesias evangélicas, están promoviendo la elección de *logko*, ello para beneficiarse con proyectos ante instancias internacionales:

"Somos de los Wünen Logko, ser logko es cumplir un compromiso del Gijatupelu, Xafükapelu cheyem. Hoy existe un Logko con reconocimiento de las autoridades Wigka, que esta siendo legitimado por alguna instancia wigka en Valdivia, la gente de acá no esta toda de acuerdo con el nombramiento de ese Logko, porque nadie sabe quien lo nombra, no hubo a cuerdo de estas comunidades. Con esto es posible que los verdaderos Logko, sean desplazados por nombramientos externos. Siguen haciendo lo mismo los wigka, cuando ellos dicen que son las autoridades y nosotros tenemos que obedecerles. A nosotros jamás os han tomado el parecer sobre esto".

Mario Hualme, *Gehpiñ*, Mewin Bajo.

En *Pwel mapu*, con el proceso de ordenamiento legal estatal al interior de las comunidades, que se viene dando en el último tiempo, los *logko* son electos en asambleas “democráticas”, para ejercer el cargo por un periodo de dos o cuatro años, se rigen por un estatuto de funcionamiento de comunidad indígena. De esta forma esta autoridad de simple carácter civil en el derecho jurídico argentino, se ha venido confundiendo con el *Logko mapunche*, esto es aún más crítico si consideramos que se promueve por parte de los mismos mapuche su participación en la dirección de una ceremonia, hecho para el que no están preparados, esto es una forma dramática de contrarrestar la ausencia de autoridades religiosas mapuche, que puede acarrear drásticas consecuencias al futuro de los *lof* o *Waw*, pues quienes conducen un su entorno, sobre todo lo referido a los *Newen* de ese espacio.

Distinguimos dos categorías de *Logko* mapunche; *Ñizol Logko* e *Inan Logko* o *Mühake Logko*.

Ñizol Logko

Es el *Logko* principal, el tronco, dentro de una organización territorial, como los *rewe*, y *kiñel mapu*. Por esto mismo su rol muestra la existencia de un nivel de organización territorial, más amplia que los *Lof*. Los *Ñizol Logko* cumplen la función de hacer de intermediarios y dirimir conflictos entre *Lof*. Tienen la facultad de hacer *Güne* sobre los otros *Logko* que componen el *Kiñel mapu*.

Cada *Logko* es autónomo en su *Lof*, en situaciones concreta donde se requiere de coordinación entre *Lof* el *Ñizol Logko* ejerce autoridad, ayuda y orienta:

“Antiguamente se distinguían fūcha Ñizol Logko y Mūnake Logko (...) Yo alcancé a conocer al ūbmen Wakiñpag de Kojülewfü, él era nuestro Logko principal, cuando se realizaban grandes juntas por cualquier asunto que se presentaba, ya fuera para discutir cómo negociar la paz o para declarar la guerra, Wakiñpag convocaba a todos los Logko hasta donde llegaba su influencia. Él gobernaba a los mapuche del lado norte del río Tolten y a los de toda la costa hasta la desembocadura del río Cautín y desde el mar hasta Boroa tenía a los logko bajo su mando”.

Pascual Koña, *Logko Bafkehche*, en Testimonio de un cacique mapuche.
Editorial Pehuén, 2000.

Conducen la organización de los *Gijatun*, *Jejipun*, están presentes en cada uno de los *Xawün* que previamente se realizan para ponerse de acuerdo en todo lo que se relaciona a ello, así como el recordar las normas locales (al nivel de cada *rewe*) que se deben resguardar:

“El trabajo del Logko es muy particular, junta a su gente al momento en que se va a realizar el Gijatun o jejipun. Tiene unos cuantos werken, para que algunos vayan de a caballo a lugares más lejanos y otros que convocaran a la gente a lugares más lejanos. Por otro lado si hay algún otro tipo de asunto que tratar o resolver en el Lof, también interviene el Logko, interviene como mediador en conflictos internos entre mapuche, así como cuando hay una guerra. Para cualquiera de los casos, él envía a su werken a convocar, ya sea cuando hay algún conflicto, o solo para entregar consejo a su gente”.

Segundo Aninao, Weupife, *Lof Pirkunche*.

Inan Logko Kam Mühake Logko

Son las personas que acompañan directamente en la toma de decisión al *Ñizol Logko*, en algunos casos son los que realizan las gestiones y relaciones entre los *lof* y con la institucionalidad chilena. Es el acompañante (*keju*) directo del *wūnen Logko*, esto se da en los territorios *pewenche*, *pwel pewen mapu* y *wijiche*.

c) Pu Keju

Estas son las personas que acompañan y colaboran en sus funciones a los *Rechegenochi che* y *Wünenkülechi che*. Entre ellos se encuentran:

Werken

Son los emisarios de los *Pu Logko*, tienen la facultad de representarle y transmitir el *zugu* en situaciones de orden social, tanto al interior del *Lof* y fuera de estos. En el plano religioso ayudan a convocar a los *xokiñche* en los ceremoniales de orden colectivo, y extienden invitaciones a los *Logko* de otros *Lof* o *rewe*:

“Es un kimün wenxu. Agil con voluntad y debe tener un muy buen manejo y conocimiento del protocolo mapuche, ya que debe representar a su logko ante otro logko o ante otro lof, entre otras situaciones. Debe tener muy buena memoria puesto que debe llevar y traer el pensamiento de dos logko distintos. Antes de salir hacia cualquier lugar el logko le aconseja en cuanto a cómo debe ser el orden de su conversación cuando llegue al lugar donde es mandado.”
Segundo Aninao, Weupife, Lof Pirkunche.

“Se juntaban para otras cosas, para conversar, para tomar acuerdos, para informarse de lo que estaba pasando, cada vez que sucedía algo se reunían, íbamos, decía mi padre, decía que cuando el era niño joven lo mandaba su padre como werken, o sea mi abuelo que era Logko. Mi padre decía que iba a Tolten, a Boroa y también por la zona de Imperial, Catripulli, y todas partes donde salían grandes reuniones me mandaba mi padre para traer noticias ,razón de lo que sucedía decía mi abuelo , bueno me imagino que por estos lados de Puerto Saavedra paso ya a conversar con los logkos por que por ahí están los gijatue de Piedra Alta, Xawaxawa, y mas allá está Romopüji. Y más antes se hacía gijatun en un lugar cercano al pueblo de Puerto Saavedra que se llama Wigkul, ahora es tierra wigka.”

Asistente al Taller Nueva Imperial.

Así mismo el *Werken* se vuelve muy importante en los momentos de constitución de una familia, en los *Mafün* / casamiento en cuyo momento hace de intermediario entre las dos familias de la pareja, aquí el papel de *werken* lo asume eneralmente un intergante de la familia del novio.

Wünenke Koha o Norümchekelu

En la actualidad la denominación de *wünenke koha* y *Norümchekelu*, se usa frecuentemente la denominación no mapuche de; *Capitán* o *Capitán koha*, *Sargento* o *Sargento Koha* y *Carabiniro*. Quienes dinamizan el rol del *wünenke koha*. Cumplen la función de mantener el orden en la ceremonia del *Gijatun* hacen cumplir los acuerdos establecidos por los *Logko*: Los horarios del ceremonial. El cuidado del *yogol*, el ingreso de las personas al *Gijatun*, en el *rewe*. Normar las vestimentas. Ayudar en el *awün* y mantener el *norüm purun*.

En *Pwel Mapu* el *Sarkento Koha* esta presente en casi todo el territorio, aparece como el maximo representante de la ceremonia, colaborando con el *Logko*, a veces se le suele denominar *Geh Zugu*. Las personas que asumen este rol, son las que descienden de familias cuyos antepasados han cumplido la misma función religiosa y por ello poseen características y conocimientos que los hacen aptos para ocupar tal rol. Según testimonios recogidos el nombre original de los *Sargento Koha* sería el de *Gehpiñ*²⁶

²⁶ Entrevista a la Pijañ Kuse, Rosa Cañicul. Paraje Costa del Malleo, Comunidad Paineñilu, Neuquén. Enero del 2003.

Pu jagkañ

Se llama así a los colaboradores directos de los *pu machi*, son circunstanciales, este rol puede ser ocupado por personas jóvenes indistintamente del género. Cuando estos participan como *keju* de los *pu machi*, son *purufe* y son acompañante en el proceso de *küzawtu kuxanün*, en la ceremonia del *Gijatun* los *jagkan wenxu* llevan la bandera y las mujeres la *waza* y *Kaskawija*:

“...jagkañ, un joven y una mujer. Cuando baila el machi, uno tiene que estar bailando también, meta no más, yo he ido a otra parte, me llevaban de jagkañ, anümwewe, se dice cuando quieren renovar el rewe, entonces hacen gijatun. Aquí a la viejita machi la venían a buscar, ella me conseguía a mi, porque yo era jagkañ, yo baile harto, no ve que una joven no siente la trasnochada, estaba haciendo purun toda la noche, amanecía... el jagkañ ese tiene que ser muy bueno para bailar purun, por eso lo buscan, debe ser resistente. Yo hacía de jagkañ con otras personas que tenía la machi. Yo aporte mucho en mi juventud.”

Francisca Caniuqueo. *Jagkañ machi*, Lof Pocuno. Comuna de Nueva Imperial.

Los y las *Jagkañ* generan un ambiente de energía, música, alegría y movimiento que le confiere una dinámica propia al ceremonial. En el caso de territorio *Pewenche* y *pwelche* las *Jagkañ* mujeres cumplen la función de *Güpüfe*, que consiste en pintar en el rostro a las personas que participan de la ceremonia. Los *Jagkañ wenxu* en una zona *pewenche* participan en el *awün* llevando la bandera.

Wewpife

Aunque responden principalmente al orden socio político los *wewpife*, son personas que tienen amplio dominio sobre el *kimün mapunche*, y por ende sobre la religiosidad. Conocen la historicidad propia del espacio donde viven, a nivel de *Lof*, *Rewe* y *Ayjawewe*:

“Sí siempre ha existido mi abuelo materno (cheski) por eso creo que he heredado, aquí cuando hay eventos ahí, yo ejerzo mi función de wewpife, cuando las cosas no son como se está conversando yo les digo que las cosas no son así peñi las cosas tienen su propio fundamento ese es mi pensamiento, les digo, no se trata que sea arrogante les digo; las personas deben tener la capacidad de normar los asuntos y eso es bueno, no es bueno ser arrogante, de esa manera voy sacando pausadamente mi pensamiento y las gente me escuchan y me obedecen. También las personas por su propia cuenta no es poseedor del conocimiento: Los che no saben o no tienen conocimiento por sí solos, Günechen los ayuda, les da conocimiento, le da un idioma para que piense y reflexiones sobre todas las cosas de la vida. Por ello puede realizar bien su función, en lo que le toca hacer, tiene fuerza y puede ordenarse en su conocimiento.”

Segundo Aninao Parra, *Weupife*, Lof Pirkunche.

Este es un rol que progresivamente ha ido perdiendo la relevancia que antiguamente tenía, ello ha sucedido paralelamente a la desarticulación socio-política del territorio *mapunche*, de hecho es en los territorios donde vigencia tienen las formas propias de organización donde existe y se reconoce el rol.

Piwücheñ

Son dos hombres que cumplen la función de cuidar y proteger los *piwücheñ kawej* además llevar el *Wenu ajon* en los *awün*. En la zona de *pwel mapu* existen *Wenxu piwücheñ* y *zomo piwücheñ* (que ejercen el mismo rol que las *Kajfūmabeh*). El principal requisito que deben cumplir es que deben ser solteros, jóvenes y castos, pues representan la pureza.

Kajfümabeh

Son dos mujeres jóvenes (*üjcha*) que en algunas zonas cumplen la función de hacer *purun* delante del *yogol* o *rewé*, ayudar a los *jejipufe* o *gijatufe* al momento de realizar dicha acción y entregarle la bandera a los *Piwüchefeñ* en el momento en que éstos realizarán el *awün*. Existen en Territorio *Pewenche*, *Wijiche* y en *pwel Mapu*.

En territorio *Wijiche*, se dice que antiguamente cuando existían las *machi*, las *Kajfū malen* ayudaban en los *machitun*. Representan la pureza de los *pūjū*, además cumplen con la función de cuidar el espacio del *rewé*, visten de color azul y blanco. Siendo su requisito principal el ser virgen. En la comunidad Chiuquillihuín en *Pwel Mapu*, se asume que las dos niñas que cumplen la función de *Kajfümabeh*, representan al *Newen* del *Menoko*, que esta cerca del *Lelfün* (lo que en *Gulu mapu* es *Gijatuwe*), lugar donde se depositan los elementos que están presentes en el *Gejipun*, entre otros, el corazón que se saca de las ovejas²⁷.

Tayübfe

En las zonas *pewenche*, *pwelche*, *ina pireche* y parte de la zona *wenteche* los *tayübfe* son mujeres de edad (*pu xemke zomo*) que le dan fuerza y van orientando a los *choyke* en el *purun*, le van recordando su *Kümpem*, mediante la entonación del *Tayüb*. No es un rol necesariamente heredado, pero son las madres o parientes mujeres quienes enseñan a las más jóvenes a hacer *tayüb*.

También en algunos lugares *wenteche* y *naüqche* son quienes tocan el *kulxug* para dar fuerza al *pūjū* de los *pu machi* al inicio y final del *küymín*.

Yegülfe

Personas que acompañan a los *pu machi* con los instrumentos ceremoniales y de recreación; *kulxun* y *waza*. Durante las ceremonias de sanación quienes ocupan estos roles son generalmente mujeres y salvo en situaciones excepcionales pueden ser ocupados por hombres.

Kojog

Generalmente son dos o cuatro hombres muy ágiles (*ñuwa pichike wenxu*) que cubren su rostro con mascararas. Son los ayudantes de los “sargento”, “capitanes” o *logko*. Cumplen la función de ayudar a mantener el orden y dar un sentido picaresco y lúdico a la ceremonia. Se puede ser *Kojog* hasta cerca de los 20 años. Estos existen en las zonas *wenteche* y *nagche*, en este último territorio también se conocen con el nombre de *Kuyüche*, gente negra.

Alka

Son dos hombres jóvenes que se ponen el *xülke* de la *ufisa* que se sacrifica en la ceremonia del *Gijatun*, acompañan a los *choyke* el último día, en el último *purun* que se realiza.

Existen en alguna parte de las zonas *wenteche* y *pwelche* y en el *Ayjurewe* de *Xuf Xuf*. Cumplen la función de alegrar el ambiente, hacer cumplir las normas relativas al comportamiento adecuado dentro del *yogol* y en el espacio más amplio del *Gijatuwe*, también conocido como *Lelfün*, en territorio *Wijiche*.

Pwelpu Ralife Kam Kulxugtufe

Ambas son denominaciones que se usan para denominar a quienes tocan el *Kulxug* durante el *Choyke purun*, generalmente hombres mayores, que son convocados para tocar el *Kulxug*, durante la ejecución del *Choyke purun*, *puel purun*, central en los *Jejipun* de *Pwel mapu*.

²⁷ Entrevista a María Calfuman, comunidad Chiuquillihuín. Neuquén. Febrero del 2003.

En parte del territorio *Wenteché*, Imperial y *Carahue*, a quienes tocan el *Kulxug* durante el ceremonial se les conocen como *Tayübfé*.

Ayekafe

Se les llama así a las personas que tocan instrumentos musicales, es el caso de los *Xuxukatukamañ* (wijiche) o *Xuxukatufe*, que son quienes tocan la *xuxuka* y los *Püfújkatufe* y que en territorio *Wenteché* refiere a quienes tocan la *püfújka*.

3. Espacios Religiosos y socioculturales

Previo a la especificación cada espacio religioso y sociocultural, es necesario aclarar los conceptos de *Geh*, *Kulme*, *Xükawün*, *Ekuwün* y *Yamuwün* transversales a dichos espacios.

Representa la fusión de la energía contenida en todo ser que tiene vida, también es aplicable a los espacios que concentran elementos con similares cualidades o funciones, un claro ejemplo es el de los *Geh Mawiza*; cualquier espacio reconocido como *Mawiza*, tiene un *Geh*, que cumple como función el resguardo de todas las especies que en él existen, a la vez que en su interior existen otros *Geh* que pueden ser *Geh Anümka*, *Geh ko*, *Geh Kujiñ*.

A la manifestación física de las fuerzas que confluyen en un espacio se conoce como *Kulme*, estos pueden estar representados por toros, caballos, *sumpaj*, *Xülke* y otros, que gráficán el Az del *Newen* que ahí existe:

“En esta agua existen cueros de animales, una vez los vecinos de aquí mismo vieron un cuero de vaca que estaba tendido en la arena, fueron a tomarlo con lazos y otros objetos que encontraron cerca, pero este rápidamente se enrolló dando vueltas se adentro en al mar. Esto ocurrió ya hacen bastantes años. Hacen como dos meses, un testigo de aquí distinguió otro cuero más o menos de cuatro metros de ancho, nadaba a flor de agua muy cerca donde él iba en su bote, la forma de nadar era arrollarse y estirarse continuamente, así se desplazaba, el testigo se empeñó en atajarlo pero el cuero fue más rápido que él, al poco rato lo dejó atrás y se le perdió de vista”.

Tito Lienlaf, Mehuin bajo, *Bafkehmapu*.

Los *Geh* tienen la posibilidad de evaluar el comportamiento del *Che*, en su interacción con las espacies que en él existen. Esta evaluación puede ser una sanción positiva o negativa, dependiendo del cumplimiento de normas de comportamiento culturalmente pertinentes.

Los conceptos de *Xükawün*, *Ekuwün* y *Yamuwün*, orientan el comportamiento que el *che* debe asumir frente a estos espacios, como frente a otros *che*, para no provocar desordenes.

Xükawün, es denotativo de un respeto profundo e incondicional que el *che* debe tener frente a un otro, de no interrumpir ni transgredir su integridad, sin necesariamente esperar un acto equivalente, se usa mucho en la relación de los más jóvenes hacia los *füta keche*, se acostumbra a decir:

“Xükakeafimi ti futache”

En esta frase se manifiesta un respeto con valor hacia los ancianos:

*“Mientras que el concepto *Ekuwün* incorpora el aspecto emocional de la relación, el tener cariño y afecto entre los seres.”*

Yamuwün, implica un saber situarse frente a otro ser, “ser ubicado”, no burlarse, no reírse. Se aplica a cualquier persona, aquí rige el principio de respetar para ser respetado.

Tanto el *Xükawün*, *Ekuwün* como el *Yamuwün*, se demuestran con acciones tales como el solicitar permiso a los *Geh* ya sea para ocuparlo, extraer productos, o simplemente transitar por él o

establecerse en el espacio; acudir en horarios adecuados; no gritar; y en el caso del *Gijatuwe* /*Jejipuwe* /*kamarikuwe* no ocuparlo para fines productivos o fines que no sean los estrictamente espirituales²⁸, entre otras demostraciones aún más sutiles de respeto y valoración.

La base de un comportamiento respetuoso lo constituye el conocimiento, poseer *Kimün*, pues permite estar conscientes de la significancia que tiene cada espacio. Se diferenciara entre *Kimche* y *Kimünche*. En el primer caso, se trata de personas que saben y que aplican lo que saben cotidiana y continuamente. Diferenciándose de los *Kimünche* pues estos no necesariamente aplican sus conocimientos. Al conocer y llevar a la practica los principios que rigen la relación entre seres un *Kimche* puede ser catalogado de *Nor che*, no obstante esta categoría más bien se comprende como un ideal a alcanzar en las dimensiones espiritual, social y psíquica, que la confieren los otros, quienes evalúan. La categoría de *Nor che* es situacional y relativa, por un lado al kumpem y al Küpalme y porque además varia de acuerdo a la situación que le corresponda enfrentar a la persona.

El comportamiento adecuado en los espacios, constituye un *Küme Az Mogen*, una forma correcta de vivir la vida, que le da bienestar espiritual a la persona, lo que posibilita la armonía familiar y por ende del *Lof Mapu*.

El *Nor Felen*, comprendido como la armonía, equilibrio del che consigo mismo, y los espacios tanto en el *Lof mapu* y el *Waj mapu* es concebido como un dar y recibir: “*welu kejuwün*”

Esto se puede ejemplificar de la siguiente manera, si en espacio donde existe un *Geh kujiñ* y la relación espiritual con éstos se da bajo los principios del *Nor felen*, existe más posibilidad que se reproduzcan animales más robustos así como también existan más diversidad de *baweh* tanto para la persona y los animales lo cual constituye un “*küme Nor felen*”. Cuando los espacios son transgredidos y no se respetan, ya sea por falta de conocimiento o en forma voluntaria, las personas son sancionadas, trayendo como consecuencia un desequilibrio espiritual, psíquico, físico y económico social de la persona, así como económico y social. Cuando la trasgresión es muy grave y además consciente, puede alcanzar hasta el exterminio del *Reyñima* de la persona que cometió la trasgresión. Una consecuencia frecuente al transitar los espacios en tiempos no propicios al *Che*, es el *Xafentun*, los niños son por lo general más susceptibles a este tipo de consecuencias.

Uno de los factores que en la actualidad ha limitado un comportamiento pertinente ante los *Geh* es la imposición de “la ocupación legal chilena” de estos espacios, que ha impedido la ocupación de nuevos territorios por los *Xokiñche*, que antiguamente tenían la posibilidad de fundar nuevos *Lof che*. Esta y otras condicionantes han incidido en el uso y apropiación de espacios que culturalmente no se deberían ocupar, acarreando con ello enfermedades en el *che*, catástrofes naturales, entre otras consecuencias. Otro factor que condiciona es la enajenación de los territorios por latifundistas que han coartado el acceso a los espacios de relevancia sociocultural, así como la implementación de carreteras y la cada vez más creciente expansión de las ciudades.

Cuando los espacios socioculturales se afectan o desaparecen, se afecta también a la persona que convive con esos espacios, esto sucede porque el *püjü* del *che* va adquiriendo fuerza de cada uno de ellos, pues cada uno proporciona *mogen*, *Kimün* y *Gúbam* así como la posibilidad de relacionamiento social entre los *che* y el entorno. Cuando un espacio deja de existir, el *Geh*, *Newen* también desaparece e igualmente las especies propias de la flora y fauna que ahí existían, esto impide la posibilidad de acceder al conocimiento acerca de la función que tiene cada una de estas especies en el ecosistema, salud y vida del *che* y el *Xokiñche*, así como la posibilidad de continuar reproduciendo un estilo de socialización sustentada en la existencia de estos espacios.

Cada espacio cumple una función determinada dentro del territorio de orden religioso, medicinal, social, económico y ecológico. Esto es más evidente en tiempos y circunstancias específicas. Esto esta directamente relacionado con las distintas etapas por los que atraviesa el *Xipantu*/ciclo anual de vida mapuche.

²⁸ No en todos los territorios se salvaguarda esta norma , entre otras razones por falta de tierra y falta de conocimiento.

En las siguientes dos tablas se clasifican los espacios socioculturales por un lado que están presentes en todo el territorio geográfico ancestral mapuche y por otro aquellos que aparecen marcando una identidad particular en cada *Fütal mapu*.

Tabla 1

Espacios socioculturales transversales.

Tipología de Espacios Socioculturales	Categorías Específicas
1- Espacios Transversales al Wajontu Mapu Mapunche	<i>Gijatuwe/ Jejipuwe/Kamarikuwe/Kawinwe</i>
	<i>Xawüwe/Koyaqtuwe</i>
	<i>Paliwe</i>
	<i>Eltun</i>
	<i>Xeg Xeg / kay kay</i>
	<i>Wigkul</i>
	<i>Mawiza</i>
	<i>Menoko</i>
	<i>Majiñ</i>
	<i>Lil</i>
	<i>Xawüngo</i>
	<i>Ge Bafkeh</i>
	<i>Wixunko</i>
	<i>Xayegko</i>
	<i>Wüfko</i>

Tabla 2

Espacios que denotan identidad de acuerdo a los territorios

Territorio	Categoría de espacio
1- Territorio <i>Pwelche</i>	<i>Mawiza</i>
	<i>Zequñ</i>
	<i>Bafkeh</i>
	<i>Kura</i>
	<i>Wüfko</i>
	<i>Menoko</i>
	<i>Kachu (lugar de pastoreo)</i>
2- Territorio <i>Pewenche</i>	<i>Mawiza</i>
	<i>Kexoko (pu mapu xipalu)</i>
	<i>Bafkeh(como lago)</i>
	<i>Menoko</i>
	<i>Wixunko</i>
3- Territorio <i>Naüqche</i>	<i>Wigkul</i>
	<i>Lemuntu</i>
	<i>Kura</i>
4- Territorio <i>Bafkehche</i>	<i>Bafkeh(como mar)- Inaltu Bafkeh-Yupewe</i>
	<i>Küxüg ko</i>
	<i>Wigkul</i>
	<i>Mawiza</i>
5- Territorio <i>Wijiche</i>	<i>Kura</i>
	<i>Bewfü</i>
	<i>Küxügko/bafkeh</i>
	<i>wigkul</i>
	<i>Mawiza</i>
6- Territorio <i>Inapireche</i>	<i>Zequñ</i>
	<i>Mawiza</i>
7- Territorio <i>Wenteche</i>	<i>Bewfü</i>
	<i>Wigkul</i>
	<i>Püxantu</i>
	<i>Menoko</i>
	<i>Xayegko</i>

a) Gijatuwe / Jejipuwe / Kamarikuwe/lelfün/kawintuwe

Espacios establecidos por los *xokinche*²⁹, por *lof che* por *kiñel mapuche*. Son espacios ocupados para la realización de los *Gijatun*, *Kamarikun* *Jejipun* y *kawin*³⁰.

En todo el territorio *Wenteche* y *Naüqche*, se conoce bajo el nombre de *Gijatuwe*, mientras que en la zona norte del territorio *Wijiche* se denomina *kamarikuwe*, ello pues existe una noción peyorativa del concepto *Gijatu*, se lo entiende como pedir. Según los *Wijiche*, el *Kamarikun* iría más allá del solamente pedir. También existe una denominación específica de dicho espacio en la zona sur de territorio *Bafkehche* ahí se conoce como *Lelfün*, tal como acontece en *Pwel Mapu*. Mientras que en la zona intermedia de territorio *Bafkehche*, Budi y alrededores se usa también la denominación *Kawintuwe*.

El establecimiento y ubicación de estos espacios son indicados mediante *pewma*³¹, los cuales pueden darse en tiempos muy puntuales y en personas que poseen el don de recibir *pewma* que no se le concede al común de las personas, en algunos casos quienes sueñan son *machi*, *logko*, *pijañ kushe* u otros. Los *Newen* o *Geh* de los espacios involucrados interfieren en el *pewma* y determinan

²⁹ Grupo de familias ligadas a un linaje común, que comparten un espacio al interior de un *Lof mapu*

³⁰ Este concepto es equivalente a *Gijatun* o *Kamarikun* en algunos *Lof Bafkehche* del Lago Budi.

³¹ sueños

la ubicación de estos espacios, también se establecen a través de *perimontun*, *wehweh* y por acurdero de los *Lof che*.

Esto esta estrechamente dependiente de la función específica que éste deberá cumplir en el contexto del *Lof mapu* y el *Waj mapu*, para la mantención del equilibrio natural. Por ejemplo, si en un *Lof mapu* existe un *Newen* que provoca cambios atmosféricos como la lluvia, la ubicación del *Gijatuwe*, donde se realizara el ceremonial para pedir agua, deberá estar cercano al *Newen* o *Geh* que tiene la particularidad. Lo más probable es que se encuentre ubicado en un punto adyacente a un *Menoko* o *Xayegko*:

“El xayen es para pedir agua cuando hay sequía , Xayen es Gijatuwe...”

Fermin Huenafil, *Machi*, *Lof kuziwe*, enero.

Un claro ejemplo de la relación entre la localización de un *Gijatuwe* y el tipo de *Geh* lo constituye el *Gijatuwe* del *Lof Pirkunche*. Hace algunos años atrás los *Newen* de ese espacio instan al *Logko* a través del *pewma* a comunicarse con el *Xayen* para solucionar el desequilibrio climático que afectaba al territorio en esa época:

“Ese Gijatuwe que existe en Pirkunche, ese Rewe no existía, dicen que hace mucho tiempo lo plantaron, pero el motivo se debió a un gran suceso natural, fue un año que no hubo lluvia, se secó todo el pasto, no había huerta; se secó todo, los animales no encontraban pasto, hubo enfermedades de animales; se murieron muchos animales, hubo plaga de langosta. Entonces hubo una persona un anciano que tuvo un sueño, se reunieron todos los ancianos y analizaron el sueño, entonces la persona que tuvo el sueño dijo; seguramente el sueño es un menzaje que Günechen nos ha dado, este es el sueño, dijo debemos realizar un Gijatun me dijeron en el sueño, entonces, dijeron...si realizamos Gijatun sería bueno, si hacemos caso a nuestro sueño, yo no he soñado por soñar dicen que dijo. Günechen nos dio este sueño por eso los junte, he estado pensando que diran ustedes, creo que debemos hacer un Lelpe Gijatun, deberíamos juntarnos y ponernos de acuerdo, y organizarnos bien de acuerdo a lo que acordemos y ver porque estamos así este año. Vamos hacer Gijatun con muday, con harina, al logko le dijeron que fuera donde había una piedra grande, en ese lugar debes encender la kixa y hacer Gijatun y le dijeron en el sueño cómo debía hacer gijatun; debes arrodillarte cuatro veces, le dijeron. Entonces subió el agua, cuando vio el agua el logko dijo: tuterken pi piam ti lonko, así se supo que había comprado el agua, después fueron todos a pedir agua a la piedra, hicieron purun, con todo eso acertaron dicen, al otro día después de haber realizado la ceremonia en debida forma, sorpresivamente se nubló, prácticamente se oscureció y comenzó a chispear. Entonces el logko dijo; váyanse todos para sus casas, que no se quede nadie en el Gijatuwe y cuando todos llegaron a sus casas llovió intensamente, parece que lo dejaban caer con valde. De esta manera se terminó la crisis y las plagas. Así hicieron Gijatun nuestros abuelos, por eso este Gijatuwe Pirkunche es muy nombrado”.

Segundo Aninao, *Weupife*, *lof Pirkunche*.

La constitución de los *Gijatuwe* en la mayoría de los casos viene de tiempos muy antiguos, de los que las generaciones actuales no tiene memoria exacta. Es el caso de uno de los *Gijatuwe* ubicado en el sector de *Makewe*:

“En la actualidad existe el Gijatun de Mono paine este Gijatun no se sabe desde cuando existe...kimgelai kuifi tunten chi xüpantu mu chi weflu tati feichi jejipun”.

Francisco Ancavil, *Logko*, *Lof Cerro Lonkoche*.

Sin embargo existen otros *Gijatuwe* de tiempos más recientes, sobre los cuales aún existen en la memoria colectiva referentes temporales que aluden a su fundación. Es el caso de los *Lelpe Gijatuwe*, constituidos o reconstituidos a partir de catástrofes naturales; sequías, inundaciones,

terremotos, maremotos, entre las causas más frecuentes. El establecimiento de nuevos *Lof* ha sido otro de los motivos de constitución de *Gijatuwe* o *Jejipuwe*, los casos más recientes de conformación los hemos encontrado en las últimas dos décadas en Alumine (Argentina) e Ikalma (territorio *Pewenche* en Chile), lo particular de estas situaciones es que por razones de crecimiento socio demográfico y por divisiones internas los *Lof Che* se separan y dentro del mismo espacio ocupado se establece un nuevo *Gijatuwe*, *Jejipuwe*. Un tercer caso de establecimiento de *Gijatuwe*, *jejipuwe*, *kamarikuwe*, se da como consecuencia de las recuperaciones y reasignaciones de tierras a familias *mapuche*, que aunque no son todas las familias que se han instalado en nuevos territorios las que se han motivado para establecer espacios ceremoniales, si es posible constatar este hecho en algunos casos. Un cuarto tipo de constitución de *Gijatuwe* lo constituye los que se han conformado en territorio *Pikunche*, donde ahora se asienta la ciudad de Santiago, estos *Gijatuwe* tienen la particularidad de ser espacios públicos no exclusivamente Mapuche, tales como canchas de fútbol o canchas de bicicross. La gente que decidió constituir estos espacios, son en su mayoría *mapuche* que vive en esa ciudad y que no necesariamente se encuentran unidos por un criterio de organización territorial *mapunche*, *Lof mapu*. Es importante decir aquí que, antes del surgimiento del Estado chileno, el territorio ancestral *mapunche* se extendía hasta esa zona geográfica ubicándose ahí el *Fütal Mapu Pikunche*, por lo tanto se asume como un espacio territorial propio. Por lo que, el hecho de que en la actualidad los *mapuche* estén realizando ceremonias como el *Gijatun* en ese lugar, no significa otra cosa que el hacer ejercicio de ese derecho territorial y cultural. Si bien la ciudad no es el medio natural en que se desarrolla este tipo de ceremonia, por lo dicho anteriormente, este hecho no ha sido contradictorio pues además los *Püjü* de los *Machi* que han conducido dichas ceremonias han apoyado esta iniciativa de quienes hoy viven en esa ciudad. Esta situación nos muestra que los *Newen* / energías espirituales, de aquella identidad territorial siempre han estado, reafirmandonos la territorialidad *mapuche* hasta ese lugar antes de la invasión del Estado chileno.

Paralelamente a lo anterior, se esta manifestando la situación de reutilización de espacios ceremoniales colectivos, que se habían dejado de usar por diversos motivos, entre los cuales sobresale por ser la razón más recurrente, la negación de quienes debían asumir como *Gijatufe* en los *Gijatun*, *Jejipun* o *Kamarikun*, así como en circunstancias de catástrofes. Se conoció el caso del *Gijatuwe* de *Filu Baweh*, en *Forowe*; de Manzanal y *Ütügentu* en *Xuf Xuf*, IX región. También se constató este hecho en *Pwel mapu*, es el caso de *Kaychiwe*, en el Departamento de Zapala, (Argentina).

En la actualidad se ha constatado un gran número de *Gijatuwe* sobre los cuales los *Lof che* no tienen acceso. En su mayoría esto sucede, por encontrarse estos espacios en predios que son de propiedad privada, tanto de pequeños propietarios como de latifundistas. A veces acontece que aún siendo mapuche el propietario particular, este se ha convertido a un pensamiento religioso no - mapuche, negándose a ceder el espacio para fines ceremoniales. Un claro ejemplo de esto es el caso del *Gijatuwe* que se ubica en el *Lof mapu* de *Xuf Xuf*, según versiones de dirigentes y *Logko* del mismo *Rewe*, se han visto impedidos de realizar su ceremonial religioso periódico, por estar el *Gijatuwe* dentro de la propiedad de una persona que es evangélica. El impedimento al acceso y utilización de estos espacios, puede conllevar graves y drásticas consecuencias tanto para quienes impiden el acceso como para el *Lof che*, sobre todo a aquellos que están destinados a cumplir funciones específicas en los ceremoniales que en ese espacio se deben realizar. Sin embargo la cultura provee de formas que permitirían la resolución de situaciones conflictivas como las mencionadas, a las que deben recurrir los *Gijatufe* encargados del *Gijatun* o *Jejipun*. Se encontraron otros dos casos donde los miembros de los *Lof* tienen vedado el acceso a los espacios ceremoniales por impedimento de particulares, en la zona *Bafkehche*, uno en los alrededores del cerro Maule y el otro cercano el río Budi.

Los *Gijatuwe*, en algunos casos cumplen además la función de *Xawüwe*, ser lugar de encuentro, discusión y toma de acuerdo sobre distintas situaciones, como así también cumplen la función de *Paliwe*.

b) Paliwe

Son espacios de orden recreativo, espiritual y sociopolítico. En estos espacios se realiza el juego del *palin*, ello le confiere el carácter de ser principalmente espacios recreativos. El *palin* puede tener

diversos objetivos, que van de ser solo una forma colectiva de recreación y de afianzamiento de la unidad y hermandad entre un *Lof* y otro, sin otra finalidad, hasta objetivos tendientes a la resolución de situaciones conflictivas. En la mayoría de los casos los *paliwe* se encuentran en el mismo lugar que los *Gijatuwe*, *Jejipuwe* o *Xawüwe*.

Este espacio se asocia a otros tipos de actividades tales como el *koyaqtun*, *norümüwün zugu mew* y otros. Tanto el *palin* y el *paliwe*, en el contexto del *Gijatun*, cumplen la función de *Xepel kohah*, despertar motivar tanto el cuerpo como el espíritu para la ceremonia del *Gijatun* y aunar las energías de las personas y los *Geh* de los espacios involucrados en la misma ceremonia.

Así como en el caso del *Gijatun*, también se ha retomado la actividad del *palin* y por ende el *paliwe* se ha resignificado:

“..el palin, hace poco se construyo una cancha nueva en la comunidad,(Ragiñtubewfü) anteriormente se encontraba en la zona de Carahuito, donde se celebraba el veinte de enero. Antiguamente toda la comunidad participaba en esta cancha con ramadas y duraba aproximadamente cuatro días, ahora solo dura dos días, antiguamente las familias recibían a otras familias e invitados de distintos sectores y los atendían, los Logko entregaban informes de cómo las cosas se habían desarrollado en cada comunidad.(...)”

Segundo Huenchulaf, Logko Gijatufe, Rewe Ragiñtubewfü.

Si bien la actividad del *Palin*, en la actualidad en muchos lugares del territorio mapuche no se practica, a lo largo de este estudio se constató de la existencia de *Paliwe*, en todos los *Fütal Mapu* visitados, lo que indica la importancia que tenía el juego del *Palin* para los *Mapunche*, pues esta actividad era de gran magnitud para la convivencia social de nuestro Pueblo.

c) *Xawüwe*

Son espacios o lugares de encuentro, de reunión, en la mayoría de las situaciones ocupan los mismos lugares que los *Koyagtuwe*, *Gijatuwe*, los *Paliwe*. Cuando la reunión tiene lugar en estos espacios, tiene un sentido de formalidad y de respeto.

Existen algunos espacios que se usan para realizar *Xawün* que involucran a un mayor numero de *Rewe* que otros, cumpliendo en todos los casos la función de ser un lugar de actividades socio política y de diversión, *kawin*, *xawüluwün*. El uso inadecuado de estos espacios ha traído como consecuencia la intervención rigurosa de los *Geh* donde están ubicados estos *xawüwe* que en su afán de que las personas actúen consecuentemente con las normas socioculturales basados en las leyes naturales los *Geh* provocan desordenes en la mente de las personas, lo que provoca la excesiva ingestión de bebidas alcohólica. Un caso puntual es lo que ha ocurrido en *Ragiñtuleufu* en el último tiempo:

“Antiguamente existía la cancha de Carahuito, ahí se juntaban los Logko de este mapu, se invitaba a los Logko de Makewe, Boroa y acá de estación Boroa, Rengail. Ahí se juntaban los Logko y decían como se encontraba cada comunidad, lo bueno y lo malo. Se analizaban los pewma que cada sector habían tenido, se veía distintos temas que afectaban a los sectores incluso la guerra, se discutía. Se estaba cuatro días, se juntaban muchas familias. Antes de que se juntaran en Carahuito cada comunidad analizaba su situación y el logko tenía que representar lo que había dicho su comunidad. Las familias atendían a sus invitados. La verdad es que esto ocurría para el 20 de Enero por eso quedo la tradición. Ahí se hizo el trawun, que lo convoco Neculmán, para ver donde se quedaban los curitas, Neculmán quería que los curas se quedaran en Ragiñtulewfu, pero los curas se dieron cuenta que en invierno no podrían salir a misionar a otros lados, así que rechazaron la idea, después de mucha discusión la familia de Mozo Ancán cedió como cuatro hectáreas para que se construyera la misión. También vino acá Aburto Panguilef, el hizo un trawun de cómo cinco mil personas, o más sería. Ahí se hizo todo a la antigua, estuvieron reunidos los

logko de distintos lados mas o menos como una semana, ahí se veían los pewma de los viejos.

Después con el tiempo la cancha termino en otra cosa, los wigka trajeron vino, carrera a la chilena, comercio y se comenzó a echar a perder esa cuestión. Ha habido hasta muerte en esa cancha por eso nosotros dijimos que no cuando quisieron dejar el gijatuwe en esa cancha. También se iba a cancha de Pascua, ahí era más grande, venía gente de Chucauco, Wilio, acá Ragiñtulewfu, de Estación Boroa, Rengalil, Huichahue, harta gente. Ahí mandaba Neculmán, esto se hacía casi todos los años, estos trawun igual que acá todos los sectores decían como estaban, todo esto habrá durado hasta como 1930 o un poco más después les pasó lo mismo que acá llegaron los comerciante y la carreras a la chilena y eso se fue perdiendo, ahora puro trago y peleas.”

Andres Curiche, *Logko Kūpan*.
Comunidad Curiche, Nueva Imperial.

d) Menoko

Son espacios muy humedos por contener *wūfko* en su interior, comúnmente estos espacios son reconocidos como lagunas o *lawna* y *jozko*. Se caracterizan generalmente por ser fangosos y estar rodeados de diversos tipos de hierbas, arbustos, matorrales, por lo general las plantas son de tipo medicinal. Existen diversas especies de animales y aves acuáticas que son visibles tangibles. Además están los animales que no son visibles, pero son perceptibles espiritual y psicológicamente, son los que al momento de representarse reciben el nombre de *Kulme*, que también son perceptible a través de sueños. Generalmente éstos pueden ser también los *geh menoko* o los *geh baweh* o *geh kujiñ*:

“Así me hicieron machi, fui al Menoko, me encontré ahí con un caballo y una oveja. Ese gran Menoko que tenemos, nos avisaba cuando iba a llover. Pero después la gente se fue awigkando y no le dio más importancia al Menoko y por esa razón se fue secando.

Oscar Benavente, *machi*, residente en Santiago, abril de 2003.

Los *geh* existentes en los *menoko* son los encargados de la existencia de la diversidad de especie, no solo los de su interior, sino además con las especies de los espacios adyacentes por lo general estos involucran los animales y aves tanto domésticas como no domésticas:

“¿Existe el gen? Claro que existe el gen, cuando uno hace gijatun pide al genko, pide al gen mawiza. El menoko tampoco esta solo, tiene un gen, ese el gen mapuche”.

Francisca Caniuqueo Coliqueo, *Lof Punoco*.

Cuando en un *xokiñ Mapu* que contiene a un *menoko* se manifiesta un *geh kujiñ* como oveja, existen muchas probabilidades de que en ese espacio fácilmente se reproduzcan las ovejas. Lo mismo acontece con cualquier otra especie:

“... en el xukur cuando hay harta niebla, aquí siempre ha sido limpio este pedazo, de repente salía chanco ahí y entraba en ese pajonal perdía, ese chanco del don de la tierra [geh], después ahí de repente nosotros escuchábamos cuando tienen chanchitos la chancha, no ve que los chanchitos [dicen] oing oing oing y los chanchitos dele y dele mamando, usted sabe más o menos, así hacían en ese pajonal, ese menoko ahora no se ve, todo se fueron abajo, no se ve ahora. Todos los menokos tienen sus dones.

¿No se ha secado el menoko? No, todavía hay barro ahí, pero ya cuando en el invierno comienza a salir agua, brota la vertiente cuando llueve, está muy despejado ya no hay monte, entonces por eso los chanchitos salía Wayupen dice el mapuche de cualquiera manera, torcido de aquí, los corderos salen con tres patas, otros salen

ladeaditos dele que dele, así crían ese, huayupen decían los mapuche los viejos y ahí jajita kanío [fuerza sobre natural mapuche] dentro del pajonal, canelo del pajonal, ese hizo cría por eso que salió así decían, huayupen.”³² Nicolás Caniuqueo. Jagkañ Machi, Lof Pocuno.

Nueva Imperial.

Es por ello que se lo valora y se lo respeta, cuando ello sucede se esta propiciando una relación recíproca entre el hombre y las especies del *menoko* por esta razón que las personas socializadas de acuerdo a las normas culturales *mapunche* tienen un enorme respeto a todas las dimensiones de seres y vidas existentes en estos espacios:

“ Todo lo que existe tiene una razón de existir y existe para algo , existe para servir y para que la gente se fije, entonces se tiene que pedir permiso, para cualquier cosa que se desea sacar, por ejemplo cortar un palo o sacar remedio y no es sacar permiso era como un aviso al gūnemapun al newen mapu mülekei decían los ancianos, si cortaban un aliwen primero guijatukaban porque decían que kusugūnewen mu ta mülelai y por respeto al que dejó ése árbol, para no ser imprudente y porque era por necesidad no solo por cortarlo se pedía permiso”.

Juan Rain, Logko, Lof Malalwe.

e) Wixunko

Caudal de agua que corre en un tramo relativamente extenso. El origen de los *wixunko* pueden ser los *Xayegko*, los *wüfko*, *menoko*. En el existen determinados *Geh*, dependiendo ello de los elementos que conforman el entorno entre un tramo y otro, tales como plantas, piedras, entre otros elementos. Dependiendo de las características que va adquiriendo el *wixunko* se manifiesta la existencia de determinado tipo de *Geh*. Este hecho influye en el comportamiento que la persona tiene en cada uno de estos sub-espacios propios de los *wixunko*.

El siguiente testimonio nos ilustra un tipo de relación pertinente entre un *che* y este tipo de espacio:

“En los wixunko, cada vez que cruzaban un wixunko, también se guijatucaba, se le decía; Avanzas como una persona viva ahora yo voy a otra parte, me darás suerte, que me vaya bien sin ningún problema. Ese consejo se le daba a los niños antes, para que aprendieran a respetar la naturaleza, porque nada está solo, ni por su propia voluntad, eso nos decían antes a nosotros”.

Juan Rain, Logko, Lof Malalwe.

Los *wixunko* poseen funciones curativas sobre todo cuando se celebra el *we xipantu* uno de los espacios más concurridos son los *wixunko* debido a la pureza de sus aguas: *“Antiguamente para el Wexipantu, de madrugadaiba la gente a bañarse al Wixunko, Wüfko, Bewfü. Vamos a ir a bañarnos, decían los ancianos, así renovaremos nuestro cuerpo y lograremos que sea sano, que no se enferme, decían y llevaban a toda su gente al agua, y también le hacían Gijatun.”* Segundo Huenchulaf, Logko, rewe Ragitulewfu.

f) Kayegko

Se caracteriza por ser un lugar donde existe agua, que en su interior contiene abundantes *kura*/piedras en su interior. Generalmente se localizan en zonas donde existen rocas. El *Xayegko* puede estar dentro de un *Wixunko* o *Wüfko*.

³² Nicolás Caniuqueo. Jagkañ Machi. Lof Pocuno. Comuna de Nueva Imperial. Fecha 29/01/2003

Es un espacio donde se realizan ceremonias para pedir agua, ello es posible cuando en el ceremonial se logra una comunicación fluida con el *Geh* de ese espacio, produciéndose un *Pürako*, aumento en el caudal de las aguas:

“El Xayen es para pedir agua cuando hay sequía, Xayen es guijatuwe...existe el dueño del agua, el dueño de los animales, el las piedras, del bosque, para que eso esté protegido, por eso cuando uno saca remedio debe pedir permiso, lo mismo para cortar un arbol, se le pide permiso al geh mawisa, al genh mamüj, así es nuestra vida.”

Fermín Huenufil, Machi, Lof Kuzüco.

“Al Logko le dijeron que fuera donde había una piedra grande, en un Xayegko, en eselugar debes encender la kixa y hacer Gijatun, entonces cuando aparezca el aguadebes seguir haciendo Gijatun y le dijeron en el sueño cómo debía hacer Gijatun, debes arrodillarte cuatro veces hay subió el agua, cuando vio el agua el Logko dijo; <tuterken pi piam ti lonko>, así se supo que había compra el agua, después fueron todos a pedir agua a la piedra, hicieron purun, con todo eso acertaron dicen”.

Segundo Aninao, *Weupife*, Lof mapu Pirkunche.

En la actualidad aún existen muchos *Xayegko*, pero también muchos se han perdido por efecto de la desprotección que ha sido objeto por la intervención inadecuada del hombre:

“Eso era muy importante para nosotros, nosotros acá tenemos el Coilaco, ese xayen tiene un gen que ha ido desapareciendo, se ha cortado los nativos, han desaparecidos los pixantos, se ha cortado por las orilla del estero, antiguamente el estero nunca se había secado, en las sequías servía para darle agua a los animales. Pero así como se ha destruido la naturaleza el xayen ha perdido su fuerza hasta secarse en el verano, ahora tenemos que ir al Quepe a darle agua a los animales. Había partes donde aparecían animales, la gente tenía perimontun, se podía enfermar si la gente no lo respetaba, si iba a cortar madera o sacar remedio a la hora que no correspondía, par esta comunidad es muy importante. Acá llevo un wigka y hizo fundo y donde nace el xayen quedo a dentro del fundo, después el wigka vendió, era un gringo que tuvo cargo en imperial, parece que era militar, también corrió cerco y le quito tierra a esta comunidad y a la comunidad Millaqueo, los hijos del gringo, parece que fueron los que vendieron a un chileno, ese corto todos los nativos.”

Andrés Curiche. Logko, Curiche Epul. Rewe Ragiñtulewfu.

g) Majiñ

Son espacios que en invierno contienen agua y en verano permanecen con su superficie húmeda. En ellos existe abundante vegetación, plantas acuáticas y yerbas medicinales, así como aves acuáticas y camarones, que se aparean en ese espacio. También permite el desarrollo de aves domésticas. Son espacios utilizados para el cultivo de la hortaliza. En el territorio de *pwel mapu* su presencia es numerosa, sin embargo no se les considera un espacio ligado a la existencia de un *Geh*. De esta forma al ser considerado un espacio cuya humedad es resultado de un proceso puramente material, no es objeto de vínculo especial alguno desde el punto de vista del conocimiento *mapunche*, referido a lo religioso.

Sin embargo en *Gulu mapu* prácticamente la mayoría de las familias *mapuche* se relacionan cotidianamente con estos espacios. Las familias reconocen la presencia de *Geh*. Las familias *mapuche* consultadas reconocieron saber cuales son las prescripciones en torno a estos espacios, tales como la realización de pozos profundos, la construcción de cunetas, entre otras prohibiciones, así como también se sabe que se debe hacer uso racional de los recursos que en él existen. No obstante manifiestan que progresivamente se ha ido deteriorando el trato hacia los *majiñ* por parte

del común de los *mapuche*, situación que ha provocado cambios ecológicos de consideración en el entorno e igualmente el abandono y desaparición de los *Geh* propios de ese espacio.

h) Wigkul

Nombre que reciben los cerros en territorios *Inapireche*, *wenteche* y *Bafkehche*, existen diversos tipos de *wigkul* se diferencian por su tamaño los grandes *Füxake wigkul*. A los cerros chicos se les llama *pichike wigkul* o *mühake wigkul*.

Por sus características podemos reconocer a los *Mawiza wigkul* o *Lemuntu wigkul*, estos son los que se encuentran principalmente en las zonas cordilleranas, en ellos crece abundantes arbustos y arboles nativos. Están los *Wigkul* que son rocosos *kurake wigkul*.

De acuerdo al tipo de *Geh* que contienen, serán espacios considerados propicios para efectuar ceremoniales que llamen sol, buen tiempo, así como lluvia, entre otras posibilidades. Existen *Wigkul* que son considerados cerros machos y otros son hembras, pero existe la idea de la complementariedad entre estos cerros. Existen los *wigkul* que poseen movilidad, como *Xeg Xeg* y *Kay Kay*. También existen los denominados *Pijañ wigkul* considerados espacios donde se encuentran las fuerzas espirituales que cumplen función de procreación y protección de las especies, que habitan en el *Lof*.

"Hay wigkul por aquí, Ruka Pijañ se le llama a él se le hace Jejipun. Yo he sabido que hace mucho tiempo atrás se vieron en el lugar, ancianas vestidas con kupam, haciendo harina tostada con cereales verdes, por eso decía la gente antiguamente;<<debe haber ahí un buen püjü, con mucha fuerza, entonces es un buen cerro>>, por eso se lo nombra en el Gijatun decían los ancianos."

Carlos Mariano, Logko, Lof Lewfüche. *Inapire mapu*.

i) Xeg-xeg y Kay-kay Wigkul

Son espacios transversales pues existen en todos los territorios. Estos espacios son los denominados cerros. La función de un *Xeg-Xeg* está asociada a la protección de las especies entre ellas el *Che*. Actúa cumpliendo la función de dar aviso y protección frente a catástrofes naturales, tales como diluvios, maremotos y cuando las aguas alcanzan magnitudes excesivas provocadas por la intensidad de la lluvia, este fenómeno es asociado con la presencia de *Kay kay*, un testimonio *Wenteche* ilustra claramente el conocimiento sobre estos espacios:

"En el fundo que se llama Santa María Hay uno, se llama Xeg Xeg wigkul, ese fundo es de los Zuares, yo me acuerdo cuando pasó el terremoto yo era un niño, entonces se decía que se terminaría la gentey ahí sintieron que hubo aviso, mi abuela que era machi dijo; newentui ti mapu (la tierra hará fuerza), porque se escuchó el Xeg Xeg".

Fermín Huenafil, Machi, Lof *kuzüko*

Una situación puntual donde se activaron la mayoría de los *Xeg Xeg* donde tuvo eco la catástrofe, fue durante el maremoto y terremoto del año 60':

"El Xeg Xeg esta en la comunidad mehuin bajo, se llama así porque este cerro siempre ha salvado a la gente, cuando se veían venir los maremotos. Para el maremoto del 60', el mar rodeo, este cerro y la gente arriba. Por eso para nosotros es sagrado, pero ellos no hay actividad permanente ni esporadica. También ha salvado a la gente de lluvias y de incendios."

Tito Lienlaf, Mehuin Bajo, X región.

El *Piam* de *Xeg Xeg* y *Kay kay* es conocido por la mayoría de los *fütakeche* en los distintos territorios, tanto en *Gulu mapu* como en *Pwel mapu*. Este relato al tener elementos comunes con

otros relatos de regeneración de especies presentes universalmente, constituye un antecedente relevante al momento de ubicar temporalmente la presencia *mapuche* en el *püjü mapu*. El testimonio de un *Choyke purufe* de territorio *Inapireche* así lo explica:

"Hace mucho tiempo hubo una crecida de agua, diluvio dicen los wigka, una vez que se acabo el mundo, entonces ahí estaba el Xeg Xeg mapu, entonces se dice que salvo a la gente en aquel tiempo, cuando se inundo la tierra, entonces la gente subió a la punta del cerro, entonces se dice que así se salvaron. Por eso se dice que es un wigkul muy poderoso."

Carlos Mariano, Logko, Lof Lewfüche.

La función de los *Xeg Xeg* es posible de realizar, gracias a la capacidad que tiene de hacer fuerza. El nombre que recibe se basa en el elemento onomatopéyico relacionado, por el sonido que emite en circunstancias concretas dice: *Xeg Xeg Xeg Xeg*. Una de sus características es que estos *Wigkul* tienen cuatro pies, que deben ser muy cuidados por los miembros del *Lof che*, si una de ellas se daña la función del *Wigkul* también se ve afectada. En la mayoría de los territorios circula la idea generalizada de ser un cerro o una culebra gigante asociada ala idea del buen tiempo.

j) Kay Kay

Kay kay se considera una fuerza opuesta y/o complementaria a *Xeg Xeg*. Es concebida como la fuerza mayor que cumple la función protectora de las aguas:

"Al kay kay con Xeg Xeg son considerado como hermano, son dos culebra que pelean compiten cada uno levantan sus cabezas y los cerros suben son complementarios".

Víctor Caniullan, Machi, Lof Quillem Alto, Carahue.

Al igual que *Xeg Xeg*, su nombre se basa en la onomatopeya "*kay kay kay kay*", sonido que emite el *Wigkul*. En el *Piam* del que ya hicimos mención, *Kay kay* cumplió la función de hacer crecer las aguas como una forma de llamar la atención a los *che* quienes se habian alejado de sus principios y normas culturales. Tal como lo afirma el siguiente testimonio:

"Kay kay dicen que dijo; << kaaaaay , kaaaay, kaaaay kay kay>> decía, dicen mis antiguos. Cuando dice kay kay esta llamando el agua, más saldrá el agua, más lloverá, más fuerza hace la lluvia, decían."

Rosa Norin Huenchunao, Lof Didaico.

k) Kulchug

Son cerros muy pequeños, aparentemente parecen ser porciones de tierra acumulada, con forma perfecta de cerritos. En la mayoría de los lugares donde existen se les asocia a *Xeg Xeg*, porque avisan cuando vendrá una catástrofe climática, por lo tanto la importancia y funcionalidad que se le da a ambos es muy similar. No obstante no se reconoce en ellos la capacidad de elevarse:

"Tampoco existe cerro Xeg Xeg, pero hay un lugar, el kulchug. Es como un cerrito chico, pero la gente dice que podría ser Xeg Xeg . Parece que algo de poder tiene pero no se realiza nada allí. Ese aviso para el maremoto, sonaba como hueco adentro."

Segundo Huenchulaf. Logko, Rewe Ragiñtulewfü. Nueva Imperial.

Generalmente acontece que es en los *Lof Mapu* donde no existe *Xeg Xeg*, que se manifiestan los *Kulchug*. Una de las principales particularidades de estos espacios es que permitían la comunicación entre territorios, por el eco, *Awkiñ*, resonancia, que ellos emiten, al igual que acontece con el *Ko* y *Mawiza*.

I) Mawiza

Son bosques con abundante vegetación natural, generalmente se les conoce como montañas, estos pueden estar en lugares de valles y también son *wigkul* cerros cubiertos con vegetación.

En *Pwel mapu*, es numerosa la existencia de este tipo de espacio y se concibe que es a través del cual se manifiesta la energía del *Pijañ* que es el *nepen* del volcán y que da vitalidad a las tierras altas razón por la cual a las montañas se les denomina como *Pijañ Mawiza*:

“Pijañ es aquello que tiene fuerzas y que levanta la tierra, el resuello, la transpiración de todo el mapu, de la montaña, eso es el Pijañ.”
Lorenza Agüero.

Comunidad Ancatrú, Piedra del Águila, *Pwel Mapu*.

En el territorio *Pewenche* la *mawiza* también se asocia a los cerros cubiertos de vegetación, que son reconocidos por el común de la gente como cordillera. Constituyen espacios de mucho respeto, por que en ellas habitan *Geh* muy delicados. Los *pewenche* de la zona de Lonquimay, tienen hermosos *epew*, que hablan sobre los *Geh* de las *mawiza*. En general se educa a los niños y niñas/pichikeche, con consejos muy estrechamente relacionados al respeto que les debe tener. No obstante todos los que transitaban y transitan por ese espacio, saben de esa norma de convivencia. El tránsito de mapuche, de uno y otro lado de la cordillera siempre ha sido algo frecuente desde antaño, una práctica que imprescindible de realizar para atravesar sin problemas, ni desorientarse, es el hacer un acto ceremonial:

“Cuando uno va a la cordillera, cuando uno descansa hace una rogativa, porque antes se viajaba mucho para Argentina.”

Roberto Calvillán, Logko, Lof Mariepu menoko.

El conocimiento acerca de los *Mawiza* muestra que la existencia de estos al igual que en el resto de los espacios se comprende en un sentido genérico, es decir existen *Wenxu Az Mawiza*, así como *Zomo az mawiza*, es decir cerros que tienen formas y cualidades femeninas, así como cerros que tienen formas y cualidades masculinas. También se constata la existencia de *Kurewen Wigkul Mawiza*, cerros que están tan unidos y complementados entre sí que son como una pareja de esposos:

“Ese sería un matrimonio, dos cerros casados Kurewen (un hombre y una mujer). En todas partes hay cerros que son casados, unos mas chicos otros más grandes. Entonces dicen los antiguos, <<cerros casados>>, matrimonio.”

Esposo *machi* Repucura. Encuentro *wenteche*, Imperial.

Se da también el caso de *Mawiza* que pese a cumplir funciones similares, el dar aviso sobre acontecimientos futuro, tienen connotaciones opuestas; mientras uno protege espiritualmente, el otro entrega anuncio negativo para los miembros del *Lof mapu*. Puesto que se complementan, ambos son importantes para la mantención tanto de la vida en general, como para mantener y continuar significando el *kimün mapunche*.

También por milenios han sido espacios de crecimiento y desarrollo del *Pewen*, que da el fruto del *güjiw*, fundamental en la dieta y economía de los *Pewenche*:

“A la montaña se llama chewken güjiw, se le pide que de buena vida, que no haga nada, porque la montaña tiene fuerza, porque si se derrumbara no salvaría la gente por eso hay que pedirle”.

Carlos Infante C. Logko, Lof Henucal Ivante.

En territorio *Wenteche* se denomina *Mawiza* a los espacios montañosos y con bastante vegetación, pero no necesariamente con forma de cerros. Se caracterizan por contener en su interior diversos sub espacios cada uno con sus respectivos *Geh* con funciones específicas. Este conjunto de sub espacios son los que definitivamente le proporcionan identidad a las *mawiza* en este territorio. Muchas veces en estos espacios montaña se manifiesta el *perimontun* de *machi* :

A veces en estos espacios se manifiesta el *perimontun* de *machi* :

“en la montaña se pueden ver animales, culebras, en el Menoko es un toro, pero los que los ven, tienen la enfermedad de machi kûpan”.

Venicio Lincopi. Logko, Lof Levipüllü

Los sub espacios pueden ser *wixunko*, *wüfko*, *Menoko*, *Xayegko*, *waw* entre otros.

Los *Mawiza* cumplen funciones alimentarias tanto para las personas como para los animales. En ellos se desarrolla la actividad de recolección de frutos y actividades ganaderas. Además existen diversidades de plantas y arbustos medicinales, que son considerados como los concentradores del agua.

En los últimos tiempos las *mawiza* se han visto afectadas, destruidas:

“cuando yo era niño conocí el paisaje muy distinto cómo es ahora, existía mucha mawiza, aquí yo tenía mucho monte, pero tuve que cortarlo porque no tenía tierra para cultivar, la poca tierra que tenía ya se cansó, entonces tuve que arrasarlo con el resto de mawiza que tenía, dejé solamente un manchón de monte adonde hay Geh. Pero la mayoría de la montaña la terminaron las forestales cuando llegaron por acá.”

Esposo de Machi Painequeo, Reñico grande.

m) Ge bafkeh

Estos espacios son ojos de mar, son espacios que se encuentran generalmente en medio de *mawiza*, en cumbre de cerros y en valles, se caracterizan por ser como lagunillas muy profundas que no tienen fondo, se asume que subterráneamente tiene vínculo directo con el mar, otra característica de estas lagunillas es que tienen agua salada. Poseen diversidad de *Newen* entre ellos, el más común es la *sumpaj*. También existen diversos tipos de *Baweh* en su alrededor. Son espacios vedados al *che* por ser su *geh* muy delicado, sin embargo hay *mapuche* que conocen el protocolo particular y propio que se debe realizar para visitar el lugar con algún motivo específico, situación que antiguamente se daba con más frecuencia:

“dicen que hay agua amarga, salada dicen que salía kojof, ahí nadie entra, tiene miedo la gente”.

Venicio Lincopi, Logko y zugumachife, Lof Levipüjü.

“Si existe, nosotros conocemos eso por que nos dicen de chico que no debemos de buscar algo ahí no debemos de ir a tomar agua o sacar algo de ahí, pero no se nota mucho no es muy grande, es un ojo de agua, agua verde , que no se seca nunca , dicen que eso esta conectado con el mar no se si tiene algún elemento del mar o animales poco entra la gente ahí por que está en lejos y en el monte tupido , si hay remedio nadie lo saca , por que se le respeta mucho , o se le tiene temor, no se sabe si el agua es medicinal o por que nadie lo saca .

Manuel Lincovil, *Machi* residente en Santiago.

Estos espacios se encuentran presentes en casi en todo el territorio *mapuche*. En *Pewen mapu*, por ejemplo existe un *Ge Bafkeh*, de gran renombre, que se encuentra localizado en el *Wigkul*, *Batea Mawida*, con cuyo *Newen* se conectan tanto los *mapuche* de *Gulu* como de *Pwel mapu* :

“Batea Mawiza tiene mucho poder hay muchos poderes ahí. Mi tío contaba que una vez con otra persona, fueron a hacerse un pewutun. Hay un cerro chico antes de llegar al batea Mawiza y uno no se animo a dormir solo en la cima del cerro. Entonces fueron hasta el Batea mawiza y entraron cerca del Lago, al momento salió un viento fuerte que los llevó hasta abajo entonces ellos dijeron; << vamos a ser muy pobres>>, y así no más fue solo un caballo para ensillar tenían. Allí hay año yo lo he visto, en 1972, debajo del agua, algo grande como una mesa color negro, se movía bajo del agua, dio la vuelta y se fue ligero y luego hizo un pozo, un remolino de agua y se perdió. Luego, decía mi abuelo;<<el lago no esta solo es muy peligroso, no es bueno burlarse de él.”

Vicente Puel. Logko de la comunidad Puel, Lago Alumine, Pwel Mapu.

Hasta hace no mucho tiempo atrás, en este cerro existía una ruta que permitía el paso de uno a otro territorio, como también era uno más de los *mawiza* donde los *pewenche* recolectaban el fruto del *pewen*. Hoy la institucionalidad del Estado chileno ha distribuido el espacio arbitrariamente, sin considerar la forma de ordenamiento y economía *mapuche*. Por el lado de *Pwel mapu*, el *Batea Mawiza* se ha convertido en un centro turístico, aparentemente administrado por personas *mapuche*, pero que en la practica esta siendo fuertemente influenciado por no mapuche, con mucho poder económico.

n) Bafkeh

Es un gran espacio de concentración de agua, algunas veces para referirse al *bafkeh* se dice “*bafkeh mapu*”, este concepto no solo hace referencia al mar, en tanto elemento y espacio, sino además involucra la idea de que el mar se ubica en el espacio del *pūjū mapu*. La principal función que se concibe de este espacio, es intervenir en el equilibrio de la naturaleza, manteniendo el ecosistema

Llegando incluso, a actuar el *Fūxa Newen* del *Bafkeh* como sancionador de los comportamientos del *Che*, es lo que por ejemplo aconteció, durante el maremoto del 60:

“Nosotros los de piedra Alta no hicimos nada para el maremoto, pero los otros si hicieron, ahí recién retomaron el Gijatun. En ese tiempo no se hacían más Gijatun, por eso paso eso, no le hacían caso a los mayores, al Ñizol Logko, Ñamku, ya no le obedecían. Porque decían que el kawin no servía, pero cuando se movió la tierra y no dejaba de moverse, yo era niño ya grandesito y los escuche decir; <<Ñamku, es que suele tener kawit, porque no muere el siquiera, parece que ahora moriremos nosotros decían las mujeres>>, después que ellas mismas no le hacían caso. Si a un Ñizol no lo acompañan, el solo no puede sacar a delante ese tipo de zugu, si yo digo hagamos esto y no me respaldan, simplemente tendría que dejarlo así no más. Los Wigka en ese tiempo no dejaban hacer Gijatun, por eso también, ya casi se había terminado y los que decían;<<Ñamku debe de morir>>, murieron primero. Ñamku tiene más de cien años y todavía vive, así sucede en la vida del hombre, los que

hacen caso de las cosas viven más y los que no toman en serio las cosas malician a su propio Ñizol, esos reciben su castigo”.

José Colihuinca. *Gehpiñ*, Piedra Alta, Lago Budi.

El *Bafkeh* contiene diversos sub espacios tanto en el *Inaltu Bafkeh* (orillas del mar), como en el *ponwi bafkeh* (al interior del mar). Cuyas funciones específicas pueden ser medicinal, productivo, climática. Cada espacio que en él existe tiene un *Geh*, *Newen*, a los cuales las personas *Bafkehche* y *mapuche* le atribuyen una valoración religiosa y espiritual:

“el mar y la tierra son uno solo, pero son diferentes; cada uno tiene su función, así como la gente tiene función diferente, así también el mar y la tierra son diferentes en eso, el mar no se manda solo ... la tierra tampoco se manda solo, nada está solo en la tierra están los Übmen mapu, también se llaman Logko mapu, así también en el mar existen los Übmen Bafkeh existen en forma de animales del agua; igual que en la tierra toda clases de animales.

José Colihuinca. *Gehpiñ*, Piedra Alta, Lago Budi.

Se asume que en el *Bafkeh* existen diversos *Geh* que son los dueños de los productos que en él existen. En la zona del Budi es muy frecuente que las personas hablen de *Mankian*, a través de los *piam*.

Al igual que en los otros territorios donde los mapuche mantienen relaciones de reciprocidad con los espacios y los *newen*, acontece una relación similar de los *mapuche* - *Bafkehche* con el *Bafkeh*, se asume que el mar provee de recursos alimenticios, medicinales y espirituales, pero se sabe que todo ello se debe retribuir, una forma colectiva de retribución se da en el *Gijatun*, donde se ofrenda la sangre de un animal.

ñ) Bafkeh o Küxügko

Son los lagos, grandes extenciones de aguas acumuladas o juntas. El caudal del *bafkeh*, tiene distintos orígenes; *pire*, *wüfko*, *Xayegko*, *xayxayko*. Este hecho le da una dimensión especial de concentración de *Newen*, energías que traen las distintas aguas, así como la concentración de una variedad de *Geh*, por tanto portadora de muchas vidas: “*el lago tiene vida y la gente lo sabe... tiene vida porque sino se secaría, así no mas no nació hay alguien que lo anima*”. Carlos Ivante C, *Logko*, *Lof Huenucal Ivante*.

Existen *Bafkeh* con aguas saladas y con aguas dulce, son fuente de origen de los *Lewfū* (los ríos), existe *wenxu bafkeh* y *zomo Bafkeh*; ambos poseen distintos tipos de *Newen*, por ende el tipo de relacionamiento que tienen con dichos espacios también variara dependiendo del *Az* del *Newen*. En los *Bafkeh* no solamente existe el *Geh Kujiñ*, también existen el *xülke*, *kay kay*, *mewbenko*. Al igual que los otros espacios, en él también existen en su interior sub espacios con funciones propias y sus respectivos *Geh*:

“ Yo en el año 88’, un día cuando iba hacia Moquehue, antes de llegar al cerro ví que venía un palo largo flotando sobre el agua, era grande, habían dos mochileros y les dije; <<sáquenle foto a aquel palo, es el monstruo del Lago>>, pero ellos no tenían cámara. Cuando volvía de vuelta lo ví otra vez, venía al frente del lugar donde hacemos Gejipun. Entonces yo baje derecho, llegué hasta la orilla del Lago y en ese momento empezó a sumergirse bajo el agua, de a poquito. Pero era muy grande de color pez, lo vi lejos como a 500 metros.”

Vicente Puel. *Logko*, comunidad *Puel*, Lago Alumine, *Pwel Mapu*.

La relación con los *Geh* tanto en el espacio sociocultural del Lago como en otros espacios, no es una posibilidad que tienen todos los *che*, tampoco es algo que tenga que ver con la pericia o audacia del *che*, antes bien tiene que ver con el arte de manejar el *kimün mapunche* y la suceptibilidad espiritual del sujeto:

“Para nosotros tiene gran importancia los lagos, pues antiguamente existían los wezpe, que era un puente imaginario dentro del Lago, es un camino sólido con cuatro troncos anchos que llegaba a otro mapu. Los antiguos con sus poderes y su kimün descubrían el wezpe. Hoy aún existe pero la sabiduría no esta y el wezpe no es descubierto. Otras fuerzas presentes son los Gūru filu, los alkawe, todas las fuerzas se llamaban gracias al sonido de la waza, el kulxug es el elemento que despierta o desprende las fuerzas de donde están, las fuerzas son atraídas por la waza o cuando se hacen sonidos bucales muy similares a este.”

Pedro Punoy, comunidad Pidenco, Panguipulli.

o) Bewfū

Nombre que reciben los ríos, en estos espacios existen una diversidad de sub- espacios con funciones específicas. Los *bewfū* tienen una importancia espiritual principalmente para las personas o *lof* que habitan en zonas ribereñas, estos son los espacios de purificación espiritual, comúnmente se acude a los ríos para desacerse de algún objeto contaminado y de enfermedad. Los *bewfū* contienen diversos *geh*, *newen* distribuidos en los tramos que recorre el río existen *jūfū*, *gibawe*, *mewbehko*.

p) Kura

Grandes pedazos de roca, en algunos casos sobrepuesta en un espacio plano o de llanura, en otros se presentan en forma de cerro, son pedazo de rocas que son de distintos colores formas y tamaño. Existen las *fatia kura*, piedras con forma de batea; *Kajfū Kura*, piedra azul; *che kura*, piedras con forma de gente; *waka kura*, piedras con forma de vaca; *toki kura*, piedras con forma de hacha; *pimutuwe kura*, piedras asperjantes, entre muchas otras.

Todas las piedras se consideran con vida e igualmente se sabe que poseen un *Geh*, que cumple funciones específicas: ser entes protectores de los *Geh ko*. Ser portadoras de energías que propician la producción de animales. Ser protectoras del *che*, familias y *Lof mapu*.

Un caso emblemático es lo que ocurre en el *Lof* de Didaico:

“cuando estaba vivo el finao Cheuke, él le dio color...bajó del cerro y subió...había una subida dijeron...lululi”. Carmelo Pichinkura, Lof Diádico.

“Bajo arrastrandose aquella gran piedra, mi papá estaba en su hijuela, entonces estaba lloviendo torrencialmente y en ese momento bajo esta piedra (...)La gente de Temulemu, de kolpi, traen cazuela y vienen a hacer Gijatun; <<deben ir a hacer Gijatun donde yo estoy>>, les dijeron en sueños a los mapuche de Kolpi y los de Temulemu”.

Rosa Norin Huenchunao, Lof Diádico.

El caso de cerro Lonkoche, en las cercanías de la ciudad de Padre Las Casas, ilustra la forma en que están siendo agredidos estos espacios, por iniciativa de no *mapuche*:

“También existe la historia de una piedra del cerro, la cantera, le habían puesto dinamita, pero no explotó, desde que intentaron hacer explotar la dinamita este cerro estuvo temblando por mucho tiempo, cuando quisieron explotarla para hacerlo cantera, no se cuantos años se dice estuvo moviéndose. Los antepasados decían que en ese cerro existía renū.”

Francisco Ancavil, Logko, Lof cerro Lonkoche, Padre Las Casas.

En territorio *Wijiche*, se sabe que algunas *Füxake Kura* contenían *Newen* protectores de los *mapuche*, durante los enfrentamientos que se tuvieron con él ejército chileno, estrechamente asociado a la existencia de los *kura* están las *kajfũ malen* que se constituyen en *Newen* de esos espacios, y que se representan al momento del *Gijatun*:

“Y como nosotros no tenemos mar, ni pijañ, ni pichi bafkeh, eso no entra en nuestra cosmovisión, pero tenemos la casa de piedra de nuestros antepasados. Yo tengo a mi familia que es de ahí, hay una niña kajfũkura ahí, yo soy Nahuelpan Calfucura. Bueno esa niña se colocó ahí buscando la forma de defender a los mapuche. Realmente nosotros los Mapuche somos de un linaje especial, por eso no nos han podido hacer desaparecer (...), la naturaleza nos proporciona el conocimiento y nos esconde en su seno. En tiempo de guerra habría sus caminos para que los mapuche se metieran ahí y aparecieran al otro lado del cerro y los chilenos pasaban buscando con sus armamentos, pero los mapuche ya estaban en otro punto de la tierra.”
Augusto Nahuelpan, *Ñizol Kilche Mapu*. Territorio *Wijiche*.

Pwel Mapu, constituye un gran territorio de concentración de este tipo de espacio y por ende *Newen*. Famoso fue el gran *Logko Kajfũkura*, quien se destaca como un líder en tiempos de guerra primero con el ejército español y finalmente con el ejército argentino. Se dice que *Kajfũkura* adquirió tal poderío con el *Newen* del *kura* que así se explica el respeto y renombre que tenía entre los propios *mapuche*, tanto en *Gulu* como en *Pwel mapu*, que el *Logko Magil Wenu* entrega a su hijo José Santos *Kúlapag* para ser educado y formado por *Kajfũkura*. La descendencia de los *Kajfũkura* continúa reconociendo dicho *Newen* :

“Aquí está el newen del kura desde hace mucho tiempo entre los antiguos, y hasta ahora aún está entre los descendientes de Kajfũkura. Es como un espíritu que anda volando y cuida a las familias, de aquí de la comunidad. A veces los jóvenes lo han visto como una gran estrella, hasta en Buenos Aires va a cuidar a los familiares del Logko. Pues allí los jóvenes lo han visto. Aquel que ve esa luz, que es la piedra, le da suerte y las personas se sienten protegidas. Pero no todos lo ven sino solo algunos”.

Teresa Inal. Comunidad *Namunkura*, Junin de los Andes. *Pwel Mapu*.

q) Waw

En *Gulu Mapu*, son los espacios que se encuentran localizados en parte baja de dos *Wigkul*, espacios donde habitan ciertos *Geh*, por eso se evita su ocupación para instalar la habitación, sin embargo puede ser utilizado para el cultivo de hortalizas, debido a la característica húmeda que posee. Comúnmente en estos espacios se encuentran los *Geh* que origina *xũkũr* (neblina), cuando en estos espacios comienza a producirse la neblina, las personas evitan el tránsito por él.

Sin embargo en el territorio de *Pwel Mapu* existe una percepción y relación un tanto diferente respecto de estos espacios, si bien es cierto de igual forma se refiere a un espacio con características geográficas específicas, ubicados en espacios bajos, respecto a la función mucho no se comenta pues se usa este término asimilándolo a la idea de <comunidad>, suele usarse también como sinónimo de <paraje>, localidad rural donde viven familias *mapuche* pertenecientes o no a una determinada comunidad. Ahora las explicaciones más fundamentadas por personas portadoras del conocimiento *mapuche*³³, nos dicen que *Waw* es el espacio donde habitan la gente, es decir las familias, esta idea es comprensible, según lo comentado por algunos *Pwelche*, en el hecho de que la geografía de gran parte del territorio de *pwelmapu*, contiene una considerable cantidad de *mawiza*/cerros, razón por la cual las familias deciden asentar sus casas en los espacios bajos o zonas intermedias entre *mawiza*, principalmente para guarecerse del viento y el frío.

³³ Conversación con el Logko Antonio Zalazar-Comunidad Yengeyhual. Departamento Alumine, *Pwel Mapu*.

r) Xawüenko

Son puntos donde las aguas provenientes de distintas direcciones se unen, estas aguas pueden ser de ríos o esteros.

Las uniones de un *xawüenko* pueden ser de dos y más causas, *epu xawüenko*, *külako*, *meliko*. Estas aguas cumplen la función de ser medicinales, el efecto curativo depende de la cantidad de uniones de las aguas, es decir que un *külako* no cumple la misma función curativa del *Meliko*, por ello la utilización medicinal de los *xawüenko* dependerá de la enfermedad que se está tratando. Además son espacios claves para unificar o sellar algún compromiso, principalmente son espacios donde se realizan rituales que propician la unión de personas y parejas.

s) Eltun

Es el lugar donde se deja al *alwe*, energía vital que permanece un breve tiempo después que el *che* fallece, también se puede concebir como la transformación del *Püjü*, para que inicie el proceso de regreso hacia el lugar de su origen.

Se sabe que el paso transitorio de las personas que viven en esta dimensión llamada *Naüq mapu* o *Püjü Mapu*, es una parte de la vida que se debe vivir después de la muerte en otra dimensión espacial

Cada *xokiñche* tenía su propio *Eltun*, como una señal de reconocimiento de dichos espacios, se dejaban los *che mamüj*, igualmente se les plantaba un *aliwen*, como una señal de que ese es un lugar de descanso de refrescar el cuerpo, el *püjü*. La visita a los *Eltun* para recordar a lo que dejaron de ser persona, *cheyem*, era y aún hoy en día continua siendo en los actuales cementerios, una practica frecuente que continua realizándose, se va a compartir con los familiares que ya no viven en la misma dimensión espacial, se les convida vino, muday o comida.

Los *Eltun* fueron prohibidos por la iglesia y por la ley chilena como argentina imponiéndose el concepto de cementerio, que supone una forma distinta de trato a los muertos, de entierro, de simbologías, pues aparece la cruz, y que supone una manera de concebir la vida y la muerte distinta. Obviamente esto se contradice abiertamente con los principios, valores y conocimientos que conlleva el espacio sociocultural del *eltun*. Un acto frecuente de resistencia de parte de los *mapuche* fue el ir a desenterrar a los muertos en forma oculta. Un ejemplo de la represión de que fueron víctimas las familias *mapuche*, queda en evidencia mediante dos testimonios *Wenteche*:

“dicen que había aquí en levipüllü, tenía su propio eltun...lo araron ahora no se nota siquiera, los otros Lof también tenían su propio eltun, ya ni se nota, lo araron...ahora hay solamente cruz, no dejan colocar chemamüj...la municipalidad, los wigka no lo dejan colocar”.

Venicio Lincopi, Logko y zugumachife, Lof levipüllü.

“Antes todas las comunidades tenían eltun, las familias tenían, eso después con la ley de la municipalidad la prohibieron y dejaron un cementerio allá en Valentín Marín. Ahí para el primero de noviembre se va a ver a los muertos.”³⁴

Andrés Curiche, Logko, Lof Ragiñtulewfü, Nueva Imperial.

Por otro lado son un atentado a la organización social *mapuche*, en tanto que cada *Lof* basaba su organización socio política en los *xokiñche*, en los *Eltun* se continua resguardando el patrimonio familiar, tanto espiritual como materialmente, contrariamente a lo que sucede en los cementerios, donde es enterrado todo tipo de personas y por ende públicamente visitado.

Esta idea atentatoria inhibe a las familias de tener un control sobre sus muertos, por encontrarse la mayoría de ellas a distancias muy lejanas al *Lof*. Esta contingencia ha provocado problemas entre

familias *mapuche*, tales como la intervención en las sepulturas, dando lugar a que ocurran intervenciones de orden espiritual con los restos del que fue *che*, el *zawün* es una muestra del tipo de intervención realizable. Perjudicando espiritual y biológicamente a las familias dueñas de los *alwe*. Ya que esto provoca alteración a los fundamentos de la concepción de vida y muerte.

Todavía existe en la memoria de las personas, recuerdos de *Eltun* y de ceremonias de entierros, de personas importantes de un *Lof*:

“Aquí en estas comunidades existían dos cementerios, uno se encuentra en el sector de la balsa, en este está sepultado mi bisabuelo y el otro está dentro de esta comunidad. Pero se instaló sobre este campo sagrado una iglesia católica. El cementerio nuevo está ubicado en Mewin bajo, en este cementerio está mi padre, cuando lo sepultamos, le hicimos una despedida con Gijañmawün, en la comunidad de Chan chan, porque él era un Gehpiñ muy reconocido. Cada comunidad que participa de ese entierro, llevo su bandera, sus instrumentos, cornetas y sargentos.”

Mario Hualme, *Gehpiñ* de Mewin Bajo, San José de la Mariquina. X región.

t) Zeqũñ

Son los volcanes, están presentes tanto en territorio *Pwelche* como *Guluche*. En *pwel mapu*, la relación que se tiene con el *Newen* del volcán es estrecha, se le reconoce como un *Newen* muy poderoso y que se manifiesta en todo el mapu a través de los *Pijañ Mawiza*, en el momento de *Jejipun* se representa a través de los distintos elementos presentes en la ceremonia; la *Pijañ Kushe*, el *Pijañ kũxal*, los *Pijañ wenxu*, *Pijañ Kawej* entre los más importantes.

En *Gulu mapu*, existen en territorio *Inapireche*, donde nieva. Al igual que en el caso de los *Mawiza*, entregan a los *che* presagios sobre acontecimientos futuros.

Un testimonio del *Lof Mapu* de *Kechurewe*, en *Inapire mapu* reafirma esta idea:

“También hay buenos Zeqũñ y malos Zeqũñ, a los buenos se le nombra en el Gijatun...el volcán Villarrica es un buen volcán, él entrega buenos sueños y el Llaima en cambio es un volcán que tiene malos augurios”.

Carlos Mariano, *Logko*, *Lof Lewfuche*. *Inapire mapu*.

Se sabe que el *Füxa Geh* que controla ese espacio es el *Pijañ*, que tiene una importancia especial para los *xokinche* que habitan en sus cercanías.

V. Religiones exógenas en el pueblo mapuche y su religiosidad

1. Consideraciones Históricas Generales³⁵

1492 marca un punto importante en la historia de los Pueblos Indígenas de América. España está iniciando un proceso de unificación político/territorial, que culminaría recién en el siglo XVIII. En principio la unificación de Castilla/Aragón por el matrimonio de Fernando e Isabel constituye el primer paso de un largo camino hacia la unidad.

³⁵ En este apartado colaboraron: Sergio Caniuqueo, estudiante Tesista de la carrera de Historia y Geografía, Universidad de La Frontera, y Cipriano Melillán, estudiante de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén *Pwel Mapu*

España y Portugal no han logrado gran avance político comparado a otros países europeos pero por estar a orilla del mar han logrado el desarrollo de una amplia experiencia en materia de navegación y cartografía, especialmente el segundo.

El descubrimiento de América se inscribe en ese periodo de espíritu aventurero con ánimo de expansión del hombre renacentista imbuido en un horizonte que abre la puerta a las experiencias seculares del hombre, en un camino de emancipación paulatina de la tutela teológica que caracterizara la Edad Media.

Con el llamado Descubrimiento de América se inicia un largo proceso de relaciones entre culturas diferentes que recorre un camino de conquista, violencia, colonialismo y violación a los derechos del "otro diferente". Proceso que está lejos de haber concluido y que no parece avizorar en un corto plazo una solución coherente.

El papado o la Santa Iglesia, como se lo denomina, otorga a la corona española la tutela de los habitantes de las nuevas tierras descubiertas; su misión debía ser la expansión del evangelio especialmente la católica.

Muy a grandes rasgos y haciendo una simplificación enorme podemos distinguir algunas etapas generales por las cuales han transitado esas relaciones y que contienen elementos particulares que las distinguen.

Periodo de Conquista y colonia de america

La concepción europea de la conquista y expansión política americana tiene algunos elementos que la definen:

La empresa militar de conquista y ocupación territorial estuvo acompañada de una empresa religiosa que persiguió la expansión del cristianismo por medio de la conversión forzosa de los pueblos indígenas.

Los misioneros: fueron los ejecutores de dicha acción, franciscanos, dominicos y jesuitas, la vanguardia de la Iglesia; el ejército de Dios. La misión de la Iglesia era "salvar almas" pero también necesitaba de recursos económicos para ello manejó encomiendas y repartimientos (manos de obra indígena). La concepción filosófica y teológica de la separación del cuerpo y el alma como dos entidades diferentes permitía la empresa de salvar las almas del infierno y del pecado por una parte, y, por otra esclavizar los cuerpos.

La misión evangelizadora fue uno de los elementos legitimadores de la colonización y la conquista de los pueblos indígenas; la resistencia a aceptar los principios del cristianismo justificaba la violencia o la conquista por las armas.

- El gran debate: la naturaleza humana del indígena. En un primer momento se debate en la esfera intelectual, filosófica y teológica si los indígenas americanos alcanzaban el status de humano o eran una especie de prehumano.

Desde esta misma concepción siguiendo la filosofía Aristotélica, en la naturaleza humana existen categorías de humanos: unos aptos para el gobierno y otros aptos para ser gobernado y con esto se justifica la esclavitud. Aunque en América no se dio el mismo tipo de esclavitud de los nativos, la recta razón indicaba que los indígenas, por su estado natural, no podían gobernarse a sí mismos y por lo tanto debían ser gobernados por hombres aptos para ello, con lo cual se justificaba la conquista y el dominio.

En un segundo momento se reconoce la humanidad de los indígenas y su capacidad de recibir la doctrina del evangelio. El debate gira ahora en torno a como debe ejecutarse la empresa evangelizadora y esto varía según las ordenes religiosas.

La imagen de *prehumano*, *antropófago*, etc. se cambia por el concepto de “*el buen salvaje*”, “*el indio infiel*”, “*el indio indómito*” según se resistieran o no al proceso de evangelización, conquista y “civilización”.

Periodo de conquista y colonia en Gulu Mapu

Cabe señalar que en este periodo la orden de misioneros que más sobresale es la de los jesuitas. Estos se instalan en América hacia 1590, cuando el rey Felipe II envía las cédulas reales para que viniesen a América a evangelizar a los indígenas. Llegando a Chile en 1593.

Estos adquieren renombre como excelentes evangelizadores y educadores. Su paso por otros puntos del continente, entre ellos Perú y Paraguay, confirman su extraordinaria destreza de acercamiento a los indígenas. En esa época primaba la idea de que los indígenas eran bárbaros, con una forma de vida alejada de la razón y el comportamiento como “hombres”. En esta dirección los jesuitas formaron un modelo estratégico de evangelización y, por otro lado, un modelo económico que le permitiera sobrevivir. También se esforzaron por construir una estrategia política, que les permitiera generar un contexto favorable para su acción. Asunto que siglos después les significa su expulsión del territorio por decreto de Carlos III, el 27 de febrero de 1767, quedando en manos de los Franciscanos toda la obra que venían realizando.

Para Amunátegui, una de las revoluciones que generaron los jesuitas en el mundo colonial fue su forma de organización del trabajo, a través la proletarianización de la mano de obra indígena, dejando de lado el servicio obligatorio. Estableciendo un salario y un contrato temporal del trabajo (1940; 77). Los jesuitas establecen una normativa laboral del indígena, que se puede reconocer como un incipiente código del trabajo relativo a indígenas. Este código implicaba remuneración, actividad, sexo y edad de los trabajadores así como su actividad asignada (Ibid.78). Esta normativa a cargo del padre Torres Bollo, solo fue respetada por la orden, aunque la intención fue que la hicieran suya el resto de los encomenderos, no obstante fue rechazada por estos.

En cuanto a la forma de evangelizar, a los *mapuche*, la enseñanza de los sacramentos, fue un mecanismo utilizado desde que arriban a Chile hasta que son expulsados. Pese a que hacia 1598 los misioneros franciscanos, dominicos, mercedarios y jesuitas acusan de apóstatas a los *mapuche*, estos últimos son los primeros en romper con esta postura y establecer o proponer una nueva forma de evangelización, a partir del 1608 con la constitución de la misión de Arauco.

Demuestran un evidente interés por acercarse a la cultura indígena, a través de la lengua y el conocimiento de prácticas culturales, hecho que los diferencia de otras ordenes, esto les da luces acerca de la existencia de algún tipo de religiosidad en los Pueblos Indígenas. Llevándolos a caracterizarse como los estudiosos de las culturas indígenas. Además se preocupan de manejar un acabado conocimiento del contexto sociopolítico imperante, hecho que los alienta a interrelacionarse muy estrechamente con los agentes de poder, tanto de la sociedad invasora como del Pueblo Mapuche. Los jesuitas buscaban intervenir los espacios donde se manifiesta la religión *mapunche*, como los *gijatun*, los *machitun*, y en el caso de los *Eltun* se esforzaban por llevar los cuerpos de los *mapuche* a las iglesias.

Entre los jesuitas más destacados sobresale el padre Luis de Valdivia³⁶, quien se dedica al estudio y aprendizaje del *mapuzugun* y la cultura *mapuche*. Con el fin de evangelizar, los jesuitas promueven una serie de acercamientos, sobresaliendo los parlamentos, siendo los primeros, aquellos en los que participa el padre Luis de Valdivia, para establecer la paz y generar un contexto pacífico para la evangelización. A partir de 1612, comienza a desarrollarse lo que en la historia oficial chilena se conoce como guerra defensiva, con el parlamento de Catiray, inspirado en una estrategia de evitar la guerra convencional, y generar un contexto propicio para las misiones. Esta estrategia de guerra duró aproximadamente 14 años, siendo desde su origen hasta el final de sus días criticada. Finalmente se instaura la guerra ofensiva en 1626, que con el transcurrir del tiempo acarrea un estancamiento económico y una inseguridad en ambos bandos.

³⁶ Se puede apreciar los intentos de sistematizar esta visión en los anexos de la obra de Zapater “La Búsqueda de la Paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia”.

Otro de los ámbitos en los que resalta el trabajo jesuita, es la educación, labor a la que se abocan desde principios del siglo XVII, siendo continuada posteriormente por los Franciscanos.

A mediados del siglo XVIII, esta orden crea el colegio de San Bartolomé de Chillan, destinada a hijos de los *logko*, la cual fue auto sustentada por la orden a partir de la producción de sus haciendas. Entre los principales propósitos perseguidos tanto por los misioneros como por quienes promueven esta acción esta el sometimiento definitivo del Pueblo *Mapuche*:

“(...) el virrey Amat, propuso al rey la educación de los hijos de caciques, como el unico medio eficaz de asegurar la conquista. En carta del 6 de febrero de 1774, el rey de España acepta la idea de Amat y expresa al mismo tiempo su voluntad de que la educación se haga según los principios cristianos. Los hijos de caciques habiendo adquirido los conocimientos necesarios, de allí en adelante podían seguir tanto la carrera eclesiástica como la política”.

Noggler, Albert, 1972, Pp. 84.

Periodo colonial en pwel mapu

Dos misiones se asentaron en el territorio mapuche de Pwel mapu, durante la época colonial como desprendimiento y parte de un conjunto de misiones desde la ahora llamada Araucania chilena: *nuestra señora del Nahuel Huapi (1669-1717)* y *nuestra señora del Pilar del Rainleuvu (1758-1759)*. Estas fueron establecidas por los jesuitas desde Chiloe y los franciscanos desde Chillan

“Ambas misiones se desarrollaron como un avance en la penetración del proyecto misionero desplegado desde la Araucania chilena (...) y constituyeron el soporte para la búsqueda de espacios estratégicos por partes de la Iglesia y la Corona española”.

Nicoletti, 2002:216

Las experiencias de los religiosos y su proyección misionera en *Gulu mapu* se reflejaron en las relaciones con los indígenas patagónico para el nuevo establecimiento de las misiones. Tuvo un espacio fundamental en el planteo metodológico y teológico la influencia de sus predecesores en la fe católica. Estas enseñanzas habían dejado el precedente de la situación del indígena como semejante con capacidad para comprender y aceptar el evangelio, en suma ser adoctrinado y bautizado. El indígena era considerado como un “infel” no por naturaleza sino por obra de la acción del demonio que lo transforma en una víctima y no en un ser culpable.

Al proyecto de evangelización (adoctrinamiento y bautismo) subyace la idea, y por consiguiente, el proyecto de “civilización”.Citando a Borges Moran:

“La civilización va indisolublemente unida a la cristianización, pues ambos conceptos estrechamente unidos con la circunstancia de que, salvo alguna rara excepción, se supedita el primero al segundo (...) La civilización engloba cuatro campos distintos: social, personal y familiar, económico-laboral y cultural, dejando de lado el aspecto religioso que incluyen algunos porque esta faceta no pertenece a la policía o política civil, que es propiamente la civilización, sino a la policía o política cristiana”.

Nicoletti, 2002:216

El contacto conflictivo con los españoles lo predisponía a presentar una mayor resistencia a la civilización y la aceptación de la fe y esa resistencia y negativa al dominio le valió el calificativo de barbaros, indio infel, etc. Citando a Covarrubias:

“Bien se conoce también estorban el fruto la barbarie soberbia de estos indios, la poligamia de los caciques, la borrachera, la ociosidad, los machis y la falta de todas leyes, natural y divina, de las gentes y civiles: la falta de jueces que lo repriman,

porque todos temen; y no hay armas ni soldado, ni presidios que no estén destrozados; ni jueces eclesiásticos, porque no hacen concepto de excomuniones; y lo que es mas pernicioso no vivir en policia ni vida sociable, sino separado en quebradas, montañas y barrancas, y hallarse tan dueños del campo y opulento en armas y soldados que en ochos días pueden poseer en campaña ocho mil lanzas”

Nicoletti, 2002:222.

Hacia mediados del siglo XVIII, a pesar de los fracasos de la instalación permanente de misiones en territorios *mapuche* hasta entonces los jesuitas Jose Cardiel, Matias Strobel y Tomas Falkner, recorrieron la Pampa y la Patagonia y fundaron misiones:

“Gracias al esfuerzos de estos sacerdotes y hombres de Dios que, venciendo el miedo se internaron en la tierra de los indios, se pudo observar, no con poca sorpresa, la facilidad con que se convertia el indio de la Pampa. Y esta conversión iban mas allá de aceptar el hecho de la comunión, que ya de por si ofrece una gracia especial a quien la recibe, se trataba de autenticas conversiones”

Cartilla Salesiana, 1999.

Sea como fuere la resistencia – ya sea pasiva o activa- de los indígenas a la “*cristianizacion y la civilizacion*” hacen que sean conceptualizado como “el indígena indómito” y esto modifico la relación entre misioneros e indígenas dando lugar a importantes diferencias entre las dos órdenes en su empresa y estrategia evangelizadora.

A grande rasgos estas diferencias se presentaron (según Nicoletti):

a) En la opción metodologica frente a la resistencia indígena, que se cristalizó en misiones volantes o correrías de evangelización desde un centro misional en el caso jesuita y un sistema de reducción fronteriza en el caso de los franciscanos.

b) La opción franciscana de adoctrinar primero y reducir después y la jesuita de implementar el proceso inverso.

c) El adoctrinamiento de parte de los jesuitas fue preferentemente en lengua indígena y de parte de los franciscano a través de imágenes pictórica.

e) El uso del sistema de agasajo en los jesuitas y la resistencia de parte de los franciscanos, como metodología de acercamiento.

f) El bautismo con adoctrinamiento inicial que hicieron los jesuitas en Nahuel Huapi y la negativa a bautizar de parte de los franciscanos entre los pehuenche hasta el logro de una aceptación manifiesta de la fe.

Periodo de constitución de los Estados Nacionales

Con la conformación de los estados nacionales se plantea un nuevo contexto y se constituye otro periodo importante en las relaciones entre culturas. La necesidad de homogeneidad y unidad territorial-político-cultural que ello requiere.

Aquí analizamos específicamente la relación del Pueblo Mapuche/Iglesia en el periodo de conquista y expansión del estado argentino y chileno sobre el territorio mapuche que se ubicaba en ese entonces entre ambos océanos, el atlántico y el pacífico. En ambos casos significo un genocidio y etnocidio llevado a cabo por los Estados Nacionales a través de las llamadas “Conquista del Desierto” y “Pacificación de la Araucanía” (Fines siglo XIX).

Periodo de Imposición del Estado Nacional en Gulu mapu

Durante este periodo el Estado chileno realza la importancia de la acción misionera. En el congreso se discute la readmisión de los jesuitas, siendo considerados núcleos de evangelización los sectores de Tucapel, Valdivia y Arauco.

La iglesia confía en la acción misionera de Franciscanos y Capuchinos, principales órdenes instaladas en Chile durante este periodo, que si bien no persiguen finalidades económicas, buscan la transformación de los *mapuche*. Cuando llegán los misioneros bávaros se concentran los esfuerzos en la educación, como pilar de la acción evangelizadora y del progreso espiritual y cultural *mapuche*. Cabe Señalar que la llegada de misioneros italianos en el año 1837, a Chillan para reforzar la acción de los Franciscanos responde a una petición que el presidente de la república Manuel Bulnes efectúa a Roma, pues necesita posesionarse de toda la tierra que nominalmente le pertenecía a Chile. No obstante y como la acción misionera era lenta el gobierno ordena el avance de la frontera, por vías militares. La intención del gobierno en ese entonces se orientaba hacia la constitución de un Estado moderno e independiente, lo que significaba también contar con una estructura eclesiástica propia lo que se concretó por Bula del Papa Gregorio XVI, en el año 1840.

Por otro lado se considera que la formación moral de los mapuche por medio de la educación y evangelización es una forma de integrarles a la vida cívica. Todas estas ideas están centradas en el politólogo Tocqueville y la experiencia norteamericana donde el cristianismo y la evangelización impartidos a través de la educación se asumen como vías de liberación. De esta manera la instalación de las misiones como la creación de escuelas, no fue en estricto rigor una obra exclusiva de la iglesia, de no ser por la complicidad del Estado, no hubiese tenido el mismo impacto. Paralelo a la instalación de las escuelas misionales se promueve la instalación de escuelas más secularizadas.

Hacia 1859 existen en Chile, previo a la ocupación militar del territorio *mapuche*, ya existen debates polarizados, por un lado se encuentra la iglesia católica, cuyo principal vocero era “La Revista Católica”, y por otro, la oligarquía terrateniente, cuya voz pública era y ún es el “Mercurio” de Valparaíso. Los primeros acusan a los terratenientes de codiciosos, sanguinarios, crueles y sin valores, realizándose el evidente interés económico que persiguen.

La derrota militar de los *mapuche* marca un importante precedente en las condiciones en que se realiza la evangelización de los *mapuche*, puesto que en la mayoría del territorio estos habían obstruido la entrada a los misioneros, con el nuevo contexto se da paso a la instalación de misiones, se dice incluso que los *mapuche* solicitaban la llegada de estas, como una forma de protegerse de la presencia militar, que todavía se sentía:

“Después de la fracasada sublevación, muchos caciques estaban dispuestos a aceptar misioneros y hasta los pedían. Las más de las veces lo hacían por razones políticas, pensando que tener misioneros dentro de la propia comarca, era en todo caso un mal menor que tener soldados.” Noggler, Albert.1972, Pp.109.

Por parte de las iglesias evangélicas, la misión anglicana es de las primeras que llega a territorio *mapuche*. Los principios de tal acción se encuentran a fines de 1838/39, cuando el pastor F. Gardiner fracasa en su intento de evangelizar la zona de Valdivia, con los *mapuche* del lago Ranco. Luego de un viaje a Australia reitera sus intentos de evangelización esta vez con los *Pewenchwe* y *Wijiche*. Más tarde su hijo Allen W. Gardiner, entre los años 1860 y 1870, intenta fundar una misión en territorio *mapuche*, sin embargo igualmente fracasa. Finalmente es gracias a la acción educativa de la iglesia anglicana, al igual que en el caso de los católicos que su acción evangelizadora prospera, así se fundan misiones en Chol chol y Maquehue, que dan paso a la creación de escuelas.

Como estrategia se utiliza el aprendizaje del idioma, la amistad con los *logko* y familias mapuche más importantes de la época, así como familias pudientes chilenas y hombres de gobierno, dispuestos a apoyar su obra evangelizadora. Así se funda una escuela en tierras del logko Coñuepan, que fracasa por que es incompatible con las actividades agrícolas de la cual deben participar también niños *mapuche*, así se opta por edificar en su reemplazo una escuela internado, modelo que luego se replicara en otros lugares. El tipo de enseñanza era; literaria, agrícola e industrial; los primeros años

de enseñanza se imparten en *mapuzugun* e igualmente se promueven valores patrióticos y se combate el alcoholismo. Más tarde se amplía la acción hacia ámbitos de beneficencia social a través de la Misión Araucana, estableciendo cooperativas como hospitales.

Tanto la acción educativa de los católicos, como la acción educativa de los protestantes, interviene fuertemente en la lucha política *mapuche*, es así como cerca de mediados de siglo, la juventud *mapuche* más citadina, se encuentra dividida en dos bandos, los católicos y los protestantes. Como lo señala una cita del diario *Austral*:

«como por razón de sus sistemas de enseñanzas han influido poderosamente en el espíritu y la moral de la juventud educada en sus colegios y además en el aspecto material, se han ido formando dos grandes corrientes en la Araucanía, especialmente en su juventud: católicos y protestantes. Es así, como los jóvenes egresados de las escuelas capuchinas, formaron hace más de diez años, la institución denominada la Unión Araucana, y la juventud que había estudiado en las escuelas de la Misión Araucana, han ido ingresando en su mayoría en la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, especialmente en este último tiempo, con la presidencia de don Venancio Coñuepan, ex-estudiante de esta Escuela»

[Diario Austral, septiembre 1943].

Los anglicanos adoptan una postura proclive a la defensa de las tierras *mapuche*, es así como los primeros misioneros simpatizaron con las luchas indígenas, realizadas por “la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía”. El apoyo de los pastores a dicha sociedad y a sus planteamientos, defensa de las tierras y negativa a la disolución de las reducciones, les conllevó un duro cuestionamiento de parte de las autoridades chilenas. En los últimos años la Misión se ha mantenido estancada en su labor educacional, no así en el campo de la evangelización. En la última década (1970-1980) hubo un rebrote, un «avivamiento» semejante al pentecostalismo que hizo crecer y fortalecer a los cultos anglicanos en las ciudades y en los campos del territorio *mapuche*.

En cuanto a la iglesia católica, en las décadas del régimen militar juega un rol fundamental brindando apoyo a organizaciones *mapuche*, que reivindicaban sus derechos, en esta acción sobresale el Obispado de Temuco, que asume este apoyo, como el apoyo uno de los grupos más desposeídos y afectados por dicho régimen.

Sin lugar a dudas, en las últimas décadas y a partir de la dictadura de Pinochet, el territorio *mapuche* de *Gulu mapu*, ha visto crecer considerablemente la inserción de diferentes iglesias y religiones, sobre todo las catalogadas como protestantes y/o evangélicas, así como Baha’i y mormonas. Mención especial merecen los Pentecostales, que llegan a territorio mapuche a principios de siglo (ver anexo-3) pues se han destacado por una abierta oposición a las prácticas y religión *mapuche*:

“Los pentecostales establecen su propio ritual y sus propias creencias de lo sobrenatural, formando una nueva comunidad religiosa que regula la moral y las costumbres de sus miembros”. Foerster, 1986. Pp129.

Este mismo autor reconoce al menos tres razones del “éxito”, de los pentecostales entre los *mapuche*:

- *La lucha entre el bien y el mal*
- El papel de los antepasados
- El sentido de la comunidad ritual. De hecho se combate el mal a través de la sanación ritual.

Este último aspecto, ha constituido un factor decisivo en la conversión de *mapuche* al pentecostalismo, quienes en situaciones extremas han optado por incursionar en este tipo de ritos.

Imposición del Estado Nacional en Pwel mapu

En Pwel mapu la acción de la iglesia católica se manifiesta a través de las obras, principalmente, de la Orden Religiosa de los Salesianos:

"En los años que siguieron a las campañas militares en el área norpatagónica, las <misiones volantes> salesianas recorrían grandes distancias entre los "campos de concentración de indígenas" distribuidos sobre la costa del Río Negro, tal era el caso de las parcialidades de los Lonko "Sayhueque" y "Ñancuche"

.Delrio, 1998.

Llegado especialmente, en este periodo, desde Italia para realizar su obra misionera sobre los pueblos originarios de la Patagonia, traían un plan sistemático de trabajo sobre una realidad y una imagen preconcebida desde Roma. Esta empresa estuvo signada por imágenes que se tenía de la patagonia y sus habitantes visto desde Roma, predomina la imagen del "indio infiel" y "bárbaro", tal como acontece en *Gulu mapu*.

El principal ideólogo de los Salesianos fue Don Bosco, quien oriento la empresa evangelizadora en territorio *mapuche* de *Pwel Mapu*:

"los sueños y percepciones fueron los motores que guiaron aquellas imágenes hacia la información científica y tuvieron una profunda repercusión en los planes misioneros. Esto constituyeron la llave para leer los datos del elemento mítico que fue dada a Don Bosco a través de los estudios de los libros".

Nicoletti, 2002.

Dentro del plan misionero gestado por Don Bosco, tanto los "sueños" como la información científica generaron una idea específica sobre el modo de "conversión" que debía llevarse a cabo en la Patagonia, y que conformo la base de la metodología misioneras de sus Salesianos.

La evangelización del "indio infiel" estaba estrechamente relacionada con el concepto de "civilización" y debía ser llevado adelante por medio de la enseñanza de las doctrinas cristianas y la educación en el trabajo especialmente en las tareas agrícolas. Reafirma la unicidad del genero humano (monogenismo) por lo tanto la defensa intrínseca de toda persona y la asignación de la culpa de sus "hábitos salvajes" al demonio, lo que suponía a los indígenas víctimas y no culpables. Para Don Bosco, si el demonio impedía u obstaculizaba la conversión a la fe, el indígena era un infiel desconocedor de la verdad por ignorancia no por falta de inteligencia ni por su indómita naturaleza. Por esta línea los salesianos se constituían en la vía para el rescate y la salvación de las almas de los indígenas. En uno de sus últimos sueños (1885), Don Bosco, visualiza plenamente su obra misionera en la Patagonia. Allí presenta claramente su método educativo y multiplicador de la fe católica entre los indígenas de la Patagonia: catequizar a los caciques y a los hijos de los caciques para hacerlo transmisores de los mensajes cristiano ante su pueblo. La conversión del indio por el indio- en esta línea se inscribe la educación de Ceferino Namuncura-

Este proyecto hizo especial hincapié en la educación, sobre todo de los niños internados en colegios salesianos, donde recibían educación de la doctrina del evangelio y que luego serían los reproductores y multiplicadores del mismo hacia el interior de su familia y de la comunidad.

Milanesio, fue el Salesiano encargado de ejecutar la obra de Don Bosco, este si bien reconocía la humanidad de los indígenas, consideraba que se hallaba en un estado primario, adormecida sin un verdadero desarrollo cultural, atrofiada "debido a su vida ruda y sin cultura", de ahí que la fe y la educación funcionen como principios iluminadores y necesario para tener derecho al cielo y a la vez desempeñar los deberes de buenos ciudadanos.

En este periodo se debaten dos posturas sobre el futuro y el destino de los indígenas. A partir de aquí se desprenden dos proyectos con objetivos e intereses en muchos aspectos divergentes. Los intereses subyacentes pero centrales que cada uno de esos proyectos perseguía, el eclesástico y el

estatal, los diferenciaba y enfrentaba. Así, se distinguieron dos metáforas de comunidad con sus respectivas imágenes de inclusión y homogeneización: *feligresía* y *ciudadanía*. Aquí los salesianos buscaron diferenciarse claramente del Estado ante los "indígenas".

La postura de la Iglesia: Organizar al Pueblo *mapuche* en *reducciones* para facilitar el adoctrinamiento y la evangelización y por medio de la educación en el trabajo prepararlos para la "vida civilizada". Apelando a veces a elementos de la religión *mapuche* para lograr mayor influencia provocando el denominado sincretismo. La Iglesia destaca esta forma de organización como un método que tiende a proteger al indígena de la explotación y la violencia del *wigka*. El sistema reduccional, por el cual el indígena adoctrinado y "civilizado" mediante una propuesta educativa fundamentalmente en el trabajo agrícola, se insertaba en la sociedad civil.

La postura del estado: La *distribución* sistemática de los indígenas para sacarlo de su estado de salvajismo. Por este método se pretendía desarticular totalmente a la estructura organizativa del pueblo indígena. Imponerles una transculturación forzada, con ello se busca que el indígena pierda todo contacto con su entorno, su comunidad y su cultura. En contacto directo con otros grupos civilizado el indígena aprendería las artes del trabajo. Así dejaría de representar un potencial peligro y se transformaría en una herramienta (manos de obras) que contribuya al progreso de la nación.

Educarlo dentro de su comunidad implica un proceso a largo plazo y costoso, lo que aquí se necesita es acelerar ese proceso de civilización trasplantándolos directamente a la sociedad civilizada.

Estas dos posturas chocan entre sí por sus intereses específicos y diferentes. Inserto en un clima ideológico liberal y anticlerical el contexto propició el clima de enfrentamiento. Esto se vio reflejado especialmente en la educación entendido desde el punto de vista estatal y desde la postura confesional donde la Congregación veía a las escuelas estatales como contraria a la moral cristiana, y a su vez, el estado consideraba a la educación católica como verdadera oposición al propósito de "argentinización".

En el último tercio del siglo XX la iglesia católica ha contribuido a la formación y organización de entidades que asumen la representación del Pueblo *mapuche* dentro del marco político constitucional de la provincia del Neuquén. En la década del 60 comienzan los primeros talleres para la formación de *líderes indígenas*, promovidos por la iglesia católica con integrantes de las distintas comunidades de la provincia. Este movimiento desembocaría luego en la creación de las primeras organizaciones dirigidas por los propios *mapuche*, tal es el caso de la Confederación Indígena Neuquina, creada en 1970, en Pampa del Malleo con el patrocinio de la Pastoral Aborigen.

En otros lugares de *Pwel Mapu* (Río Negro, Chubut, La Pampa y parte de Buenos Aires) la realidad de esta relación ha sido diferente, es decir no se ha llevado a la práctica una política tan decidida y sistemática hacia el Pueblo *Mapuche*, en todo caso se ha practicado una política mas laxa. Esto en gran medida es por la escasa concentración de comunidades *mapuche* que ha quedado luego de la Conquista. En Neuquén, por ser el territorio que concentra la mayor presencia *mapuche*, se constituye en un espacio en donde se observa mas nítidamente la presencia y la actividad de la iglesia sobre la realidad *mapuche*.

Entre 1979 – 1985: comienza a notarse una nueva orientación dentro de la iglesia católica en su relación con los pueblos indígenas y el Pueblo *Mapuche* en particular donde muchos de sus miembros sienten que el papel que históricamente la iglesia ha desempeñado acompañando al estado en sus políticas lo han desprestigiado ante las sociedades originarias transformándose esto en un obstáculo para la evangelización de aquellos. Comprenden que se hace necesario un cambio de la forma en que la iglesia se relaciona con los indígenas, es necesario ponerse del lado del indígena, revitalizar sus creencias, "*inculturarse*" antes que evangelizar. Respetar y valorar sus propias creencias religiosas es, entienden, la verdadera forma de poner en práctica los mandatos del evangelio. Para otros es la única forma de que acepten el evangelio, y también a la iglesia.

Hacia la década del ochenta se observa la expansión y penetración de la corriente de la Iglesias Evangélicas hacia el interior de las comunidades *mapuche* por medios de escuelas, iglesias y misioneros.

Esta empresa evangelizadora ha logrado una gran influencia y aceptación dentro de la comunidad y del propio mapuche -provocando a veces profundas crisis dentro del propio individuo y en el seno de su familia y de la comunidad- lo que ha tenido graves consecuencias en la practica de sus propias religión y normas culturales en general, pues el individuo ya no participa en las ceremonias religiosas de su propia comunidad – que son denominado y concebido como creencias paganas e idólatras- provocando una grave escisión dentro de las comunidades y un renunciamiento total del individuo a su propia cultura.

La estrategia evangelizadora de estas instituciones es la del establecimiento de colegios, iglesias(cultos), misioneros que se establecen y realizan sus actividades dentro de las comunidades como núcleo satélites que generalmente responden a una iglesia/institucion matriz que se halla fuera de ella, generalmente en Buenos aires o en el extranjero, y conforman una verdadera red evangelizadora. A veces los propios mapuches son nombrados pastores convirtiéndose en los multiplicadores de la expasion de la religión en sus propias comunidades.

Un caso puntual, en Neuquen, lo constituye la escuela albergue de la “Iglesia Evangelica Cristiana” ubicado en la zona del Lago Alumine dentro de la comunidad mapuche Puel.

2. Principales impactos de las religiones exogenas en el pueblo mapuche y su religión reconocidos mediante el estudio

La aceptación y conversión de mapuches a religiones exógenas, ha traído cada vez con mayor fuerza graves e irreversibles consecuencias para el *ethos*³⁷ del pueblo mapuche, atentando directamente aspectos esenciales de la cultura, en las dimensiones simbólicas, sociales y políticas. A continuación se desarrollaran las detectadas mediante este estudio:

a) Pérdida de la Simbología y Significados Religiosos Propios

A nivel de las prácticas religiosas ceremoniales se ha ido incorporando una diversidad de simbología religiosa no *mapuche*, tanto del orden de:

a.1) A nivel de Elementos físico – materiales

Entre los más utilizados se encuentran la cruz, figuras de vírgenes y santos, así como crucifijos con imágenes de Jesucristo:

“... Más antiguamente había Rewe, yo no alcancé, ahora hay pura cruz. Ya había conocimiento wigka (Kimün wigka). Llegaron los wigka con su pacificación, tomas de tierra), hay vino toda esa cuestión Detrás vino wigka kimün, la religión misma, entró la cruz como imagen, con Dios vino a morir, ahí entonces domino la religión wigka...”Segundo Huenchulaf, Logko, Rewe - Ragiñtulewfu.

Este testimonio nos evidencia un abierto rechazo y clara conciencia histórica por parte de los *Wüenkülechi che*, acerca de las drásticas consecuencias que conlleva la incorporación progresiva de simbología religiosa *wigka*, para la religión, vida y pensamiento mapuche

a.2) A Nivel de Categorías Conceptuales en la Dimensión del Discursivo Ritual

Entre las categorías conceptuales más utilizadas estan; *Ñuke* Dios, *Chaw* Dios, *Günechen* entendido como Dios, *Rey Fücha* y *Rey Kushe*, *Wenu* *Rey Fücha*, *Wenu* *Rey Kushe*.

En ellos predomina la construcción conceptual cristiana del “ser supremo”, ente todopoderoso, ser creador, ordenador y sancionador de la especie humana y del universo, que forma parte estructural de algunas religiones tales como la musulmana, el islamismo, el cristianismo y el budismo.

Ha constituido uno de los argumentos valoricos más utilizado para el estudio y jerarquización de las religiones. Por otro lado, se ha utilizado como fundamento para la homogeneización de la humanidad, pues se plantea que en el fondo todos creemos en “un ser supremo”. De hecho cuando se conocen otras religiones marcadamente diferentes a las conocidas por occidente, se las clasifica en religiones monoteístas, que creen en la existencia de un ser supremo, y politeístas que creen en varios seres supremos. Peyorativamente en esta última categoría se incluyen religiones que mantienen estrechos vínculos con las fuerzas de la naturaleza, las cuales son catalogadas de religiones animistas, clasificación abiertamente etnocéntrica, pues se asume que el animismo constituye el primer estadio en la evolución del pensamiento religioso. Conocidos por asentar este tipo de jerarquización fueron los etnólogos Norteamericanos J.G Frazer y Tylor³⁸, para quienes las principales etapas del desarrollo religiosos de la humanidad culminan en la idea de un Dios único, que se sobrepone a “espíritus y almas”.

Llevada esta discusión a la religión *mapunche*, desde que los *mapuche* comienzan a ser estudiados, tanto por misioneros, cronistas, aventureros, como por etnógrafos, se plantean tres interpretaciones, la primera niega la posibilidad de que los mapuche tengan un pensamiento religioso, la segunda reconoce la creencia en de más de un ser supremo, y por último la interpretación más frecuente es la de constituir una religión monoteísta, esta versión constituye el principal argumento para el reconocimiento, primero de que los indígenas son seres humanos y tienen alma, y segundo que tienen una practica y creencia religiosa.

La versión politeísta de la religión mapuche, es planteada entre otros por el padre Luis de Valdivia³⁹ (1606). Valdivia reconoce en el *Pijañ* a un ser superior que domina los aires, *Huecufü*, dueño del mar y la tierra, *nguencutran*, *nguenco*, *nguencachilla*, *ngenuhua*, entre otras categorías.

La interpretación monoteísta, es la más difundida hasta el momento. Se han usado distintos conceptos para dar cuenta de la creencia en un ser supremo, algunos hablan de *Günechen* o *Chaw Günechen*, otros hablan de *Elchen*, igualmente se habla de *Chaw Dios* y *Ñuke Dios*. Esto muestra un

La fuerte carga ideológica cristiana. Muestra también un sesgo abismante en la interpretación del *Kimün mapunche*, pues se extraen palabras del *mapuzugun* y se las utiliza para validar un orden ya dado por otro pensamiento religioso:

“Nada seguro podría decir con respecto a cuales entidades pertenece y cuales no, la designación de günechen, porque los indios mismos no están de acuerdo acerca de este punto...La desesperante vaguedad de la idea de günechen, permíteme suponer que se trata de una designación moderna forjada bajo la influencia del cristianismo. No se ha fijado la concepción que presenta simplemente, porque carece de función imprescindible en el lenguaje religioso de los indios” Pág.7.

Juan Beningar, Editorial Kushe. Concepción, Chile, 2001.

El discurso ritual actual, desarrollado por personas que han sido víctima de la colonización y socialización religiosa cristiana, utiliza la dimensión dual propia del *kimün mapunche*, reemplazándose los referentes de *Fücha* por *Chaw Dios* o *Cristo* y *Kushe* por *Ñuke Dios* o *Virgen*:

“...hay un solo hombre que sabe hacer gijatun, no todos, hay que estar bien con el señor, se le dice << hoy, en este día, estamos realizando esta rogativa, vamos a rogar a Wenu chao, wenu fucha, así viene el tiempo>> y en el gejpun dicen ellos <<rogamos que nos des un buen año, una buena cosecha, que estemos todos bien, tenemos descendientes, tenemos jóvenes, niños, guaguas, que crezcan bien, son sus

³⁸ En: *Historia de las Religiones, S.XXI*; “Las religiones en los Pueblos sin Tradición Escrita.” Editorial S. XXI, México 1990.

³⁹ En: “Arte, Vocabulario y Confesionario de la Lengua de Chile.

hijos, son sus hijas, son su creación, por tal razón te lo presentamos en este día, por eso estamos de rodilla rogando Chao Dios, Ñuke Dios, que buen año nos des, que tengamos una buena vida y que todos estemos bien>> todo eso ruegan."

Nicolás Caniuqueo. *Jagkañ machi. Lof Pocuno.*

La transmisión de estos referentes a nuevas generaciones está produciendo una ambigüedad religiosa que encubre las categorizaciones propias, las cuales reconocen diversas fuerzas generadoras, orientadoras y controladoras de especies, y no la reducen a una.

Acontece que tanto en el caso de los elementos simbólico materiales como conceptuales, las razones de su adopción por mapuche son diversas, en algunos casos tiene directa relación con la necesidad de encubrir la religiosidad propia para defenderse de discriminaciones, vejámenes al interior del *Lof* o espacio territorial más amplio. Se han dado numerosas situaciones de atropello sobre todo a *machi* que son acusados de brujos/as, por ejercer su rol, por ende la utilización de un elemento religioso cristiano, validado por el conjunto del *lof* les favorece una imagen positiva en su entorno social. También acontece que quienes efectúan el discurso ritual simpatizan o han aceptado una religión específica, lo que ha significado la adopción de conceptualizaciones y su incorporación.

En general se advierte una evidente instrumentalización del *mapuzugun*, en pro de la evangelización *mapuche*, encubierta bajo un aparente respeto a la identidad y practicas culturales. Esto se hace presente en el discurso de la mayoría de las religiones que interactúan con miembros de nuestro Pueblo, pues en general se permiten manifestaciones de identidad, mientras estas no se contradigan con los principios elementales del pensamiento religioso desde el que se este actuando.

a.3) Invisibilización de Conmemoraciones Religiosas y Socioculturales Mapunche e Imposición de otras

En este caso se esta haciendo referencia a la negación de hitos y celebraciones religiosas y socioculturales *mapunche*, a través de su reemplazo por otras Festividades religiosas cristianas. Es el caso de la celebración de San Juan que viene a reemplazar al *Wiñoy Xipantu/ We Xipaht'ü*, que constituye el periodo de tiempo en que concluye un ciclo de vida, organizado en función de la salida del sol y comienza otro nuevo. Si bien la forma en que se celebra continua siendo principalmente mapuche se reemplaza el motivo central de la celebración, por uno de origen judeo - cristiano, instaurándose una fecha fija, el 24 de junio.

Lo mismo acontece con la conmemoración de San Francisco, declarado Santo Católico que reemplaza la festividad familiar en que se medicinaba los cultivos, durante el mes de octubre.

Algo similar ocurre con el bautizo cristiano de los niños/as que se impone por sobre las distintas manifestaciones de *Katankawin*, ceremonia donde se le colocaba aretes a las niñas, y *Bakutuwün*, en el que los "dueños de hijo" solicitaban a un adulto que le transmitiese al *pichikeche*, desde el *üy*, hasta su sabiduría y conocimiento.

Otro ceremonial que ha sido reemplazado es el *Mafün*, protocolo mediante el que el *wenxu gapin*, hombre que roba una mujer, retribuye a los padres de la *zomo gapin*, por la hija robada, ha sido sobrepasado a nivel religioso por el matrimonio en la Iglesia, y la esfera legal por el matrimonio en el civil, con ello ha perdido estatus y valdes social.

En el caso del *Eluwün* y los *Eltun*, la sobre posición del velatorio y del cementerio, ha conllevado la pérdida de profundos conocimientos sobre < el significado de vivir en el *Naüq mapu* y pasar a otras dimensiones de vida >, que se garantizaban mediante el ceremonial *mapunche* y el entierro característico.

Por último la Semana santa y la Navidad, como fechas de celebración cristiana, se han impuesto, cada vez con más fuerza como consecuencia principalmente del acceso cada vez más expedito de los medios de comunicación masivos, a las familias y niños mapuche .

b) Pérdida de Autoridad de los Conocimientos Religiosos y Socioculturales propios

La identidad religiosa *mapunche*, se sustenta en el reconocimiento de un corpus de conocimientos intra culturales, que orientan el *mapunche mogen*, en sus distintas dimensiones, este conocimiento es de una enorme amplitud y solo una parte de él es alcanzable por el *che*, lo cual depende de múltiples situaciones tales como el perfil de persona, el tipo de familia, el rol que se asuma, entre otros factores. Consecuentemente se asume como imprescindible la práctica del *Gijañmawün*, entendido como el comportamiento ordenado por la ritualidad *propia*.

A su vez un factor determinante para la proyección tanto de los conocimientos como la ritualidad propia, lo constituye el *Xemümün pichikechen*, proceso de socialización mediante el cual se forman personas pequeñas, sean estos hombres o mujeres. Desde que el/la *pichiche* comienza a desarrollar capacidades de aprendizaje, la familia *mapunche* se preocupa de estimularle, para que internalice el *kimün* pertinente al tipo de familia de la cual provenga, así como la función que le corresponda llevar adelante como *che*.

El conjunto de estas enseñanzas pueden ser o no ser internalizadas por el *Che*. Existido categorías conceptuales *mapunche*, que ayudan a evaluar los niveles de apropiación de los tipos de *kimün* por parte del *che*.

El *Inayentu*, imitación constituye una manifestación primaria de aprendizaje, explicitada principalmente por *pichikeche*, en juegos donde comúnmente se reproducen roles y relaciones sociales propias de su entorno familiar comunitario. Se diferencia del *Inawentu*, pues este último constituye una especie de representación ironizada del comportamiento de un *che* conocido, destacándose aquellas cualidades, gestos y modismos que más sobresalen. Dicha representación es frecuentemente efectuada por adultos/as.

En una dimensión más profunda del aprendizaje, se muestran pertinentes tres niveles de aprendizaje, que se pueden inferir a través de los conceptos *Feyentun*, *Mügeluwün* e *Inakintun*. El primero de ellos, *Feyentun*, demuestra una forma de obediencia no reflexionada del *che*, se usa principalmente para referirse a la relación directa entre personas. Un orden de obediencia diferente se manifiesta a través del *Mügeluwün*, entendido como la obediencia previa internalización y reflexión de una idea o conocimiento, se traduce en una práctica concreta, no es necesaria la presencia concreta de quien orienta el comportamiento, generalmente cuando un hijo se conduce de acuerdo a las convicciones del padre, "lleva adelante la idea del padre", se habla de *mügelun*. Por último y en un nivel aún más sutil se encuentra el *Inakintun*, que representa un proceso reflexivo de búsqueda y conformación de una perspectiva de vida, sustentado en la observación, que se traduce en la reproducción de comportamientos concretos. El *Inakintun* lleva implícito el *Günezuam*, posibilidad de ir constantemente auto evaluando lo que se dice, piensa y hace.

Las tres categorías conceptuales se pueden utilizar para interpretar los tipos de comportamientos religiosos manifestados por los mapuche hoy en día, tanto en la dimensión ceremonial, como en la medicinal.

La validación por el/los *Che* de un corpus de conocimientos, creencias y prácticas, que ordenan dan sentido al mundo la existencia humana es una condición necesaria para vivir de acuerdo al *mapuche mogen*. Dado que los conocimientos se han ido perdiendo e invalidando, siendo una de las principales razones la llegada de otras religiones a territorio mapuche, e instalación de iglesias que han impuesto su pensamiento religioso, la vida mapuche, *mapuche mogen*, también se ha ido degradando.

En el plano de los comportamientos, se han ido cometiendo transgresiones cada vez más graves, por ejemplo la tala de bosques, entre otras situaciones aún más críticas. Esto ha provocado inmediatamente numerosas enfermedades, no obstante y sobre todo en el caso de quienes se han hecho evangélicos, la interpretación que se efectúa de las enfermedades dista mucho de la que se daría de acuerdo al sistema médico *mapunche*, igualmente se diluye la alternativa de acudir al sistema médico *mapuche* para medicarse, los evangélicos no acuden a el/la machi por catalogarlo "un hechicero". Se han dado situaciones en que se ha llegado a la muerte.

C) Demonización de Prácticas y Autoridades Religiosas *Mapunche*

Esta es una situación que se arrastra desde que los españoles llegan a territorio *mapuche*, hasta nuestros días, afectando en definitiva al conjunto de nuestro sistema de conocimiento y religión. Estriba en la incapacidad de occidente por entender culturas diferentes y sobre todo en una automutación respecto del equilibrio que debe existir en la relación naturaleza - persona.

En lo específico, los más afectados han sido nuestras autoridades religiosas y sociopolíticas, encargados de dinamizar nuestro *Mapunche Kimün* y *Pu mapunche ñi gijañmawün*:

“Yo porque soy machi, me tiraron carbón desde la puerta y alrededor del rehue me hicieron daño, entonces se enojaron conmigo porque yo le hice un trabajo a una enferma, mi hermano se volvía loco, yo le hice remedio, lo bañe y bañe a sus hijos y en la casa entonces se mejoró, estuvo así un par de años, entonces me buscaron algo que sacarme y me hicieron mal, esos fueron los canutos con su Biblia. Ese trabajo, ese castigo me hecho a perder todo, me ha traído puras desgracias. Desde esa vez no dejan tranquilos a mis hijos, uno me lo mataron, me quemaron la casa, no estaba mi gijatuwe sobre la tierra, estaban mis cosas de casa de la cocina, que podía hacer yo, así le castigan a los pobres cuando están progresando, todos esos árboles los plantamos nosotros, son manzanos, ahí nos venían a tirar cochinadas y llegaban a la casa los terronazos, que iba a hacer yo sin saber lo que pasaba.”

Juana Uberlinda Pañian. *Machi, Romopuji*, Puerto Saavedra.

Como lo ilustra el testimonio de la *machi Bafkehche*, se ha desvalorizado sobre todo a nuestros *pu machi*, catalogándolos de brujos y hechiceros, hoy en día este enjuiciamiento es efectuado sobre todo por evangelicos, lo que al interior de los *Lof* les ha acarreado una serie de injusticias y atropellos, como el aquí ilustrado, los que han quedado impunes.

d) Divisiones a Nivel Familiar, *Lof* y otros Niveles de Organización Territorial más amplio

Sin duda una de las implicancias sociopolíticas más graves que ha significado la conversión de *mapuche* a otras religiones, ha sido el de agudizar las divisiones a nivel del *Reyñma* y los *Lof*. Hacerse parte de una iglesia determinada, supone entrar a formar parte de una comunidad, que social, política e ideológicamente hablando, no tiene nada que ver con el modelo *mapuche*. Son ya muy frecuentes las desavenencias entre miembros de una misma familia y entre miembros de diferentes familias, por causa de la religión. Esto se hace evidente sobre todo en la no participación de los evangelicos en los *Fütake Gijañmawün* y el consecuente quiebre en las relaciones socioeconómicas propiamente *mapuche*. Por otro lado se desfavorece, lo que se conoce como conciencia étnica, pues en los *Lof*, quienes se hacen evangelicos no acostumbran a participar en política, esto ha quedado claro sobre todo en situaciones críticas, donde los *Fütalmapu* han debido asumir la defensa de su territorio, con motivo de los proyectos de intervención e inversión social, casos emblemáticos han sido la construcción del denominado “By pass”, Carretera de Alta Velocidad por las afueras de la ciudad de Temuco, y la Carretera de la Costa.

3. Consideraciones Generales

La relación histórica de las Iglesia católicas y protestantes con los Pueblos Indígenas, en America, ha sido siempre una instancia de dominio: cultural, filosófico y espiritual. Ya sea como sustento legitimador o respondiendo a la Corona española colonizadora; los Estados Nacionales o a los lineamientos internos de sus propias ordenes o religiones.

Si bien en el transcurso de los siglos han cambiados algunos aspectos en las formas de relación el objetivo final y central subyacente de la política de las iglesias, ha permanecido intacto. Solamente se han transformado o han readecuado cuestiones superficiales y no de fondo.

Tal es el caso de la inculturación preconizada hacia fines de siglo XX por la Iglesia Católica ¿Para quién es la inculturación? ¿Quiénes la concibieron? Y ¿Qué significa en el plano de la religión originaria?

Prima la idea de respeto hacia la religión *mapuche*, siempre y cuando sea a Cristo a quien se reconozca en última instancia.

“Yo creo verdaderamente que Cristo tiene que estar presente en todas las religiones del mundo, no en la religión cristiana. Cristo, creo que de verdad, Cristo es el hijo de Dios que ha venido para todos y no solo para un grupo de personas entonces vino también para los mapuche, de alguna manera, de alguna forma la presencia de Cristo la figura suya, los valores que “él ha venido a transmitir valen también para el pueblo mapuche. Yo espero que llegue el día en que el pueblo mapuche lo acepte totalmente no por una imposición de afuera, sino porque lo descubre, descubre que verdaderamente todo lo que él ha vivido, toda su vida, toda su historia encuentre en Cristo una iluminación, eso no es decir hasta ahora son pobres y con Cristo van a ser mas ricos, no, eso es lo normal de la historia, la historia del pueblo, la historia de las religiones también ha llevado siempre a un crecimiento, un ir adquiriendo nuevas cosas, descubriendo mas la realidad ¿no?”.

Marcelo Mellani, Obispo de la provincia de Neuquen.

Cabe preguntarse si en la religión *mapuche*: ¿Tiene significado la figura de Cristo?. Sin embargo ese es el pensamiento y el objetivo central subyacente en la política última de las iglesias. Según católicos y evangélicos la legitimidad de la verdadera religión esta en la Biblia; ahí esta condensada la verdad revelada y de ahí la legitimidad racional de imponer y aceptar el evangelio; la religión cristiana y a Cristo-Dios como el único, verdadero y universal.

A través de esta breve síntesis se ha pretendido mostrar cómo las diferentes religiones, principalmente las de origen cristiano han sido y son instancias útiles al dominio e imposición cultural sobre nuestro Pueblo. No olvidando ni, mucho menos, renunciado a sus políticas expansionistas, al ímpetu universalista que las ha caracterizado históricamente, y que se ha mancillado el sentido más profundo del significado del concepto de religión. Ya es tiempo de revisar y cambiar esta actitud de supremacía, que tan drásticas consecuencias ha traído principalmente a los Pueblo indígenas. Por ende no solo a los Pueblos Indígenas nos compete hacer volver a su sitio nuestras religiones, sino que también es una labor urgente que convoca al resto de las manifestaciones religiosas, sobre todo a aquellas que han contribuido al etnocidio de nuestros Pueblos y sus religiones.

Glosario General

Términos que designan espacios geográficos

- Ayja Rewe*: Espacio geográfico amplio que agrupa nueve puntos de ceremoniales distintos, nueve *rewe*.
- Üyel Mapu*: Nombre de un lugar, tomado de sus características geográficas
- Rewe*: Se designa así a un espacio sociocultural constituido por uno o más *Lof*. Es dirigido por un *logko* o *Ñizol Logko*.
- Kiñel Mapu*: Espacio geográfico constituido por uno o más *rewe* que comparte territorio y prácticas culturales con características comunes que los identifica
- Püjü Mapu*: El suelo, espacio donde habita el ser humano y todos los seres visibles.
- Waj mapu*: universo
- Wichan mapu*: Uno o más *rewe*, que acuden en ayuda de otro *rewe*, en eventos religioso, o sociopolítico.
- Lof che*: Grupo de personas que unidos por tronco familiar comparten un mismo espacio territorial
- Kexawe*: Espacio de siembra
- Lelfün*: Referido a algún espacio específico del campo

Nombres que reciben las ceremonias religiosas colectivas en los distintos territorios *mapuche*

- Gijatun*: Etimológicamente significa pedir y es un término más usado por los *wenteche*, *Naüqche*, un sector *bafkehche*.
- Jejipun*: Significa rogar y es más usado por los *Pwelmapuche*, *pewenche*.
- Kamarikun*: Es un término que viene del idioma quechua y significa agradecer, es usado entre los *inapireche*, zona sur de *pwel mapu* y *wijiche*.

Eespacios ubicados dentro del *gijatuwe/jejipuwe*

- Rewe*: Es el espacio central del *jejipun*, *gijatun*, *kamarikun* donde se concentran todos los elementos utilizados en la ceremonia
- Yogol*: Con este término se designan los elementos que se ponen en el *rewe* durante el *jejipun* en *pwel mapu* y en algunas zonas del mismo lugar se usa como sinónimo de *rewe*.
- Ayon*: Se llama así a las banderas que forman parte del *rewe*.
- Kogí*: Alimento que se pone en el *rewe*

Términos presentes durante la ejecución del *jejipun/gijatun*

- Kushe*: Anciana
- Fücha*: Anciano
- Üjcha*: Joven mujer
- Weche*: Joven hombre

Distintos términos relacionados al espíritu y enfermedad

- Perimontun*: Visión. Cuando un *geh* se deja ver por un *che*
- Fibew*: Término con el que se designa el *newen* de un *machi*.
- Küymín*: El trance de un *machi*. Estado de comunicación directa con el *Püjü*
- Püjü*: Espíritu
- Baweh*: Remedio
- Che yem*: Así se le llama al *che* cuando ya no vive
- Che Mamüj*: Árbol tallado con forma de persona
- Xafentun*: Tipo de enfermedad que se genera cuando una energía se introduce en el cuerpo de la persona generalmente sucede por el contacto en momentos no apropiados con ese tipo de energía.

Weluzuamkey: Suele perder la razón (así se dice cuando una persona trasgrede a un espacio y una de las consecuencias es la pérdida de la razón)

Términos relacionados a ríos, lagos y sus *geh*

Jufü: Espacio de un río, lago o mar que no tiene fondo

Gibawe: Vado

Ko: Agua

Mewbenko: Remolino de agua

Meliko: Cuatro aguas, que puede ser cuatro ríos, arroyos, etc.

Sumpaj: Manifestación de una fuerza espiritual con forma de sirena que vive en el agua (dueño del agua)

Xülke: Manifestación de una fuerza espiritual con forma de cuero que vive en el agua (dueño del agua)

Conceptos relacionados a la filosofía de vida mapuche

Mogen: Vida

Kimün: Sabiduría, conocimiento

Gübam: Consejo

Nüxam: Conversación, historia

Che üy: Nombre *mapuche*

Az: Forma, características, identidad

Piam: Historia de la cual no existe constatación empírica (Forma parte de las formas de transmisión de conocimiento mapuche)

Epew: Relato tipo fábula

Geh zugu: Dueño de la actividad ceremonial

Xawün: Reunión, encuentro, junta

Kusu Güneluwün: Forma propia de ordenamiento en lo que respecta a lo religioso

Mapuzugun: Habla de la tierra, idioma mapuche

Términos que designan oficios y términos que se relacionan con la medicina mapuche

Wizüfe: Alfarero

Rüxafe: Platero/ra

Zamife: Que trabaja la cestería

Mayxüfe: El artista en madera

Gürefe: Trabajador/ra del tejido en telar.

Nimikafe: Persona que se especializa en la creación del dibujo en el telar

Püñeñelchefe: Persona especializada para ayudar en el parto

Gütamchefe: Persona que se especializa en arreglar hueso

Zachefe: Persona especializada en curar con hierbas

Gijatufe: Persona que tiene una práctica de la religión *mapunche*

Términos relacionados a los gijañmawün/ceremoniales

Choyke purun: Baile imitando al ñandú

Awün: Momento de la ceremonia en que se da vueltas de a caballo por el rededor de todo el espacio designado para el ceremonial

Tayübfé: Mujeres que realizan el canto ceremonial en *Pwel mapu* / persona que canta y toca el *kulxug* apoyando a la o a el *machi* en una ceremonia en *Gulu mapu*

Yeübfé: Persona que apoya a las o los *machi* con toque de *kulxug* en una ceremonia

Geykurewen: Ceremonia anual propia de los o las *machi*

Xaritu rewen: Acción de atar ramas verdes de canelo y maqui junto al *rewe* de *machi*

Waza, Kazkawija: Instrumentos *mapuche*

Terminología general

Aliwen: Árbol. Con este término también se designa al *rewe*, en algunas zona de *Gulu mapu*

Kujiñ: Animal

Kura: Piedra

Kushe papay: Mujer anciana

Ragi Puh: medianoche

Ragi aht'ü: mediodía

Toki: Hacha. Este término se usó en tiempo de guerra para designar el grado más alto del ejército mapuche

Waza: Instrumento musical.

Küruf: Viento

Atü: Sol, día

Küyeh: Luna

Yepuh: Lucero que se lleva la noche

Wünelfe: Lucero que aparece antes del sol

Welu wixaw wagüben: Constelación de estrellas conocido como las tres marías

Wenu Bewfû y/o Ba Rûpû: Río de arriba (vía lactea)

Pu Gaw: Constelación conocido como los siete cabritos

Üñüm: Ave, pájaro

Xalkan: Trueno

Jüfke: Relámpago, rayos

Füxake, Fütake: Grande, antiguo

Ixofij: Diverso

Niey: Tiene

Chaw: Padre

Ñuke: Madre

Rukache: Grupo familiar (que viven en una casa)

Muzay: Tipo de bebida *mapuche* hecho con cereales

Kexan: Nombre genérico que reciben los diversos alimento, como verduras, cereales, vegetales, etc.

We: Nuevo

Akulechi: Que está llegando

Metawe: Cántaro

Iwe: Platitos de madera o greda

Güjiw: Piñones

Walüg: Verano

Bibliografía Parte I

I. Religiosidad y espiritualidad mapuche

Alvarez, Gregorio; *“El Tronco de Oro”*. Editorial Siringa Libros. Neuquen, Argentina 1992. 4ª Edición.

Aliaga Rojas, Fernando; *“Religiosidad Popular Chilena”*. Ediciones Paulinas. Chile, 1992.

Alonqueo, Martín; *“Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche”*. Ediciones Nueva Universidad, Pontificia Universidad Católica de Chile. 1ª Edición, año 1979

Arrom, José J(Yale University); *“Las Primeras Imágenes Opuestas y el Debate sobre la Dignidad del Indio”*, Capítulo 3; En *De Palabras y Obra en el Nuevo Mundo- Imágenes Interétnicas*.

Arman, Alberto; *“Ciudad de Dios y Ciudad del Sol”*- Jesuitas de los Guaraníes (1609 – 1768). Editorial Fondo de la cultura Económica. México, 1982.

Bacigalupo, Ana Mariela; *“La Voz del Kultrung en la Modernidad”*

Belec, Francisco; *“El Misionero Católico en Chile y la Religión Mapuche”*, en *Historia y Misión: La Fé de un Pueblo*, N° 6, 1977.

- *¿Es evangelizar el pueblo mapuche y al mismo tiempo respetar su religión?*. En *Nutram*, Año V, 1989.

Casamiquela, Rodolfo; *“El estudio del Nguillatun”*.

Coña, Pascual; *“Memorias de un cacique mapuche”*. Editorial Impreso Offcet Ltda.. 2ª Edición, Santiago, 1980.

Caniullan, Víctor; *“El Mundo Mapuche y su Medicina”* . En *Acercamientos Metodológicos Hacia Pueblos indígenas*. Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, 2000.

Curivil, Ramon Francisco; *“Los Cambios Culturales y los procesos de Re- etnicación Entre los Mapuches Urbanos: Un estudio de Caso”*, Tesis para optar al grado de Magíster en Ciencias sociales. Santiago, Chile, 1994.

De Las Casas, Bartolomé; *“En defensa de los Indios”*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. 1985.

De Augusta, Fray Felix José; *“Lecturas Araucanas”*. Editorial Kushe. Temuco, Chile, 1991. 3ª Edición Chilena.

Dillehay, Tom D; *“Araucanía Presente y Pasado”*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile, 1990. 1ª Edición.

Dowling Desmadryl, Jorge; *“Religión, Chamanismo y Mitología Mapuches”*. Editorial Universitaria, S.A. Santiago de Chile, 1971. 1ª Edición.

Duverger, Christian; *“La Conversión de los Indios de Nueva España”*, con el textos de los coloquios de los doce de Bernardino de Sahagun (1564). Editorial Fondo de la Cultura Económica. México.

Duviols, Pierre; *“La Destrucción de las Religiones Andinas”*. Conquista y Colonia. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

Espindola, Walter Hanisch; *“Historia de la Compañía de Jesús en Chile”*. Editorial Francisco de Aguirre, S. A. Santiago de Chile, 1974. 1ª Edición.

Foster, Rolf; *“Milenarismo, profetismo y mesianismo en la sociedad mapuche”*, en *América Indígena*. Vol XCVIII, N° 4, 1988.

- *"Introducción a la religiosidad mapuche"*, 1993, Editorial Universitaria S.A, 1ª Edición.
- *"La Misión Anglicana, Primera Iglesia Protestante entre los Mapuche"*, en Nütram, año I.
- *"Jesuitas y Mapuche"*.

García Aldonote, Mario; *"Y Resultaron Humanos, Fin de las Culturas Nativas en Territorio Argentino"*, Compañía Literaria. Madrid 1994. 1ª edición.

Greve, María Ester; *"El Discurso chamánico mapuche: consideraciones antropológicas preliminares"*, en Actas de Lengua y Literatura Mapuche. Nº 2, págs 47-66; 1986.

- *"La concepción del tiempo en la cultura mapuche"*, en Revista Chilena de Antropología. Nº 6, págs 59-74; 1987.

- *"El subsistema de los Ngen en la religiosidad mapuche"*, en revista chilena de antropología.(extraído de Internet)

Gruzinski, Serge; *"La Guerra de las imágenes"- De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492- 2019)* Editorial Fondo de cultura Económica – México.

Marileo, Armando; *"Mundo Mapuche"*, artículo.
- "Modernización y Sabiduría"

Medina, José Toribio; *"Los Aborígenes de Chile"*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago de Chile, 1952.

Mora, Ziley; *"Yerpun". El Libro Sagrado de la Tierra del Sur.* Imprenta Wesaldi y Editorial Kushe. Temuco 1992, 1ª Edición.

- *"La Araucanía, mística antigua para la grandeza de Chile"*. Telstar Impresoras. Padre Las Casas, 1989.

- *"Verdades mapuches de alta magia para reencantar la tierra"*. 3ª Edición. Septiembre de 1991. Editorial Kushe.

Montecinos, Sonia; *"Sueño con Menguante"*, Biografía de una Machi. Editorial Sudamericana. Santiago de Chile, 1999.

Núñez de Pineda y Bascuñan, Francisco; *"El Cautiverio Feliz"*, ...

Nicoletti, María Andrea; *"La Imagen del indígena de la Patagonía, Evangelización de la Patagonía"*

Pinto, Jorge; *"Misioneros y mapuche, el proyecto del Padre Luis de Valdivia y el indigenismo de Los Jesuitas en Chile"*, en Serie Nuevo Mundo. Cinco Siglos, Encuentros de Etnohistoriadores; 1989.

Quidel, José; *"Cultivando las Raíces para Nuestro Cultivo"* en Estilo de Desarrollo en América Latina. ISBN Nº 956-2236-124-1; 1999.

- *"Perspectiva Cultural"*. Documento de Trabajo, CES - UCT.

- *"Conocimiento Mapuche"*, en *Orientaciones para la Incorporación del Conocimiento Mapuche al trabajo Escolar*. Edición General, Programa de Educación General Bilingüe, Ministerio de Educación. Chile, 2002.

Sierra, Malu; *"Mapuche Gente de la Tierra"*, Donde Todo es Altar. Editorial Sudamericana chilena. Santiago de Chile, 1992.

II. religiosidad, espiritualidad, ideología y filosofía

Behtell, Leslie; *"Historia de América Latina"*. 2 América Latina Colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII. Editorial crítica Barcelona.

Batalla, Bonfil; *"Identidad y Pluralismo en América"*. Editorial Fondo Editorial del Cehass, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Tejedor Campomanes, César; *"Historia de la Filosofía en su Marco Cultural"*. Ediciones SM-Madrid. España, 1991.

Bibliografía Parte II

- **AA.VV.** *"Ceferino Namuncurá. El indiecito que convertía a los blancos"*, Cartilla Salesiana. Ed. Magendra S.A., Bs. As., 1999.

- **Amunátegui, Domingo;** 1940; *Estudios históricos*; Ediciones de la Universidad de Chile, Chile.

- **Barreto, Oscar.** *"Fenomenología de la religiosidad mapuche"*. En: estudios proyecto n° 7, Suplemento de la revista Proyecto, Bs. As., 1992.

Boccara Guillaume; 1998; *"Dispositivos de Poder en la Sociedad Colonial-Fronteriza Chilena del siglo XVI al Siglo XVIII"*, en Jorge Pinto Rodríguez (Editor) *Del discurso Colonial al proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana*; Ediciones Universidad de la Frontera; Temuco-Chile.

- 2000; *"Antropología Diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político"*, en Boccara Guillaume & Galindo, Sylvia; *"Lógica Mestiza en América"*; Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera; Chile.

Campos Menchaca, Mariano José; 1972; *"Nahuelbuta"*, Editorial Francisco de Aguirre S.A.; Buenos Aires-Santiago de Chile.

- 1972 b; *"Por Senderos Araucanos"*, Editorial Francisco de Aguirre S.A.; Buenos Aires-Santiago de Chile.

Caniqueo, Sergio; 2002; *"Violencia en el conflicto mapuche, sus orígenes y persistencia, visto a través de algunos escritores chilenos, de organizaciones mapuche y testimonios en la primera mitad del siglo XX"*, en Actas de la Segundas Jornadas Inter-universitarias de Investigación Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación; Santiago-Chile.

Casanova, Holdenis; 1989; *"Las Rebeliones Araucanas del Siglo XVIII"*, Ediciones Universidad de la Frontera; Temuco-Chile.

- 1986; *"Los Poblados Indígenas de la Araucanía en el Siglo XVIII: Una iniciativa y una respuesta"*, en Cultura-Hombre-Sociedad Rev. De Ciencias Sociales y Humanas; Volumen 3 N° 2; Universidad Católica de Temuco; Chile.

Contreras Painemal Carlos; 2003; *"La Oralidad y la Escritura en la Sociedad Mapuche"*, en Carlos Contreras Painemal (editor); *"Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche"*; Edición Conmemorativa al Bicentenario del Parlamento de Negrete 1803; Druckerei der Universität Siegen; Alemania.

Coña, Pascual & de Moesbach, Ernesto; 1973; *"Memorias de un Cacique Mapuche"*, Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria; Chile.

Curivil, Ramón; 1995; *"Religión Mapuche y Cristianismo"*, en Marileo, Armando y otros; *"¿Modernización o Sabiduría en Tierra Mapuche?"*, Editorial San Pablo & Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea; Chile.

De Ramón, Ema; 1996; *"Los orígenes de la Iglesia catedral de Santiago (1544-1566)"*; Anuario de la Universidad Internacional, Sek, N° 2.

Delrios, Walter. *"Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883-1890)"*. En: Cuadernos de Antropología Social, N° 13, año 2001,

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección de Antropología Social.

Foerster, Folf & Gundermann, Hans; 1996; *"Religiosidad Mapuche Contemporánea: Elementos Introdutorios"*; en Hidalgo, Jorge y otros editores; *"Culturas de Chile. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología"*; Editorial Andrés Bello; Volumen Segundo; Chile.

Foerster, Rolf & Painemal, Martín; 1983; *"Vida de un Dirigente Mapuche"*; Grupo de Investigaciones Agrarias & Academia de Humanismo Cristiano; Chile.

Foerster, Rolf; 1986; *"Pentecostalismo Mapuche ¿Fin o Reformulación de la identidad Étnica?"*; en Cultura-Hombre-Sociedad Rev. De Ciencias Sociales y Humanas; Volumen 3 N° 2; Universidad Católica de Temuco; Chile.

- 1995; *"Introducción a la Religiosidad Mapuche"*; Editorial Universitaria; Segunda Edición; Chile

Gissi, Nicolás; 1997; *"Aproximación al Conocimiento de la Memoria Mapuche-Huilliche en San Juan de la Costa"*; Tesis para optar al título de Antropólogo Social.; Universidad de Chile; Santiago de Chile.

Góngora, Mario; 1998; *"Estudios sobre la Historia Colonial de Hispanoamérica"*; Editorial Universitaria; Chile.

González de Nájera, Alonso; 1971; *"Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile"*; Editorial Andrés Bello; Chile.

Jara, Álvaro; 1981; *"Guerra y Sociedad"*; Editorial Universitaria; Segunda Edición; Chile.

Palma, Samuel & Villela, Hugo; 1997; *"Salir del Mundo... Salir de la Mina. Identidad minera e identidad evangélica en la zona del carbón"*; Consejo Mundial de Iglesias, Centro de Estudio de la Religión Amerindia, Servicio Evangélico para el Desarrollo SEPADE; Santiago-Chile.

Parentini, Luis Carlos; 1996; *"Introducción a la Etnohistoria Mapuche"*; Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos; Chile.

Parker, Cristián; 1996; *"Las Iglesias y su Acción Social en Chile"*; UNICEF & Ediciones Academia Universidad de Academia de Humanismo Cristiano; Chile

Pinto Rodríguez, Jorge; 1990; *"Frontera, Misiones y Misioneros en Chile"*; en Pinto, Jorge & Casanova, Holdenis & Uribe, Fray Sergio; *"Misioneros en la Araucanía 1600-1900. Un capítulo de historia fronteriza en Chile."*; Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM; Segunda edición; Bogotá-Colombia.

-1992 (a); *"Entre el Pecado y la Virtud. Mortificación del cuerpo, misticismo y angustia en la temprana evangelización del Perú, Paraguay y Chile"*; en Pinto, Jorge & Salinas, Maximiliano & Foerster, Rolf; *"Misticismo y Violencia en la Temprana Evangelización de Chile"*; Ediciones Universidad de la Frontera; Primera Edición; Temuco-Chile.

- 1992 *"La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena"*; en revista Nütram, año VIII, N° 28, Ediciones Rehue; Chile.

-*"Dela inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche"*; Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile: Primera Edición; Chile 2000.

-**Nicoletti, Maria A.** *"La imagen del indígena de la Patagonia: aporte científicos y sociales de Don Bosco y los salesianos (1880-1920)"*. En: Istituto storico salesiano. L'Opera salesiana dal 1880-1922, significatività e portata sociale, vol. I, Roma, LAS, 2000.

- *"Misiones "ad gentes": manuales misioneros salesianos para la evangelización de la patagonia (1910-1924). En: Estrato da: Ricerche Storiche Salesiane ,Anno XXI, Nº 1, 2002.*
- *"Jesuitas y franciscanos en las misiones de la Norpatagonia". En: Anuario de Historia de la Iglesia, Instituto de la historia de al iglesia, Facultad de teología, Universidad de Navarra, Madrid,2002.*

Poblete, María Pía; 2002; *"La Escuela en Comunidades Mapuche de Panguipulli; Antecedentes Para la Construcción de Espacio del Escolar en Cayumapu y Llongahue"*; en Boletín Nº 6 Museo y Archivo Histórico Municipal; Osorno-Chile.

Salianas, Maximiliano; 1980; *"El Laicado Católico de la Sociedad Chilena de Agricultura y Beneficencia 1938-1949"*; Anales de la Facultad de Teología Vol. XXIX (1978) Cuaderno 1; Universidad Católica de Chile; Santiago de Chile.

Valderrama, Juan; 1927; *"Diccionario Histórico-Geográfico de la Araucanía"*; Imprenta Lagunas; Segunda Edición; Santiago de Chile.

Zapater, Horacio; 1992; *"La Búsqueda de la Paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia"*; Editorial Andrés Bello; Chile.

ANEXO 1

Aspectos fundamentales y característicos de los *fütake gijañmawün* según los *fütal mapu*

Wenteche	Naüqche	Wijiche	Bafkehche	Inapireche	Pewenche	Pwelche		
Tunteken Xipantu mew	Epuke, melike ka kayuke xipantu	Epuke ka melike xipantu	Kiñeke ka epuke xipantu	Epuke ka melike xipantu	Melike xipantu	Fij xipantu	Fij xipantu	
Chem Pigen ti <i>Gijañmawün</i>	Gijatun	Gijatun	Kamarikun	Gijatun-Kawiñ	Kamarikun	Jejipun –Kamarikun	Gejipun -Kamarikun	
üy Lelfün chew ñi <i>Xipakemum</i>	Gijatuwe –Puruwe	Gijatuwe	Kamarikuwe – Lelfün	Gijatuwe – Kawiñwe	Lelfün	Lelfün	Lelfün – Lepün	
Rewe – Yogol	Foye, kübon, mayten, rügi, row mansana marewpul, toro, ufisa, achawaj. Ayon: liq, kurü, kajfú, choz	Foye, küboh, marewpul, wenu foye, iwe, rügi ufisa, toro, Ayon: liq, kajfú, kurü	Toro, ufisa, karekare, fij karüke kexan, alwe palgiñ, küboh, rügi Ayon: liq, kajfú	Küboh, mayten rügi, ufisa, acawaj karekare. Ayon: kajfú, liq, choz.	Xiwe, rügi, toro, ufisa, marewpul, achawaj. Ayon: kajfú, choz	Row mansana, xoy pewen, rügi, waka, epu kawej, epu ufisa Ayon: kajfú, choz	Xoy pewen, row mansana, mayten, rügi, kurü ka liq ufisa, alazan ka kolü kawej Ayon: kajfú, choz	
Gijatufe	Ñizol Logko Machi - Logko	Machi	Gehpiñ - Pijañ Kushe	Gehpiñ- Machi Logko	Logko gijatufe	Pijañ Kushe – Logko	Pijañ Kushe- Logko	
Pu Keju	Zugumachife, yeübfé, tayübtufe, puel pu ralife, alka choyke jagkañ, Kojog, awüfe Norümchefe, majotuchefe, ayekafe	Zugumachife, jagkañ, tayübtufe, majotufe, kuyüche, kapitan	Sargento, Kajfümabeh, Kajfúwenxu, Xuxukatukamañ, Günealu koha awüfe	Tayübtufe, Sargento, Bolkiñtufe, Kornetatufo, Xuxukatukamañ Jagkañ, awüfe	Tayübtufe, Kampübtufe, Kornetatufo, Choykefe, Xuxukatufe awüfe	Kajfümabeh, Piwücheñ, Choykefe, Güpütufe, Tayübtufe, Kampübtufe awüfe	Kajfümabeh, Piwücheñ, Sargento koha, Choykefe, Kampübtufe, Tayübtufe, Xuxukatufe awüfe	
Chumgen ñi Müleken	Pewügen, walüggen	Pewügen	Pewügen	Pewügen	Walüggen	Walüggen	Walüggen, Xafkemgen	
Tunteñmaken	Epu aht'ü	Epu aht'ü	Epu aht'ü	Epu aht'ü	Epu aht'ü	Epu aht'ü	Epu ka meli aht'ü	
Chumuechi ñi konken che	Wíchan, pu reyñima magel magel wehüy, igkatu, wixan	IDEM	IDEM	Magel reyñima, magel wehüy, müxüm mapu	Müxüm mapu, magel reyñima, magel wehüy	Müxüm mapu	Müxüm mapu	
Ileltuwün	Jawkewün, poyewün	IDEM	Mogeltuwün	IDEM	IDEM	Ileltuwün	Ileltuwün	
Kakerume zugu ñi müleken chi gijañmawün mew	Koyaqtun, Wewpin, Küymin, Würwürton	IDEM	Koyaqtun, Fúchotun, Pijañ kúxal, pentukun	Kü ymin, Koyaqtun Fúchotun	Würwürton, kümpeñtun, choyke purun	Kümpeñtun, choyke purun	Koyaqtun, Kümpeñtun, Pijañtun, Jagkapiwke, Pijañ kúxal, choyke purun	

Anexo 2 Relación Histórica

“Pueblo Mapuche – Estado Argentino”⁴⁰,

A Modo de Introducción: Acerca del Origen Mapuche en *Pwel Mapu*.

Los testimonios que nuestros mayores nos han transmitido a partir del conocimiento que guardan de la Historia de nuestro pueblo, nos hablan de una presencia mapuche en *Pwel Mapu* que se remonta al tiempo en que los diversos elementos que componen la naturaleza de nuestra tierra, aguas, cerros, montañas, bosques, llanuras, etc. se dispusieron en la forma que finalmente terminó de configurar el paisaje natural donde, en estrecha relación con éste, comenzó a desarrollarse nuestra vida colectiva. Así, en términos cronológicos esta presencia mapuche en *Pwel Mapu* se origina hacia el inicio de la presencia humana en esta, nuestra tierra.

Sin embargo, tanto la historiografía como las ciencias sociales que en general se han ocupado del tema, se han encargado de construir una versión oficial acerca de la historia de nuestro pueblo que le asigna una presencia reciente en la actual República Argentina que no va más allá del s. XVII, para derivar de ello un carácter “extranjero” de esa presencia por provenir de la vertiente occidental de la cordillera de los Andes, es decir de la actual República de Chile.

Necesario es poner las cosas en su justo lugar: ni la Argentina ni el Chile actual existieron en su forma contemporánea sino hasta siete decenios luego de las llamadas revoluciones emancipatorias iniciadas en torno al año de 1810. ¿Qué rigor científico puede tener entonces el hablar de las nociones de Argentina y/ o Chile como unidades político-estatales-territoriales que no eran, en cualquier periodo anterior a la década del '80 del s. XIX? Hasta ese momento de la historia, ninguno de los dos Estados ocupaba efectiva ni definitivamente nuestro territorio por lo que no es ajustado al rigor histórico, ni antropológico, ni sociológico, ni politológico, etc. hablar de mapuches actuando en *Argentina* o *Chile*; era dentro de su propio territorio que interactuaban las diferentes parcialidades mapuche existentes en el espacio geográfico que extendiéndose entre los dos océanos, incluye a la cordillera de los Andes no como límite sino como un área geográfica particular dentro del conjunto. Esto en cuanto al carácter “extranjero-chileno” que se ha pretendido asignarle a nuestro pueblo aquí en la actual Argentina.

Pero además, y respecto ahora de la antigüedad de la presencia mapuche en *Pwel Mapu* sostenida por el conocimiento histórico transmitido por nuestro mayores, es de rigor, justo e interesante para todo el que busque conocer honestamente, citar aquí alguna de las voces que desde diversas ciencias sociales se vienen abriendo paso con resultados de sus investigaciones como los que siguen:

“Respecto de las primeras manifestaciones araucanas en nuestro territorio – se refiere a la “Argentina”- éstas se remontarían a principios del 2° milenio de la Era Cristiana o quizás algo antes” (Hajduk, 1982).⁴¹

“La historia de los Mapuche o Araucanos (como lo denominaron comúnmente los españoles) (...) si nos circunscribimos a la Argentina (...) El estudio de su prehistoria se halla en sus comienzos y permite sospechar una antigüedad que se remonta al s. XI d.c.” (Nardi, 1982).⁴²

“La resistencia a los incas, primero; a los españoles, luego; y a los argentinos y chilenos, por último, marca una historia beligerante de varios cientos de años que sin duda alguna, ayudó a afirmar su identidad y a proporcionarle la necesaria cohesión social y cultural. (...) la presencia de los

⁴⁰ Este apartado es desarrollado por Pedro Cariman, colaborador en el presente estudio, actualmente es estudiante de Licenciatura en Historia en la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén- *Pwel Mapu*.

⁴¹ HAJDUK, Adán: *Cultura mapuche en la Argentina.*, Instituto Nacional de Antropología. Ministerio de Cultura y Educación Buenos Aires, 1982. pp. 7

⁴² NARDI, Ricardo: *Cultura mapuche en la Argentina...*idem. pp.11.

mapuche en la Argentina data de alrededor del s. XI, pero es en el s. XVII cuando la misma adquiere envergadura" (Fernández, 2000).⁴³

Lo cierto es que en la medida que los investigadores se liberan del compromiso que ató a sus predecesores a la necesidad de ayudar a construir la visión mítica que rodea la fundación del llamado Estado Nacional, visión en la que éste parece nacer gloriosamente de una vez y para siempre tal como hoy se lo conoce, la ciencia social ha debido revisar sus tradicionales postulados y prestar atención a los "nuevos" hallazgos; en ese camino no ha hecho más que aproximarse a la versión de la historia surgida del conocimiento transmitido de generación en generación por nuestros mayores, sabios conocedores de nuestra historia y cultura y en cuyo relato ha estado siempre presente aquello que la ciencia viene a ver ahora como lo "nuevo" que ella va *descubriendo*.

Al criterio noble de quien estas líneas lea dejamos la respuesta a la pregunta sobre quienes han sido los mentirosos en esta historia de relaciones que debimos asumir los mapuche con las sociedades de los respectivos Estados mencionados; Relaciones que abarcan al conjunto de los aspectos de nuestra vida colectiva antes y después del momento en que fuéramos invadidos por la fuerza expansionista y militar de la clase dirigente argentina y chilena. Por nuestra parte, en las líneas que siguen abordaremos la Historia de esas relaciones en *Pwel Mapu* apoyados en la visión histórica heredada de nuestros antepasados, los que vivieron y murieron reafirmando de mil formas la identidad y aspiración de libertad que nos legaron; atentos también, a los esfuerzos de las jóvenes y no tan jóvenes (honestas al fin) generaciones de investigadores argentinos y/o chilenos que deben hacer frente a la pesada carga de una tradición histórico-antropológica responsable en parte importante del desencuentro generador de los conflictos del presente. Porque un futuro de encuentros y acuerdos garantes de una convivencia justa y respetuosa será solo posible ajustando cuentas con ese pasado vivo en la memoria tanto de los que lo niegan y falsean, como de los que en él se apoyan transformándolo en la fuente del derecho histórico que se transmite por medio de la oralidad ancestral heredada y vigente, que exige guarda y proyecta la memoria colectiva de nuestro pueblo.

División de Periodos Cronológicos como Reflejo de la Condición Resultante del Pueblo Mapuche en su Relación Histórica con el Estado Argentino.

La presencia mapuche en *Pwel Mapu* se remonta entonces, por un lado, al momento en que las aguas ocuparon sus actuales espacios y los cerros y montañas adquirieron la altura y fisonomía que hoy les conocemos; ahí están como testimonios los *Xeg Xeg* y *Yefwwe* como los espacios de tierra alta que entrañan un alto valor histórico- simbólico- sagrado, pues fue en ellos donde la sociedad mapuche de ese remoto tiempo salvó la vida ante el movimiento de las aguas. Por otro lado, se reconoce esta presencia en los inicios del 2° milenio de la Era Cristiana (s.XI) o "*tal vez algo antes*". Es decir que por lo menos se trata de una presencia que ya está medio milenio antes de la invasión europea al continente que España inicia en 1492, o bien de una presencia que antecede en 8 siglos al proceso que en el Río de la Plata se sucede en torno al periodo de mayo-1810 y julio-1816 donde la unidad política virreynal pasa a denominarse Provincias Unidas del Río de la Plata, más aún se trata de una presencia mapuche en *Pwel Mapu* anterior en casi 9 siglos a la fecha que podríamos fijar en el día 1° de Enero de 1885 cuando *Sayweke*, el último gran *Logko* que resiste, entrega su lanza a las fuerzas militares de los "nacionales". Recién entonces se puede hablar con mayor propiedad de "Argentina" como una noción que en su aspecto político y territorial adquiere su conformación actual.

Sobre esta base, insistamos sobre un aspecto de enorme importancia porque nos permite dimensionar la profundidad del carácter político de las situaciones en juego en la relación histórica Pueblo Mapuche – Estado Argentino, se trata de un aspecto que se vincula a la necesaria construcción de una perspectiva histórico-cronológica que surge de un acontecimiento histórico que divide nuestra Vida e Historia en un antes y un después y por ello comporta el carácter de acontecimiento de trascendencia histórica para la perspectiva mapuche:

Decíamos antes que la presencia mapuche en *Pwel Mapu* data de 9 siglos o "*algo antes*" pero ¿de qué cosa en definitiva? Pues bien, la presencia mapuche en *Pwel Mapu* data de 9 siglos o algo antes del momento histórico preciso en que dejamos de ser un Pueblo Libre: el 1° de Enero de 1885

⁴³ FERNÁNDEZ, Cesar (comp. e introducción): *Relatos y romanceadas mapuches*. Ediciones del Sol. Argentina. 1° Edición, 4° Reimpresión, junio de 2000. pp. 9.

Sayweke entrega su lanza en Junín de los Andes y ahí se terminaba el último foco significativo de resistencia contra el *wigka* a lo largo y ancho de *todo* el Territorio Ancestral Mapuche.⁴⁴ A esa altura ningún otro *Logko* importante sostenía ya la resistencia y la lucha frente a ninguno de los dos ejércitos nacionales (argentino y chileno) que debimos enfrentar, así miles de años de vida libre, independiente y soberana, 900 de los cuales han sido hasta ahora constatados por la arqueología, terminaban ese día con la entrega de *Sayweke* ante las autoridades castrenses argentinas en Junín de los Andes, territorio de la Nación Mapuche en *Pwel Mapu*.

De esta forma, las llamadas “Conquista del Desierto” y “Pacificación de la Araucanía” en su condición de hechos componentes de un plan que persigue un único y claro objetivo, conculcar el conjunto de elementos y derechos que sustentaban nuestra condición de Pueblo Libre, alcanzan su materialización final y completa el 1° de Enero de 1885 aquí en *Pwel Mapu*; en esta fecha de ese día y en ese acto de *Sayweke* identificamos el momento preciso en que el Pueblo de la Nación Mapuche en su conjunto deja de ser literalmente libre y se le impone una vida de pueblo sometido hasta el presente. Muchas cosas importantes sucedieron antes de esa fecha y muchas otras han sucedido luego, más ninguna ha tenido la trascendencia histórica de ella para nuestra existencia colectiva pues el valor simbólico que esa fecha encierra y representa está dado por el hecho de que marca un quiebre fundamental en nuestra Historia y divide nuestra Vida en dos periodos cualitativos y diametralmente opuestos: De Pueblo Libre por miles de años pasamos a una condición de Pueblo Sometido a la ocupación permanente de su territorio y bajo las leyes impuestas por el invasor, argentino en un caso, chileno en el otro, en el medio un solo Pueblo, los mapuche que a partir de allí no hemos vuelto a conocer un solo minuto de libertad hasta el presente.

Así, el conjunto de acontecimientos que se suceden en el periodo y lo culminan el 1° de Enero de 1885, es en nuestra perspectiva más determinante para nuestra vida hasta el presente que todo otro acontecimientos histórico planetario; Ni las independencias de los llamados Estados Nacionales respecto de la España imperial, ni las respectivas contingencias políticas internas de estos países en su vida independiente alcanzan el carácter de importancia decisivo para nuestra vida colectiva (a ambos lados de la cordillera y tomando al conjunto de la Nación mapuche) que tiene aquella fecha, de tal forma que es en relación a ella como referencia histórico-cronológica de mayor relevancia histórica y política, que desarrollaremos otros acontecimientos que antes y después de ese momento han signado también la relación histórica del Pueblo Nación Mapuche de *Pwel Mapu* y el Estado Argentino.

Invasión continental e intento fracasado de ocupación territorial y colonización sobre el Pueblo mapuche

Si hay un momento de importancia para nuestra vida por cuanto se convertirá en el antecedente histórico que anuncia las graves situaciones futuras a las que el pueblo mapuche deberá hacer frente, es la del mes de octubre de 1492, el inicio de una invasión continental a la que, aún al precio de enormes sacrificios, nos enfrentaremos oportuna y gradualmente y ante la cual mantendremos nuestra condición de Pueblo Libre, Independiente y Soberano.

Más concretamente, la invasión del mundo *wigka* a territorio mapuche se inicia con Pedro de Mendoza y su fundación de Buenos Aires en 1536, población de avanzada española que será destruida por los habitantes originarios que la historiografía oficial y tradicional ha llamado Querandíes,⁴⁵ la destrucción tiene lugar en 1541, el año que Pedro de Valdivia funda a su vez

⁴⁴ CLIFTON GOLDNEY, Adalberto: “El Cacique Namuncura”. *Ultimo soberano de las Pampas*. Edit Huemul, S.A. Argentina, 1956. pp. 20, y nota N° 3 en pp. 30, 31.

CURRUHINCA-ROUX.: “Las Matanzas del Neuquen”, *Crónicas mapuches. Plus Ultra*, 4° edición corregida, Buenos Aires. 1990. pp 175.

⁴⁵ En el relato de esta historiografía –antropología, los Querandíes serían un grupo originario que hace fracasar el primer intento de fundación de Buenos Aires, se enfrenta al segundo intento en 1580 en que los españoles logran sostener su permanencia en el lugar pero en un espacio absolutamente reducido en comparación con el resto del territorio que queda en manos de los Querandíes. Es decir, no estamos frente a una derrota catastrófica ni ante un pueblo pasivo ante la adversidad, sin embargo el relato continúa con la desaparición total de los Querandíes sin más explicación que algunas conjeturas que no han podido comprobarse: habrían abandonado su tierra para refugiarse al interior de la pampa en dirección sur o hacia el oeste cordillerano, o bien se mezclaron con los Tehuelches hasta desaparecer, o bien simplemente se extinguieron paulatinamente. Pese a que los nombres de personas y lugares de claro origen mapuche aparecen ya en los primeros registros españoles, los científicos sociales acuerdan en una supuesta invasión “araucana” que se habría apropiado del territorio desplazando a los

Santiago en su intento de ocupación del territorio mapuche al occidente de los Andes. En 1580 Juan de Garay funda por segunda vez la ciudad de Buenos Aires y de allí en más, la permanencia española allí confirmará la táctica bélica que el invasor asumirá como método predominante de relación con los Pueblos Originarios del lugar.

La ciencia social no ha podido demostrar fehacientemente cómo puede desaparecer en un lapso no mayor de 60 años un pueblo entero, que no ha sido objeto de una explotación ni exterminio físico directo sobre todo por que se mostró exitoso en su enfrentamiento con el español invasor, sin embargo, este sería para ella el caso de los llamados, y *misteriosos*, Querandíes. Tampoco se explica satisfactoriamente cómo pudo darse de un momento para otro el reemplazo de ese pueblo por la presencia de grupos de clara filiación mapuche pues esto es lo que reflejan los primeros registros escritos hechos por los españoles. Esa filiación mapuche, temprana y anterior a la llegada de los europeos españoles, de los grupos originarios de la actual ciudad de Buenos Aires, o por lo menos la estrecha relación existente entre ellos (en caso de tratarse de grupos *distintos*) y la cultura mapuche de entonces, es otro de los aspectos “novedosos” a los que la ciencia social deberá tener cada vez más en cuenta si quiere ganar en rigurosidad. Porque lo cierto es que esos primeros registros españoles evidencian dos grandes hechos que ya desde la llegada invasora de los españoles aparecerán y pervivirán hasta el fin del periodo libre de nuestra vida como pueblo:

La presencia mapuche en los nombres de jefes y lugares geográficos

La *actitud* de defensa activa de su libertad y territorio que las parcialidades mapuche sostienen frente a la táctica bélica española. Esa actitud impone ya en esos primeros momentos de contacto una línea geográfica que se estabilizará a la altura del Río Salado y que se asumirá como la *frontera* que divide el territorio independiente, libre y soberano de la Nación Mapuche, del territorio bajo ocupación y jurisdicción de la Corona Española.

Esta actitud y presencia soberana de la existencia mapuche en *Pwel Mapu* se transformó en un factor que en el tiempo se ha mostrado como uno de los más consistentes, de extraordinaria coherencia y la herencia de mayor valor político-cultural que aquellos antepasados nuestros pudieron legar a la posteridad mapuche. Actitud y presencia libertaria y soberana que se reflejó ya a partir de los primeros contactos con el español y que nos permitió como pueblo abrir uno de los periodos históricos más importantes en cuanto a los efectos futuros que va a generar, hasta el presente, en la relación Pueblo Mapuche – Estado Argentino.

En efecto, la impotencia española para someter al poder beligerante mapuche que defiende activamente su territorio y forma de vida, obliga a la Corona a iniciar un sistema de relaciones bilaterales al nivel de potencias iguales en su poder político soberano, libre e independiente, con competencia territorial delimitada por una frontera formalmente reconocida. Sobre la base de este principio se fundamentan las relaciones entre el Pueblo Mapuche, ejercido por las diversas identidades y/o parcialidades territoriales que conforman a la Nación Mapuche, y las autoridades coloniales primero y el Estado Argentino luego; principio que se implementa mediante el mecanismo de la diplomacia política expresada en la instancia de los Parlamentos y cuyos resultados se plasman en los acuerdos políticos pactados bajo la forma de Tratados con valor jurídico vinculante para ambas partes comprometidas en los mismos.

Más allá de los cambios múltiples ocurridos en las esferas política, territorial, de las fronteras, de las sociedades, etc., producto de la correlación coyuntural de las fuerzas en pugna, ese principio basal de las relaciones bilaterales cruza todo el periodo histórico colonial, los primeros siete decenios de la República y se mantiene inalterable hasta la fecha ya mencionada que marca el fin de vida libre

grupos originarios. Cuando la evidencia es tal que ya no puede negarse la presencia mapuche en el área pampeana-buenos aires con anterioridad a la invasión española, entonces se acude a la noción de penetración, cuña, araucanización (en definitiva invasión), etc., operada por los grupos mapuche en una fecha que ahora se estima...anterior a la llegada del español.

Para ver la continuidad entre las viejas y nuevas miradas en este aspecto que tratamos aquí:

CLIFTON GOLDNEY, Adalberto: “El Cacique Namuncura”. Último soberano de las Pampas. Edit. Huemul, S.A. Argentina, 1956. pp. 20,21.

SCHOO LASTRA, Dionisio: *El Indio del Desierto 1535-1879*. Editorial y librería Goncourt. Buenos Aires, 1977. pp. 24.

MARTINEZ SARASOLA, Carlos: *Nuestros paisanos los indios*. Emece. Argentina 1992. pp. 68, 106, 107 y 25 a 130.

como pueblo. No importó el poder impresionante de la Corona y su Rey, ni si el Estado luego pudo doblegar y / o convencer a unas u otras parcialidades mapuche para sujetarlas a su dominio, o si la influencia ideológica de la iglesia católica le ayudó a ablandar a otras tantas en su resistencia, lo trascendente fue que hasta el último minuto de nuestra vida libre los más importantes sectores de nuestro pueblo sostuvieron la lucha afirmados en ese factor de presencia y actitud soberana histórica y en la invocación al respeto del principio político que fundamentaba la relación bilateral entre dos soberanías distintas.

Ese periodo histórico vio sucederse una serie impresionante de profundos cambios en todo orden de cosas a nivel planetario: el proceso conocido como revolución industrial, la gran mutación cultural conocida como el movimiento de la Ilustración, el ciclo de las llamadas revoluciones políticas burguesas en Gran Bretaña, Estados Unidos, Francia y las independencias de las colonias españolas en América. A nivel de los cambios que afectaría a lo que en el futuro se llamaría República Argentina, en la era colonial el Virreinato del Perú dejaría paso el Virreinato del Río de la Plata, éste a su turno dejó paso a las Provincias Unidas del Río de la Plata cuando se iniciaba el proceso de emancipación de las colonias americanas de España, en este contexto vendría la independencia formal seguida de la emergencia de la República imbuida de los valores racionales, desacralizados e individualistas de la Ilustración; la ciencia, la técnica y las ideas cambiaban el mundo intelectual y espiritual de aquellas generaciones, se iniciaba la fraticida querrela política entre unitarios y federales en pugna por dar una u otra identidad política al proceso de construcción del llamado “estado nacional” que estaba en marcha, así como dar homogeneidad al nuevo tipo de sociedad “nacional” que se buscaba imponer según los postulados ilustrados. El Estado se dota de su Carta Magna definitiva donde no se puede dejar de reconocer la existencia de unas *fronteras “interiores”* que son en realidad delimitaciones entre poderes soberanos externos uno de otro puesto que, al mismo tiempo, se delega en el Congreso de la “nación” la responsabilidad de promover la *pacificación* con los “indios”, mientras se llama al otro poder, siempre omnipresente, en el párrafo en que se llama a su conversión, de los “indios”, al catolicismo. Se inicia luego el llamado proceso de “organización nacional” con las tres presidencias que pasan a la posteridad como las hacedoras de la estabilidad política necesaria para encauzar a la república en el camino de la modernidad que dictaba a su vez el capitalismo y sus transformaciones en la esfera económica. Así, llegamos al momento de la implementación de la campaña militar dirigida a invadir y anexionar para la república el territorio mapuche. Antes se han dictado ya dos leyes en el Parlamento, la 215 del año 1867 y la 947 de 1878⁴⁶, que dan carácter *legal* a esa decisión política para implementar la empresa militar.

Sin embargo, mientras esa serie impresionante de cambios se producen en el mundo y al interior del Estado, el principio político que fundamenta la relación Pueblo Mapuche – Estado Argentino permanece inalterable; a tal grado es esto cierto que más allá de los efectos que los cambios mencionados han traído al interior de la sociedad mapuche, los sectores que sostienen su condición de Pueblo Libre, Independiente y Soberano política y territorialmente, que pacta acuerdos con el Estado en su condición de iguales y que no reconoce soberanía mayor que la suya propia, etc., conforman una fuerza de tal peso que el Estado debió implementar una campaña militar de la mayor relevancia poniendo al frente de la misma a sus más prestigiosos comandantes y generales para imponer su propia soberanía. Una campaña militar de similar envergadura ya había sido ejecutada contra nuestro pueblo casi medio siglo antes y en ambas ocasiones hubo cruce de informaciones y colaboración entre los gobiernos y cuadros militares argentino – chileno. Pero el poder y control político – territorial mapuche estaba ahí, sosteniendo incólume el principio de relación bilateral soberana con el Estado Argentino y fue por ello, no por otra razón, que éste debió proceder hasta el último minuto a la practica habitual de la diplomacia política firmando tratados ya con los “indios amigos” y más aún con los “rebeldes”; esos tratados son hoy documentos de mayor valor jurídico que las leyes de invasión y anexión votadas por el parlamento pues mientras estas tienen alcance de índole “doméstico”, aquellos se vinculan a cuestiones relativas al derecho internacional actualmente vigente.

⁴⁶CURRUHINCA-ROUX.: “Las Matanzas del Neuquen”, *Crónicas mapuches. Plus Ultra*, 4° edición corregida, Buenos Aires. 1990. pp 169.

El cambio de carácter político en la condición de la Nación Mapuche: de Pueblo Libre a Pueblo Sometido

Por otro lado, la moral vinculada a la ética política está ausente en el accionar de las instituciones argentinas en esa coyuntura histórica en la que mientras firma tratados con toda la pompa protocolar que los mismos entrañan, su parlamento vota también leyes de invasión y anexión territorial. Esa ética política seguirá estando ausente en el accionar estatal argentino: Julio Argentino Roca asume la presidencia del Estado en premio a su papel en la llamada “Conquista del Desierto”. Autor intelectual del mayor y más siniestro mecanismo de desestructuración y expulsión de la sociedad mapuche que se instrumenta simultánea y posteriormente a la campaña militar, ha estudiado concienzudamente los casos de EE.UU. en su relación con los pueblos originarios de allí, el de Francia y su política colonial con los originarios de Argelia y está también muy al tanto y en relación permanente de lo que el Estado chileno discute en cuanto a los pasos a seguir con la población mapuche allí en esa parte de nuestro territorio una vez terminada su propia campaña militar. Se decide por implementar aquí el sistema de “distribución”, se trata en realidad de un sistema de desmembramiento familiar y deportación en masa, un plan destinado al despoblamiento del espacio territorial mapuche, una versión criolla y adelantada de las contemporáneas acciones de “limpieza étnica” de fines del s. XX en otras regiones del mundo, es en definitiva un intento fallido de *Genocidio* que en su implementación ha dejado secuelas en todas las esferas de nuestra vida social que llegan hasta nuestros días.

Así se inicia para nosotros el periodo en que nuestra condición mudó a la de un Pueblo Sometido, el sistema de distribución es la política estatal argentina que inaugura este periodo; si en el anterior, el carácter libre de nuestra condición como pueblo prevaleció por sobre los cambios y las fases distintas por las que ese periodo atravesó, en el que se inicia con el sistema de distribución es el carácter de pueblo sometido el que prevalece hasta el día de hoy por sobre los cambios de matices que el Estado ha implementado en diversos momentos y no vemos una mayor perspectiva de cambio en serio en esta situación, por lo menos en el corto plazo.

En la lógica del sometimiento, en este periodo el Estado instrumenta diversos mecanismos donde prevalecen ciertos elementos dominantes de la política que se persigue y que se modifican en combinación con otros elementos también en dependencia de la visión coyuntural del Estado, guiado siempre por la más estratégica política, como ya dijimos, del sometimiento.

Así, el sistema de distribución es la política que en ese primer momento persigue la eliminación física de la sociedad mapuche combinada con una de expulsión territorial y la destrucción cultural de los sobrevivientes. Los varones hechos prisioneros y los que se entregan por propia voluntad son concentrados en la isla Martín García ubicada en el Río de la Plata frente a la provincia de Buenos Aires, de allí son enviados a servir en el ejército, en la marina otros o en los ingenios azucareros de las provincias del norte del país los demás. Las mujeres y niños eran llevados a la ciudad de Buenos Aires y en acto público organizado por las entidades de beneficencia y publicitado en los periódicos, eran separados y repartidos para servir entre las familias acomodadas del lugar. A este primer momento le sigue otro en que la política ahora tiene por principal objetivo la destrucción cultural combinada con el disciplinamiento y control social para la conversión de la población sobrante en mano de obra “libre” para el mercado de trabajo agrícola. La iglesia y sus proyectos de colonias agrícolas, el servicio militar obligatorio y fundamentalmente el sistema de educación estatal por medio de las escuelas tendrán las manos libres ahora para la conversión al cristianismo así como para extirpar todo vestigio “bárbaro” de la cultura y la lengua, en su lugar se buscaba hacer nacer al ciudadano argentino, de segunda clase pero necesario para el funcionamiento del juego de las clases sociales en formación. Tibiamente se asiste a un muy gradual consentimiento estatal al reclamo de tierras ejercido por algunos grupos familiares sobrevivientes reunidos en torno a algún nuevo y / o antiguo *Logko* que serán los fundadores de las actuales “comunidades”, junto a aquellos que obtuvieron tierra por su servicio al ejército en el periodo de guerra. Así, progresivamente se llega a la política que combina un control social sostenido en un aparente reconocimiento cultural con un estricto control político – ideológico que busca generar un individuo que reconociéndose mapuche subordina esa condición a la más importante de ser un buen ciudadano argentino, que vota en las elecciones y se emociona con los partidos de la selección de fútbol, además de cumplir fielmente con los sacramentos del casamiento por iglesia y el bautismo cristiano de sus hijos. Indigenismo y

neoiñdigenismo son algunas de las denominaciones que recibe esta política y en este marco se produce una batería de leyes a partir de la vuelta de la democracia, se habla de educación bilingüe e interculturalidad, títulos de propiedad, convenios internacionales, etc.

Algunas consecuencias y perspectivas de la actual condición de Pueblo Sometido

Más allá de discursos y / o intenciones demagógicas, populistas o ingenuas que se pronuncien por un lado y se crean por el otro, lo único cierto es que en su accionar respecto de la relación que ha mantenido con el Pueblo Mapuche, el Estado Argentino ha sido coherente y consecuente con sus intereses más profundos, así, reconoce o desconoce sus obligaciones según sus conveniencias circunstanciales, veamos algunos ejemplos:

Mientras en 1857 en el Tratado de paz que el Estado Provincial de Buenos Aires firma con el Logko Yanquetruz al nivel de trato entre pares, ambos asumen la *continuidad* de los compromisos contraídos por sus respectivos antepasados, el hecho a destacar es que por el lado de Buenos Aires eso significó asumirse heredero de acuerdos contraídos por el Rey de España,⁴⁷ *“A partir de 1879, en la República Argentina se desarrolló(...) la llamada Conquista del Desierto(...)”* y a partir de allí, desaparecidas esas *“comunidades libres que eran la contraparte de los tratados”*, el Estado se desentiende unilateralmente de todos esos compromisos, los del periodo colonial y el republicano, más aún se difundió la opinión acerca de la inexistencia de los mismos con un éxito tal que *“hasta el día de hoy muchos de nosotros pensamos que nunca se celebraron tratados con los indios en la Argentina.”*⁴⁸

Hay más, la ley N° 947 votada por el Honorable Congreso de la Nación Argentina en octubre de 1878 *“dispone el establecimiento de la línea de fronteras sobre la margen izquierda de los ríos Negro y Neuquen”*, así lo dictaba también la anterior ley N° 215 de agosto de 1867 y ello significaba el mandato de no cruzar al territorio bajo jurisdicción de Sayweke, que junto a otros Logko habitaba la actual provincia de Neuquen, esto entrañaba un trato distinto para la parcialidad de ese jefe que habiéndose negado a conformar una alianza que fortaleciera la resistencia mapuche en ese periodo, buscaba mantener buenas relaciones con el Estado en espera del respeto a su investidura de jefe originario. Pero el Estado se desentiende de sus propias leyes sin mayor preocupación de su honorabilidad institucional y así el ejército cruzó, invadió, llevó la guerra y la muerte y, como ya vimos, la paradoja del destino fue que allí se encontró finalmente la mayor resistencia mapuche del periodo, al punto que el jefe mapuche “amigo” pero soberano fue la última de las grandes autoridades mapuche que sostuvo la lucha y resistencia en defensa de esa soberanía.⁴⁹

Pero hay más, los Estados modernos se ven obligados a cumplir con sus compromisos externos en el marco del derecho positivo y el derecho internacional bajo el principio *“pacta sunt servanda (los pactos se cumplen)”*, así el Estado Argentino, entre otros, queda comprometido al pago de su deuda externa por ejemplo y ello significa una obligación vinculante para todos los gobiernos que asumen así las obligaciones contraídas por sus antecesores.⁵⁰ De esta forma se cumple ante los poderosos acreedores externos más no así ante los tratados contraídos antes con los ahora debilitados mapuche.

Podríamos seguir pero veamos solo un ejemplo más. La Reforma Constitucional del año 1994 fue para muchos, casi toda la sociedad que consumió la propaganda oficial de esos días, fruto de la lucha “indígena” por un lado y de una política de reconocimiento y “reparación histórica” del Estado por el otro. Ninguna de las dos cosas, la razón central del cambio en el texto que hacía referencia a la cuestión del otrora “problema” indígena fue motivada principalmente por una actitud políticamente correcta ante la coyuntura político – jurídica internacional, frente a la cual muy mal parado quedaría el país al proceder a una reforma constitucional que no retocara la cuestión de “sus” indígenas. Más aun, en esa reforma no hubo consagración alguna de los derechos de los “pueblos indígenas” como se hizo creer a los propios “indígenas” y a la población toda, el supuesto reconocimiento escrito en el

⁴⁷ BRIONES, Claudia y CARRASCO, Morita: *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Vinciguerra. Buenos Aires, Argentina, 2000. pp. 47.

⁴⁸ Idem, pp.34, 35.

⁴⁹ CURRUHINCA-ROUX.: *“Las Matanzas del Neuquen”...opus. cit. pp 168,169.*

⁵⁰ BRIONES, Claudia y CARRASCO, Morita: *Pacta Sunt Servanda...opus. cit. Pp.60*

nuevo texto se incluyó en la sección que otorga al congreso nacional, el honorable, la potestad de legislar sobre el tema concurriendo para ello también las legislaturas provinciales, es decir que aún sin ir al fondo del carácter de la problemática, el texto reformado antes de convertirse en ley deberá pasar por la intermediación de los intereses partidarios, económicos e ideológicos no solo del congreso nacional sino también de sus similares provinciales.

He aquí el carácter de la relación histórica que el Estado Argentino a tenido para con el Pueblo *Mapuche* en *Pwel Mapu*, ha debido cumplir mientras se lo obligó a ello con el poder beligerante mapuche, luego ha quedado en evidencia una y mil veces el carácter de una relación vacía de contenido ético – político digna de nuestra credibilidad. Este carácter de las relaciones debe llamar nuestra atención en el actual panorama político – jurídico internacional y sus efectos al interior de los Estados que mantienen el sometimiento de nuestro pueblo. Nuestra experiencia histórica nos advierte: las medidas estatales que en el último tiempo se revisten de supuestos reconocimientos de los derechos del pueblo mapuche no buscan ni tienen realmente ese propósito ni ese alcance. En *Pwel Mapu*, ni la Ley 23.302, la primera de la democracia relacionada al tema “indígena” promocionada además como reparación histórica, ni la Reforma Constitucional, ni la ratificación del Convenio 169 de la OIT, buscan aproximar nuestra condición de pueblo a la que gozábamos hasta el 1° de Enero de 1885. Ese periodo de nuestra vida colectiva debe servirnos para aclarar nuestros análisis y discernir con claridad entre el uso legítimo que podemos hacer de los instrumentos y circunstancias que la coyuntura histórica pone a nuestro alcance para afirmar nuestra situación actual y lo lejos que están esos instrumentos de devolvernos a la condición de Pueblo Libre.

No podemos esperar del Estado esa meta, no la tiene y no la tendrá en el futuro cercano; resolver este aspecto de nuestra vida presente es el desafío histórico de nuestra generación, mientras tanto debemos insistir en la denuncia de todos aquellos aspectos que imposibilitan el ejercicio de la cohesión social que como miembros de un solo pueblo necesitamos ejercer; en *Pwel Mapu* la imposición de fronteras provinciales con sus respectivos poderes ejecutivos, legislativos y judiciales, sistemas educacionales que buscan fomentar una identidad provincial distinta de las demás y donde el vínculo de cohesión “nacional” pasa por reforzar la identidad y ciudadanía argentina, etc. son factores entre otros que obstaculizan la necesaria intra relación mapuche para una reconstrucción del tejido social. La frontera estatal afecta los mismos aspectos identitarios recién mencionados pero en una dimensión mayor. Somos argentinos mientras los otros son chilenos es lo que enseña la escuela, a lo sumo se diferencia entre mapuche argentino y mapuche chileno; ni qué decir de los ordenamientos político, jurídico, territoriales. La frontera “internacional” que se nos impuso en la cordillera de los Andes afecta vínculos de diferente tipo, comunitarios, familiares, sociales, religiosos, de la salud, etc. Familiares que viven en comunidades a uno y otro lado de esa frontera se ven impedidos de relacionarse según las formalidades mapuche pues las aduanas exigen el no paso de animales, caballos por ejemplo, por las normas estatales fitosanitarias, esto mismo impide también que las delegaciones de uno y otro lado puedan participar de las ceremonias religiosas de las que tradicionalmente formaban parte porque no pueden cruzar a caballo. En relación a la medicina mapuche que históricamente se ha practicado cruzando remedios naturales a uno y otro lado de la, ahora establecida, frontera nuestros hermanos *Machi* así como todo aquél hermano que quiera curarse, debe convertirse en un traficante clandestino de remedios naturales por que de lo contrario las “autoridades” aduaneras se lo incautan.

A modo de conclusión

Dos periodos claramente diferentes y determinantes en todas las esferas de nuestra vida colectiva aparecen en la Historia del Pueblo Mapuche producto de su relación histórica con el Estado Argentino. El primero de ellos es el de nuestra condición de Pueblo Libre que culmina el 1º de Enero del año 1885; a partir de allí se inicia el segundo periodo signado por nuestra condición de Pueblo Sometido hasta el presente.

Volvemos una y otra vez nuestra mirada hacia aquellas identidades y parcialidades mapuche que se mantuvieron hasta el final sosteniendo relaciones diplomáticas en su condición soberana tanto con el Estado Argentino como con el Estado Chileno simultáneamente,⁵¹ es ese periodo y esa actitud mapuche del pasado reciente de nuestro pueblo el que nos parece verdaderamente importante de enfatizar, es el momento más cercano a nosotros en que podemos sentir el aire de libertad que se respiraba en nuestra tierra, es también la fuente del derecho más profundo y amplio donde pueden afirmarse e inspirarse las actuales demandas de nuestro pueblo. Todo lo que en la actualidad se pueda avanzar es insuficiente si lo medimos en relación a ese periodo de libertad y soberanía mapuche; todo lo que consigamos debe estar encauzado en dirección a alcanzar, en las condiciones del s. XXI, el grado y la condición de libertad que nuestros mayores ejercieron en el periodo último en que nos arrebataron injustamente esa condición de Pueblo Libre.

Con esto no postulamos el quitar la importancia debida a las circunstancias favorables que la coyuntura histórica nos pudiera presentar, por el contrario, sostenemos la necesidad de dimensionarlas en su justa medida, aprovechando sus virtudes e identificando sus limitaciones; la Reforma Constitucional y el Convenio 169 de la OIT son dos de las medidas tomadas por el Estado Argentino en el campo del derecho jurídico con efectos en el político, económico, cultural, educacional, de tierras, etc. Importante sin duda pero sobredimensionadas por cuanto no han sido concebidas para restituir al Pueblo Mapuche la única condición que le permitiría construir un futuro en su carácter de tal, es decir, como un Pueblo Libre. ¿En qué cosa pensamos sino cuando se nos habla de *Reparación Histórica*? Es esta la justa medida que debemos tener como patrón histórico con el cual medir el alcance real de toda política estatal hacia nuestro pueblo.

En general, los Pueblos Indígenas del continente eran libres y soberanos a la llegada invasora del español, no todos ellos, sin embargo, lograron mantener esa condición al entrar en contacto con el imperio, unos mantuvieron esa libertad mediante el éxodo, otros lo intentaron por medio de alianzas con el propio invasor. El caso mapuche es el de esos muchos pueblos que lucharon pero además es el de esos pocos que en el continente plantearon y sostuvieron una *relación bilateral entre potencias soberanas y beligerantes con acuerdos político-jurídicos que entran en el marco del Derecho Internacional vigente*. Esa es la condición política en que nos encontrábamos cuando el Estado Argentino viola e ilegaliza todo su accionar político-institucional hasta hoy, al penetrar militarmente en nuestro territorio, conculcar nuestra soberanía política y territorial e imponer sus leyes a una sociedad regida legítimamente por una soberanía distinta y externa a él. Y es sabido que la conquista y la violencia no constituyen “*modos de apropiación*” según el propio Código Civil.

Por otro lado, el Estado Argentino y su aparato político-institucional de hoy es el mismo en sus principios fundamentales que aquél que nos sometiera ilegalmente, es por lo tanto éste el Estado que debe y puede, si tiene voluntad política para ello, proceder a una política de reparación histórica que, para ser tal, le lleve a ponerse a la altura de restituir nuestra condición de Pueblo Libre, esa que teníamos al momento anterior al 1º de Enero del año 1885. El derecho político internacional habla de libre determinación, autodeterminación y autonomía, las formas políticas acordes al momento presente podrán buscarse y hasta crearse, el contenido y carácter que debe tener nos lo heredaron nuestros antepasados. No se trata por lo tanto de volver al pasado sino de generar las condiciones necesarias en el presente para restituir el carácter político que nuestro pueblo se ganó en más de 350 años de relaciones bilaterales y soberanas que fueron plasmadas para siempre en los Tratados pactados.

⁵¹ BRIONES, Claudia y CARRASCO, Morita: *Pacta Sunt Servanda....opus. cit. Pp. 45,46.*

Es, por último y una vez más, en relación a esa condición política histórica que el Pueblo de la Nación *Mapuche* ha sostenido con el Estado Argentino donde encontramos la medida justa para evaluar las políticas estatales y en base a ello debemos también retomar la actitud pertinente, como miembros actuales de este pueblo, que nos lleve a reencauzar el carácter de nuestras actuales relaciones políticas con el Estado.

ANEXO 3

Listado de Iglesias Evangélicas Pentecostales con Personalidad Jurídica Hasta 1993⁵²

1910-1949:2

Iglesia Metodista Pentecostal de Chile 30-09-1929

Iglesia Evangélica Pentecostal 19-06-1940

1950-1959:3

Misión Pentecostal Apostólica 03-05-1950

Iglesia Pentecostal 18-01-1954

Iglesia Cristiana Pentecostal de Chile 05-06- 956

1960-1969:10

Iglesia Evangélica Cristiana Pentecostés 09-08-1962

Misión Nacional Evangélica Pentecostal Pesebre Luz del Mundo 27-09-1962

Corporación Evangélica Pentecostal Universal uno en Cristo 13-02-1967

Iglesia Pentecostal Unida de Chile 09-06-1967

Misión Evangélica Pentecostal Veinticinco de Enero 09-09-1967

Iglesia Cristiana Pentecostés los Mensajeros de Cristo 05-12- 1967

Misión Evangélica Pentecostal de Peñalolen 22-05-1968

Iglesia Pentecostal de la Trinidad 15-06-1968

Iglesia Unión Pentecostal el Triunfo 4-02-1969

Corporación Evangélica Pentecostal Nuevo Amanecer 24-06-1909

⁵² Extraído del texto de Parker, Cristián; 1996; *"Las Iglesias y su Acción Social en Chile"*; UNICEF & Ediciones Academia Universidad de Academia de Humanismo Cristiano; Chile pp. 99-102. El autor señala que muchas de estas iglesias no de tendencia pentecostal no exhiben en su estatutos o títulos el nombre de pentecostal y muchas funcionan sin personalidad jurídica o legalizadas.

1970-1979: 19

Iglesia Evangélica Estrella de Belén Pentecostal 08-10-1971

Misión Evangélica Pentecostés Templo la Hermosa 25-10-1971 (Nombre Anterior:

Misión Evangélica Pentecostal Templo la Hermosa.) Corporación Pentecostal la Hermosa 26-11-1971

Iglesia Hermandad Pentecostal de San Bernardo 12-12-1972

Iglesia Cristiana Metodista Pentecostal 19-06-1973

Misión Evangélica Metodista Pentecostal 06-02-1974

Iglesia Pentecostal Nueva Sierra Bella 15-10-1974

Iglesia Pentecostal Fe Apostólica 13-1 1-1974

Corporación Pentecostal Jesús Redentor 04-06-1975

Iglesia Pentecostal Luz en las Tinieblas 06-06-1975

Iglesia Evangélica de Dios Pentecostal 03-06-1976

Iglesia Universal Cristiana Pentecostal 26-07-1976

Unión Pentecostal de San Bernardo 18-08-1976

Corporación Evangélica Eben - Ezer Pentecostal 05-11-1976

Misión Pentecostal Luz del Mundo 21-01-1977

Corporación Privada de Desarrollo Social, Religioso, Iglesia de Misiones Pentecostales Libres de Chile 28-06-1977

Iglesia Evangélica Pentecostal Metodista Nueva Palena 19-07-1979

Iglesia del Señor Pentecostal 21-08-1979

Iglesia Evangélica Pentecostal Jesús la Luz del Mundo 13-12-1979

1980-1989: 25

Misión Evangélica Pentecostal de Jesucristo 13-07-1981

Asamblea de Iglesias Cristianas Pentecostal Incorporadas 21-10-1981

Corporación Evangélica Unidad Pentecostés 23-02-1982

Misión Evangélica Pentecostés Regreso a Jerusalén 03-12-1982

Iglesia Pentecostal de Dios 09-12-1982

Misión Evangélica Pentecostal Rey David 04-05-1983

Iglesia Pentecostal Evangélica Misionera 24-05-1983

Corporación Iglesia Pentecostal Filadelfia Primera de Chile 02-09-1983
 Instituto Bíblico Pentecostal de Chile 30-11-1983
 Misión Iglesia Evangélica Autónoma Pentecostal 23-11-1984
 Iglesia Evangélica Pentecostés Cristo Vive 25-10-1985
 Iglesia Evangélica Misionera Pentecostal de Chile 25-10-1985
 Misión Evangélica Pentecostal el Aposento Alto 17-01-1986
 Iglesia Misionera Pentecostal Jesús te Llama 17-01-1986
 Iglesia Evangélica Misión Poder Pentecostal 07-04-1986
 Corporación Evangélica Pentecostal Biblia Abierta 07-04-1986
 Iglesia Pentecostal Testimonio de Jesucristo 27-02-1987
 Misión Evangélica Pentecostal Monte de los Olivos 18-02-1988
 Corporación Evangélica Pentecostal Puerta del Cielo 15-04-1988
 Iglesia Pentecostal del Concilio Latinoamericano de Nueva York en Chile 28-10-1988
 Corporación Evangélica Pentecostal el Poder de Cristo 12-12-1988
 Iglesia Movimiento Pentecostal Misionero 22-12-1988
 Misión Pentecostal Fundamentalista 06-01-1989
 Misión Iglesia Evangélica Pentecostal Reformada 02-02-1989
 Iglesia Pentecostal el Séptimo Sello 05-10-1989
 Iglesia Pentecostal la Rosa de Sarón 02-11-1989

1990-1994: 19

Iglesia de los Hermanos del Monte Pentecostal 22-01-1990
 Misión Iglesia Evangélica Pentecostal en Marcha 22-02-1990
 Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacional en Chile 10-04-1990
 Misión Iglesia de Dios Jesucristo la Verdad Pentecostal 23-04-1990
 Iglesia Revelación de Jesús Pentecostés 01-06-1990
 Misión Evangélica Nueva Pentecostal de Chile 23-02-1990
 Iglesia Evangélica Redil de Jesús Pentecostal 25-06-1990
 Iglesia Pentecostal Aguas Vivas Apostólica de Chile 06-02-1991
 Iglesia Pentecostal la Alborada 19-06-1991

Iglesia el Fuego Pentecostal de Cristo 17-07-1991

Corporación Iglesia Evangélica Pentecostal Las Sendas Antiguas de la Pintana 22-09-1992

Iglesia Evangélica Pentecostal Universal "Socorro de lo Alto" 16-01-1992

Iglesia Pentecostal Evangélica de San Miguel 17-02-1992

Corporación Evangélica Pentecostal Iglesia El Arca 08-05-1992

Iglesia Corporación Pentecostés Luz y Vida 16-10-1992

Iglesia Evangélica Pentecostal Monte Sion 16-11-1992

Misión Evangélica Pentecostal Eliezer, Dios es Ayuda 24-11-1992

Corporación Evangélica Pentecostal Tabernáculo de la Fe 19-01-1993

CAPÍTULO II

Territorio y Tierras Mapuche

ÍNDICE

Parte I

Presentación.....	715
Procesos Territoriales en el Mapunche Wajontu Mapu: Prehistoria y Resistencia Anticolonial (Siglo XVI – VIII).....	717
1. Categorías Territoriales Mapuches.....	717
2. Prehistoria. Indígena: Asentamientos y territorios en la zona central y centro sur de Chile.....	717
3. Deslindes Territoriales: S. XVI.....	718
4. La resistencia y caída del Pikun Mapu: 1470 – 1557.....	718
5. Rebelión Mapuche en la Araucanía: 1550 – 1604.....	719
6. Reducción territorial y constitución de la fronteras.....	719
7. Subsistencia de los Pueblos de Indios en el Pikun Mapu; Autonomía territorial y Parlamentos en la Araucanía: S. XVIII.....	720
8. Ocupación del Pwel Mapu o Puel Mapu: siglos XVII y XVIII.....	721
9. Situación del territorio y las tierras mapuches en los albores de las Repúblicas de Chile y Argentina.....	722
I. Prehistoria indígena en el territorio mapuche.....	723
1. Prehistoria en Chile central. Desde sus albores hasta la conquista del <i>Tawantinsuyu</i>	723
1.1. Los cazadores del Período Paleoindio: Los primeros conquistadores (10.000 – 8000 años antes de Cristo).....	724
1.2. El Período Arcaico en Chile Central: Los cazadores especializados (8000 – 600 años antes de Cristo).....	725
1.3. Período Agroalfarero Temprano: Los primeros horticultores y ceramistas de Chile Central. (800/600 años antes de Cristo – 900 años después de Cristo).....	726
1.4. Período Agroalfarero Intermedio Tardío: El Complejo Aconcagua en Chile Central (900 – 1470 años después de Cristo).....	729
1.5. Período Agroalfarero Tardío: El Inka en Chile Central. (1470 – 1536 años después de Cristo).....	733
2. Prehistoria en Chile centro – sur.....	736
2.1. Área de cobertura de la información.....	737
2.2. Introducción.....	737
2.3. Eventos culturales y ubicación espacial y temporal.....	738
2.3.a Período I. Primeras ocupaciones humanas del territorio Centro Sur de Chile durante el Pleistoceno o época glacial final (Período Paleoindio).....	738
2.3.b. Período Arcaico.....	739
2.3.c Período Alfarero Formativo.....	742
2.4. Primer componente alfarero-pitren.....	743

ÍNDICE

2.4.a.	Asentamientos habitacionales.....	744
2.4.b.	Sitios Funerarios.....	745
2.5.	Segundo componente alfarero formativo- el vergel.....	746
2.5.a.	Sitios cementerios.....	747
2.5.b.	Asentamientos comunitarios de uso periódico.....	748
2.5.c.	Asentamientos de origen histórico o de contacto.....	749
2.6.	Distribución Regional, Territorio y Población.....	750
2.7.	Sitios arqueológicos entre el maule y chiloé zona centro sur de Chile.....	752
II.	Procesos territoriales en el mapunche majontu mapu (1550-1818).....	754
1.	Wajontu mapu pikunche (Limari- Bio Bío).....	754
1.1.	Frontera norte del wajontu mapu.....	754
1.2.	Poblamiento y división territorial del pikunmapu.....	755
2.	Invasión hispana: la usurpación territorial y reducción indígena.....	761
3.	Trayectoria colonial de las tierras de los pueblos de indios.....	767
4.	Defensa y supervivencia de las tierras de los pueblos de indios.....	772
5.	Algunos Pueblos de Indios Extinguidos.....	775
6.	Los intentos de reducción y remates de tierras mapuche a fines de la colonia.....	777
7.	Termino de la Encomienda y repoblamiento de los pueblos de indios.....	778
8.	Creación de Nuevos asentamientos Mapuche al término de las encomiendas.....	780
9.	Las tierras mapuche del Pikunmapu a fines del periodo colonial.....	781
10.	Los pueblos de indios en los albores de la republica chilena.....	782
3.	Futal mapu bafkeh che o lafkenche, naüq che o nagche y wente che.....	785
3.1.	Deslindes territoriales en el siglo XVI.....	785
3.2.	Rebelión Mapuche en la Araucanía: 1550 – 1604.....	790
3.3.	Reducción territorial y constitución de la fronteras: de la Guerra Defensiva a la Frontera del Bio Bio.....	794
3.4.	El sistema de los parlamentos.....	796
3.5.	Autonomía territorial y Parlamentos en la Araucanía: de la Rebelión de 1723 al Parlamento de Tapihue.....	802
3.6.	Situación del territorio mapuche en los albores de las Repúblicas de Chile: El Parlamento de Negrete de 1803.....	811
4.	Pwel mapu la articulación del pwelmapuy el gulumapu: siglo XVI a XVIII.....	813
1.	Antecedentes preliminares.....	813
2.	Los Factores que incidieron en la articulación del Gulumapu con el Pwelmapu.....	814
3.	La ocupación Mapuche del Pwelmapu en los S. XVI a XVIII.....	815

ÍNDICE

4.	Delimitación Geográfica del Pwelmapu.....	816
5.	Características Demográficas.....	817
5.1.	Los algarroberos o Puelches de Cuyo (Pampas Serranos).....	817
5.2.	Los Pampas del Sur de Córdoba.....	817
5.3.	Los Pewenches.....	818
5.4.	Los Wijiches Serranos.....	821
5.5.	Los Tewelches.....	822
6.	Los Procesos Migratorios Mapuches al Pwel Mapu en el Siglo XVIII.....	822
7.	Las relaciones comerciales fronterizas.....	833
8.	Las guerras intestinas.....	834
9.	La consolidación de Cuarto Fütal Mapu Mapuche y su reconocimiento a través del Parlamento de Lonquilmo, 1784.....	835
5.	Wajontu wijimapu del tolten al Seno de Reloncavi (siglos XVI al XIX).....	835
5.1.	El Territorio Wijiche.....	835
5.2.	Pérdida y Recuperación del Territorio (1558-1604).....	836
5.3.	Defensa del Territorio Indígena (1604-1793).....	837
5.4.	La situación del Wijimapu en los albores de la República.....	844
	Síntesis Parte I.....	845
	Pikun Mapu.....	845
	Fütal Mapu Bafkehche o Lafkenche, Naüq che y Wenteché.....	846
	Mapu o Wijimapu.....	847
	Pwel Mapu.....	848
	Parte II	
	El territorio y las tierras mapuche a inicios de la República.....	850
II.	El pikunmapu.....	852
1.	El intento de exterminio de los Pueblos De Indios.....	852
2.	Las mensuras de los Pueblos de Indios.....	854
III.	Los fütalmapus de la Araucanía.....	856
1.	La Guerra a Muerte y el Parlamento de Tapihue de 1825.....	856
2.	El desplazamiento de Fronteras en el Territorio Mapuche.....	862
3.	Reducción y usurpación de tierras mapuches en los Siglos XIX y XX.....	865
4.	Los resultados de la ocupación del territorio mapuche.....	869
4.1.	Ocupación del territorio mapuche bajo infiltración entre el río Bio Bio y el Malleco - Lebu (1860 – 1930).....	869

ÍNDICE

4.1.a.	El Alto Bio Bío.....	870
4.1.b.	La zona del Bio Bío al Malleco.....	871
4.1.c.	La situación de Arauco entre 1860 y 1930.....	873
5.	La Ocupación de los territorios de Malleco a Mariquina – Panguipulli.....	875
6.	El Reparto Territorial de la Araucanía.....	877
6.1.	Los remates de tierras.....	877
6.2.	La colonización con Nacionales y Extranjeros.....	880
6.3.	La radicación de los mapuche.....	886
6.3.a	La radicación en colonias de indígenas.....	886
6.3.b.	Radificaciones por sentencias judiciales de la Corte de Apelaciones de Concepción y el Juzgado de Letras de Angol (1875 a 1882).....	888
6.3.c.	Radicación con Títulos de Merced (1884-1929).....	889
7.	Las Leyes de División de las Comunidades Mapuche (1930 – 1973).....	892
8.	Radicación con Títulos Gratuitos Ministerio de Tierras y Colonización y Juzgado de Indios.....	895
9.	Los Juzgados de Indios y la pérdida de tierras mapuches.....	890
10.	Reforma Agraria y recuperación de tierras mapuches (1962-1973).....	901
11.	Contra Reforma Agraria: Devolución, remate y división en los ex asentamientos mapuche. (1973-1990).....	904
12.	Transferencia de tierras fiscales a comunidades mapuches (1980-1990).....	906
13.	División de los Títulos de Merced.....	906
14.	Situación actual de las comunidades mapuche de la VIII y IX Regiones.....	908
IV.	El wijimapu.....	909
1.	El Wijimapu a inicios de la república.....	909
2.	Los Títulos de Comisario.....	910
3.	Usurpaciones de tierras mapuche-wijiche.....	914
4.	Las tierras mapuche wijiche y los colonos alemanes.....	915
5.	La Colonización Alemana en el territorio wijiche.....	917
6.	La frontera Mariquina –Panguipulli en la segunda mitad del Siglo XIX.....	919
7.	La expansión latifundista sobre las tierras wijiche.....	922
8.	Inoperancia de las leyes de protección de tierras mapuche 1893-1903.....	928
9.	La radicación con Títulos de Merced.....	929
10.	Propiedad sucesorial y la radicación con Títulos Gratuitos.....	933
11.	División de comunidades con titulo de merced y usurpaciones de tierras.....	935

ÍNDICE

12.	Perdidas de tierras mapuche por revocación de títulos de merced por sentencia Juzgados de Indios (1930-1972).....	935
13.	Radicación de la familia mapuche con títulos gratuitos.....	937
14.	Los fundos particulares y la Ley de la Propiedad Austral.....	937
15.	Reivindicación y recuperaciones de tierras.....	940
16.	La Reforma Agraria en el Wijimapu.....	945
17.	Las tierras wijiches después de 1973.....	945
17.1	Destino de las tierras expropiadas.....	945
17.2	Transferencias de tierras fiscales ocupados por wijiches.....	947
17.3.	División de las comunidades wijiches con Títulos de Merced.....	948
17.4.	La pequeña propiedad indígena.....	948
17.5.	Comunidades ocupantes de fundos particulares.....	948
18	Situación actual de las comunidades mapuche del Wijimapu.....	949
V.	La Ley Indígena N° 19.253: aplicación y resultados en el territorio mapuche.....	950
VI.	Pwel mapu.....	954
1.	Los Ayjarewe Mapuche del Pwel Mapu en el Siglo XIX.....	954
2	Desplazamiento de Fronteras.....	956
3.	Primer Gobierno Republicano (1810 – 1833).....	957
4.	La Guerra Ofensiva: Las Campañas del Desierto (1833 – 1885).....	957
4.1.	Expedición de Rosas.....	958
4.2.	Expedición de Roca.....	959
VI	Conclusiones.....	961
	Bibliografía.....	965
	Anexos	
	Mapas.....	958

Presentación

El presente documento constituye el informe de investigación “Tierras y Territorio Mapuche” por encargo de la Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche, para ser presentado a la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato.

El objetivo de este estudio es dar cuenta de la evolución del territorio y de las tierras mapuches desde la prehistoria (12.500 años a.p.) hasta las primeras décadas del sigloXIX.

Este análisis comprende los territorios del Mapunche Wajontu Mapu, correspondientes al Gulumapu y al Pwel Mapu, cuyas respectivas áreas territoriales son: El Gulumapu, se extiende entre el río Limarí, por el Norte, hasta la Isla Grande de Chiloé, por el Sur, desde la Cordillera de Los Andes al mar Pacífico. El Pwel Mapu, se extiende entre el río IV y el río Diamante, por el Norte, hasta el río Limay por el Sur, siendo su límite Este el río Salado en las cercanías de Buenos Aires y el Oeste la Cordillera de Los Andes.

El presente informe considera el análisis prehistórico del Mapunche Wajontu Mapu, focalizado en dos áreas de influencia: desde el río Choapa hasta el río Itata, y desde este último hasta el seno de Reloncaví. Además, son analizados los antecedentes territoriales del poblamiento Mapuche en el Gulumapu y en el Pwel Mapu, que comprenden los Fütalmapus Pewenche, Mapuche y Wijiche en ambos lados de la Cordillera de Los Andes y el Fütalmapu Pikunche en la vertiente occidental de la Cordillera con presencia exclusiva en el Gulumapu. Estos antecedentes territoriales corresponden al período de resistencia anticolonial mapuche comprendido entre los siglos XVI y principio del XIX.

Para la elaboración de este documento han sido consultados antecedentes documentales, bibliográficos y cartográficos, los que han sido analizados e interpretados a la luz de las categorías territoriales de la gente de la tierra.

Considerando los procesos históricos en el Mapunche Wajontu Mapu la información ha sido ordenada y sistematizada para dar cuenta de los procesos particulares de cada unidad territorial, y de sus respectivos procesos históricos – territoriales. Asimismo, el estudio da cuenta del papel que jugaron las distintas unidades jurisdiccionales de los linajes mapuches dentro de estos territorios: Fütalmapu, Ayjarewe y Lof o Cavi.

En el caso del Pikunmapu (territorio del Norte del Bío Bío y hasta el río Limarí), se identifica el territorio y sus deslindes, se determinan las jurisdicciones territoriales asociadas al poblamiento, se analiza el proceso de resistencia mapuche a la ocupación hispana y, posteriormente, los mecanismos de dominación impuestos por el conquistador, en particular aquellos que dicen relación con el reparto del territorio y la reducción de las tierras mapuches. El estudio concluye con el análisis de las formas de pervivencia de estos asentamientos a lo largo de todo el período colonial.

En el caso de los territorios al Sur del Bío Bío y localizados en la vertiente occidental de la Cordillera de Los Andes, se identifican los Fütalmapus y sus deslindes, se determinan las jurisdicciones territoriales asociadas al poblamiento, se analizan los procesos de ocupación y pérdida territorial, la resistencia mapuche y la recuperación de espacios territoriales y, finalmente, las relaciones fronterizas y las relaciones interétnicas.

En el Pwel Mapu, se describe la diversidad de poblamiento, las relaciones interétnicas, los antecedentes históricos – territoriales del proceso de ocupación mapuche y se determinan las jurisdicciones territoriales de los Fütalmapu.

Estos resultados se presentan como capítulos específicos y se hace una introducción descriptiva de los procesos comprendidos en el Mapunche Wajontu Mapu, a partir de la reflexión y análisis de los antecedentes específicos disponibles para el estudio de cada territorio.

Introducción

Procesos territoriales en el mapunche wajontu mapu: prehistoria y resistencia anticolonial (siglo XVI – XVIII)

1. Categorías Territoriales Mapuches

En el presente documento han sido adoptadas las categorías territoriales expuestas en el documento titulado “Las identidades Territoriales. Bases y Fundamentos desde una perspectiva del conocimiento Mapunche”¹ y que se fundan en la convicción expresada por sus autores de utilizar conceptos provenientes del Mapunche Kimün, que ha estado ausente de la bibliografía occidental en la materia.

Las categorías utilizadas corresponden a las siguientes:

Mapu, se define como tierras y se utiliza para definir los diferentes espacios en el mundo Mapuche. A partir de este concepto se construyen otras categorías territoriales como Lof Mapu, Bafkeh Mapu o Fütal Mapu. Al mismo tiempo, el Mapu no solo refiere a lo tangible, a lo material, sino que tiene una dimensión espacial que permite situar todas las dimensiones de la vida en el universo, en este sentido esta usada la expresión Mapu en la expresión Mapuche Wenu Mapu.

Mapunche Wajontu Mapu, denota la pertenencia del che al Universo y se usa para describir el territorio ocupado por la gente de la tierra, el mapuche.

Mapu, alude a espacios

Fütal Mapu o Fütal El Mapu, corresponde a las identidades territoriales, integradas por conglomerados menores como son loa ayjarewe, los que a su vez están consituídos por otras parcialidades como son los rewe, conformados por unidades básicas fundamentales más pequeñas que se denominan Lof

A partir del Fütal El Mapu, se hace referencia a la idea de territorialidad que posee el Pueblo Mapuche como tal y que tiene como concepto rector a la noción de Mapunche Wajontu Mapu. El que a su vez esta macro categoría territorial está compuesto por dos grandes identidades territoriales: Gulu Mapu y Pwel Mapu, identidades separadas por el Pire Mapu, que corresponde al cordón montañoso de la Cordillera de Los Andes.

El Gulu Mapu, en la concepción del Mapunche Kimün, se extiende entre el Pire Mapu y el Fütal Bafkeh o mar Pacífico; y el Pwel Mapu, tierras ubicadas al oriente del Pire Mapu.

2. Prehistoria Indígena: asentamientos y territorios en la zona central y centro-sur de Chile

Para comprender cómo se constituye el territorio cultural que posteriormente conformará el Mapunche Wajon Mapu, se realiza un estudio y síntesis comprensiva de sus antecedentes prehispánicos en las zonas Central y Centro-Sur de Chile, en términos de cómo las sucesivas poblaciones habitaron y domesticaron este extenso territorio. Siguiendo un orden cronológico, que se inicia hace más de 10 mil años antes del presente y termina con la llegada de los conquistadores Inka, se exponen y discuten los principales acontecimientos histórico-culturales que conforman la prehistoria indígena, desde los cazadores de megafauna de fines de la Era Glacial, hasta la constitución de las comunidades sedentarias y agromarítimas distribuidas en la precordillera, valle longitudinal y litoral costero de todo este territorio.

¹ Quidel y Caniullan (2002)

La arqueología indica que las diversas poblaciones que aquí habitaron se desarrollaron a través de procesos culturales semejantes, aunque a lo largo de su prehistoria conformaron al menos dos entidades étnico-sociales diferentes que la arqueología denomina Complejo Cultural Aconcagua y Cultura El Vergel. Cada una de ellas se expresan claramente al momento del contacto europeo en la zona central y centro-sur de Chile, equivalentes a territorios culturales, por su unicidad. Se establece también la existencia de una tercera identidad, todavía poco conocida, asentada en la frontera entre ambas zonas.

3. Deslindes Territoriales en el siglo XVI

Los deslindes territoriales del Mapunche Wajontu Mapu, al contacto con los españoles, en la mitad del siglo XVI se extendía en el Gulu Mapu, desde el río Limarí, por el Norte, hasta la Isla Grande de Chiloé, por el Sur, el mar Pacífico y la Isla Mocha, por el Oeste, y la Cordillera Los Andes, por el Este.

En el Pikun Mapu, al norte del Bío Bío, la presencia mapuche se extendía hasta el río Limarí, pero desde el río Maipo el territorio comenzaba a ser compartido con comunidades del Pueblo Diaguita. Sin embargo, la mayor densidad de población mapuche se verificaba hasta la Cuenca del río Aconcagua. En la época, también se encontraban algunos asentamientos de población Mitimae traída por el Inca y asentadas en las cuencas del río Aconcagua y Mapocho. Por el Oeste, la presencia mapuche se extendía por toda la Costa y ocupaba los valles costeros. Por el Este, estos asentamientos se emplazaban en el Valle Central ocupando territorio de la pre-cordillera. Los mapuches del Pikun Mapu eran denominados de distintas formas: Indios Chile, Mapochoes, Pikones, Promaukaes o de acuerdo al nombre del Cacique o lugar donde vivían, apareciendo en las crónicas o documentos de la época colonial como Tagua Tagua, Cachapoales, Cauquenes y Maulinos, entre otras denominaciones derivadas del Logko principal o de su localización geográfica.

Al Sur del Bío Bío los Fütal Mapu, se extendían hasta la Füta Wapi Chilhue o Isla Grande de Chiloé. Identificándose las siguientes identidades territoriales:

En el Gulu Mapu: Bafkeh Che o Lafkenche (gente de la Costa, sector poniente de la cordillera de Nahuelbuta), Naüq Che o Naüqche (abajinos, vertiente oriental de la cordillera de Nahuelbuta), Wente Che (arribanos, pre - cordillera de Los Andes). Estas identidades del Gulumapu se les denominó por los cronista y otros Pueblos contemporáneo como: Moluches, Aucaes, Araucanos y Voroganos.

En el Pire Mapu: Pehue Che o Pewenche, Wiji Che o Wijiche e Ina Pire Che. A su turno, a los Wijiche o Veliches dependiendo de su ubicación geográfica los cronistas les denominaron como: Cuncos (La Unión), Chauracahuines o Juncos (Osorno) y Payos (Costa de Queilen a Quellón)

En la vertiente oriental de la Cordillera de Los Andes se emplazaba el Pwel Mapu, el que estaba conformado por las siguientes identidades territoriales: Ragkül Che o Ranquelches, Mamuj Che, Chazi Che y Pwel Wiji Che o Wijiches Serranos. Los cronistas usaron la denominación Pampas, Aucaes o Indios de Chile para denominar a los Ranquelches y Manzaneros para identificar a los Wijiches serranos.

4. La resistencia y caída del Pikun Mapu: 1470 – 1557

La resistencia Mapuche a los primeros proceso de ocupación de su territorio se divide en dos períodos: El primero, caracterizado por la oposición a la colonización Incaica, la que inicialmente ocupó hasta el río Maule. Los mapuches fueron denominados por el Inca como Promaukaes (Guerreros Montesinos), la resistencia mapuche hizo retroceder al Inca hasta la Angostura de Paine y el río Maipo. Esta ocupación Incaica se mantuvo al Norte del Río Maipo hasta la llegada de las huestes españolas. El segundo período, corresponde a la resistencia a la invasión hispana, iniciada por Diego de Almagro y continuada por Pedro de Valdivia, que ingresa por el camino del Inca al Mapunche Wajontu Mapu en el año 1540, internándose en el Valle del río Mapocho y fundando un Fuerte en el cerro Huelén. Esta incursión hispana fue resistida en el Pinkun Mapu entre los años 1541 a 1557, lo que significó la

destrucción de las villas de La Serena, Santiago y Concepción, y culminó con la derrota y muerte de Lautaro, en Peteroa, a orillas del río Mataquito, frustrando el avance estratégico de recuperación territorial propiciado por el Toki, quedando el Pikun Mapu definitivamente sometido al dominio de la Corona española.

5. Rebelión Mapuche en la Araucanía: 1550 – 1604

Pedro de Valdivia, una vez asentada la ocupación en el Pikun Mapu y fortificado Santiago, se aventura hacia el Sur en el año 1549, enfrentándose con las fuerzas mapuches en el paraje de Andalién, en el mes de Febrero de 1550, encuentro en el cual triunfan las huestes españolas. Posteriormente, es fundada la ciudad de Concepción, y en el año 1552 Valdivia se interna al sur del Bío Bío, para fundar la ciudad de Imperial, Valdivia, Villarrica, Angol y levantar los fuertes de Arauco, Tucapel y Purén, ocupando militarmente el territorio. Mientras los españoles fundaban ciudades al interior del territorio Mapuche, la gente de la tierra preparaba la rebelión ante el invasor.

En 1553 los guerreros mapuches dan muerte a Pedro de Valdivia, en el combate de Tucapel, encuentro bélico al que le sigue la destrucción de todas las villas levantadas por los españoles.

Tras el triunfo mapuche y la retirada de los españoles, Lautaro decide emprender la liberación del Pikun Mapu y acompañado de 700 guerreros se dirige al Norte, siendo sorprendido por el enemigo mientras dormía a orillas del río Mataquito, muriendo en ese hecho, en Abril de 1557.

A la muerte de Lautaro le suceden el vejamen y muerte de los héroes mapuches Galvarino y Caupolicán. Los enfrentamientos entre mapuches y españoles en este período culminan con la victoria mapuche en Curalaba, a orillas del río Lumaco, el 23 de Diciembre de 1598. En este suceso, liderado por Pelentaru, se consolida la frontera Mapuche al sur del Bío Bío.

6. Reducción territorial y constitución de la fronteras.

La reducción territorial en el Pikun Mapu se produce con la llegada de los españoles en 1540, los que imponen el dominio y su jurisdicción. La legitimidad de la conquista se sustentó en la Bula Intercaetera de 1493, que permitió el reparto de las tierras indígenas en mercedes para el español y la radicación en Pueblos de Indios para el Mapuche. La población indígena quedó sometida al sistema de encomiendas y, a pesar de la resistencia hasta mediados del siglo XVI, sus tierras prontamente fueron enajenadas quedando reducidos los asentamientos mapuches a una escasa proporción de lo que originalmente tenían.

A fines del siglo XVI las tierras mapuches del Pikun Mapu se encontraban reguladas por el sistema legal de dominación hispano, y a partir de los inicios del siglo XVII las tierras de los llamados Pueblos de Indios son mensuradas, en un primer momento por Ginés de Lillo, entre 1603 y 1605, para la zona de Aconcagua al río Maipo, y para las demás áreas se realizaron las mensuras por las autoridades locales en base a las ordenanzas de Ginés de Lillo y la tasa de Esquilache. A consecuencia de lo anterior, se constituyeron Pueblos de Indios entre los ríos Limarí y Bío Bío, cuya población fue constantemente desarraigada de sus lugares de orígenes por el sistema de encomienda, sin que con ello se extinguiera la propiedad indígena en el área.

En el territorio al Sur del Bío Bío el Pueblo Mapuche goza de autonomía territorial y política, la que se había logrado en los hechos, luego de la victoria de Curalaba y consolidada en el derecho a través del Parlamento de Quillín en 1641 y de Yumbel en 1692.

En el territorio de los Cuncos, el Wiji Mapu, a partir del año 1608, en que se declara la esclavitud del indígena, la gente de la tierra será sometida a lo largo de todo el siglo XVII a una guerra esclavista, impulsada por los españoles desde Calbuco y Carelmapu, lugares desde los cuales se hacían las

incursiones hacia Osorno, provocando el despoblamiento de todo el territorio comprendido entre los ríos Maullín y Maipué, en las cercanías de Purranque. Esta situación, a su vez, produce una expansión territorial Wijiche hacia las Pampas orientales, en el Pwel Mapu, generando una avanzada Wijiche sobre el Territorio Pewenche.

7. Subsistencia de los Pueblos de Indios en el Pikun Mapu; Autonomía territorial y Parlamentos en la Araucanía: S. XVIII

Durante el siglo XVIII los pueblos de indios en el Pikun Mapu se encuentran sometidos -algunos de ellos- a un proceso de pérdida y enajenación de sus tierras y la desaparición de sus asentamientos, proceso que se da con especial fuerza en el valle de Santiago. En otras zonas los pueblos de indios ven reducida su población debido al traslado forzado a las encomiendas, lo que genera ocupación de parte de sus tierras por españoles y mestizo. A fines del siglo XVIII se declara el término de la encomienda y la obligación de restituir la mano de obra indígena a su pueblos originales, cuando esto no es posible los hacendados generan radicaciones de indígenas en las propias haciendas. Los pueblos de indios quedan sometidos al pago de tributo a la corona, obligándolos, en contra de las propias disposiciones españolas, a arrendar parte de sus tierras, lo que provoca la instalación dentro de las tierras indígenas de mestizos, españoles y otras castas.

Durante este siglo los mapuches reivindican sus tierras ante las autoridades españolas, solicitando se les devuelvan aquellas que se encuentran en manos de españoles. Esto genera un proceso de resistencia cuya principal característica es impedir, a veces sin éxito, que se efectúen mas reducciones y enajenaciones de sus tierras. Es importante resaltar que la calidad de tierras indígenas de los pueblos de indios se mantiene más allá del término de la colonia.

En el territorio mapuche, al sur del Bío Bío, se comienza a desarrollar un importante comercio fronterizo el que redundo en constantes abusos cometidos por los capitanes de amigos contra los indígenas, obligándolos a trabajar en las fortificaciones y haciéndolos objeto de múltiples engaños comerciales. Todo ello, conduce a la rebelión de Quechereguas y concluye con el abandono de los establecimientos españoles ubicados al Sur del Bío Bío.

A partir del año 1764, se comienza a desarrollar una nueva política española que es la construcción de ciudades y villas en la Araucanía, iniciativa frustrada por el malón de Curiñanco, en 1766.

Este período concluye con el Parlamento de Tapihue en 1774, donde se reconoce la soberanía de la corona española, la jurisdicción mapuche al sur del Bio Bio, se regula la relación corona – pueblo mapuche a través de los caciques embajadores, se mantiene la libertad del territorio, se declara al indígena como vasallo de un mismo rey y se establecen restricciones a las migraciones de población de un lado a otro del territorio.

En el Wiji Mapu, durante el siglo XVII operan dos frentes de ocupación territorial hispana, uno de Valdivia y otro de Chiloé. En el sector de Valdivia, la expansión comienza a partir del 1700 con las incursiones de misioneros, instalación de fuertes militares y la constitución de la propiedad rural española, a orillas del río Bueno, en 1750. Desde la Isla Grande de Chiloé, los sucesivos intentos por abrir el camino que los uniría por tierra con la ciudad de Valdivia genera una estrategia basada en incursiones militares y múltiples intentos de reconocimiento para la ocupación del territorio.

En 1792, tras la rebelión de Río Bueno y la derrota Wijiche, se iniciará la ocupación del territorio logrando el Español redescubrir y refundar la ciudad de Osorno, propiciando para ello la realización del parlamento de Quilicahuín y el Tratado de las Canoas de 1793, por el cual los mapuches ceden las tierras para el reasentamiento español, permiten la instalación de misiones y se someten a las leyes españolas.

Durante los años posteriores los Llanos de la Unión y Chauracahuín se transforman en propiedad agrícola española, la que dividirá el territorio Wijiche entre el Pilmai quen y el Rahue.

8.- Ocupación del Pwel Mapu o Puel Mapu: siglos XVII y XVIII

Concluida la guerra de Arauco, comienza a constituirse un espacio fronterizo que se consolida entre los años 1650 y 1800 y que se extiende por la vertiente oriental de la Cordillera de Los Andes hasta la pampa trasandina, entre los ríos Limay por el Sur, hasta el río IV por el Norte.

Este territorio es objeto de ocupación territorial por el pueblo mapuche durante este período, produciéndose un proceso de asentamiento de Fütalmapus mapuches en la pampa y al mismo tiempo un proceso de asimilación y homogenización cultural de otros pueblos existentes en este territorio, todos los cuales adoptaron la lengua y modos de vida mapuche.

El proceso de ocupación se consolida en el siglo XVIII a través de las incursiones maloqueras de grupos pertenecientes al pueblo mapuche, cuyos objetivos en los distintos períodos históricos fue generar alianzas estratégicas para apoyar la guerra librada en Arauco con los Españoles, tanto la llamada guerra de Arauco como los levantamientos posteriores, y promover el comercio fundamentalmente de ganado a través del cual los mapuches surtían los centros de distribución del Valle Central de Chile que proveían los nuevos polos comerciales como por ejemplo Potosí.

Durante este período se produjeron importantes procesos migratorios mapuches siendo el más relevante el de los Ragkülche cuyos Ayjarewes se instalaron en las riberas del río Chadileuvú y el sector del Salinas Grandes.

A través del Parlamento de Lonquilmo en 1784 la autoridades coloniales del Reino de Chile reconocieron expresamente la existencia del Pwel Mapu, haciendo expresa mención a que integran el cuarto Fütalmapu Mapuche los Pwelche e Indios Pampas, desde Malalhue y fronteras de Mendoza hasta el Mamüj Mapu, situados en las Pampas de Buenos Aires, los que conforman un cuerpo y parcialidad con Pwelche y Pewenches de Maule, Chillán y Antuco e intentan incorporar a estas parcialidades al proceso de negociación parlamentaria que se desarrolla en el Gulu Mapu.

Es característico del Pwel Mapu durante el S. XVIII, 1711 a 1785, las malocas protagonizadas fundamentalmente por los Ayjarewe y Conas Mapuches. Estas incursiones bélicas se efectuaban mediante importantes alianzas interétnicas entre los distintos pueblos que habitaban las pampas orientales y significaron un duro golpe para la estabilidad del Virreinato del Río de la Plata y, fundamentalmente, de los hacendados españoles, lo que obligó a los españoles a buscar una forma de establecer la paz en el Pwel Mapu, lo que se logra con el acuerdo de paz al que convoca el Maestre de Campo Amigorena, el 30 de Junio de 1799 en el Fuerte de San Carlos, donde Amigorena reconoce como cacique principal al Logko Carripilon, autoridad máxima de los Ranquelches, quién se alía a los españoles en común acuerdo con los Pewenches. Fuera del acuerdo siguen los Wijiches, quienes son declarados enemigos.

9. Situación del territorio y las tierras mapuches en los albores de las Repúblicas de Chile y Argentina

El territorio mapuche en los albores de la constitución de las Repúblicas de Chile y Argentina tenía por deslindes que demarcaban su espacio de independencia, en el Gulu Mapu, el río Bío Bío y Laja, por el norte. Por el Este, el mar pacífico, desde el Bío Bío hasta aproximadamente San José de la Mariquina, sobre el río del mismo nombre. Por el sur, una línea que subía por San José de la Mariquina hasta Panguipulli – Riñihue, atravesando la cordillera y siguiendo en el Pwel Mapu por el río Limay, deslindando al Este con el Río Salado y al Norte con el Río Diamante.

En las zonas adyacentes a este territorio independiente se podían distinguir las siguientes realidades. Al norte del Bío Bío y hasta el Limarí, subsistían buena parte de los pueblos de indios y de los nuevos asentamiento de comunidades mapuches dentro de algunas haciendas.

Estos pueblos de Indios, con la instauración de la primera Junta de Gobierno intentaron ser reducidos a unas pocas unidades y en ellas someterlos a un proceso definitorio de asimilación cultural y económica, cuyo proyecto no fue posible efectuar debido a la reinstauración del gobierno español entre los años 1814 y 1817, que volvió a establecer la política de protección de tierras de los siglos anteriores.

Solo a partir de 1823, el gobierno de Chile legisló sobre las tierras de pueblos de indios, e insistió sobre su mensura y remate con la ley en 1830, con lo que se consolidó la usurpación de parte de las tierras indígenas del Pikun Mapu, subsistiendo los Pueblos de Indios y la calidad de tierras indígenas de los mismos.

El territorio mapuche mantenía espacialmente los deslindes logrados a principios de la Colonia, luego reconocido a través de múltiples parlamentos, que se extendía entre el río Bio Bio por el norte y el Toltén, por el sur, y que fue refrendado nuevamente en 1803, en el Parlamento de Negrete.

I. Prehistoria indígena en el territorio mapuche

1. Prehistoria en Chile central²

Desde sus albores hasta la conquista del *Tawantinsuyu*³

Para los propósitos de esta síntesis prehistórica, se considerarán las variables medioambientales y ecogeográficas de esta región en términos de los recursos de subsistencia que ofrecen, ya que son esenciales para comprender la naturaleza del poblamiento indígena y los tipos de asentamientos desarrollados a través del tiempo.

Desde la perspectiva ecogeográfica, el territorio considerado como Chile Central se extiende desde el río Choapa por el norte, hasta el río Maule, por el sur, incluyéndose en esta región, las cuencas de los ríos Aconcagua, Mapocho, Maipo, Cachapoal y Mataquito.

Si bien es cierto que desde hace 10 mil años atrás (fines del período glacial e inicios del Holoceno Temprano), las grandes unidades geomorfológicas de la zona central no han cambiado sustancialmente, si lo ha hecho el paisaje -asociado a cambios en el clima con períodos más húmedos o de mayor aridez-, la vegetación y la topografía, configurándose hace más de tres mil años las condiciones actuales. Por ejemplo, las intensas ocupaciones de cazadores-recolectores en el norte de la cuenca del Mapocho (área Bатуco, Lampa y Chacabuco) no pueden comprenderse sin considerar las antiguas formaciones boscosas existentes, que ofrecían potenciales recursos vegetacionales y cotos de caza privilegiados, hoy prácticamente extinguidas por la desecación y su histórica sobreexplotación. O, la ocupación del litoral costero por parte de poblaciones pescadoras en lugares que hoy en día son terrazas muertas y alejadas de la costa por las fluctuaciones del nivel del mar producidas por las glaciaciones. Por último, la extinción de la megafauna en el Holoceno Temprano, que implicó grandes cambios en el modo de vida de las primigenias poblaciones cazadoras, de sus lugares de asentamiento y sus tecnologías.

De acuerdo a ello y para estudiar y comprender la prehistoria de Chile Central, los arqueólogos han establecido en la actualidad tres unidades morfológico-ambientales en función de los recursos de subsistencia y las posibilidades complementarias que ofrecen a la población y al asentamiento humano (*sensu* Fallabella y Stehberg 1986). Estos son:

1. La cordillera y precordillera

Se encuentra muy próxima al valle central y conectada a través de las quebradas que bajan y nutren las principales cuencas hídricas de Chile Central. Esta ofrece una variedad de pisos ecológicos distribuidos en tramos cortos, con diversidad de recursos vegetacionales y faunísticos, pastizales y vegas, recursos líticos y minero-metalúrgicos, y zonas aptas para la horticultura, permitiendo el asentamiento humano el año corrido a través del traslado por las distintas ecozonas. Aunque los Andes son elevados en este sector, presenta varios pasos trasandinos que han permitido el movimiento y contacto constante de las poblaciones hacia un lado y otro de la cordillera durante toda la prehistoria. La cordillera de la costa, por su parte, con menores elevaciones y bastante disminuida hacia el sur de Chile Central, presenta valles intermontanos ricos en recursos vegetacionales silvestres de recolección y un buen potencial agrícola.

² Artículo preparado por Carole Sinclair Aguirre, Arqueóloga. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago. (csinclair@museoprecolombino.cl)

³ Este Informe comprende una síntesis del conocimiento más actualizado y disponible acerca de la prehistoria de Chile, basada en diferentes ensayos, compendios y artículos originales específicos sobre el tema, cuyas autorías están referenciadas de manera general al final del escrito. El texto no contiene referencias bibliográficas específicas para facilitar su lectura.

2. El Valle central

Este incluye el valle longitudinal o depresión intermedia que se extiende al sur del cordón de Chacabuco, y el área de las principales cuencas hidrográficas tales como Aconcagua, Maipo y Cachapoal, todas las cuales, con sus extensas planicies, valles y rinconadas, son potenciales zonas para la agricultura. Hasta antes que se incorporara la tecnología hidráulica, las primeras poblaciones agroalfareras de la región, ocuparon las rinconadas y riberas de ríos para aprovechar sus suelos fértiles y aguas durante los secos veranos que caracterizan la región. Más tarde, la utilización de estas tecnologías como el riego artificial, permite a la población aumentar sus espacios de asentamiento y actividad agrícola hasta ocupar gran parte del valle central. Las zonas de transición vegetacional, como las que se producen entre los bosques esclerófilos de espinos y algarrobales (“chañarales”, al decir de los primeros cronistas que describen el valle), típicos del borde septentrional de la gran cuenca de Santiago y el llano que se le sucede, fueron en tiempos prehispánicos bastantes más densos que en la actualidad y por tanto, espacios privilegiados para un importante asentamiento humano, debido a la disponibilidad de una amplia gama de flora, fauna y recursos hídricos.

3. El litoral costero

Comprende una franja litoral geomorfológica continua y bien diferenciada que se extiende desde aproximadamente Papudo por el norte hasta la desembocadura del río Maule, por el sur. Esta área incluye además de los recursos de subsistencia propios del litoral costero (mamíferos, peces y aves, crustáceos y mariscos), aquellos de los ámbitos lacustres cercanos y el de las desembocaduras de ríos y esteros (Aconcagua, Maipo y Maule); en estos últimos se utilizaron sus fértiles terrazas para actividades hortícolas y como recurrentes vías de circulación natural hacia los valles interiores de Chile Central. Estas zonas presentan múltiples y diversas ocupaciones humanas, desde los más tempranos y móviles grupos de cazadores-recolectores del período Arcaico hasta las más permanentes sociedades agroalfareras tardías, que explotaron de manera continua los variados recursos que ofrecía esta ecozona.

1.1. Los cazadores del Período Paleoindio:

Los primeros conquistadores (10.000 – 8000 años antes de Cristo).

Chile Central ha tenido una larga historia de poblamiento humano que se extiende desde hace por lo menos 11 mil años. A fines del período glacial, encontramos a pequeñas comunidades de cazadores-recolectores instaladas en las riberas de la antigua laguna de Tagua Tagua (en la VI Región), después de un largo proceso de migración desde Norte América, luego de cruzar el Estrecho de Bering tras la caza de grandes mamíferos hoy extintos, como el mastodonte, milodón o perezoso gigante, caballo americano y ciervos de los pantanos. Aunque en Chile existen otras notables evidencias de estas ancestrales ocupaciones, como en el norte semi árido (Quebrada de Quereo), en la zona de los bosques lluviosos del sur (Monte Verde) y en la patagonia austral del país (Cueva Fell), sólo Tagua Tagua ha entregado registros fehacientes de ocupaciones humanas asociadas al consumo de megafauna.

Estos primeros cazadores americanos, a quienes los arqueólogos han llamado “paleoindios”, así como al estadio de desarrollo cultural que los describe, se ubicaron en Tagua Tagua para acechar y cazar a estos grandes animales que quedaban atrapados en los pantanos del lugar, para lo cual utilizaron una sencilla pero eficiente tecnología como grandes bloques de piedra y lanzas armadas con filosas puntas de proyectil de cuarzo finamente talladas. Aunque no hay claros registros al respecto, estos grupos debieron complementar sus actividades de subsistencia con la recolección de vegetales y la caza de animales menores; sin embargo, se les define como cazadores especializados estrechamente relacionados a la megafauna. Los investigadores piensan que esta misma especialización contribuyó a la extinción de estos grandes animales, cuyo destino ya estaba definido por los cambios climáticos que se sucederían a fines del período glacial. La desaparición de su principal recurso alimenticio, obligó a estos grupos de cazadores a reorientar sus actividades de subsistencia, estimulando profundos cambios

sociales y tecnológicos, dando origen a una nueva etapa de desarrollo cultural que los arqueólogos han denominado Período Arcaico.

1.2. El Período Arcaico en Chile Central:

Los cazadores especializados (8000 – 600 años antes de Cristo)

Las manifestaciones más antiguas de esta nueva etapa cultural, que se extiende entre 8000 y 600 a.C. en Chile Central, se registran en el territorio cordillerano andino, correspondiente a grupos de cazadores-recolectores adaptados a una vida más móvil y a la caza de animales menores como el guanaco, huemul, zorros y roedores e instalados con sus campamentos bases en refugios o aleros rocosos. Ejemplos de ello son los sitios arqueológicos de El Manzano en el río Maipo y Piuquenes, en la cuenca superior del Aconcagua. Para el valle central no se conocen ocupaciones habitacionales de este período, sin embargo, en Cuchipuy, ubicado en las inmediaciones de San Vicente de Tagua-Tagua, se registra uno de los cementerios más intensamente utilizados por estas poblaciones arcaicas entre el 6000 y 3700 a.C. En la costa, por estas mismas fechas, se desarrolla un proceso más o menos similar a las otras regiones ecológicas, por parte de grupos de cazadores-recolectores especializados en la explotación de los recursos marinos del litoral y mar adentro y que dejaron como registro extensos basurales conchíferos junto a sus lugares de residencia. Evidencias de estas primeras poblaciones costeras se han encontrado en Punta Caraumilla, al sur de Valparaíso, y se remontan hace unos 8500 años; éstos y otros registros culturales similares han sido agrupadas en el denominado Complejo Papudo. Hacia el 2000 a.C., numerosas familias estaban ocupando toda la costa de Chile Central, especialmente los ámbitos de lagunas litorales e interior inmediato, subsistiendo de la caza y la recolección de plantas silvestres y mariscos y otros productos del mar; así lo evidencian el registro de innumerables sitios arqueológicos, entre los cuales destacan Laguna El Peral, en Santo Domingo y la caverna de Quivolgo, en la desembocadura del río Maule.

Los 7 mil años que dura este período refleja el conservador estilo de vida de estos grupos de cazadores – recolectores tanto terrestres como marítimos. Sin embargo, hacia el último tercio del período se comenzarán a experimentar paulatinos cambios tecnológicos y en los patrones de asentamiento de estas poblaciones, motivados por el mayor conocimiento del medioambiente que habitan y la diversidad y potencialidad de los recursos de subsistencia que este les aporta. Entre ellos, se destacan cambios en las formas y tipos de instrumental de piedra, disminuyendo por ejemplo el tamaño de las puntas de proyectil, seguramente a consecuencia de la introducción del arco y la flecha como artefactos útiles para la caza de fauna menor, de sus cuchillos, raspadores y cepillos para desempeñar funciones más especializadas. Por otra parte, aumenta la actividad recolectora de vegetales con el consecuente desarrollo de variados instrumentos para su molienda; esto mismo permite a la población familiarizarse con los ciclos reproductivos de las plantas para posteriormente comenzar a experimentar hacia el final del período Arcaico, la domesticación de algunas especies silvestres, tales como la quínoa, porotos, calabazas y maíz.

La alta movilidad de la población fue una de sus características más relevantes, desplazándose estacionalmente por todo el perfil transversal del territorio de Chile Central, durante el tiempo frío reclusos en las playas litorales, desembocaduras de ríos y valles intermontanos y en los meses estivales rondando los contrafuertes cordilleranos andinos, en las vegas y pastizales de altura en procura de la caza del guanaco y materias primas como obsidianas y jaspes para el tallado de sus principales artefactos líticos.

1.3.- Período Agroalfarero Temprano.

Los primeros horticultores y ceramistas de Chile Central

(800/600 años antes de Cristo – 900 años después de Cristo)

Hacia el final del último milenio antes de Cristo comienzan a manifestarse en Chile Central las primeras evidencias de domesticación de plantas y la manufactura de cerámica. Como consecuencia de esto, se inicia el proceso de producción de alimentos y de sedentarización de las poblaciones en torno a pequeñas aldeas nucleadas más permanentes, inaugurándose con ello un nuevo estadio de desarrollo prehistórico, que por sus características innovadoras en todos los aspectos culturales, los arqueólogos han denominado como período Formativo o Agroalfarero Temprano o Inicial. Estos cambios no habrían podido suceder sin el bagaje cultural, social y tecnológico acumulado por las antiguas poblaciones arcaicas conocedoras de su realidad ecogeográfica y que compartían de alguna manera una tradición con otros grupos formativos de los Andes del Centro Sur, quienes habían inaugurado este proceso varios siglos antes, como por ejemplo en los valles desérticos del norte de Chile.

El gran cambio que significaron estas innovaciones y la variabilidad con que se presentaban en el registro arqueológico, llevó a los investigadores a pensar que aquellas fueron producto de la irrupción de una nueva población en la región venida desde más al norte, donde estos procesos estaban ya en desarrollo, como en el norte semiárido. Sin embargo, las condiciones geográficas de Chile Central han propiciado, desde el inicio de su poblamiento, una cadena de interacciones culturales interregionales con mayor o menor énfasis con los valles transversales septentrionales, la región transandina y la zona del centro-sur de Chile, y a la vez que conlleva una fisonomía ecológica y desafíos propios al sustrato poblacional que lo habita. Estas características posibilitan respuestas y formaciones socioculturales diversas, las que han definido a la mayoría de los desarrollos culturales de la etapa Formativa en el Área Andina. De acuerdo a ello, durante este período se presentan en Chile Central una gran variedad de sistemas culturales conviviendo en diferentes estadios de desarrollo, algunos de los cuales tienden a conservar su modo de vida de cazadores-recolectores arcaicos (Comunidades Iniciales), otros se vinculan fuertemente con tradiciones del Norte Chico –como la Tradición Bato-, o que adquieren un importante desarrollo espacial y temporal con características muy locales, tal como el Complejo Llolleo. Aunque la situación descrita resulta un tanto simplista, expone la dinámica compleja que poseen los procesos culturales del pasado, no sólo en esta región, lo que se reflejará en una gran diversidad en el registro material y en los modos de adaptación de las poblaciones en el curso de su devenir.

Por ahora, en Chile Central no hay claridad respecto del origen de la tecnología cerámica y la hortícola que surgen a la par para definir un nuevo estadio de desarrollo durante este período. Los pocos registros arqueológicos que existen, tampoco señalan una fase de experimentación de estas revolucionarias tecnologías, ya que en estas primeras comunidades “iniciales” aparecen bien desarrolladas hacia finales del primer milenio antes de la Era. Así, en la costa se encuentran registros de las primeras cerámicas alrededor de 860 a.C, en Punta Curaumilla, asociada a poblaciones pescadoras de tradición arcaica. O vasijas de uso doméstico con mamelones en el borde, pertenecientes a comunidades con asentamientos más estables en los valles interiores, que practican intensamente la recolección y la molienda de vegetales silvestres y que probablemente ya comenzaban con una rudimentaria horticultura del maíz, porotos, y calabazas, tal como se aprecia en los sitios arqueológicos de ENAP-3, en Concón o en Radio Estación Naval, de la Quinta Normal en Santiago.

Tampoco no hay consenso respecto del origen que tendrían estos rasgos culturales junto a otros que comparten estas diversas poblaciones agroalfareras de Chile Central, como el uso de adornos labiales (tembetá) y orejeras, además de pipas cerámicas en forma de “T” -probablemente para el consumo de alucinógenos-. Hasta ahora, se manejan dos hipótesis alternativas, la que plantea que fueron traídas a la región por nuevas poblaciones procedentes tanto del Norte Chico como del noroeste argentino (Cultura Agrelo), o por el contrario, habrían sido las propias comunidades cazadoras-recolectoras locales las que lentamente integraron y adaptaron estas tecnologías foráneas a través del contacto cultural que fomentaba la movilidad interregional que los caracterizaba.

Alrededor del 300 a.C. comienzan a aparecer en la costa central una serie de manifestaciones culturales semejantes, que los arqueólogos agruparon en una tradición cultural denominada Bato, según la localidad epónima de la V Región. Sus evidencias se distribuyen por el litoral desde Petorca, por el norte, hasta la desembocadura del río Maule, por el sur, en el valle central en las cuencas del Aconcagua, Maipo y Cachapoal y en la precordillera de Chile Central, con una extensión temporal que alcanza hasta alrededor del 600/700 d.C. Sus sitios más representativos se encuentran en la costa y comprenden Areválo 1, 2 y 3, en San Antonio y Playa El Bato 1 y 2, en Ventanas. Esta tradición representa a grupos humanos de horticultores y ceramistas que recogen algunos elementos de la anterior tradición inicial (cerámica con mamelones, uso del tembetá y pipas), desarrollan un estilo alfarero particular, con ollas, jarros y cántaros la mayoría de un solo color, decorados con modelado, diseños geométricos grabados, incisos, en ocasiones con pintura negativa o con aplicación de hierro oligisto; muchas de sus cerámicas comparten un “aire de familia” con aquellas de los grupos contemporáneos del Norte Chico (Cultura Molle) y del centro oeste argentino, tales como el asa-puente, y sus formas que se inspiran en vegetales y animales.

Estos grupos vivían preferentemente en las terrazas litorales, con asentamientos pequeños semipermanentes ubicados cerca de vertientes, lo que les permitía explotar tanto los recursos marinos (de playa y mar adentro) como continentales (vegetales y mamíferos menores). Complementaban su dieta alimenticia con una horticultura en pequeña escala de maíz, calabazas y quínoa. Solían enterrar a sus muertos en forma aislada y bajo los pisos de las viviendas con un escaso ajuar funerario, nunca con alfarería pero adornados con tembetás, orejeras y pipas. La alta movilidad de estos grupos, que tuvieron su base en el litoral costero, se manifiesta en un sinnúmero de sitios semipermanentes ubicados tanto en el valle como en la precordillera central, aprovechando de esta manera el uso alternado de los diferentes pisos ecológicos y recursos que ofrece este territorio. A pesar que entre estos sitios su patrón de asentamiento y formas de entierro, por nombrar algunos rasgos culturales, son comunes, existen variaciones en sus maneras de fabricar cerámica, reflejando una diversidad de respuestas locales por parte de estas unidades familiares frente a los requerimientos del medio que habitaban. En el valle central se instalaron a moler las semillas de los abundantes Algarrobos de los llanos xerófitos y realizaban incursiones a las quebradas y vegas altoandinas tras la caza de guanacos. Aunque no hay certeza aún, es posible que por esta época los grupos Bato, ya familiarizados con la etología de este camélido silvestre, comenzaran su proceso de domesticación, o al menos, de amansamiento inicial.

Entre el 150 y 900 d.C. se desarrolla el Complejo Llolleo, inicialmente identificado en la costa central. Por algunas centurias coexiste con la Tradición Bato y comparten con ella varios rasgos culturales. Sin embargo, estos grupos presentan una mayor densidad poblacional y sitios habitacionales más complejos y comparativamente con Bato, tienen una mayor dispersión espacial y densidad ocupacional en la zona central y, por tanto, sus evidencias presentan diferencias y algunos énfasis particulares expresados en su cultura material y en sus tipos de asentamiento. Se le registra, por el norte desde el valle de Illapel y Petorca (con escasas evidencias) hasta el río Maule, con una mayor concentración del Maipo al sur, y especialmente en el curso del río Cachapoal. Las comunidades Llolleo siguen enterrando a sus muertos bajo el piso de las habitaciones, aunque a veces forman pequeños cementerios aislados de sus viviendas, con un ajuar funerario más diverso compuesto de vasijas de cerámica, adornos corporales, piedras horadadas e instrumentos de molienda. Los párvulos fueron enterrados en urnas de cerámica, un patrón de entierro que compartirán con otros desarrollos culturales contemporáneos de más al norte, como El Molle y del centro-oeste argentino. Esta usanza funeraria tan característica de las sociedades formativas andinas, desaparecerá en las culturas más tardías, como en el Complejo Aconcagua y se mantendrá en El Vergel, el desarrollo agroalfarero prehispánico tardío de la zona centro-sur mapuche, aunque en este caso destinado a adultos. También practicaron la deformación intencional de sus cabezas, indicando posiblemente el surgimiento de diferencias sociales o de rango al interior de estas comunidades.

De acuerdo a los diversos sitios con componentes Llolleo registrados en el litoral, y cuencas del Maipo y Cachapoal, sus viviendas se ubicarían preferentemente en terrazas fluvio-lacustres, como en Laguna El Peral o rinconadas abrigadas entre cerros, cercanos a cursos de agua, que permiten la fácil

inundación de los terrenos para la horticultura cuando no existe todavía un manejo de técnicas de regadío. En cuanto a los asentamientos costeros, estos se encuentran más hacia los valles interiores, sugiriendo que la actividad agrícola era preponderante y los recursos marinos un complemento. Las comunidades Llolleo no tenían una especialización concreta en un tipo de actividad económica, más bien estuvieron adaptados en cuanto al uso eficiente de los recursos que los diversos medioambientes les ofrecían a través del perfil costa/cordillera. Este complejo cultural tiene una importante presencia en el valle central y con sus particularidades culturales, como lo demuestra el extenso cementerio del Parque La Quintrala, en Santiago, que, entre sus rasgos, presenta fuertes vinculaciones con los grupos Llolleo costeros. Sitios como éste y otros ubicados en el valle, representan la cada vez más importante actividad hortícola que desarrolla esta comunidad. También, las manifestaciones Llolleo presentan particularidades y semejanzas en los diversos espacios ecológicos que ocupa. Sin embargo, en esta ocasión y gracias a que se cuenta con un cúmulo de información diversa, esta situación se interpreta como reflejo de la complejidad alcanzada en la organización social de los grupos Llolleo. Esta estaría estructurada a partir de unidades familiares con distintos grados de cohesión, integrada a su vez con otras unidades residenciales vecinas, posiblemente a través de lazos de parentesco y linajes.

Una de las características más notables de estos grupos, es su alfarería, diversa en la forma y sus funciones, pero homogénea en su estilo y maneras de fabricarla. Esto denota un grado de especialización artesanal y cierta organización del trabajo, además de reflejar con ello alguna clase de identidad social o grupal. Realizaron grandes vasijas para almacenar líquidos, ollas y cántaros para cocinar alimentos y otras piezas exquisitamente decoradas para uso ritual y/o como ajuar funerario. Entre estas últimas destacan vasijas con formas de animales y seres humanos, algunos con atributos fantásticos, como seres bicéfalos que nos hablan de las estructuras de su pensamiento mítico o ritual. Algunas de estas cerámicas guardan estrechas semejanzas, en cuanto formas y técnicas de fabricación con aquellas del Complejo Pitrén del centro-sur de Chile, en algunas centurias coexistente. Aún más, se ha planteado, incluso, que estos mismos elementos cerámicos podrían ser indicadores para postular a los grupos Llolleo en relación con Pitrén, como partícipes del sustrato étnico de los mapuches históricos.

En varios sitios de Chile Central aparecen los grupos Llolleo compartiendo espacios con gente de tradición Bato, e incluso, con otras comunidades todavía no bien definidas arqueológicamente, que presentan fuertes vinculaciones culturales con otras poblaciones, tanto del Norte Chico (El Molle), como del centro sur de Chile (Pitrén). Son los casos de los cementerios de Parque La Quintrala, ya nombrado, o Chifñihue, en el curso medio del río Maipo, donde se ha enterrado a gente con ajuares cerámicos Llolleo pero adornados con el típico tembetá de Tradición Bato. Esto demuestra, quizás, la integración de dos entidades culturales diferentes que comparten un mismo espacio, a través de nexos sociales de índole por ahora desconocida.

Por otra parte, en la cuenca del Cachapoal, está presente también la coexistencia de Llolleo y Bato, esta vez combinando el rasgo “urna funeraria para párvulos” del primero con el uso de “tembetá”, del segundo. Sin embargo, también demuestran el desarrollo de elementos culturales propios, como el uso reiterado y frecuente de pipas para fumar algún tipo de alucinógeno en actividades de cohesión social, registrado en La Granja, un sitio que se ha consignado como de características ceremoniales o rituales. Las poblaciones Bato y Llolleo asentadas en esta región meridional presentarían ciertas singularidades respecto de aquellas del centro y norte de Chile Central. Por una parte, se cree que éstas tendrían una mayor relación con las comunidades que habrían habitado al sur del río Maule / Itata -una zona de transición ecológica y cultural hacia la región Centro Sur de Chile de los mapuches históricos, arqueológicamente muy poco estudiada-, y por otra, que su existencia se prolonga más allá de la época en que surge el complejo cultural Aconcagua, desarrollo cultural característico del Período Agroalfarero Intermedio Tardío del Chile Central, previo a la llegada del Inka, y que en esta zona tiene escasos y aislados registros de su existencia.

En ocasiones, aislados elementos de tradiciones foráneas a la región, como estilos cerámicos de la cultura Molle del valle del río Hurtado, aparecen en contextos Bato ubicados en la precordillera, como es el caso del cementerio y sitio habitacional de Chacayes, en la cuenca superior del río Maipo,

demostrando conexiones entre los grupos pastoriles de los valles transversales del Norte Chico y los de esta región. Algo similar ocurre posteriormente, entre 400 y 800 d.C., donde en varios aleros ubicados en las estribaciones precordilleranas de Chile Central, como en la cuesta de Chacabuco y en El Arrayán, del Mapocho superior, se registran asociados a ocupaciones de Tradición Bato, piezas cerámicas cuyo estilo se vincula a poblaciones de la fase Las Animas, un sustrato cultural de la cultura Diaguita del Norte Chico, caracterizado por finas decoraciones en rojo sobre un enlucido de hierro oligisto.

Hasta la fecha, la aparición de nuevos estilos cerámicos foráneos entre 400 y 800 d.C., que acusan contactos con poblaciones del Período Medio del Semiárido no alcanzan a provocar grandes cambios en las tecnologías y modos de vida de las poblaciones receptoras Bato y LLolleo, como para postular un nuevo estadio de desarrollo más complejo o avanzado, equivalente a un Período Medio, como en el Norte Chico y anterior al Período Agroalfarero Intermedio Tardío. Aparentemente, esta situación sólo refleja los tradicionales contactos interculturales que por siglos han venido estableciendo las conservadoras poblaciones agroalfareras tempranas de Chile Central, las cuales, en algunas áreas, se desarrollan sin solución de continuidad hasta la aparición de la Cultura Aconcagua.

A modo de síntesis, se puede decir que el período Agroalfarero Temprano en Chile Central está representado principalmente por dos entidades socio-culturales, la Tradición Bato y el Complejo LLolleo, las que coexistieron por varios siglos durante un período de experimentación y búsqueda de estabilidad que los llevó a desarrollar modalidades de adaptación y sistemas culturales particulares en esta región. La gente Bato ocupó dos hábitats fundamentalmente, los lomajes litorales con sus quebradas y valles interiores y los ámbitos cordilleranos, con una tendencia a instalarse en áreas al norte de la cuenca del Maipo. Su cultura material acusa contactos e influencias con los grupos Molle del Norte Chico y aquellos del sector trasandino. A diferencia de la Tradición Bato, las comunidades LLolleo se concentraron en torno a las rinconadas de los grandes valles fluviales, asentándose preferentemente al sur del Maipo. Especialmente a través de su cerámica, se denotan vinculaciones con la cultura Pitrén del centro sur de Chile, con quienes también comparten un sistema de asentamiento-subsistencia basado principalmente en actividades de recolección y caza y horticultura incipiente, muy semejante a los de los mapuche históricos.

1.4. Período Agroalfarero Intermedio Tardío:

El Complejo Aconcagua en Chile Central (900 – 1470 años después de Cristo)

Cuando hacia 900 d.C. algunas comunidades agroalfareras tempranas todavía sobrevivían en el norte y sur de Chile Central, surgen en el centro mismo de este territorio las primeras manifestaciones culturales de una nueva población o entidad étnica-social, que los arqueólogos denominan Complejo Aconcagua. Esta nueva entidad cultural marcará el inicio en Chile Central del Período Agroalfarero Intermedio Tardío y caracterizará todo su desarrollo. En su fase final, los grupos Aconcagua caen bajo los conquistadores Inka, pasando éstos y su territorio a formar parte del dominio más austral del imperio del *Tawantinsuyu*.

El área de dispersión de esta población, registrada por sus lugares de asentamientos habitacionales y/o cementerios y su cultura material, es muy amplia y de carácter regional, la cual integra de manera complementaria los cajones cordilleranos, la depresión intermedia y la franja costera de Chile Central (V y VI Regiones y Región Metropolitana). En un principio, es probable que compartieran el mismo territorio que ocuparon los antiguos grupos del Agroalfarero Temprano, tal como se atestigua en algunos sitios del Cajón del Maipo, en el extenso asentamiento de El Mercurio, en el río Mapocho y en sitios de conchales del litoral central.

Sus evidencias se extienden desde el valle de Aconcagua por el norte (tramos inferior y medio), donde se encuentra su mayor concentración y de la cual deriva su denominación arqueológica, en las cuencas del río Mapocho y Maipo y, por el sur, hasta el Cordón de Angostura, donde se cierra esta última cuenca. Más allá de este límite natural, entrando a los siguientes valles del río Cachapoal y Maule, las

evidencias Aconcagua comienzan a diluirse y a tornarse dispersas, no sólo por la falta de investigación en el área, sino porque los escasos registros existentes o aparecen sobre poblaciones de raigambre Llolleo (La Granja, por ejemplo) o en una época casi de contacto Inka, asociados a una serie de otros elementos y contextos culturales muy diferentes a los del norte, correspondientes a otras entidades sociales propias de esta región, de naturaleza aún no determinada (sitios de Cerrillos de Chada, Cerro la Compañía, Hacienda Cauquenes, Tilcoco, etc.). Por el momento, pareciera ser que en la época del complejo Aconcagua esta área fue habitada por grupos que mantuvieron sus tradiciones agroalfareras tempranas, desarrollando relaciones y contactos con la vertiente trasandina (Huarpes ¿?) y con el centro-sur de Chile, región esta última donde algunas de sus rasgos culturales superviven hasta la época colonial.

Al otro lado de la Cordillera de los Andes, se han encontrado evidencias de este Complejo en asociación a desarrollos culturales locales al sur de Mendoza, reflejo de una larga historia de contactos interculturales entre ambas vertientes cordilleranas que antecede a la época Aconcagua.

La zona de Angostura fue en tiempos preincaicos, no solo un límite geográfico natural del territorio Aconcagua, sino una suerte de frontera cultural blanda con las poblaciones que habitaban al sur del Cachapoal (cuenca del Maule). Hacia el norte, el límite parece más preciso, no excediendo más allá del valle de Aconcagua. En los vecinos valles de La Ligua e Illapel, la arqueología no ha detectado evidencias efectivas de ocupaciones Aconcagua, como su singular alfarería y cementerios, pese a que hasta estas zonas alcanzó la presencia de las entidades agroalfareras tempranas Bato y Llolleo. De todas maneras, no deja de llamar la atención el hallazgo aislado en esta región de algunos elementos culturales que la vinculan con territorios de más al sur, como “clavas” y pipas *quitras*, comunes en el valle central y a contextos llamados “pre-mapuches” aún no del todo comprendidos. Por ahora, lo único que se constata es que el Complejo Aconcagua, a través de todo su desarrollo, actuó mayormente como receptor de influencias culturales provenientes del Norte Chico y áreas aledañas trasandinas (Fases Las Animas, Diaguita Clásico y Diaguita-Inka) y no viceversa. Evidencias de un flujo contrario están por descubrirse, y en la actualidad esta particular situación de la entidad Aconcagua, es un álgido tema de discusión en la arqueología regional actual.

El origen de la población Aconcagua es todavía una gran incógnita de la prehistoria regional. Entre las hipótesis más aceptadas por los investigadores y de acuerdo a las evidencias existentes, está la que plantea que no descenderían de los antiguos grupos del Período Agroalfarero Temprano, pues no se aprecian continuidades culturales ni procesos de evolución local, salvo aquellas que tienen que ver con un modo más o menos compartido de aproximarse y ocupar un mismo paisaje, recursos y territorios. Por el contrario, muchos de los rasgos culturales que le dan fuerte identidad a este Complejo, como su alfarería y la manera de enterrar a sus difuntos, parecen antagónicos con los de sus antecesores en la región. Esta situación, que constata el rompimiento de una tradición relativamente homogénea de alrededor de mil años de duración, sería producto del arribo de una nueva población, probablemente procedente del centro oeste argentino y/o altiplano boliviano, mediado o “escalado” por entidades culturales del Norte Chico. Estas apreciaciones se basan principalmente en las formas y decoración de la alfarería Aconcagua y en ciertos aspectos que caracterizan su organización social. Una hipótesis alternativa que está surgiendo en la actualidad (Cornejo 1997 y Cornejo Com.Pers.2002), es aquella que explica el origen de este complejo cultural a partir de un profundo cambio producido en el seno de la población agroalfarera temprana, promovido por el arribo a la región de nuevas ideas y tecnologías que formaban parte de una esfera de co-tradición andina más amplia; éstas habrían sido rápidamente integradas y posteriormente desarrolladas por los futuros Aconcagua, con caracteres propios, oponiéndose como en todo cambio revolucionario a las estructuras sociales e ideológicas de la sociedad imperante.

El patrón de asentamiento Aconcagua difiere según la zona ecogeográfica de que se trate. El litoral costero es ocupado consistentemente dejando como improntas extensos conchales, muchos de los cuales habían sido ocupados previamente por gente del Complejo Llolleo. Se aprecian pisos habitacionales con múltiples fogones e improntas de lo que pudieron ser postes para sujetar livianas

ramadas. Entre sus restos se hace evidente la complementariedad de recursos con los valles inmediatos a la costa, reflejando además ocupaciones recurrentes bajo un patrón de movilidad estacional en torno a la recolección y preparación de alimentos obtenidos de la flora y fauna marina (p.e. deshidratación de pescado y algas). La presencia de instrumentos de molienda en la mayoría de los sitios cercanos al litoral, donde es posible además practicar horticultura, reflejaría una relativa estabilidad del asentamiento de pequeñas unidades familiares con actividades económicas especializadas.

En la Zona Central, las ocupaciones Aconcagua son considerables y de cobertura regional. Sus asentamientos se encuentran dispersos por todos los hábitat ecológicos que caracterizan la región y su distribución refleja la integración económica alcanzada por estos grupos en función de una estrategia estacional de subsistencia diversa, complementaria y muy flexible. Los sitios están emplazados en las cabeceras de las más importantes cuencas hidrográficas de la región, en zonas vegetacionales de transición (ecotono de la cuesta de Chacabuco-Colina-Huechún) y en los ámbitos lacustres. Se pueden distinguir distintos tipos de asentamiento, entre ellos, los abiertos y extensos sin evidencias de estructuras habitacionales, como el de Laguna de Batuco, otros con aisladas viviendas rectangulares construidas con “quincha” (barro o turba con paja) y pisos preparados (Blanca Gutiérrez, en Lampa), asentamientos con características de poblados organizados, como el de Huechún, múltiples abrigos rocosos o “casas de piedra”, en el borde e interior precordillerano, como en la Dehesa y El Arrayán de la cuenca del Mapocho, o Estero Cabeza de León o El Manzano, en el Cajón del Maipo.

Estudios recientes que apuntan a comprender la diversidad de asentamientos de este Complejo, considerando la función de ellos y los materiales culturales que se les asocian, están revelando grandes diferencias según la zona ecogeográfica implicada. Así se encuentra que en el sector precordillerano, lo “Aconcagua”, aparece integrado en ocupaciones de grupos cazadores-recolectores especializados que mantienen una tecnología lítica de raigambre arcaica. De otro lado, en la costa, las evidencias de este Complejo sugieren que se está ante poblaciones con asentamientos semipermanentes, especializadas en la caza y recolección marina, las que denotan cierta independencia cultural respecto de la gentes Aconcagua del interior (p.e. no comparten el patrón funerario). Una situación parecida se colige de la descripción en fuentes coloniales tempranas de la población indígena de Chile Central, en que se refieren a la gente de la costa como “pescadores” y “parientes” de los grupos del valle, quizás pertenecientes a un mismo linaje. Por último, se plantea que es en el valle central, especialmente en las cuencas del Maipo y Mapocho, donde se expresaría más puramente el Complejo Aconcagua, el núcleo de su asentamiento y de su territorio, como una comunidad esencialmente agrícola, que complementa sus recursos de subsistencia con la caza y recolección tanto terrestre como marina a través, o en cooperación de, estas otras poblaciones especializadas diferentes o ligadas a los Aconcagua.

Entre los sitios más importantes de la cultura Aconcagua se encuentran sus cementerios de túmulos que corresponden, junto a su industria alfarera, a una de sus características materiales más identitarias. Se localizan preferentemente en el valle central y rara vez se les registra en la costa, lo que apoya la idea de que el núcleo central de asentamiento de este complejo se encuentra en la primera zona mencionada. Localmente se denomina a los túmulos como “ancuviñas”, que significa según el Diccionario de la RAE “sepulturas de los indios chilenos”. Indagando en el término, encontramos que para Rodolfo Lenz (1905-1910:132), el concepto podría ser de origen mapudungún, y aludir a la misma sepultura, de acuerdo a su significado si se descompone en *ancũñ* y *vũña*, que quiere decir “cosa seca [como un cuerpo humano o árbol] y podrido”, respectivamente. Esto no deja de ser sugerente para referirse a una sepultura con “momias” en este territorio, que sin poca polémica, se ha vinculado reiteradamente a una “entidad” proto-mapuche.

Estos cementerios, que parecen verdaderas “necrópolis” cumplieron un importante rol social y religioso en la comunidad. Se caracterizan por grandes concentraciones de túmulos redondos o elipsoides, entre 16 hasta más de 300 unidades, según el sitio, construidos como montículos de tierra de entre 30 cm y 1 m de altura. Bajo ellos enterraron a sus deudos, de manera individual o colectiva, acompañados por un ajuar compuesto de variadas vasijas de cerámica, adornos de cobre, collares de concha y malaquita, instrumentos musicales, como flautas de piedra, semejantes a las del Norte Chico y

a las *pifüjka* del área mapuche e implementos de molienda. Algunos de los cementerios más notables se encuentran en Lampa (Chicauma), Huechún, en Chacabuco y Bellavista, en San Felipe.

Esta manera de enterrar a sus muertos, en un lugar especial, lejos del área habitacional y bajo montículos, rompe fuertemente el tipo de entierro bajo el piso de las viviendas que caracterizaba a los anteriores pueblos Bato y Lolleo, señalando una de las más fuertes oposiciones de esta cultura. A la vez, los patrones que se detectan en la distribución espacial de las tumbas, los rasgos físicos de la población y el tipo de ajuar funerario que los acompañan, han permitido inferir interesantes aspectos socioculturales y de cosmovisión del complejo Aconcagua. Estos apuntan a la presencia de algún nivel de jerarquía al interior de la comunidad y en relación con otros grupos, con una organización social y territorial ordenada posiblemente a través de un principio de dualidad ejercido en los distintos valles y sobre un territorio “salpicado” de acuerdo a los recursos que disponían. Haciendo un parangón con la realidad de los mapuche históricos y basados en las fuentes coloniales que describen a la población indígena de la zona al tiempo del contacto, es posible suponer la existencia de jefaturas o cacicazgos a cargo de importantes linajes regionales con un prestigio basado en la posesión, control y capacidad de redistribución de ciertos recursos económicos vitales para la población, tales como “rebaños” de animales, productos agrícolas, accesos y control sobre otros territorios y recursos a través de sistemas de parentesco, etc.

Se piensa que este nivel de organización sociopolítica alcanzada por la gente Aconcagua junto a las otras características culturales señaladas, debió ser un factor de atracción -que a la vez facilitó- el establecimiento de relaciones del Estado Inka con la población local.

El otro aspecto identitario de esta población es su industria alfarera. Ella se caracteriza también por romper con los patrones alfareros anteriores, agregando nuevas formas cerámicas (especialmente escudillas y platos), tecnologías más depuradas y estilos decorativos, abandonándose el modelado e incorporando la policromía de diseños geométricos realizados con pintura negra y blanca sobre una superficie de color anaranjado (salmón) o engobada de rojo. Los contextos alfareros Aconcagua son diversos por sitio y región y ello estaría indicando diferencias cronológicas respecto a los contactos interculturales que esta entidad estableció a lo largo de su desarrollo con los grupos vecinos del Norte Chico y del centro oeste argentino.

Del conjunto total se reconocen principalmente tres tipos cerámicos con particulares estilos decorativos, todos los cuales coexisten más o menos en el tiempo, pero con distribuciones porcentuales diferentes en el territorio de este complejo. Esto ha entregado argumentos para sostener que habría habido al menos dos grandes poblaciones, una asentada en el valle homónimo y otra localizada en las cuencas del Mapocho y Maipo. El más conocido y recurrente en la cuenca del Mapocho y Maipo, y que perdura hasta el contacto Inka, es el denominado Tipo “Aconcagua Salmón”, con escudillas y jarros de uso diario y mortuario, muchos de ellos decorados con un motivo llamado “trinacrio”, que consiste en tres aspas que a partir de un círculo central giran a la izquierda o a la derecha del espectador. Otros diseños de este tipo cerámico se vinculan con estilos de la cerámica Diaguita Clásica, como triángulos escalerados opuestos. Un grupo cerámico que tiende a asociarse a los momentos antes y durante el contacto Inka del complejo, es el tipo “Aconcagua Rojo Engobado”, con motivos de cruces diametrales, el cual se presenta preferentemente en el valle de Aconcagua. Un tercer tipo es el “Aconcagua Tricromo Engobado” cuyos diseños acusan indudable influencia Diaguita-Inka y suele estar en contextos donde el Aconcagua Salmón de los valles Mapocho/Maipo es prácticamente inexistente.

Hacia el sur del río Maipo y del Cachapoal aparece un estilo de cerámica algo diferente a los anteriores, denominada “Centro-Sur”, en contextos inmediatamente pre-inkas y de contacto, cuyo origen, distribución y asociaciones son todavía escasamente conocidos. Se trata de una cerámica en la que dominan los diseños geométricos, entre ellos la cruz diametral, líneas paralelas y triángulos opuestos por el borde. En un momento se pensó que este estilo podría ser una proyección tardía del Complejo Aconcagua en la región, pero más bien acusa elementos estilísticos que la vinculan con culturas agroalfareras tardías y de contacto incaico del sector transcordillerano (Viluco). En ocasiones, estos diseños incluyen el uso de pintura especularita, del mismo tipo de la que aparece formando parte de los

contextos alfareros tardíos del Complejo Aconcagua, especialmente en sitios del tramo superior del valle homónimo (p.e. Cementerio de Bellavista).

Los resultados de las últimas investigaciones arqueológicas acerca de esta cultura en sus diversas manifestaciones regionales y tipos de sitios, permiten reconocerles un sistema económico agromarítimo, con un énfasis agrícola basado en un inicial manejo hidráulico (acequias y canales de regadío) para el cultivo de maíz, calabazas, porotos, quínoa y zapallo, y con práctica de una incipiente ganadería con guanacos amansados (el “chiliweke” que describen los registros coloniales). Por ahora, la arqueología no ha podido demostrar que la gente Aconcagua manejara llamas domésticas, tal como ocurría tempranamente en otras regiones del Area Andina. Esta actividad fue introducida por los Inka en su conquista de Chile Central, junto a otra serie de aportes y avances tecnoeconómicos, tal como lo atestiguan los registros arqueológicos y las fuentes históricas.

La caza de animales menores y la recolección de vegetales (principalmente semillas, bulbos, tubérculos y gramíneas silvestres), fueron actividades no menores en la economía de subsistencia de estas poblaciones, mantenidas desde tiempos inmemoriales. La gran cantidad de sitios arqueológicos en el litoral costero con intensas ocupaciones demuestra la importancia que tuvieron también los recursos marinos (pesca y recolección) y depósitos salinos asociados, como complemento de sus actividades productivas, posiblemente, explotados a través de contingentes de población pescadora, quienes luego distribuían sus productos valle adentro. La explotación de recursos minero-metalúrgicos como el oro y el cobre, abundantes en las estribaciones de ambas precordilleras (Andes y de la Costa), fue también desarrollada por los Aconcagua, aunque a baja escala. Así lo atestiguan sitios de extracción y fundición registrados en la cuenca superior del Maipo. Esta actividad adquirió relevancia durante la corta permanencia Inka en Chile Central, pues el potencial minero de la región, el que incluía la experiencia y conocimiento en estas materias de la población local, fue uno de los principales atractivos que tuvo el imperio del Tawantinsuyo para dominar este austral territorio.

1.5. Período Agroalfarero Tardío:

El Inka en Chile Central (1470 – 1536 años después de Cristo)

En los valles y la precordillera de Chile Central aún se conservan testimonios de la expansión y anexión del último territorio y más meridional alcanzado por el imperio de *Tawantinsuyu*, unos 60 años antes de desaparecer bajo los conquistadores hispanos. Fortalezas, santuarios religiosos en cerros, cementerios y restos de sus redes camineras, que se despliegan desde el valle de Aconcagua por el norte, hasta la cuenca del río Cachapoal, representan las evidencias materiales del dominio Inka ejercido sobre este territorio y su población local. Este proceso ocurrió bastante rápido y de manera violenta, a lo más una decena de años para que los distintos pueblos nativos de Chile Central, entre ellos los representados en el Complejo Cultural Aconcagua, perdieran su independencia política y sufrieran una serie de cambios en sus modos de vida.

De acuerdo a las crónicas españolas, la conquista Inka de este territorio se habría verificado entre 1470 y 1493, durante el reinado de Tupa Inca Yupanqui, llegando en su avance hasta el río Maule, siendo detenidos por la población indígena que habitaban más al sur, a la que denominaron *purun aucas* o *promaucaes*, en alusión a su belicosidad y no sometimiento. Sin embargo, la arqueología demuestra que el avance Inka no llegó más allá del Cachapoal, tal como lo evidencia la última fortaleza Inka o *pukara* ubicada en Cerro Grande de la Compañía, a unos pocos kilómetros al norte de Rancagua. También, hay indicios que los Inka habrían arribado a Chile Central unos 50 u 80 años antes de lo que informan las crónicas, junto a representantes de la población Diaguita del Norte Chico.

Los Inka para mantener su imperio debían incrementar sus recursos económicos, disponer de nuevos contingentes de población para el servicio de la mita que era un modo de tributar al Estado, sin dejar de considerar la necesidad de cada nuevo gobernante Inka de demostrar su poder forjando sus propias riquezas y conquistas. En este contexto, se plantea que una de las principales motivaciones que tuvieron

los Inka para conquistar este territorio austral, distante 3 mil kilómetros de Cuzco, era que estaban en conocimiento de los abundantes recursos minero-metalúrgico que éste poseía, junto a una población suficiente para su explotación y producción.

El sometimiento de los nativos de Chile Central fue un gran desafío para el *Tawantinsuyu*, pues eran un pueblo muy diferente al de las otras poblaciones septentrionales de tradición andina sujetas al Imperio, como Atacameños o Diaguitas. No compartían con ellos ni un sistema de organización político-social dual, ni tenían una economía agraria o ganadera semejante, con tecnología hidráulica o manejo de llamas. Su campaña se vió facilitada porque llegaron a conquistar estas tierras acompañados de autoridades y gente del pueblo Diaguita ya al servicio del Imperio, con los cuales la población local de Chile Central tenían una larga historia de relaciones culturales.

Una de las más tempranas acciones de conquista realizadas por los Inka cuando arribaron al primer valle de Chile Central –el de Aconcagua, importante por sus riquezas, demografía y ubicación estratégica- fue organizar a la población bajo un sistema de organización política dual, como aquella imperante en gran parte del área Andina prehispánica. Seguramente, aprovecharon las estructuras sociales y realidad política preexistente de las gentes representadas por el Complejo Cultural Aconcagua. Las crónicas describen a dos jefaturas de probable origen local establecidos por el Inka, Michimalongo y Tanjalongo, quienes se hicieron cargo de la mitad superior e inferior del valle de Aconcagua, respectivamente. En la estructura dual andina, el jefe de arriba siempre tiene preeminencia y más poder que el de abajo, así lo demuestra la “visita” que Michimalongo hiciera al Cuzco como signo honorífico del sistema de alianzas que el Inka establecía con los jefes de los pueblos dominados y la etimología de sus nombres en mapudungún⁴. Por sobres ambos, estaba Quilacanta asentado en Quillota, cuzqueño y representante directo del Inka en este territorio. A la llegada de Almagro a Chile Central, Quilacanta se sometió fácilmente a las fuerzas españolas, lo que provocó la enemistad de los pueblos locales, obligándolo Michimalongo a replegarse al valle del Mapocho.

Los Inka dejaron innumerables huellas materiales de su presencia, especialmente obras viales y arquitectónicas hasta este momento desconocidas en este territorio. Ellas están representadas por más de 50 tipos de asentamientos inka de diferente índole y función, como un sistema de caminos o red vial, postas camineras o *tambos*, centros administrativos, fortalezas o *pukaras*, cementerios, adoratorios en cerros y cumbres andinas, y canales de regadío.

El Camino del Inka o *kapac ñam* era la columna vertebral del Estado Inka, a través del cual controlaban y administraban su extenso imperio. Por él recorrían las noticias, los ejércitos de conquista y los recursos económicos necesarios. Se han encontrado registros de estas redes viales principalmente al norte de la cuenca del río Mapocho y en el valle superior del Aconcagua. Las crónicas españolas mencionan que el Camino del Inca llegaba a extramuros de Santiago, por Huechuraba, seguramente el ramal transversal que venía por Los Andes-Colina, desde el otro lado de la cordillera, de la provincia de Cuyo. Hacia el sur, desde Maipo a Cachapoal, su trazado solo se ha podido inferir conectando los restos de varios centros administrativos y fortalezas Inka, con antiguos caminos coloniales que los habrían reutilizado, junto al registro en crónicas españolas de “puentes del inka” sobre los principales ríos de estos valles. También se han localizados restos de algunos *tambos* o posadas camineras construidas a la vera de los caminos, que consistían de unos pocos recintos rectangulares con muros de piedra canteada abiertos a un patio central.

Las fortalezas defensivas o *pukara*, una de las obras arquitectónicas más sobresalientes de los Inka en Chile Central, fueron necesarias para afianzar su política de conquista. Reflejo de ello son los *pukara* distribuidos estratégicamente en todo el territorio que controlaban, desde el valle de Aconcagua (fortaleza El Tártaro), pasando por la cuenca del Maipo (Cerro Chena), hasta el borde norte del río Cachapoal

⁴ Según los investigadores Hidalgo y Aldunate (2002:91), Michimalongo y Tanjalongo serían nombres que aluden a cargos políticos y no a personas naturales. Minche, significa “tener a alguno debajo”, tankün, “obedecer” y Logko, “cabeza” o jefatura; así, Michimalongo sería el gobernante que está sobre otro y TanjaLogko, el que obedece.

(Cerro Grande de La Compañía, también llamado “Cerro del Inga”). Todos se han erigido sobre la cima de colinas o cerros que dominan una amplia visibilidad, con recintos pircados y muros de circunvalación defensivos. En ellos se apostaban contingentes guerreros y otros funcionarios mantenidos por la población local de la vecindad, con la misión de garantizar el dominio Inka en esta región.

La política imperial Inka no implicaba solamente imponer sus propias estructuras económico-administrativas en el territorio y población conquistada, sino también efectuar una colonización simbólica de el mismo. Los instrumentos para ello fueron la imposición de su lengua franca, el quechua, y aún más importante, la religión oficial del Estado. Evidencias de los primero son la gran cantidad palabras comunes, topónimos y etnónimos quechuas que se fueron integrando en la lengua nativa, el mapudungún, y otras que han sobrevivido hasta el día de hoy en el idioma castellano. Respecto de su religión y práctica, donde el culto al sol era una de sus principales manifestaciones, ha quedado reflejado en los dos santuarios de altura ubicados en las principales cumbres de este territorio, en el cerro Aconcagua y en El Plomo, frente a Santiago. En este último lugar se realizó el sacrificio al dios sol o *inti*, de un niño de alta posición social, que luego de embriagarlo fue enterrado vivo junto a una serie de ofrendas de metal y concha. Estos ritos de sacrificio humano o *kapaqocha* en las montañas, fueron característicos del dominio simbólico y religioso ejercido por los Inka en estos territorios del Collasuyu.

La importancia de los cerros en la cosmovisión Inka, como espacios marcadores de territorios naturales y simbólicos, entre otras condiciones, también se manifiesta en su relación con la población nativa. Son los casos de los cerros Xeg Xeg, en Doñihue, cerca de Cachapoal y Mercachas, en el valle superior del Aconcagua, ambos ubicados en los extremos del territorio bajo dominio cuzqueño. En el primero, un cerro cuyo nombre alude al importante mito de creación mapuche, se encontró una sepultura múltiple con un ajuar funerario entre los que destacaban cerámicas de estilos Inka, Diaguita-Inka y Aconcagua. Suponiendo que este cerro podría haber tenido un significado simbólico para la población local prehispánica semejante a como fue y es para los mapuche actuales, posiblemente estos registros que reúnen las tres tradiciones culturales de esa época, representen la apropiación simbólica de estos territorios, sellando con estos entierros y ofrendas algún tipo de alianza política entre los dominados y conquistadores. Por otra parte, en el cerro Mercachas, que se eleva sobre una importante área de poblamiento Aconcagua y está en una posición estratégica para controlar el acceso a la región desde los Andes, se encontraron evidencias Inka-Diaguitas, mas no de carácter defensivo ni administrativo, y en sus faldeos ocupaciones Aconcagua (cementerio). Estos hechos llevaron a plantearse a los investigadores de la región la hipótesis de que estos registros pueden aludir a una misma situación que la manifestada en el cerro Xeg Xeg, pero en el otro extremo del territorio bajo dominio Inka.

El sitio de Cerrillos de Chada, ubicado en las cercanías de Angostura de Paine y sobre terrenos con gran capacidad agrícola, presenta características similares a Mercachas con ocupaciones Inka-Diaguitas no defensivas en su cima, asociado a un extenso asentamiento habitacional Aconcagua en el valle contiguo. En este caso, este sitio ha sido interpretado a partir de sus registros arqueológicos e históricos tempranos, como una suerte de guarnición o centro de abastecimiento de productos alimenticios y enseres (conserva algunos depósitos o *colqas*), estratégicamente emplazado en la ruta de conquista al sur, justo entre dos fortalezas o centros administrativos Inka (Chena y La Compañía).

La conquista Inka trajo aparejada además una serie de cambios económicos e innovaciones tecnológicas en la población local Aconcagua. Entre los más significativos estuvo la introducción de la ganadería de llamas y alpacas, especialmente de la primera como animal para el transporte, carne y lana, pues se ha comprobado que, hasta su arribo a la región, la población manejaba solamente al camélido silvestre o guanaco, a través de su captura y amansamiento. Junto con ello, se incorporaron técnicas textiles más avanzadas, de tradición andina, para la confección de atuendos y otros objetos, con las fibras de estos camélidos domésticos y el algodón, posiblemente traído de uno de sus centros de producción de más al norte (valle de Copiapó). Por los escasos y mal conservados registros existentes, se sabe que antes de ello, se sirvieron de las fibras del guanaco y algunas otras vegetales para la vestimentas utilizando una tecnología textil bastante simple.

Por otra parte, la horticultura del maíz, porotos, calabazas y otros productos cultivables practicada en ese entonces por la población Aconcagua, se vio favorecida con la introducción de las técnicas hidráulicas, con las que desarrollaron y extendieron los canales de regadío y acequias, probablemente preexistentes. Gracias a ello, se aumentaron las tierras de cultivo y la capacidad productiva agrícola a fin de que los Inka pudieran almacenarla y distribuirla sobre una población mucho más numerosa.

La actividad minero-metalúrgica de la población Aconcagua, experimentó también con los Inka un notable desarrollo con la introducción de nuevas tecnologías de extracción y producción, como en los lavaderos de oro de Marga Marga y su centro de producción metalúrgico ubicado en Cerro La Cruz, en Quillota. Los registros arqueológicos indican que en este último sitio, los Inka utilizaron a la población Aconcagua como mano de obra especializada al servicio del Inka (*mitas*), y supervisado por funcionarios Diaguitas.

Todos estos cambios introducidos por los Inka en apenas dos generaciones, produjeron gran impacto en la población local de raigambre Aconcagua, afectando distintos ámbitos de su vida y costumbres. La alfarería del pueblo Aconcagua es una de las materialidades que mejor refleja esta relación de poder establecida entre conquistadores y conquistados. A pesar de ser aquella un importante medio de expresión de su identidad, aceptó desde sus inicios una serie de elementos estilísticos de la cerámica Inka y Diaguita-Inka, tanto en formas como en diseños alfareros, produciéndose una alfarería de carácter híbrido donde confluían las tres tradiciones culturales. Poco después terminó por diluir su fisonomía propia hasta desaparecer prácticamente de estos valles de Chile Central durante la época de la conquista española.

Más allá de la frontera política que los Inka establecieron con sus fortalezas en la cuenca del Cachapoal, se extendía un territorio habitado por una población de apariencia cultural muy diferente a los Aconcagua, que detuvieron el avance hacia el sur de estos primeros conquistadores. Los españoles le llamaron a este territorio “provincia de los *purumaukas*”, rescatando el nombre con que los Inka denominaron a esta población en alusión a su espíritu belicoso y a su condición de gente salvaje o no civilizada dentro de la perspectiva de este imperio. Estos mismos “aukas” o araucanos fueron los que pusieron freno unos años más tarde al primer intento de los conquistadores hispanos, matando a su principal representante, Pedro de Valdivia. Varias otras evidencias inka distribuidas entre Angostura y el norte del Maule, como en Rengo, Coinco, Doñihue y Cerro La Muralla, en Tagua Tagua, se suman al contexto de los pukara Inka de Chena y Cerro Grande La Compañía, para demostrar una suerte de sistema defensivo de carácter regional.

Pero al mismo tiempo, los constantes encuentros bélicos entre los Inka y los *purumaukas* y las relaciones políticas que de ello derivaba, fueron estableciendo una suerte de frontera cultural que permitió el arribo de influencias y préstamos culturales inka a estos territorios nunca antes sometidos y que la arqueología y la historia temprana se han encargado de identificar. Entre ellos destacan algunos préstamos tecnológicos como herramientas agrícolas, técnicas textiles y metalúrgicas, decoración de algunos tipos cerámicos y en ciertos aspectos de su organización laboral, como el *mingaco* que practican los actuales mapuche, llamado en quechua *minga*, el uso del *quipu*, un instrumento de contabilidad Inka basado en cuerdas con nudos, utilizado por los mapuche para el registro de información numérica muy sencilla en el contexto de sus estrategias guerreras. De la misma manera, las huellas de estos y otros préstamos culturales Inka se manifiestan hasta el día de hoy en los innumerables vocablos de origen quechua presentes en la lengua mapudungun.

2. Prehistoria en Chile centro - sur⁵

Algunas aproximaciones desde la arqueología para la interpretación de territorios culturales en épocas prehispánicas en la zona centro sur de Chile.

⁵ Preparado por Ximena Navarro Harris, Arqueóloga, Enero de 2003.

2.1. Área de cobertura de la información.

Se presenta un cuerpo de antecedente arqueológicos sobre el estado actual de las investigaciones de la arqueología regional de la Zona Centro Sur de Chile, comprendida entre el río Maule y el Golfo de Reloncaví, el que se complementa con la utilización de algunos datos históricos y etnohistóricos para aportar a la construcción de los períodos culturales iniciales de esta zona ecogeográfica y cultural. Se pretende además entregar una primera aproximación interpretativa que sirva como propuesta para discutir la conformación de territorios culturales a partir de la más temprana evidencia humana en la época glacial (Período Paleoindio) y del arcaico, pero profundizando el análisis en el período alfarero con las nuevas sociedades prehispánicas que llegaron a la zona y que constituyeron el escenario cultural existente a la llegada de los conquistadores españoles.

Aspectos metodológicos del tratamiento de los datos:

El texto pretende seguir un relato integra por los siguientes componentes:

- a) definición de las unidades de análisis utilizadas y sus limitaciones (períodos, complejos y asentamientos);
- b) división, selección y agrupación de los sitios por: sus manifestaciones materiales distintivas, formas de utilización y ubicación espacial y de los recursos, y por sus delimitaciones temporales tentativas;
- c) interpretación de la anterior agrupación de sitios como espacios culturales compartidos en términos de distribuciones espaciales que permitirían hipotetizar la conformación de algunos territorios pre conquista hispánica.

2.2. Introducción

“Escribir una síntesis sobre la arqueología del área que nos ocupa significa relatar y organizar los escasos datos con los que contamos, formular un discurso igualmente fragmentario, recrear una historia ocurrida sin lugar a dudas perfectible, y hasta ahora recurrentemente olvidada en el desarrollo de la arqueología en nuestro país” (Navarro y Adán,1998:20).

Por ahora contamos en el área con investigaciones que solo recientemente se tornan sistemáticas y continuas en sectores delimitados por la constitución de problemáticas a resolver; con vestigios materiales dispersos producto de saqueos o disturbaciones de sitios y/o por provenir de colecciones de particulares. Los sitios se caracterizan además por poseer una pobre y diferencial conservación de los restos, fundamentalmente materiales trabajados en piedra (líticos) y fragmentos cerámicos más que piezas completas, asimismo los datos bioantropológicos siguen siendo muy fragmentarios (enterratorios humanos). La mayor parte de los hallazgos cuenta solo con fechados tentativos y no absolutos y son aún reducidas las investigaciones que ofrecen una clara estratigrafía (ordenación contextual y temporal de los restos y del registro), si bien en la última década se han intensificado los estudios interdisciplinarios que han arrojado como aporte intentos de reconstrucción paleoambiental de los contextos. Todo lo anterior configura un panorama cultural parcial del pasado. En algunos casos donde las investigaciones han sido sistemáticas y regionales podemos confiar en que estos conjuntos materiales son fiables porque poseen cierta unidad cultural identificable que evidencian conductas sociales del pasado, circuitos de recorrido e influencias y la ocupación recurrente de ciertos espacios ecogeográficos en el tiempo, lo que nos acerca a aportar a la interpretación de la constitución de territorialidades.

En este proceso de consolidación de espacios y de territorios desde la más temprana historia de poblamiento fue esencial la vinculación cada vez más íntima de estos grupos humanos⁶ con ciertos ámbitos naturales, tal como lo distinguen Dillehay (1997) y Aldunate (1989).

- a) He tomado la forma de tratamiento de los antecedentes arqueológicos de esta zona propuesta por las autoras Castro y Adán (2001) quienes ordenan y realizan el análisis a partir de los documentos etnohistóricos para determinar **asentamientos y territorios**, de manera de documentar y contrastarlos con los arqueológicos a través del uso de la unidad básica de análisis que es el **asentamiento**, el que puede utilizarse tentativamente como sinónimo de “comunidad”. Plantean la posibilidad de llegar a dirimir entre las entidades arqueológicas y el caracterizar a los grupos sociales tras ella bajo la denominación de comunidad- campamento poblado ..., como una unidad básica de análisis en interacción, entendiendo que los datos aportados por la arqueología poseen la calidad de los recogidos por cualquier especialista en ciencias sociales. Las autoras distinguen dentro del asentamiento a: A.-sitios habitacionales, B.-funerarios, C.- comunitarios de uso periódico y D.- fortificaciones, los cuáles “... se usan como referentes concretos para discutir características de los sistemas de asentamiento que poseen una larga tradición como es la territorialidad...” (Op. Cit:6). Destacando unidades de asentamientos “..que son visibles en un espacio local o regional” (7).

Es decir un “patrón de asentamiento” es la expresión compleja de varios sitios contemporáneos integrados en una red regional, y que en situaciones normales generalmente está modelado (sistema) sobre la base del ambiente natural y con relación a la elección y toma de decisiones para la obtención de recursos” (Tomado de Jochim 1981 y Aldunate, et al 1986 en Castro y Adán, 2001) (7).

Asimismo quiero destacar que los eventos culturales del pasado prehispánico que destaco para entender la forma y lugares donde se fueron produciendo el poblamiento del territorio sureño a través del tiempo los ordené clásicamente por períodos entendiendo que estos representan una delimitación arbitraria pero necesaria.

2.3. Eventos culturales y ubicación espacial y temporal

2.3.a. Período I. Primeras ocupaciones humanas del territorio Centro Sur de Chile durante el Pleistoceno o época glacial final (Período Paleoindio)

Los contextos culturales para estos momentos tempranos son más escasos que para los otros períodos culturales pero su tratamiento es ineludible pues en el estudio de estos contextos se ha podido entender a los pueblos actuales, “... gran parte de los rasgos culturales que hasta hoy (los) caracterizan se han originado en un largo proceso de adaptación humana a estas australes regiones fruto de una vinculación gradual e íntima” con los ecosistemas de bosques (Navarro y Adán,1997; 20).

No se han encontrado hasta ahora evidencias derivadas de varios sitios que permitan entender espacialmente (arqueología del paisaje) la conformación de los primeros asentamientos en la Zona Centro Sur, cuestión que es un problema generalizado a lo largo de Chile, sino que ellas se

⁶ No empleo el vocablo “pueblo” en el texto porque aún no se cuenta con registros lo suficientemente completos como para diferenciar o unificar un sitio de otro, menos aún para entender si estamos hablando de diferencias locales intraetnias o interetnias, de manera que continuo usando el término “complejo cultural” y uso además grupo o cultura en vez pueblo para distinguir rasgos “identitarios” y característicos comunes en los asentamientos que se repiten en espacios y tiempos determinados y que reflejan unidades que expresan distinta organización social, material y simbólica, aunque hay que entender que ellas fueron dinámicas y sufrieron cambios en el tiempo. El uso del término complejo lo mantengo porque los arqueólogos lo siguen usando pero hay que superarlo para entender mayores espacios culturales patrones o recurrencias de formas de organización del espacio: tipos y distribución de viviendas, campamentos, espacios domésticos, comunales, etc.

concentran en la actual X Región y en un sitio, si bien estas evidencias deben ser entendidas dentro de un proceso cultural a nivel global que ocurrió tanto en Norteamérica como en Sudamérica contemporáneamente (Dillehay, 1984). Los primeros pobladores de estos lugares australes estaban organizados en grupos familiares (bandas) de cazadores y recolectores (as) que practicaban la movilidad residencial y que fueron exitosos en la colonización de los distintos ecosistemas americanos, llegando al actual sur de Chile hace al menos 13000 años donde comenzaron a aprender a habitar el bosque siempreverde del valle y practicaron excursiones esporádicos a la costa del Pacífico.

Estos grupos familiares tuvieron una densidad de población baja, dejando escasos restos de su cultura material la que ha perdurado bajo condiciones ambientales excepcionalmente óptimas (en estratos de turbas) a través de miles de años, restos que reflejan pensamientos y creencias complejas manifestadas en rituales (chamánico) y que por ende responden a un modo de vida que se nutrió de una adaptación exitosa y sostenible en los bosques húmedos templados como ocurrió en el sitio de Monte Verde (Puerto Montt) (Dillehay, 1996). La superación de las limitaciones ambientales fue definitiva pues las condiciones eran muy diferentes a las actuales, un clima mas frío, parte de los sectores cubiertos por los glaciales, un nivel de costa del Pacífico distinto al que hoy conocemos y una fauna de gran tamaño (megafauna) diferente a la actual. La coexistencia de estos seres humanos con mastodontes y paleolamas en un denso bosque definió formas de apropiación de los recursos inclinadas más a la recolección que a la caza, si bien los ocupantes de Monte Verde aprovecharon carne, piel, huesos y dientes (defensas) de los mastodontes, pero no produjeron puntas de lanza ni de proyectil en piedra para cazarlos, en cambio se especializaron en la selección y uso de maderas, en la recolección de recursos no maderables como frutos, en el conocimiento y selección de plantas comestibles (papa silvestre entre otras) y de plantas medicinales (boldo) (Dillehay, 1996).

No se recuperaron restos óseos o enterratorios en Monte Verde pero posiblemente en ese período inicial ya hubiesen ingresado al área distintos grupos culturales pues el otro indicio temprano es el sitio de Tagua Tagua en la Zona Central (Nuñez, 1989) que compartió condiciones ambientales similares con Monte Verde aunque los habitante de Tagua Tagua en la zona central de Chile se situaron a la orilla de un lago, pero los contextos materiales recuperados son distintos en ambos sitios ya que en este último lugar se encontraron puntas de piedra “cola de pescado” vinculados a la caza de mastodontes.

Existen vacíos significativos para la comprensión de los eventos culturales ocurridos para el segmento de tiempo comprendido entre los 13000 y casi 10000 años atrás que constituye el momento final del Pleistoceno por falta de investigación y problemas de registros. Otro vacío de información se produce en los primeros milenios del Holoceno, es decir entre 10.000 y 7.000 años. Sin embargo recientemente el sitio Alero Marifilo en la zona lacustre del Calafquén arrojó una fecha de 9900 años atrás (Adán 2001), la fecha más temprana para toda la zona centro sur después de Monte Verde, lo que ha permitido entender que por ese entonces los grupos humanos ya estaban realizando excursiones temporales a la precordillera y alimentándose de recursos recolectados en el lago y de la caza de fauna pequeña (pudu).

No obstante la transición hacia el período arcaico bajo las actuales condiciones ambientales representó para la población humana inicial o temprana innumerables cambios culturales, condiciones de adaptación ya fortalecidas que permitió que se establecieran en agrupaciones mayores y plasmaran su identidad en conjuntos materiales diferenciables entre unos grupos y otros (tipos de artefactos líticos como puntas, cuchillos, raederas, adornos, etc) y en la constitución de sitios multifuncionales.

2.3.b. Período Arcaico

Durante este período se produjeron cambios profundos en las sociedades que poblaron esta zona centro sur, las que poseían mayor experiencia en organización social y en tecnologías especializadas para la recolección y la caza, producto de un conocimiento más íntimo y la expresión de conductas seguramente flexibles para su establecimiento en distintos ecosistemas producto del cambio ambiental global que se había producido en los milenios anteriores. Los movimientos espaciales de estos grupos entre zonas ecogeográficas complementarias fueron siendo recurrentes, ahora con circuitos estacionales y establecieron una ligazón más estable y profunda con determinados ámbitos geográfico-ambientales, creando así una forma de territorialidad que se materializó y se reconoce por grandes asentamientos a lo largo de prácticamente toda la costa pacífica sureña y por asentamientos menos permanente en la depresión intermedia y en la precordillera. La recolección y domesticación de plantas fueron las actividades económico-apropiativas fundamentales que se habían inaugurado en el período anterior. Las poblaciones crecieron, hubo desarrollos tecnológicos totalmente identificables en los instrumentos líticos y óseos, en los artefactos ceremoniales y en los adornos corporales como pendientes y colgantes, dejando un legado visible en la forma de entierros aislados y colectivos de sus seres queridos a los que acompañaron con elementos de ajuar funerario diferenciado para hombres, mujeres y niños. Sobre todo en entierros de individuos hiperflectados y amarrados o enfardados, enlucidos con pigmento rojo y una práctica de quema del lugar donde se depositaba el cuerpo.

El actual territorio del sur estaba siendo poblado entonces intensamente por los grupos arcaicos que se desplazaron conectándose entre distintos vectores espaciales. Uno fundamental y recientemente identificado es el establecido entre habitantes costeros de Valdivia (X Región) y Chaitén (XI Región) (Stern et al, 2002) por vía marítima el que hipotéticamente podríamos extender hasta la costa septentrional de esta zona, Cauquenes. Un segundo eje lo situamos entre la costa pacífica, la cordillera de los andes y la vertiente oriental de la misma. No podemos precisar aún si los circuitos de movimientos espaciales se originaban desde el oriente al occidente o viceversa, lo concreto es que gran parte de los asentamientos más grandes y representativos se les ha encontrado en playas abiertas del litoral del Pacífico en terrazas costeras cercanas a confluencia de ríos y lagunas. Estos sitios muestran gran profusión de materiales líticos, óseos, fogones y entierros (asentamientos complejos o multifuncionales nucleados). Hay otros asentamientos que son más restringidos espacialmente, y por tanto, presumiblemente protagonizados por solo parte del grupo mayor, también de función habitacional o residencial y que se ubican en aleros y cuevas del valle y en la zona precordillerana. En ellos hay que esperar todavía mayores investigaciones pues sus contextos diversos en artefactos y formas de ocupación del espacio pueden representar un panorama más complejo y diverso culturalmente del arcaico. En Quillen 1 y Quino 1 que son alero y cueva respectivamente se encontraron conjuntos de artefactos en una secuencia estratigráfica que permite sostener que fueron ocupados por varios cientos de años o más en determinados segmentos de tiempo de su rutina de movilidad pero que a la vez permite hipotetizar que fueron ocupados indistintamente por grupos étnicos diferentes. En Quillen 1 la ocupación más antigua no datada es de ocupantes que poseían puntas pedunculadas de basalto, similares a las del sitio de Cuchipuy en la Zona Central de Chile, vecino a Tagua Tagua, fechado este último en 8070 y 6160 años atrás. Quillen 1 posteriormente fue reocupado por un grupo o grupos que portaban distintas formas de puntas triangulares de obsidiana datadas en 4740 años atrás. El panorama de la cueva de Quino 1 tampoco representa un contexto fácil de asignar porque su registro es variado pero tiene un enterratorio de adulto en posición genuflexa o flectado (fetal). Lo importante es que tanto Quillen 1 como Quino 1 continuaron siendo ocupados hasta el alfarero.

Ejemplos de los asentamientos litorales amplios se concentran a lo largo de toda la costa desde su límite septentrional actual son; Quivolgo, Cerro Las Conchas, Pahuil, y Reloca habitados en ese entonces por pobladores que poseían un equipo tecnológico apropiado para la pesca, conocían al parecer la práctica de la navegación, de la cual aún no se tienen escasos registros arqueológicos

confiables; practicaban una economía marítima, con aparejos de pesca y, arpones para la caza de mamíferos marinos. (Selles, en Gaete et al, 1997, Saavedra, en Gaete et al, 1997).

Más al sur tanto en la desembocadura del Budi, como en Queule, límite meridional de la IX Región, se han encontrado numerosas puntas de basalto lanceoladas de este período que son emparentadas con el complejo ayampitin o ayampitinense (Menghin, 1962) de la zona andina al norte de Mendoza, aunque localmente no se han fechado los contextos pues toda la costa fue dramáticamente alterada por el tsunami de 1960 (Dillehay, 1976; Navarro y Pino 1994; Navarro, 2000).

Al sur de Queule, está el reconocido lugar de Chan Chan de donde proviene el conjunto de puntas definido originalmente como complejo Chanchanense por Menghin (1962) y que ha sido estudiado posteriormente en forma sistemática en el sitio Chan Chan 18 (Navarro), el cuál dio fechas entre 5600 y 5000 entendiendo a partir de este sitio una secuencia de 500 años que muestra sobre todo la cotidianidad de estos grupos. Muy cerca de la costa se establecieron por temporadas largas familias que vivieron en toldos pequeños alrededor de un fogón circunscrito por piedras lajas en la terraza costera muy cerca de la línea de alta marea donde levantaron sus carpas de cuero en forma de paravientos. Sus numerosos fogones estaban nucleados cerca unos de otros pero además habían otros fogones más grandes posiblemente utilizados para otras actividades comunitarias. Eran al igual que los de Cauquenes pescadores con economía mixta, ya que consumían y aprovechaban todo tipo de recursos provenientes del ecosistema marino, del bosque siempreverde cercano (olivillo, temu y pitra) y de la laguna costera hoy desaparecida, tales como aves marinas y de tierra, zorros y coipos, peces, lobos marinos y algunos cetáceos como delfines y ballenas. Trabajaron sus herramientas en talleres cercanos a sus hogares y también usaron otros espacios de este asentamiento complejo para el faenamiento de sus presas. Sus puntas son lanceoladas de basalto y se encontraron algunas escasas de obsidiana gris o riolita, materia prima que proviene del sector austral de Chaitén, más de 500 km al sur de este sitio, de manera que es viable sostener que utilizaron botes para conseguir conectar estos dos puntos tan distantes o ejes. En estratos inferiores del mismo sitio aparecieron puntas triangulares de obsidiana, esto nos demuestra que no fue un sólo grupo el que se estableció por épocas allí y tanto los portadores de las puntas lanceoladas de tradición ayampitinense como los de puntas triangulares estuvieron emparentados al menos en tiempos que los antecedieron por un mismo origen andino, aunque correspondieron seguramente a distintas etnias.

Se encontró un entierro de un individuo masculino adulto de morfología física o contextura frágil y dolicoide, hiperflectado decúbito lateral derecha con su cabeza hacia el sur y mirando al oriente. Este patrón de entierro ha sido hasta ahora el representativo de los distintos grupos que conformaron el arcaico (Navarro, 2001). Recientemente en el sitio de Piedra Azul, cerca de Puerto Montt en el Golfo de Reloncaví, pudimos detectar otro asentamiento multifuncional de canoeros con puntas semejantes a las de Chan Chan 18 pero con presencia además de otras herramientas de piedra especializadas (desangradores). El mismo panorama cultural o patrón de asentamiento constatamos en el sitio Puntilla Tenglo en Puerto Montt (Gaete y Navarro, 2002), donde se reproduce una complementariedad entre borde mar y bosque, ambientes que poseían una variedad de recursos suficientes para la permanencia en la zona con cierta movilidad espacial derivada de su modo de vida canoero. Igualmente un entierro colectivo en Piedra Azul (Constantinescu, 2000) ha constatado ciertos aspectos característicos del modo de vida de estos pobladores (as) del arcaico. La dieta era aportada por los moluscos, los que eran al menos en parte importante recolectados por mujeres (no se dispone de evidencia de individuos masculinos) que buceaban sistemáticamente en pos de ellos, y también por niños desde muy temprana edad.

Es interesante destacar que todos los restos óseos recuperados exhibieron en las extremidades superiores y a altura de la cintura escapular una musculatura que imprimió en los huesos la evidencia de actividades reiteradas correspondientes a la acción de recolectar y transportar recursos alimentarios, utilizando probablemente redes o impulsando embarcaciones. El ritual interpretable del

contexto funerario (con ajuar) corresponde solo a infantes muy pequeños de escasos meses de edad enterrados con la práctica de enfardados en posición hiperflexada, preferentemente decúbito lateral derecho, asociados a eventos de quemas y presencia de ocre rojo, con ajuares depositados en la región del cráneo, correspondientes muy probablemente a collares de los cuales fue posible recuperar pendientes de dientes de zorro y cuentas de conchas. La mayoría de estos niños murieron por anemia, es decir un tipo de patología que afectó a recién nacidos. La esperanza de vida para las mujeres (considerando que la muestra está compuesta por 2 individuos adultos) parece bordear los 30 años de edad (Gaete y Navarro, 2003).

Puedo sostener a manera de síntesis que los arcaicos expresaban sus identidades culturales a través de la producción y uso de ciertos artefactos emblemáticos como son las puntas de morfología lanceoladas, **tradición** que en toda América se desarrolló y se hizo representativa en fechas anteriores al 8000 a.C. en el cono sur, extendiéndose hasta la zona de los canales sureños y patagónicos del extremo sur (Las Guaitecas, Lancha Packewaia, etc) (Bate, 1989) y que se le ha reconocido aquí localmente como complejo chanchanense (emparentado al ayampitín), además de la presencia de otros conjuntos de puntas, las triangulares de obsidiana que no se han definido como complejo pero cuya conexión con los andes y la vertiente oriental es indiscutible. Sin embargo hay que agregar además la existencia menos frecuente de otro tipo de puntas las pedunculadas, registradas en el valle de la IX Región en Quillen 1 y que he vinculado con el sitio de Pichicuy de la Zona Centra de Chile de antigüedad mayor o aparición más temprana que las lanceoladas en la zona centro sur.

No sabemos si existieron sitios abiertos como los costeros en el valle porque este ha sido profundamente disturbado y transformado por actividades antrópicas actuales y subactuales como deforestación, agricultura extensiva, construcción. Si sabemos que las cuevas y aleros fueron recurrentemente considerados como asentamientos de habitación por estos pobladores hasta avanzado el período alfarero siguiente.

Probablemente estos arcaicos formaron redes de asentamientos similares a lo largo del litoral en base a familias que actuaban como unidades productivas básicas y en determinadas épocas del año que se congregaban en unidades poblacionales mayores ya constituidos en las playas entre Cauquenes, Chiloé y Las Guaitecas (sitios de la Isla Grande de Chiloé, y de Melinka) hacia el 6000 y permanecieron como grandes asentamientos extensos y complejos hasta al menos el 3000 en la costa de la X Región (Navarro, 2001), consolidando economías marinas, cazadoras marinas, recolectoras del bosque y pescadoras del Pacífico (Gaete, et al. 1992). Estas establecieron relaciones con otros grupos o etnias que habitaban tanto el valle como la precordillera y que hasta ahora aparecen como las que otorgan el primer sustrato poblacional manifestado en el Alero Marifilo en el límite del Pleistoceno y Holoceno con un estrato ocupacional datado en cerca de 5000 antes del presente y con un entierro de un niño de alrededor de 10 años hiperflexado que no exhibió ajuar lítico, sino únicamente de hueso (Adán, coms pers.) y que por ahora no permite emparentarlo o diferenciarlo a los otros sitios. Estos asentamientos sobre todo los de la zona precordillerana pudieron ser solo paraderos temporales en un circuito de movilidad más amplio.

Lo que si sabemos es que todos los sitios arcaicos de la costa tienen continuidad más o menos continua (interrumpida por momentos de desocupación) hasta el alfarero, período siguiente que desgraciadamente se encuentra escasamente estudiado en el litoral del Pacífico.

2.3.c.- Período Alfarero Formativo

He decidido obviar la discusión de si se le puede llamar formativo a su expresión en la Zona Centro Sur porque creo que fundamentalmente complica el entendimiento en vez de enriquecerlo.

“Las fases cerámicas poco definidas del extremo sur de Chile pueden considerarse como una expresión de la cultura Formativa del extremo sur del continente, en la medida en que reflejan una

serie de patrones de adaptación desarrollados en los bosques subárticos y septentrionales de Sudamérica” (Dillehay 1989:).

El alfarero o formativo está deficientemente definido para el sur de Chile, primero porque fundamentalmente los mayores sitios del valle intermedio han sido destruidos por actividades antrópicas recientes, y porque la investigación en arqueología sólo ha definido este en base a dos tipos de asentamientos: cementerios que son los más numerosos y por escasos lugares de ocupaciones o residenciales, en los que se carece generalmente de fechados y de trabajos mas sistemáticos aunque se ha progresado en los últimos años (Adán et al 2000, 2001).

Los únicos yacimientos de residencia hasta ahora reconocidos son :

Los Catalanes (Los Angeles); Pucón 6 en la Península de Pucón y Alero Marifilo en Calafquén, y su magra representatividad de materiales genera muchas interrogantes no resueltas.

La primera pregunta para este período es que sucedió con los pobladores arcaicos, y hasta ahora la hipótesis propuesta que subsiste es una inmigración de familias afuerinas a la región provenientes de sectores costeros de la Zona Central, del complejo Llolleo en el primer milenio de la era cristiana, a través de los cuáles irrumpe la cerámica (aparece por primera vez en la zona centro sur) con técnicas alfareras y de horticultura que sugieren procesos culturales ya maduros que se resimbolizan y transforman en su nuevo escenario.

Por lo tanto falta mucho para la reconstrucción de patrones culturales o modos de vida y determinación de patrones de asentamiento, pero también es posible hipotetizar que los antiguos pobladores arcaicos se “mestizaron” con los alfareros formativos recién llegados. El inicio de este período formativo para el sur lo podemos situar alrededor de la primera o segunda centuria después de Cristo. Se les continua llamando poblaciones alfareras formativas porque aquí experimentaron procesos culturales propios relacionados con la adaptación y residencia en determinados ámbitos ecogeográficos fundamentalmente en sectores lacustres precordilleranos, en el otro lado de los andes, en aleros y cuevas de la precordillera, en asentamientos abiertos en el valle o depresión intermedia y finalmente en el litoral pacífico en las terrazas costeras y en las estribaciones de la cordillera de la costa. No hay indicios de que la nueva población alfarera (una etnia?) haya cambiado completamente el patrón preexistente de vida, es decir la recolección siguió siendo esencial tanto en los ámbitos precordilleranos como costeros y por ende también en la vertiente oriental, pero la ingresión de este componente cultural distinto se traduce en la presencia de tipos de cementerios distintos reducidos al parecer a familiares en las zonas lacustres pues no se conoce de ellos en la costa pacífica, un patrón funerario distinto, nuevas modalidades estratégicas de subsistencia matizadas con las preexistentes y la irrupción de alfarería compleja y con diseños que se transforman en una identidad que me atrevo a decir específica y propia de los ambientes sureños.

“Gran número de cementerios excavados...en el valle central de la región, han proporcionado datos valiosísimos sobre estilos específicos de cerámica asociados con costumbres funerarias y bienes indicativos de diferenciación social. Estos datos supondrían la existencia de determinados niveles de complejidad social y la presencia de capas sociales en las culturas cerámicas” (Dillehay, 1989: 104).

2.4. Primer componente alfarero- pitren

Los arqueólogos (as) le han llamado desde Menghin (1962), complejo Pitren. Al comienzo los estudios no eran continuos ni abarcaban un segmento regional como para poder establecer una red de relaciones y analogías culturales, de manera que se definió el complejo por el sitio “tipo”, el primero definido contextualmente como fue el yacimiento de Pitren encontrado en el fundo de Mollenhauer en las cercanías del Lago Panguipulli y del Cerro Pitren.

Pitrén ha sido dividido por sus fechas en temprano y tardío y responde a la presencia de grupos que hasta hace poco se pensaba que tenían mayor movilidad y que se situaron en la precordillera, valle y lado oriental de los andes en grupos familiares reducidos siguiendo un patrón de movilidad entre al menos valle y cordillera de los andes. No obstante gracias al estudio del sitio Huimpil (Gordon, 1983) y a dos cementerios originados por los trabajos del by pass hoy día (Ocampo, 2001) se debe cambiar la noción que se tenía, entendiendo que las agrupaciones humanas situadas en el valle al sur y norte de Temuco fueron de dimensiones mayores, tal vez de linajes y, que los sitios Pitrén, Challupén y los restantes del sector lacustre de Calafquén, Panguipulli y Villarrica responden a incursiones o transhumancias estacionales para buscar recursos, establecer alianzas o nexos con las poblaciones allí asentadas y que esto se produjo hacia la costa con menor énfasis posiblemente.

Pitrén tiene su expresión espacial entre el Bio Bio y el norte del Reloncaví como eje norte – sur y entre la costa Pacífica y el sector oriental de la cordillera de los Andes: Neuquén y Río Negro como eje este-oeste.

Dataciones por termoluminiscencia para la zona (Adán y Mera....) sitúan su más temprana presencia en 600 d. C., pero en la costa de Queule y Chan Chan se encontró cerámica Pitrén y hay un fechado por termoluminiscencia que hay que corroborar de 150 d. C. (Navarro, 2001).

Al complejo se le reconoce por su cerámica principalmente monocroma de superficie muy fina al tacto, de paredes delgadas, con pintura resistente negro sobre rojo (improntas de hijas con técnica de ahumado) y en la cuál predominan los jarros (metawe), con adornos zoomorfos y antropomorfo, algunas bandas con asa puente y asas bifurcadas.

2.4.a. Asentamientos habitacionales:

Ocuparon principalmente la Cordillera de Nahuelbuta en ambas estribaciones, el sector de los lagos de Lleu Lleu; la precordillera andina, el valle en cursos medios de los ríos y también la costa (en menor proporción pues su registro aquí es fragmentario) (Quiróz, 1997; Mera y Adán, 1997).

Hacia el 1200 d.C., tienen contemporaneidad o coexistencia los asentamientos con el segundo complejo El Vergel al menos en el Calafquén. El Vergel aparece alrededor del 1000 d.C. en la parte septentrional o norte de Angol.

Socialmente el complejo Pitrén se manifiesta en asentamientos familiares reducidos en el ámbito precordillerano a modo de bandas (Aldunate, 1989) habitando las riberas de lagos y ríos con movilidad residencial. Sus principales actividades económicas eran la caza y la recolección y posiblemente serían los iniciadores de la horticultura y de la domesticación de animales en estas regiones (Castro y Adán, 2001). En la zona del Calafquén practicaron una economía mixta con énfasis en la recolección de recursos del bosque y del lago y la caza de animales pequeños, estableciendo circuitos de movilidad hacia las pinallerías. (Navarro y Adán, 2003).

He creído pertinente ampliar los antecedentes de estos grupos Pitrén para entender lo que ocurrió en la vertiente oriental andina, específicamente en las provincias de Neuquén y Río Negro, Argentina, en el Alero Los Cipreses (Silveira 1996) y en Cueva Haichol (Fernández 1988-90) donde también hay secuencias de ocupaciones amplias en el tiempo como las de Quillén 1 y Quino 1 y estarían relacionados con contactos o formas de asentamientos emparentables al sistema de veranadas (Navarro y Adán, 2003). En Los Cipreses se registró una ocupación desde el 3.490 A.P. hasta el período histórico reciente (S. XIX), evidenciando “contactos pre-hispánicos y post-hispánicos con el área araucana chilena” (Silveira, op.cit.:107). Por otro lado la Cueva Haicho ubicada cerca del Paso Internacional Pino Hachado al pie de los abruptos relieves de la falda oriental de la Cordillera Andina en un ambiente con abundante vegetación arbustiva, con formaciones arbóreas del bosque caducifolio y con presencia del pehuén, posee dos niveles alfareros uno correspondiente a los

primeros años de la era cristiana y el segundo datado en una fecha cercana al 800 d. C. Se trata en general de fragmentos cerámicos monócromos, dos pipas incompletas y un jarro completo del mismo tipo. Otros sitios reportados por Hadjuk en Bajo Añelo en las cercanías del Lago Aluminé complementan la presencia de sitios o paraderos habitacionales y cementerios con presencia de pipas T invertida de piedra, torteras, tembetá (que es un elemento que hasta ahora nunca ha aparecido en la zona centro sur pero que si está en el complejo El Bato de la zona central de Chile), cuentas de collar de malaquita (del norte), puntas de obsidiana pequeñas triangulares y manos y morteros de piedra, asociados a restos de frutos del pewen carbonizados y cuentas de conchas de la costa del Pacífico en una fecha tardía para Pitrén, 1050 d. C. y contemporánea con El Vergel.

2.4.b. Sitios Funerarios

Numerosos sitios de cementerios han sido ubicados en la zona del valle, Cordillera de Nahuelbuta asociados a cuencas fluviales de esta cordillera y al norte y sur de Temuco (Huimpil) y en la zona del río Cautín, así como también en la zona lacustre del Calafquén y en la Isla Mocha.

En la precordillera los entierros son individuales y se trata de cementerios familiares reducidos en espacios altos o selección de sectores a media cota del cerro, con visibilidad hacia los andes y los volcanes (Adán y Alvarado..).

La ocupación documentada en la Cueva de los Catalanes en el valle registrada también en el cementerio de La Tereña (Monleón, J. 1979 y Stehberg, R. 1980) arrojó una antigüedad de 740 d.C (Adán, L. y R. Mera 1996) y documenta el uso de un espacio de valle relacionado con la explotación estacional del recurso piñón en la cordillera de Nahuelbuta y con algunas pequeñas lagunas como la de Los Alpes y la de Tijeral inmediatamente en sus inmediaciones, y a una distancia mayor con el lago Lanalhue y la laguna Lleulleu.

Asimismo al norte de la ciudad de Temuco los aleros Quillen-1 y Quino-1 plantean una territorialidad específica relacionada posiblemente con las actividades de recolección del pewen. El primer sitio Quillén-1 (Valdes et al. 1982) se localiza en la quebrada de “El Teatro” en un espacio conformado por otros sitios de interés que estratigráficamente distingue una secuencia desde niveles arcaicos hasta los últimos con alfarería tardía del estilo Valdivia. También el sitio alero Quino-1 (Sánchez e Inostroza 1985) en la Comuna de Traiguén producto de una posterior evaluación del asentamiento (Quiroz, et al. 1997) ilustra la ocupación en la depresión intermedia de poblaciones alfareras tempranas, aprovechando los recursos del bosque, de vegas y cursos de agua, con especialización en la caza de unidades familiares de Lama guanicoe (guanacos). La ocupación de este alero habría sido de grupos alfareros tempranos que estacionalmente llegaron allí a cazar con puntas de proyectil almendradas y triangulares de base cóncava o recta elaboradas en basalto, cuarzo, jaspe y obsidiana.

Actualmente el escenario se ha dinamizado y problematizado, dado que la recuperación de más de 600 piezas cerámicas como parte del ajuar de tumbas individuales y colectivas producto de los recientes hallazgos de dos cementerios Pitrén vecinos a la ciudad de Temuco por el impacto del By – Pass abren nuevas interpretaciones pues la presencia en plena depresión intermedia o valle de estos asentamientos funerarios permiten configurar un panorama de organización social totalmente distinta a las anteriores presunciones (emanadas del tratamiento de los sitios precordilleranos) con una mayor complejidad y posiblemente nucleación para entender a este complejo de Pitrén, con cementerios amplios, una mayor población, diferenciación de género en cuanto al ajuar funerario y a estilos de ceramios (metawe) de formas antropomorfas femeninas, tumbas con más de un cuerpo, muchas tumbas juntas y la presencia de torteras (relación con la textilería), todo lo cuál habla de una gran complejidad material, simbólica y por ende sociocultural para esa época.

Estos antecedentes se suman a los ya conocidos y hacen coherente la existencia del sitio cementerio de Huimpil que arrojó una edad de 600 d. C. y que Dillehay ya refería como interpretación

general en cuanto a demostrar nuevos patrones con una orientación a una vida mas sedentaria y aglutinada territorialmente, con la adopción de “...la horticultura, y también hacia formas de organización mas complejas. Estos patrones se entienden mejor a partir de los escritos etnohistóricos de los invasores españoles del siglo XVI que describen tanto el sistema económico mixto basado en la pesca y recolección de alimentos forestales, como la articulación de una red de comunidades horticultoras estables” (Dillehay, 1989:101). Hoy Castro y Adán (2001) sostienen que la presencia de estos cementerios recientemente descubiertos “...documentan cementerios de mayores dimensiones que podrían comprometer a sistemas de linajes o agrupaciones sociales mas complejos aportando mayor variabilidad al panorama cultural del Formativo Temprano (op cit: 17).

2.5. Segundo componente alfarero formativo- el vergel

El complejo El Vergel tiene dos fases o momentos: monócromo o Vergel 1 y bícromo o Vergel 2, y que como una expresión tardía continúa hasta después de la conquista hispánica.

El Vergel aparece entre el 1100 d. C. y 1500 d. C. (Adán y Mera 1997), entre Angol y la Zona de Huilío, inmediatamente al sur de Toltén. En El Vergel bícromo se reconocen jarros asimétricos, urnas y jarros simétricos y comparten características de formas y estilos con Pitrén, además de pipas de piedra y cerámica, instrumentos musicales (pitos), piedras horadadas, hachas votivas o cetros de mando y abundantes manos y morteros de piedra.

Bullock (1970) que investigó inicial y profundamente este complejo le puso el nombre de kofkeche (1970). Aldunate lo delimita a las cercanías de Angol, en los faldeos orientales de esta, en la cuenca del río Imperial y del Cautín, en la costa desde Concepción a Tirúa, y en las cercanías de Temuco. Prácticamente no hay datos concretos de asentamientos habitacionales o residenciales pues en el época de Bullock no se practicaron excavaciones sistemáticas.

Latcham amplía la recuperación de urnas funerarias al norte de la costa de Concepción, en Tirúa, pero son predominantes en Angol, Arauco y el valle del Cautín, aunque según Aldunate, Tirúa sería una derivación costera del complejo con la diferencia que allí se encontraron jarros cuencos, y algunas botellas bícromas en rojo oscuro o negro sobre blanco, con chevrones en bandas y diseños geométricos (Aldunate, 1989).

En la zona precordillerana de Pucón, en la Península del mismo nombre se estudió parte del sitio habitacional Pucón 6 (Dillehay, 1983, Navarro 1979) el que manifestó una temporalidad amplia que involucró a poblaciones del arcaico final hasta poblaciones del alfarero post hispánico. Tiene fragmentos cerámicos prehispánicos relacionados con El Vergel fechados en 1219 d.C.. Sostenemos que representa una manifestación de contacto o contemporánea con lo conocido en el área para la primera fase del Vergel (Aldunate, 1989) ; si bien en esa época el patrón de vida recolector de bosque y lagos que ya habían practicado los grupos del complejo Pitrén en los niveles anteriores del mismo sitio eran compartidos por varios grupos étnicos distintos. Los fragmentos cerámicos de Pucón 6 son fragmentarios y la muestra es poco representativa como para precisar mayormente esta presencia, pero las evidencias hasta ahora conocidas hablan de formas de habitar este espacio que reflejan ciertos patrones forjados en los ámbitos andino-lacustres desde el arcaico.

Pucón 6 fue un lugar habitacional donde ocurrieron actividades domésticas, como la de molienda de alimentos estacionales como el piñón, la avellana y otros vegetales diversos de recolección de recursos del bosque (Navarro y Adán, 2003).

En la zona precordillerana recientemente se han delimitado nuevos contextos residenciales de El Vergel pero son dispersos y poco potentes; Antilef 1 y Musma 1 y son de uso extensivo del espacio y movilidad residencial, igual caso que en Pitrén (Castro y Adán, 2001).

La situación de tipos de asentamientos es similar en la vertiente oriental, tal como se observa en el alero Los Cipreses (Silveira, 1996) y en Haichol que representarían lo que llamamos fase local lacustre y subandina del Complejo Pitrén.

Hay otro registro que es muy interesante, se trata de un sitio habitacional permanente en la isla Mocha datado en 1050d. C. a 1640 d. C., que estaría demostrando un asentamiento aglutinado en forma de caserío (Sánchez, 1997).

Se presume entonces un patrón de asentamiento más aglutinado en El Vergel y esto es de extrema importancia pues el escaso desarrollo de las investigaciones arqueológica impide una reconstrucción mas cercana al modo de vida de esta cultura o complejo, sobre todo si se conecta con la interpretación de zonas de significación ceremonial y comunitarias de Lumaco y de Purén, donde la data de sitios ceremoniales que hay que integrar a la de otros sitios, pero que no pudieron estar totalmente desvinculados de aquellos residenciales, puede permitir la dilucidación de un patrón territorial muy complejo con la organización de la población para tareas comunitarias conjuntas como sería la construcción de montículos ceremoniales.

2.5.a. Sitios cementerios

Respecto de este complejo hay igualmente mejor conocimiento de los sitios de cementerios, los que son bien reconocidos por las urnas funerarias de cerámica, pero que reúnen distintas modalidades de enterramiento; cuerpos rodeados de piedra, simples entierros en posición extendida, wampo o canoa funeraria. La mayoría de los sitios de cementerios están ubicados cerca de los ríos de manera que es coherente pensar que sus asentamientos residenciales no se ubicaban lejos de ellos. Los contextos ilustran actividades de horticultura y de apropiación de recursos del bosque de roble y de plantaciones en riberas húmedas, complementado con la recolección terrestre (precordillerana) y marítima y algo de caza.

Las actividades agrícolas, presumible presencia de semillas de quinoa en una urna, gran predominancia de hallazgos aislados de hachas de mano, de piedras horadadas, de algunas excepcionales estatuillas de piedra y una producción alfarera madura, al igual que la de Pitren, pero con formas de mayor dimensión como las urnas o contenedoras de cuerpos, implica el pensar en que la domesticación de alimentos ya estaba totalmente consolidada.

Bullock hasta 1970 alcanzó a reconocer 41 sitios que serían unidades familiares, alrededor de tres urnas conjuntas, otros sitios con numerosas formas de entierros directos sin urna, otros con cistas de piedras, y otras sepulturas con piedras planas encima.

El sitio funerario de Padre Las Casas señala la complejidad y diversidad de las costumbres funerarias pues allí se encontró la modalidad funeraria “mestizada” de wampo (urna de canoa de madera) y urna cerámica fechada en 1280 d. C.

El sitio de Alboyanco en las cercanías de El Vergel y del río Hueque pese a ser una sola urna cerámica pero de una excepcional conservación que entrega la posibilidad de recuperación del contexto completo, nos ha permitido entender la complejidad del ajuar funerario, el que refleja varios aspectos destacables y formativos compartidos con las culturas andinas:- técnicas textiles complejas de torcedura y de diseño, - tratamiento de lana de llama, morfología craneal emparentada a la actual población mapuche con presencia de deformación craneana por cuna (kupükwe) y el trabajo de la madera en una cuchara antropomorfa cuyo estilo se relaciona con otra encontrada en la zona de Neuquén.

El Vergel por lo tanto pese a que debe ser retomado como un estudio especial que puede aportar a dilucidar la problemática de territorialidad y de relaciones interétnicas de las últimas centurias antes del choque con las huestes españolas, genera una batería de interrogantes, algunas de las cuáles

pueden irse al menos ordenando mediante una analogía de rasgos culturales externos con algunos locales que nos parece pertinente al menos enunciar, para encontrar las derivaciones u origen que puede estar explicando procesos que comenzaron a plasmarse mucho tiempo antes que la presencia de El Vergel en la zona y es justamente su fuerte raigambre andina (Navarro y Aldunate, 2002), ..” se sugiere que esta zona debió ser “un laboratorio” para el estudio de procesos transicionales....” Alboyanco es un ejemplo de un proceso de andinización en el sur de Chile por sus textiles, la cuchara de madera... etc. “Los textiles recuperados que evidencian el dominio de tecnologías características de tejidos formativos de los Andes, el manejo de la llama (Lama glama), las vestimentas, la presencia de cucharas elaboradas de madera, el probable hallazgo de semillas de zapallo y quinoa en un contexto de innovaciones agrícolas, la inhumación en urnas, y los contextos cerámicos que tienen evidente relación con la cerámica formativa de la zona central de Chile, son indicios claros que por el 1300 d. C. las sociedades del sur del río Bio Bio están dando un paso más en el camino hacia un proceso cultural de nivel continental” (Navarro y Aldunate, 2002:219).

La cerámica rojo sobre blanco o tipo Valdivia registrada fundamentalmente en la zona más meridional del centro sur, pero de la que además se tiene registro también en el área oriental andina, tiene una permanencia temporal que se prolonga hasta los comienzos de la República y si bien su dispersión es entre Bio Bio y Puerto Montt se concentra en la zona de Valdivia, apareciendo por una parte profusamente en la costa en contextos no bien delimitables (residenciales o cementerios) (Navarro, 1995), pero si en ajuares funerarios del siglo XIX en el valle. Como otro dato importante es la mención de que dos sitios contemporáneos y muy tardíos como Pitiraco 1 y Ralipitra podrían reflejar la diversidad cultural o responder a una función no entendida por ahora, ya que el primero, Pitiraco 1 tiene ajuares funerarios con cerámica monócroma tipo Pitirén y el segundo tiene cerámica Valdivia, lo que podría señalar la coexistencia de diversidad cultural incluso en momentos tardíos.

2.5.b. Asentamientos comunitarios de uso periódico.

Se trata de sitios que hasta hace algunas épocas atrás (20 o incluso 10 años) no se habían considerado como sitios sino como hallazgos de tipo aislado y son los de uso fumatorio como lo es el Sitio La Granja en la zona central (Westfall, 1993). Es un espacio distinto y de carácter significativo relacionado con prácticas rituales: juntas sociales y /o fertilidad, reciclaje ritual de piedras de molienda, etc. Estos sitios ceremoniales corresponden al alfarero intermedio tardío (fase tardía Pitirén y Fase Vergel 1 y 2)

Gracias a la arqueología del paisaje (Criado Boado, 1997) se ha podido comenzar a entender ciertos lugares que en vez de aportar con amplios restos materiales por el contrario prácticamente no arrojaron cultura material o muy pobre y de rasgos específicos, por ejemplo las pipas, otro ejemplo que hay que revisar pueden ser las clavas celafomorfos y hachas votivas. Estos rasgos aislados hasta hace poco fueron considerados como hallazgos sin contexto definido, pero si se relacionan con otro estudio específico acerca de manifestaciones monumentales de tipo ceremonial (Dillehay, 1986, 1992) como son la construcción de túmulos o “cuel”, un tipo de arquitectura religiosa en la zona mapuche, podríamos estar ante la presencia de grandes extensiones espaciales de función simbólica ceremonial. Los “cuel” son “cerritos” de tamaño mediano considerados por Dillehay como un espacio público, desde al menos 1200 d. C. hasta el siglo XIX concentrados en el sector de Lumaco pero que en realidad se distribuyen entre Malleco y Valdivia y que tienen su propio nombre conocido solo por los líderes religiosos (machi) del lugar, que además se sitúan dentro o en las cercanías de Gijatuwe o lugares de celebración del Gijatun (Dillehay, 1992).

Latcham a comienzos del siglo pasado informó por primera vez de estos túmulos, incluyendo la función de enterratorio de personas importantes. Es preciso aclarar que gran parte de los entierros de El Vergel tienen un pequeño túmulo sobre el cuerpo. Dillehay sostiene, siguiendo los estudios etnográficos de la religiosidad mapuche, que el espacio de este pueblo tiene dos mundos uno etéreo y otro que es el mundo ancestral (wenu mapu). Al norte de Lumaco en el lado oeste del río del mismo

nombre y en el lado sur de los pantanos de Purén. “Todos los cueles están ubicados en la cima de un corredor continuo que va de norte a sur de las colinas bajas que dan al río” (Dillehay 1986: 186).

Todos los cueles tienen una vista vasta del territorio y del valle, son de dimensiones entre 8 a 25 m de diámetro y de 1 a 9 metros de alto, de formas cónicas, o elípticas. Cada uno está cruzado al menos por una huella. Están contruidos de tierra sin piedras y cada uno asociado con fragmentos de cerámica prehispánica tardía, pero todos poseen cerámica histórica o contemporánea y poseen además su nombre local designado por la machi. Posiblemente era una distinción social. Hasta ahora no ha sido posible asociar estos cueles a otros rasgos de la cultura material pues son pocas las investigaciones, estas deben contar con el permiso de las comunidades y es un sector invadido por las forestales, Lumaco, y de alta sensibilidad por parte de las comunidades. Muchos de estos cueles están en terrenos privados, pero lo realmente relevante al menos para quién suscribe este informe es que estamos ante espacios ceremoniales de alta complejidad que pueden estar asociados a otros hallazgos que insisto hasta ahora aparecen como aislados como son los conjuntos de pipas y tal vez las clavos.

Numerosos sitios las adscriben pero hasta ahora habían pasado como un rasgo de función ceremonial más y están presentes en el sitio Los Catalanes, estratos alfareros 1 y 2 sin fechados y son dos boquillas de pipa una de cerámica color marrón y una negra pulida, la que tentativamente se la ha asociado a Pitren.

Están también en el sitio Lago Ranco que corresponde a una fase tardía del complejo Pitren y que Westfall (1993) la asigna al complejo fumatorio de Pitren.

Es sin embargo en El Vergel donde aparece una gran cantidad de pipas entre 1100 y 1300 d.C. en los rios Bio Bio y Toltén, en la costa, y también en Queule y Chan Chan. En el sector de Nahuelbuta, en Purén, Contulmo, Lanalhue, Cañete, Paicaví, Antiquina, Quidico y en Tirúa, en el Valle de Temuco y el Calafquén asociado a Pitren (sitio Challupen), más al norte en la Cuenca del Maule hay gran evidencia de ellas durante el alfarero temprano en la desembocadura del Maule y en la Isla Mocha. Westfall sostiene que hay una larga tradición fumatoria en la zona centro sur desde el 600 d. C que perdura hasta ahora. Las crónicas avalan esta costumbre arraigada en el pueblo mapuche durante la época de la conquista hispánica y durante los parlamentos indígenas-españoles.

El uso de pipas está documentado en los cronistas que destacan que se hacían con ella invocaciones a los antepasados y a los espíritus protectores. En una tumba con cerámica Valdivia posthispánica también apareció colocada una pipa de piedra como ofrenda funeraria al lado derecho del cráneo.

En Pitracó I, Nueva Imperial en una tumba de un platero habían dos boquillas de pipa de forma oval datado en 1800 d. C. aproximadamente. Su presencia no es generalizada ya que en Chol Chol, en el cementerio El Membrillo que data de los siglos XVIII y XIX, no se rescataron pipas. Los polos centrales de la profusión de pipas se ubican en Angol, en ambas vertientes de la Cordillera de Nahuelbuta. En Contulmo hay pipas comunales de mas de una boquilla de aspiración en la cuales se pueden haber insertado tubos de colihue y tienen diseño de cabeza de animales (Westfall,). En Maquehue se encontró una cefálica.

2.5.c. Asentamientos de origen histórico o de contacto.

Fortificaciones. Se destaca el carácter etnocéntrico de las mayoría de los estudios de arqueología histórica. Reyes (2001) postula que se debe considerar no solo la parte bélica de conflicto sino el de las relaciones interétnicas.

Yo propondría incluso el carácter más amplio, relaciones interétnicas en territorios de fronteras intra etnias americanas y estas en su distinta relación con los conquistadores españoles. León (1989

y 1995) centra su estudio al sur del Toltén donde hay una serie de complejos defensivos (Castro y Adán, 2001) en Villarrica, Ranco, Maihue y Riñihue "...configurando una red lacustre piedmontana desde Villarrica al Riñihue, la cual habría sido empleada por la alianza puelche-Wijiche" (Castro y Adán, 2001). Otras investigaciones permitieron reconocer 13 fortificaciones entre hispanos y población nativa local (Harcha et al. 1993), asimismo se abren nuevas identificaciones de sitios (10) en el área oriental del lago Villarrica (Mera et al. 2001), para el sector de Curarrehue y del lago Calafquén: fuertes de Pitrén, al sur del lago Calafquén y Puraquina al poniente de Villarrica con fechados y materiales prehispánicos (Castro, Adán, 2001-pp15).

Por otra parte la cerámica Pitrén no se abandona totalmente en la época tardía y el límite aún no es fácil de establecer en ese sector entre la época pre y posthispánica, ya que esta cerámica se la encuentra en Curarrehue y Calafquén en una continuidad durante el período histórico.

"En consecuencia no es posible "asegurar que los asentamientos detectados en la localidad de Curarrehue, al igual que los del Toltén, correspondan al siglo XVI. Más aún en virtud de que no detectamos cerámica o algún otro resto de carácter hispánico podría plantearse que son prehispánicos y que estarían documentando una situación de conflicto anterior entre diferentes grupos mapuche" (Castro y Adán, 201- 16).

Como sostiene Aldunate (1989.) aparentemente en los espacios lacustres subandinos del lado chileno durante el desarrollo de Pitrén tradío y coexistentemente con El Vergel estarían teniendo lugar la persistencia del primero como expresión oriental, lo que es congruente con tardías dataciones obtenidas en el sitio Pitrén, 1000+/- 100 d.C. (UCTL 887) (Adán y Mera 1997) y en el sitio Los Lagos en la localidad homónima: 915 +/- 100 d.C. (UCTL 885) (Adán y Mera, op. cit.), lo que confirma la coexistencia, después del 1000 d.C., de diferentes grupos alfareros formativos, pero que compartieron espacios comunes al menos en ciertas épocas del año y posiblemente expresando un modo de vida igualmente distinto. Asimismo, la presencia de cerámica con pintura negativa rojo-negro, característico del Complejo Pitrén en el sitio histórico temprano de Santa Sylvia en Caburgua, avala la idea de la marcada tradicionalidad de los habitantes de estos sectores en su manera de producir alfarería.

2.6. Distribución Regional, Territorio y Población

Relacionado con sistemas de parentesco

Dicen Castro y Adán (2001) que puede establecerse un límite territorial para El Vergel entre el Toltén y el Cordón Mahuidanche- Lastarria, el que actuó como un límite para la dispersión de este complejo y para la permanencia de los grupos Pitrén en los sectores lacustres de la precordillera andina y la sección meridional.

Sabemos que es prioritario comprender estos patrones de habitar el área a través de un estudio sistemático de aleros y cuevas, hasta ahora un tipo de asentamiento escasamente excavado en nuestra vertiente occidental andina, aportándonos evidencias de refugios donde se practicó algo de caza, pero mayormente recolección lacustre y de recursos vegetales del bosque. No obstante los aleros de Quillen I y Quino I en el valle, evidencian la movilidad de ciertos grupos entre zonas altas y bajas.

Si pensamos en la dificultad de separar eventos y por ende grupos étnicos sobre todo en el sector precordillerano y oriental andino y si coincidimos en sostener que los eventos que ayuda a esclarecer la data arqueológica no permiten ofrecer un límite preciso o arbitrario entre ellos porque son parte de procesos sociales, políticos, culturales e ideológicos dinámicos, vemos que Silva (1991) entrega un panorama igual de complejo de relaciones interétnicas a través de documentos etnohistóricos avanzado el siglo XVII, es decir reflejaba esta situación que se constata con los datos arqueológicos del período previo.

En la zona de dispersión de las araucarias en ambas vertientes de la cordillera de los andes: 37° 24' Lat S (volcán Antuco) hasta 40° 30' S (volcán Lanín) y en el oriente 37° 50' S (Cajón de los Trolopes) hasta 40° 10' S (Lago Lacar) hasta el siglo XVII cohabitaban Pewenche primigenios o habitantes prehispanos cordilleranos y de las pinalerías. Cazaban animales, recolectaban sal, tenían una lengua propia, eran corpulentos, musculosos y menudos de aproximadamente 1.70 m, dolicoideos y de cráneos altos. En “la porción norte de Neuquén y en la zona sur cuyana (incluida la cordillerana) actuaban preponderantemente cazadores de tipo huárpido. En cambio en los territorios bajos del este, cazadores pámpidos, todavía libres de la invasión masiva de los Tewelche septentrionales (pero en parte aculturados por estos) hegemonizaban al centro sur neuquino” (Silva 1991: 438), mientras que al sur de los ríos Limay y Negro estaban los Tewelche septentrionales y hay que mencionar a los poyas (pámpidos) canoeros de NahuelWapi. Casamiquela a la vez a la franja de ambas vertientes andinas la denomina de una continuidad socio-cultural. La continuidad serían los Pwelche. Los cazadores recolectores del Limay Negro y Agrio y Neuquén de tipo pámpido estaban aculturados por los Tewelche y además en el verano bajaban a los valles mapuche. Pineda y Bascuñan hablan de los Pewenche de Villarrica (pp 441).

Es decir por lo menos durante el siglo XVI a ambas laderas andinas había una diversidad cultural y étnica que no es al parecer tan distinta de la que podemos insinuar con los datos arqueológicos sobre los tipos de asentamientos. En las cuencas lacustres para el mismo período se determina la presencia de canoeros Pewenche y se sospecha de una relación con aquellos de NahuelWapi, estos últimos serían de filiación sureña, canoeros chonos, fuégidos. Por lo mismo me permito sólo recordar que la vinculación de grupos en estos sectores ya se sustentaba durante el arcaico, al menos en los 5000 o 6000 años atrás.

Una idea que motiva a seguir investigando es llegar a precisar la profundidad temporal de estos ciclos de veranada e internada, hasta el día de hoy vigentes. En el pasado estos modos de vida con sus ciclos de movilidad regulados quizás por el énfasis en la recolección, y no por el pastoreo como es hoy día, debieron reflejar asentamientos con distintos grados de movilidad. Nos referimos a aquellos integrados por pequeños grupos de individuos que iban tras la caza mayor en los cordones más altos y que llegaban hasta la pampa, o viceversa, buscando además materias primas para sus herramientas. Este tipo de sitios que aún no han sido estudiados, pudieron estar complementados por otros tipos de asentamientos de familias que se establecían en las pinalerías del Villarrica o iban a las veranadas desde otros sectores más lejanos. De ser así la zona fue escenario de la coexistencia de distintos grupos, incluso de algunos que provendrían desde la costa pacífica en un movimiento anual y de otros pampinos mucho más distantes. También puedo sostener que las territorialidades o territorios culturales se fueron plasmando tempranamente en distintos puntos de la zona centro sur de Chile, una principal fue la costera marina extensa hasta los canales y vinculada con diversos puntos isleños (Mocha, isla de Chiloé, Melinka), otra es la consolidada con un patrón de movilidad ágil y estacionario en ambas vertientes de la cordillera de Los Andes, la que pudo haber estado favorecida por el conocimiento más profundo de estos espacios andinos y subandinos lacustres a partir del arcaico y que se reflejaron en patrones diferenciados de entender y manejar este paisaje cambiante (pensando en las erupciones). Lo fundamental sería plantear tal vez que no existieron “fronteras”étnicas, al menos el registro no lo permite en momentos anteriores a la conquista hispánica, sino espacios conformados por la expresión de distintas colectividades culturales, complejos o sociedades, llámemoslas como sea posible, tanto en la costa, valle y andes, los cuáles desde muy temprano experimentaron el proceso de colonización conectados en una lógica de percepción espacial, cultural y simbólica relacionada a la transhumancia estacional o tal vez a la ocupación dinámica de los territorios donde los recursos de los bosques de notofagus y de araucarias; los de los lagos, de los volcanes y los del mar pudieron ser apropiados. La permanencia de los grupos en el valle, cerca de la Cordillera de Nahuelbuta, y cerca de los grandes ríos aportó a las condiciones para un cambio cualitativo hacia otras actividades y formas de vida que se fueron diversificando con la introducción de prácticas hortícolas y agrícolas, nucleándose más y significando

sus espacios territoriales tal vez mediante una arquitectura o monumentalidad del paisaje como es el caso de los cueles.

2.7. Sitios arqueológicos entre el maule y chiloé zona centro sur de chile

Trabajo sobre orígenes y constitución de territorios culturales pre conquista hispánica

I. Paleoindio

1.-Monte Verde: 13000 años en las cercanías del aeropuerto de Tepual, en Puerto Montt, cerca de Maullín (Dillehay 1984, 1989).

II.- Arcaico o precerámico

Cauquenes a Puerto Montt:

Costa:

- 2.- Quivolgo (2040 A.P.)
- 3.- Reloca (5000- 4850 A.P.)
- 4.- Cerro Las Conchas
- 5.- Pahuil
- 6.- Isla Mocha
- 7.- Morgüilla
- 8.- Tubul
- 9.- Bellavista
- 10.- Queule
- 11.- Chan Chan (5600-5000 A.P.). Norte de Valdivia
- 12.- Piedra Azul. El sitio arqueológico 10 PM 014 (UTM 683,000 E – 5.404,150 N). Seno de Reloncaví, bahía de Chamiza, sector Piedra Azul, Comuna de Puerto Montt, Provincia de Llanquihue, X Región de Los Lagos.
- 13.- Puntilla Tenglo
- 14.- Conchal Gamboa (Chiloé)

Zona Intermedia o valle:

- 15.-Alero Marifilo. Arcaico Inicial 9800 A.P. Lago Calafquén, en sector de Challupen, entre Licanray y Coñaripe (sector septentrional de la X Región)
- 16.-Alero Quillen 1 (4740 A.P.). Norte de Temuco.
- 17.- Alero Quino 1

III Cerámico:

Complejo Pitrén

Costa:

- 18.- Tranaquepe
- 19.-Loncotripay (Tirúa)
- 20.- Sitio: Parcela 31-1 en ISLA MOCHA (1050 d. C. a 1640 d.C.)-

Zona Intermedia o valle:

- 21.-Campus Andrés Bello (300-1100 d.C.) UFRO, ciudad de Temuco
- 22.- Padre Las Casas (Temuco).

- 23. Quepe (al sur de Temuco)
- 24. Huimpil Norte de Temuco
- 25.- Liceo Industrial (Temuco)
- 26.- Shell Norte (Temuco)
- 27.- Lau-Lao (Gorbea)
- 28.- La Tereña (cerca de El Vergel, Angol)
- 29.- Cueva de Los Catalanes (Los Angeles)
- 30.- Licanco Chico (By Pass, sur de Temuco)

Precordillera:

- 31.- Pitrén (Panguipulli).
- 32.- Los Chilcos (Challupen) en el Calafquén

Pampa o zona oriental andina (Argentina)

- 33.- Bajo Añelo (lago Aluminé)
- 34.- Montículo Angostura (cerca del Lago Aluminé, Paso Icalma)-Cuenca del Bio Bio.
- 35.- Cueva de Haichol
- 36.- Alero Los Cipreses

Complejo el Vergel

- 36.- Alboyanco (1300 d.C.) Angol.
- 37.- Llenquehue (cerca de Cañete)
- 38.- Fundo Cancura (cerca de Angol)
- 39.- Fundo El vergel (cerca de Angol)
- 40.- Quinta Bell (cerca de Angol)
- 41.- Pucón 6 (Península de Pucón)
- 42.- Cueles: Kukalleco e Isla Katrileo norte de Lumaco en el lado oeste del río del mismo nombre y en el lado sur de los pantanos de Purén.
- 3.- Los Sauces.

Valle intermedio X Región

- 44.- Los Lagos (Pitrén Tardío)
- 45.- Población Lago Ranco

IV Histórico

- 46.- Gorbea 3 siglo XIX
- 47.- Ralipitra 1 siglo XIX

II. Procesos territoriales en el mapunche majontu mapu (1550-1818)

1. Wajontu mapu pikunche (limari- bio bio)

1.1. Frontera norte del wajontu mapu

Mapunche Wajontu Mapu es el concepto mapuche que nombra al territorio en su totalidad y dentro de este identificamos un área territorial denominada Pikunmapu o tierras ubicadas al norte del río Bio Bio y que llegaba en virtud de la existencia de asentamientos mapuche hasta la cuenca el río Limari. El Wajontu Mapu Pikunche, en el siglo XVI limitaba con otros pueblos en fronteras con franjas de coexistencia territorial; por el norte con los Diaguitas; por el Este con Diaguitas y Pwelche (Huarpes-Chiquillanes y Pewenches); por el Oeste con el mar pacífico y por el sur con el resto del territorio mapuche, el río Bio Bio de por medio. Una parte del pikunmapu, desde el río Limarí hasta el río Maipo se encontraba bajo dominio del Inca, región que formaba parte del Collasuyo cuzqueño.

El pinkunmapu fue sometido a un particular proceso histórico, que lo diferencio de los procesos ocurridos al sur del Bio Bio durante todo el periodo colonial –siglos XVI, XVII y XVIII–, donde los mapuche ultra Bio Bio lograron mantener la independencia territorial. Aún así, estos territorios y población constituían una continuidad con los de más al sur, siendo parte del mismo pueblo, de la cultura, de las dinámicas de la sociedad mapuche, y de la misma identidad dada por la dinámica entre linajes y territorios y sometidos a procesos históricos distintos durante el periodo de colonización española.

La frontera septentrional del Mapunche Wajontumapu a principio del siglo XVI era la cuenca del río Limarí hasta allí se reconocían asentamientos de población mapuche, pero el río Aconcagua aparecía como deslinde de la preeminencia mapuche y en los que los españoles señalaron que se encontraban los indios Chili. Sin embargo, existía hasta el río Limarí, un área de coexistencia territorial de asentamientos mapuche con asentamientos Diaguitas⁷.

Para avalar la presencia mapuche en un territorio compartido, señalamos los testimonios que en 1633 hicieron en Santiago ante el Oidor de la Real Audiencia Pedro Machado de Chávez, los mapuche o indio Chile, llamados Alonso y el Logko Marcos todos asentados en pueblo de indios de Sotaquí ubicado a orillas del río Limarí, alegando por la posesión de sus tierras que correspondían a los Lof formados en Cogotí y Combarbalá, territorios que habitaban desde antes de la llegada de los españoles. En la visita al sitio se recogieron los testimonios de los mapuche. El viejo Logko Juan Guentemanque y el indio Llau Llau reivindicaron las tierras desde el Vallé de Cogotí pasando por Combarbala hasta Pama: “Habrán cien años antes más o menos que mi abuelo vino de Santiago y se pobló aquí con veinte indios y otro cacique llamado Quepuemehuelen que aún no era cristiano cuando vinieron los españoles y dieron la paz y con otros veinte el cual mi abuelo se pobló en tierras del valle del río de Cogotí que es donde nació mi padre”. También el Logko Kare Kare de Huana, señala que el padre de Guentemanque le había contado que su gente había poblado el valle de Cogotí, “..ahí estuvieron muchos años hasta que por la justicia española que vinieron a estas tierras los redujeron al valle de Sotaquí para que tuviesen doctrina y se les administraran los santos sacramentos”. Otro testimonio dado por el cacique Salvador señalaba que su

⁷ La discusión de la frontera territorial étnica mapuche y diaguita ha sido discutida por varios autores desde la perspectiva de los territorios ocupados por cada uno de estos pueblos. Latcham (1937:18) reconoce al país diaguita ocupando los valles de cordillera a mar desde los ríos Copiapo hasta el Chopa; Cornely (1956:20) señala los mismos límites para los diaguitas al igual que Oyarzún (1927:98). Monstny (1954:45) hace llegar a los diaguita por el sur hasta el departamento de Petorca. A su vez los mismos autores identifican a los mapuche picunches habitando desde el río Choapa al sur. A su vez, Latcham (1928:153) habla de los picunches como asentados desde el Choapa al Itata y Oyarzún (1927:99) señala igual parecer para los mapuche picunche. Guevara (1925:250) en cambio plantea que los mapuche llegaban hasta Coquimbo. Es Larraín (1987) el que señala que el área comprendida entre el Limari y el Aconcagua presenta un poblamiento interdigitado de comunidades indígenas Diaguitas y Mapuche, siendo la primacía del poblamiento Diaguita entre Copiapo y Limarí y la mapuche desde Aconcagua al sur, idea que también es presentada por Téllez (1995)

padre escucho decir "...muchas veces que el abuelo del cacique Juan Guentemanque habría venido desde Santiago a poblar el valle Cogotí".⁸

Las evidencias culturales de la presencia mapuche hasta las cercanías del río Limari, al año 1535, fecha de la irrupción hispana, son aportadas por Gerónimo de Bibar el que escribió que existían diferencias culturales entre los valles de Límari y Combarbala, pues a partir de este último se hablaba una lengua distinta que era la misma hasta el Valle de Chile o Aconcagua.

Más al sur, en la zona comprendida entre los ríos Aconcagua y Maipo aunque los Ayjarewes mapuche ocupaban prácticamente todo el territorio, aparecían algunas zonas compartidas de asentamientos de población mapuche y diaguita. A la llegada del inca en 1470, se instala población quechua, diaguita y de otras zonas traída como mitimaes, trasladada para trabajos tributarios que se asentó en algunos sectores de los Ayjarewes mapuche de la cuenca de Santiago y el Aconcagua⁹.

Las fronteras entre pueblos indígenas no eran rígidas, compartían territorios de asentamientos, rutas de comercio, espacios económicos y de intercambio cultural, aunque suponemos, que muchas veces estas relaciones no estaban exentas de conflictos. Ello no impidió los acuerdos como ocurrió con la alianza mapuche-diaguita para resistir la entrada el español¹⁰. Hacia la Cordillera de los Andes zona de poblamiento temporal mapuche, la frontera del Wajontumapu pikunche se relacionaba con otros pueblos cazadores recolectores y agricultores transandinos, con los que se establecieron intercambios, con los llamados Puelche, formados por Chiquillanes, Pewenche y Huarpes, y Diaguitas¹¹. Lo mismo ocurría con las relaciones al interior del territorio del pikunmapu, donde se establecía la complementariedad de las economías para diversificación de la dieta e intercambio de productos y manufacturas como parte del trueque, entre los diversos Lof y Ayjarewes situados en territorios con características ambientales y productivas particulares.

1.2. Poblamiento y division territorial del pikunmapu

La distribución de la población mapuche en el pikunmapu, desde Limarí hasta Concepción, ocupaba espacios geográficos que comprendían principalmente valles intermontanos de las cuencas de los ríos Limarí, Choapa y Aconcagua. Rinconadas con aguas, bosques y suelos planos y bordes de esteros y ríos en la zona de la precordillera, en el valle central y en los valles y planicies de la cordillera de la costa y el litoral. Todo estos espacios asociados a las cuenca de los ríos Mapocho, Maipo, Cachapoal, Mataquito, Maule e Itata. Existían sectores con menos densidad de asentamiento entre las zona de los ríos Claro y Laja en la depresión central, debido a la presencia de una geografía vegetación de espinos y suelos volcánicos, que daban un aspecto seco y un medio ambiente más limitado en recursos naturales. En general, los asentamientos se verifican en las orillas de los ríos y en los valles costeros donde existía

⁸ (Palma 1997: 57-58).

⁹ Téllez (1995: 26) citando a Durán et.al:1991:246), plantea que no debe pensarse que la población diaguita en la cuenca de Aconcagua y hasta el río Maipo se debe solo a mitimaes traídos por el inka "...locaciones del cordón de Chacabuco (caso Hijuela La Victoria) muestran ... (el) entrecruzamiento de elementos diaguitas y del Complejo Aconcagua (denominación de la arqueología para probablemente mapuches prehistóricos) en época preinka (siglos X al XIII d.C) . Respecto de las colonias de mitimaes inka una de estas se encontraba en Talagante, lugar al oeste de Santiago la que fue intercambiada por los españoles de territorio por los mapuche del cacique Huelen Huala del cerro Huelen al momento de la fundación de la ciudad en 1541. otra colonia mitimae se encontraba en Quilicura (González et.al. 1991: 224-225) y otra en cerro La Cruz en Quilota valle del Aconcagua, que constituía un centro administrativo del incanato (Rodríguez et.al. 1991)

¹⁰ Téllez (1995:27-28) señala que la resistencia mapuche y diaguita a la invasión hispana se verifico con largueza, pues en 1541 los diaguitas traspusieron la cuenca del Choapa, para unirse a los las fuerzas de Michimalonco en el asalto a Santiago. Al revés contingentes mapuche del Valle de Chile pasaron el Choapa para combatir en Limari. En asalto diaguita ala ciudad de La Serena en 1549, contingentes mapuches de Aconcagua se sumaron a la rebelión.

¹¹ Stehberg y Sotomayor (1999: 249) en relación al Lof de Logkocahuin, ubicado en el Ayjarewe de Curimon en la parte superior o mitad de arriba del valle del río Aconcagua, señala la relevancia que tenía en el periodo prehispánico: "La importancia relativa de esta comunidad y de su cacique residía en que se ubicaba estratégicamente en un punto tal del valle, que controlaba el acceso a las veranadas y minerales de la cordillera y el paso a la vertiente oriental andina. Las aguas que regaban todo el valle pasaban por el medio de sus tierras y nacían en las cordilleras de su propiedad. De tal suerte, que simbólicamente esta parcialidad controlaba los pastizales y vegas estivales, las fuentes minerales y vidrios volcánicos, el origen del agua, los accesos a las altas cumbres sagradas y el comercio trasandino".

grandes bosques, abundancia de aguas, lagunas y pesca marina y lacustre. Los territorios menos fértiles eran ocupado como zonas de caza, pastoreo y recolección y asentamiento temporales.

La organización social de los mapuche del pikunmapu, correspondía a familias vinculadas por linaje que tenían un asentamiento territorial basado en relaciones de parentesco, como la relación existente en el valle de Aconcagua entre MichimaLogko y Tanjalonco, que eran nombrados Logkos principales del valle. Al momento de contacto con el español eran tío y sobrino respectivamente, como lo indica el padre Rosales¹² “Llego la nueva entrada del Mariscal Almagro, y sus españoles, al valle de Aconcagua..., y los caciques Michamalonco y Tanjalonco su sobrino, llamaron a ...”.

Entre los muchos linajes mapuches que ocupaban la zona del Limari al Bio Bio, a los inicios del contacto mapuche-español en el siglo XVI, se pueden destacar los “Logko” (MichimaLogko, InviraLogko), los “hueno” (Antihueno); los “gualguen” (Quirogualguen); los “pillan” (Guaunpillan, Melipillan); los “milla” (Loncomilla); los “pangue” (Malopangue); los “llanga”() ; los “manque” (Chinguaimanque); los “lande” y muchos otros, como se puede apreciar en el cuadro siguiente:

¹² Rosales (1989 [1670]:326)

Algunos logros del pikunmapu siglo xvi

LOGKO O CACIQUE	LUGAR	AÑO
Michimalonco	Valle de Aconcagua	1541
Tanjalonco	Valle de Aconcagua	1541
Chinguaimanque	Valle de Aconcagua	1541
Aloande	Santiago	1541
Turioande	Santiago	1541
Maquinanpe	Santiago	1541
Inviralongo	Santiago	1549
Perquitalongo	Santiago	1549
Antehueno	Santiago	1549
Landagueno	Santiago	1549
Catarongo	Santiago, Tobalaba	1552
Quirogualguen	Santiago, Vitacura	1552
Nimaogualguen	Santiago, Vitacura	1552
Guara Guara	Santiago, oriente	1546
Guandalongo	Santiago, entre el Mapocho y el Maipo	1549
PianeLogko	Lampa	1541
Víctolio	Lampa	1552
Loncopillan	Lampa	1552
Guahunpillan	Lampa	1552
Quilacanta	Indio del Peru	1541
Longomilla	Maipo	1541
Elicosa	Maipo	1545
Quelengari	Maipo. Cauquin ribera sur.	1545
Guachinpilla	Maipo , ribera del río	1547
Hernando	Maipo ribera del río	1549
Painavillo y Lonquie		1541
Conelquenau, y otros..		1541

Fuente: León (1991:87-88).

1.2.A. Fütalmapus, Ayjarewe y Lof en el pikunmapu

La estructura de organización territorial mapuche del Mapunche Wajontu Mapu se constituyó como Lof que corresponden a familias agrupadas en un territorio al mando de un Logko. Varios Lof forman el Ayjarewe, que agrupa a varias pequeñas parcialidades territoriales distribuidas en un territorio determinado y que se encuentran unidos por lazos de parentesco. Estas categorías son observables en el pikunmapu, ya que en los documentos coloniales, en especial los relativos a las encomiendas, aparecen constantemente, “los caciques principales” y los “caciques sujetos”. Por lo general los caciques principales corresponden a los Nizol Logkos y los caciques sujetos a los representantes de los Lof¹³. La

¹³ La categoría es reconocida y nombrada por Pedro de Valdivia en el repartimiento de las encomiendas que realiza en Imperial. “(...) Luego reparti todos los caciques que hay del río para acá, sin dar ninguno de los de la otra parte, por sus levos; cada uno por su nombre —que son como apellidos y por donde los indios reconocen la sujeción a sus superiores (...) y los reparti los levos e indios dellos (...)” (Valdivia 1978 [1552] 170). Los levos son nombrados corrientemente por los cronistas para referirse a los parte de los especio territorial ocupado por los mapuche: “Fúndo la ciudad de Osorno en el lebo de Chauracavi (Mariño:231)... fue caminado

agrupación de varios Ayjarewes forma el Fütalmapu o Futalmupu, que es un territorio extenso vinculado entre sí por lazos de parentesco, alianzas sociales y culturales y económicas, y en especial militares.

En muy probable que en la zona del Aconcagua hasta el Mataquito, existiera un Fütalmapu¹⁴, conducido por el Ñizol Logko Michimalonco, ello a juzgar por lo señalado por Mariño de Lobera, al referirse al parlamento de paz de Santiago, efectuado en 1541, que reunió a los Logkos entre la cuenca del Aconcagua hasta el Mataquito bajo el mando de un Logko principal. La estructuración jerárquica de esta junta podría estar dando cuenta de una de la existencia de un Fütalmapu formada por los Ayjarewes cuyos Logkos concurren al parlamento. En efecto, al parlamento de Santiago: "... concurren los principales capitanes y cabezas del Reino: entre los cuales estaban el capitán Jaujalongo, Chingaymanque, Apoquindo, Butacura (Vitacura) Lampa, Maipolipillán, Colina, Melipilla, Peumo, Pico, Poangue, Cachapoal, Teno, Gualemo, y el General Michimalongo"¹⁵.

También es posible reconocer y nombrar como Ayjarewe a todos los pueblos de indios que se constituyeron durante el periodo colonial, ya en cada uno de ellos aparece un Logko principal y Logkos secundarios de los Lof, subordinados a la autoridad del Ayjarewe, los que de acuerdo a los nombres corresponden al mismo linaje. Los ejemplos son varios:

El Logko Vitacura o Futacura, era el principal del lugar ubicado en el cerro San Luis a orilla del Mapocho. Los caciques subalternos que tenían sus Lof cercanos al lugar e incluso en la ribera norte del río Mapocho eran Palabanda, Pujalongo, Perimalongo, Tongui, Catalonde, Longopilla, de este último dependían Trinquimanquí y Gualtilina. En el caso de Apoquindo, dependían de los Logko Picuncahue, con su Lof en el sector de Lo Fontecilla, Tabuncura en el sector - de Las Mercedes y Mayecura. El pueblo de Nuñoa o Ñuñoahue, estaba a cargo del cacique Longomavico o Aponchonique y dependían de este los caciques Malti y Tocalevi. En el caso de Tobalaba, conocido como Tobalahue o Tobalahuen tenía por Ñizol Logko del Ayjarewe a Catacingo y como caciques subalternos de los Lof a los Logkos, Vanga, Mantepán, Pameurongo, Condatongo, Anguaguay y Parapuchi. El Ayjarewe de Macul, el cacique principal del Ayjarewe era Longomoro y sus caciques subalternos Inviralongo, Pilquintalongo, Antihueno y Landahueno¹⁶. El Ayjarewe de Gualemo de Teno, al sur de Santiago, tenía entre otros caciques o Logkos a Aloande, Turlopande y Naquindo¹⁷.

Una de las características de estos Ayjarewes, era la dispersión de los asentamientos y la ocupación de territorios de uso permanente y uso temporal, los que eran parte de una gran jurisdicción, por lo que "numerosos pueblos de indios tenían potreros en la cordillera, tierras que eran comunitarias como los pueblos de indios de Aconcagua, Nancagua, Gonza, Rapel, Chanco, Colina y Lampa".¹⁸

al lebo de Tucapel (ibid:214)...en el distrito del cacique Colo-Colo (ibid:361)...anduviese corriendo los lebos de Ongolmo, Paicabí, Tucapel y Millarapue (ibid:363).

¹⁴ La categoría territorial de Butalmapu (**Fütalmapu**) no es nombrada por los primeros cronistas del siglo XVI, lo que no significa que no hayan existido, solo que los españoles no la reconocieron, a pesar de nombrar como grandes territorios el de los Promaucae, entre Angostura de Paine y el Maule. Pero si hablan si hablan de juntas o parlamentos indígenas que congregan a todos los señores de la tierra, como el parlamento de 1541 de Santiago con Michimalonco en que llagaron bajo el mando de este ultimo los Logkos desde Aconcagua al Maule. Es Pineda y Bascuñan . (1863, III: 40-43) quién después de estar cautivos entre los mapuches logra conocer el concepto de Fütalmapu o Utanmapus y lo nombra por primera vez.

¹⁵ (Mariño de Lobera 1865: 70)

¹⁶ (León Echaiz:1972:8)

¹⁷ (Santa Cruz 1926:75). Para un estudio sobre los linajes y las relaciones sociales indígenas ver el cuidado trabajo de FARGA, Cristina (1995): *El Valle de Aconcagua en el Siglo XVI: Un Espacio Social Heterogéneo. Tesis para optar al Grado de magíster en Historia con mención en Etnohistoria*. Facultad de Filosofía y Educación. Universidad de Chile. Santiago, Chile.

¹⁸ (Silva 1969:36)

Ricardo Latcham¹⁹, en base a información histórica del siglo XVI, reconstruye los Ayjarewes y Lof mapuche para la zona comprendida entre los ríos Itata y Bio Bio “...que en tiempo de la conquista era uno de los baluartes de los indígenas , y zona bastante poblada”. Reconoce la existencia seis Ayjarewes con sus respectivos lof. Los Ayjarewes nombrados eran; Coelemu, entre el río Itata y el Estero Bureo; Peguco, entre el río Itata y el Andalién; Rere y Hialqui(sin delimitación); Llanacamilla, entre el Itata y el río Bio Bio, y Rarinlevu, entre el río Laja y el Bio Bio , al oriente de la actual ciudad de Los Angeles.

AYJAREWE	LOF
COELEMU (Llamado Gualemo por los españoles)(Entre el río Itata y el estero Bureo)	Coelemu
	Otohue
	Coihueco
PEGUCO (Entre el río Itata y el río Andalién)	Talcahuenu
	Aquelpangue
	Arana
	Puchacay
	Andalién
RERE	Huelén - Huelén
	Cahuiñungue
	Guachumávida
	Talcamávida
HUALQUI O GUALQUE	Laleufu
	Quilacoya
	Yecutun
	Hualqui o Gualque
	Talcahuenu
LLANCAMILLA (Entre el río Itata y la margen norte del río Bio Bio)	Tolmilla
	Quelenmapuco
RARINLEVU O RANRILEVU O RALINLEVU (Entre el río Laja y Bio Bio, al oriente de la actual ciudad de Los Angeles)	S/I

Fuente: Latcham :1922.

Es necesario señalar que si bien estas estructuras territoriales mapuches eran preexistente al contacto con el español, también fueron trascendentes, pues se mantuvieron durante el periodo colonial de dominación hispana, aunque reducida la cabida de sus jurisdicciones. En efecto, los Ayjarewes y los Lof mapuche del pikunmapu fueron en parte reconocidas por el español, al momento que se formaron los pueblos de indios, donde una porción de las tierras le fueron reconocidas al Logko principal²⁰. Los Lof mapuche se mantuvieron como asentamientos localizados en las tierras ancestrales asociadas a los recursos naturales, conservando los mapuche su organización socio cultural y las relaciones de

¹⁹ Latcham (1922: 839-841)

²⁰ Hanisch (1963:39) señala que a la llegada de los españoles los indígenas no estaban agrupados en pueblos. La estructura de poblamiento denominada pueblos de indios por el hispano correspondía a grupos familiares, agrupadas por cacicazgos o por influencia incaica. “Los pueblos de indios llevaban los nombres de sus caciques o curacas: Apoquindo, Melipilla, Malloa, Peomo etc”.

parentesco y linaje²¹. Un ejemplo, de la pervivencia de la estructura tradicional mapuche del Ayjarewe y a su base los Lof, es el pueblo de indios de Vichuquen.

“En el pueblo de indios de Vichuquen, en la segunda mitad del siglo XVI (1579), correspondía a un espacio de asentamiento disperso formado, al menos, por las parcialidades de Chaicague, Llico y Queconmeo. Estas no solo equivalen a un conjunto de unidades sociales, sino también a una forma de organización del territorio, el cual se encuentra segmentado por el conjunto de unidades familiares agrupadas en torno a la autoridad y figura de un cacique.

.. Vichuquen habría estado conformado por una serie de subconjuntos, los que ocuparían niveles de jerarquía diversos dentro de la estructura económica, política y ceremonial de Vichuquen. En cuanto a la unidad socio-territorial, Vichuquén podría ser considerado un amplio espacio conformado por las parcialidades de Llico, Queconmeo y Chaicague que reconocían la autoridad de los caciques Anteguanteguelen, Cachumilla y Mauroquinto, respectivamente”²².

El Ayjarewe de Vichuquen tenía como Ñizol Logko o cacique principal a Perquinlebo y como Logko locales o caciques a Guelemanque, Antaguentelen de Llico, Cachumilla de Queconmeo y Mauroquinto de Chaicague. Se asocia a este pueblo de Vichuquén a Tenguanguelen de Huenchullami y al cacique Llemanque trasladado a Chigualoco²³. Al parecer, el Ayjarewe de Vichuquen fue incluso más extenso, y se extendía más al sur de la desembocadura del río Maule, puesto que en 1602, en la encomienda concedida a Juan de Azocar se señala que se le entregan indios de los pueblos de Chanco y Loanco “los cuatro de ellos naturales del pueblo de Chanco llamados Pedro Tureoman, Alvaro Talcapil, Alonso Curalebo y Pedro Guerepangue, sujetos al cacique de Vichuquén”²⁴.

Lo anterior confirma como el pikunmapu se estructuraba en base a la organización territorial mapuche y que esta se mantuvo incluso después de la invasión hispana. A la organización social y política del territorio, se debe agregar la organización cultural y sagrada que formaban parte de la geografía del territorio, como los cerros Tren-Tren, que constituyeron parte del Az mapuche. Los existencia de los cerros Xeg Xeg se encontraban en todo el territorio bajo el dominio español, según describe el padre Rosales²⁵ “...Y en todas las provincias hay algún Ten Ten, y cerro de grande veneración, por tener creído que en se salvaron sus antepasados del Diluvio general”. Diversos autores²⁶, relatan la presencia de los cerros Xeg Xeg, localizándolos cerca de Peumo y Doñihue en el valle del Cachapoal, Chada en el sector sur del Valle del Maipo y Curimon en el valle del Aconcagua”²⁷.

²¹ Los mapuches del Fútalmapu de Aconcagua al Mataquito, conservaron en su proceso de resistencia una serie de rasgos culturales propios de su cultura. Aparte de la lengua (mapudungun o chedungun), algunas tierras de los Lof y Ayjarewes y autoridades tradicionales (Logkos o caciques), se mantuvo la presencia de cerros Trentren, del mingaco y del juego dela chueca o palín. El Sínodo de Obispos realizado entre el 4 de Enero y el 18 de Marzo de 1763 luego de las visitas del Obispo Alday a Peumo y otros pueblos de indios de la zona central en 1758, decía que “El juego de la chueca no ha sido posible extirparlo...” (op.cit. Hanisch 1963:97)

²² (Odone:1998: 29)

²³ (Odone: 1998: 29-30)

²⁴ (Op.cit. Odone :1998: 30)

²⁵ Rosales (1989 [1870]:27)

²⁶ (Hanish 1962; Odone 1999; Stehberg 1995 y 1999)

²⁷ En una descripción de sur a norte, Hanisch (1962:115) señala que en Peumo “... el cerro Gulutren, que es tan empinado coincide con lo que dice el P. Rosales (cerro Ten Ten) y debe haber sido lugar de culto pagano”. Stehberg (1995:29) señala la existencia del cerro Xeg Xeg en Doñihue en el costado norte del río Cachapoal, indicando que durante el periodo del incanato este cerro fue utilizado como ofrendario por el inca. Vecinos del lugar, el 28 de mayo de 1989 descubrieron cerca de la cima una bóveda pequeña con ofrendas intactas de “10 ceramios completos inca-locales y mapuches del valle, además de fragmentos óseos humanos, líticos, textiles, cordelería vegetal y tejido animal”. Odone (1997:193) en un plano del Pueblo de Indios de Chada nombra un cerro Tren al norte de Chada, y señala que dicho punto corresponde a topónimos recogidos documentalmente. Stehberg (1999:246) hablando del cerro Mercachas de Curimon, en el sector de Loncocañuín escribe: “El mito del diluvio estaba presente y se estima que, por las características tan particulares del cerro Mercachas, con su extensa explanada de cumbre y su altura relativa sobre el valle, pudo ser elegido como cerro Xeg Xeg”. Los cerro Ten Ten fueron objeto de clausura y persecución por el

2. Invasión hispana: la usurpación territorial y reducción indígena

2.1. Apropiación y Reparto Territorial del Pikunmapu

La invasión de los territorios indígenas por parte de la Corona Española a partir de 1540, significó que las tierras dominadas militarmente pasaran a formar parte del Patrimonio Real, para luego proceder a su reparto a las huestes hispanas a través de las mercedes reales, reservándose a los indígenas pequeñas porciones territoriales, que constituyeron bolsones de mano de obra para ser encomendadas en favor del invasor.

Así, la política de dominación impuesta en el pikunmapu estuvo conformada de la apropiación del territorio, el reparto de este a los conquistadores, la reducción de los mapuche a Pueblos de Indios y la imposición del sistema de encomienda, consistente en disponer de la mano de obra indígena para ser trasladada desde sus asentamientos poriginales, hasta las haciendas formadas por el español.

El reparto territorial indígena se efectuó en virtud de la bula *“Intercaetera”* dictada por Alejandro VI, el 3 de Mayo de 1493, invocando dioses lejanos y ajenos a la cosmovisión y religión indígena. En el se auto otorgaban el derecho a disponer de las tierras bajo ocupación militar. El texto de la bula decía: *“... por la autoridad de Dios, omnipotente concedida a San Pedro y del Vicariato de Jesucristo que ejercemos en la tierra, ... a vos vuestros herederos los reyes de Castilla y León, perpetuamente, por la autoridad apostólica, a tenor de la presente, donamos, concedemos y asignamos (las tierras indígenas sometidas bajo ocupación militar), y a vos y vuestros herederos ... señores con plena , libre y omnimoda potestad, autoridad y jurisdicción os hacemos, constituimos y diputamos.”*²⁸

A los dominados el hispano les reconocía el derecho a administrar las tierras de la reducción y disponer de ellas²⁹, lo que facilitó en un primer momento la venta y enajenación de muchas de ellas. Solo a principios del siglo XVII se iniciara un proceso de mensura y protección de las tierras mapuche constituyéndose los llamados Pueblos de Indios. El resto del territorio quedó en poder de la Corona que dispuso de ellos, a través de sus conquistadores, para la formación de la propiedad hacendal.

Entre los procedimientos de apropiación directa de territorios indígenas y desalojo de la población se encontraba el “Requerimiento de Palacios Rubio” que era invocado para legitimar ante la Corona hispana la toma de posesión. Pedro de Valdivia, al momento de la fundación del fuerte y villa de Santiago, convocó a los loncos del valle del Mapocho para leerles el “requerimiento”, imponiéndole al lonco Huelen Huala la usurpación del cerro Huelen y las tierras aledañas, y por la misma lo obligó a cambiar la residencia desde su Lofmapu a Talagante, y de este lugar llevó a Santiago a los mitimaes del inca para el servicio personal.

La fundación de Santiago fue el primer acto de usurpación legal de tierras mapuche, el que se acompañó por el despojo de los Lof Mapu de los indios Guaicoches (gente de la quebrada con agua) que tenían sus posesiones en las tierras ubicadas detrás del cerro Manquehue, las que se comenzaron a denominar La Dehesa del Rey. Los Guaicoches después del desalojo, fueron llevados a Tango, luego los trasladados a Peñalolen y finalmente se le adjuntó al pueblo de indios de Apoquindo.

español como parte de la persecución religiosa que en el territorio pikunche persiguió las prácticas mapuche de acuerdo a las instrucciones a la “Constitución III del I° Concilio de Lima (1551-1552) (que) manda que se destruyan los sitios de idolatrías y que en lugar de los objetos de ellas se coloque una cruz. Uno de estos sitios eran los montes altos y también empinados... De ahí proviene el haberse puesto la Cruz y las tradiciones en torno al demonio bastante numerosas en torno al mencionado cerro (Gulutren de Peumo)”.

²⁸ (García Gallo 1958).

²⁹ Ver Solórzano Pereyra, Juan: *Política Indiana*. Tomo I, II. Góngora, Mario:

2.2. Los Pueblos de Indios

La constitución de los pueblos de indios fue parte de la política hispana para asentar a los mapuches en parte de las tierras ancestrales, correspondientes a sus Lof y Ayjarewes, con esto deslindar la propiedad indígena para destinar el resto de las tierras a la constitución de la propiedad hispana. Por tanto, la radicación de los mapuche del pikunmapu en los pueblos de indios, se debió... “únicamente a la política de reducción y constitución de la propiedad indígena desde los primeros momentos de la conquista... La preocupación de las autoridades por obtener la reducción de los indios, perseguía el establecimiento de dos formas diversas de propiedad de la tierra: la individual y la colectiva o bienes de la comunidad”.³⁰

Esta política de radicación se comenzó a aplicar a partir de 1580 con la Tasa de Gamboa que instruye sobre la conservación y mensura de tierras indígenas, como reacción a los constantes procesos de pérdida y usurpación. Sin embargo, el proceso de constitución de la propiedad mapuche en el pikunmapu se formalizara con las mensuras de Gines de Lillo entre 1603 y 1605, que mide las tierras indígenas que aún existían entre el Maipo y el Aconcagua y que se habían salvado del primer proceso de enajenación y usurpación. Las ordenanzas de Gines de Lillo y las instrucciones contenidas en la Tasa de Esquilache, serán las que se utilizaran durante todo el periodo colonial, es decir los siglos XVII y XVIII para constituir los pueblos de indios en el Pikunmpau, entre Limarí y río Bio Bio.

El concepto “pueblo de indio” impuesto por el español no corresponde a una aldea o villa como se pueda pensar, sino que a un conjunto de tierras agrupadas en un solo paño o distribuido en varias posesiones dentro de la jurisdicción de un Logko. Cuando se radica en tierras de un solo Lof, el pueblo de indios quedo comprendiendo un solo paño, como ocurrió con los pueblos de indios de Tobalaba, Macul y Apoquindo. En cambio, cuando la radicación del pueblo de indios se efectuó considerando al Logko principal de un Ayllarrehue, las tierras quedaron distribuidas en varias parcialidades como ocurrió con los pueblos de Vichuquen, y Lora en la costa del Mataquito.

Las radicaciones en pueblos de indios, se caracterizaban por tener cabidas variables de superficies lo que dependía del tamaño de la población, pues las ordenanzas de Lillo, establecían una superficie de tierra a entregar en forma individual al Logko (10 cuadras), indios (5 cuadras), viudas (3 cuadras) más tierras comunitarias.

Las tierras reconocidas a los llamados pueblos de indios en general consideran en las mensuras las zonas pobladas y de localización de rucas, las tierras agrícolas (generalmente reconocidos como propiedad individual) y terrenos de pastajes de animales (como propiedad comunitaria), quedando fuera del reconocimiento los terrenos de recolección y caza y de uso sagrado y verandas, suelos de valle y rulo de uso temporal y muchos otros que constituían los territorios de los Ayjarewes. Los terrenos no reconocidos al mapuche se llamaron terrenos vacuos o vacantes para la asignación de las mercedes de tierras.

De allí que se solo se reconocieran entre el río Limarí hasta el Bio Bio, norte chico y la zona central, solo porciones de las tierras originarias de los mapuche que subsistían con tierras a principios del siglo XVII.

2.3. Mercedes de Tierras la constitución del latifundio español sobre las tierras del pikunmapu.

Las mercedes de tierras constituyeron la forma en que los españoles repartieron las tierras del pikunmapu y dieron origen a la propiedad hacendal. Las primeras mercedes estuvieron asociadas a las

³⁰ (Silva 1962:31-35)

encomiendas de mano de obra, y se establecieron cerca de los asentamientos originarios de los mapuches, cercando las tierras ocupadas ancestralmente por los mapuches.

Algunos de los jefes de conquista y autoridades indianas tuvieron atribuciones para repartir tierras y solares. Las primeras mercedes las hizo el Cabildo Antiguo y el Gobernador Valdivia, pero su asignación quedo inconclusa debido a que en el asalto mapuche a Santiago de 1541, se incendiaron los archivos. Con posterioridad al levantamiento de Michimalonco se reanudo las entrega de mercedes de tierras, repartiéndose rápidamente el valle de Santiago y Aconcagua.

En la cuenca del valle de Santiago, las primeras mercedes se solicitaron sobre las tierras ocupadas directamente por los mapuche e inmediatas a la población indígena. En 1546 se pedían las primeras confirmaciones. Así en los sectores conocidos como Apoquindo, Vitacura, Tobalaba, Ñuñoa y Macul se constituyeron mercedes de tierras a favor de Juan Jufré, compañero de Pedro de Valdivia, de Francisco de Aguirre, Juan Fernández de Alderete, Francisco de Villagra, Juan de Cuevas, Juan Zurbano, Francisco Raudona y Pedro Gonzalez de Utrera, que correspondían a Lof y Ayjarewes de Ñuñoa y Macul³¹. En el caso de Francisco de Villagra solicito las tierras del Logko Martín en Macul y en ellas se repartieron chacará y caballerizas. Con estas disposiciones los propios españoles no respetaban su ordenamiento jurídico de resguardo de las tierras ocupadas por mapuche, violando las disposiciones que instruían salvaguardar las propiedad indígenas y sus terrenos. En otros casos se opto por salvaguardar las tierras indígenas, ante las solicitudes de algún español, como ocurrió en las riberas del río Maipo, donde a Pedro de Villagra se le negaron las tierras del lonco Guachimpilla, el que estaba asignado como encomendado a otro español.

El reparto de mercedes de tierras en Santiago se acabo entre los años 1575 y 1580, y después de 1591 solo se efectuaron mercedes de las demasías y vacantes. La situación al sur de Santiago era distinta; "Desde el río Maipo hasta Concepción y Bio Bio, la distribución fue muchísimo más lento, pues el tiempo del Gobernador Juan Henríquez se hicieron numerosas mercedes y aún se las encuentra a fines del siglo XVII".³²

En efecto, en Vichuquén durante el siglo XVII aún se continuaba la entrega de mercedes de bastas extensiones que formaron un mosaico que cubría las tierras de la cordillera de la costa y el valle central, siendo una de las más importantes la entregada a Pedro de Home Pesoa en 1631 que abarcaba todas las tierras vacantes entre las lagunas de Vichuquén y la laguna de Caguil, llamada también laguna los Choros³³. *"Las mercedes de tierras otorgadas en la zona fueron envolviendo a la laguna de Vichuquén, el paraje de la Higuera, las lagunas de Torca y el Totoral del Agua Dulce..., el asiento y boca de Llico, la laguna de Boyeruca, espacio además reorientado por la estancia y por la producción de sal..., como igualmente sucedió con el espacio comprendido entre la boca de la laguna de Bucalemu y la laguna de Caguil, cercana del estero de Nilague, área donde el español desarrolló una actividad importante relacionad tanto con la ganadería como con la producción de sal"*³⁴.

Asimismo, el reparto del pikunmapu y la constitución del dominio hacendal español, trajo numerosos conflictos con los mapuche que se opusieron a la perdida y usurpación de sus tierras, exigiendo a los españoles que se les respetasen las tierras dejadas como reducción u ocupadas materialmente de forma permanente y temporal.

Hacia mediados del siglo XVII, las zonas más importantes y codiciadas de las primeras ciudades chilenas, Santiago y La Serena, se encuentran repartidas en mercedes y tienden a convertirse en

³¹ (Echaiz: 1972).

³² (Silva 1962:69)

³³ La cesión de la mercedes de tierras entregada por el Gobernador Francisco Laso de la Vega a Pedro de Home Pesoa comprendía las tierras "...que se allasen vacas entre las lagunas de Bichuquen y la de los Choros de Liguimo.... y el camino real que sale del pueblo de Bichuquen antiguo de sur a norte hasta la de los Choros de Liguimo". (op.cit . Odone :1998: 31).

³⁴ (Odone:1998:23)

compactas estancias. Las nuevas adquisiciones deben proceder de compraventas, dotes, herencias, donaciones y demás formas de derecho privado. Los españoles excluidos de la capa de los grandes propietarios, por falta de capitales necesarios para la compra de tierras o por no poder enlazarse con las familias poseedoras, no pueden tener ya tierras propias, se va marcando la estratificación social.

Durante la primera mitad del siglo XVIII, las autoridades hispanas comenzaron a cuestionar el sistema de asentamiento rural y de la gran propiedad de las tierras, promoviendo la idea de hacer nuevos propietarios, solicitando se supriman las mercedes de tierras de gran extensión para entregar medianas propiedades y beneficiar a numerosa población asentada en las villas y ciudades de reciente creación. Es así, como el Oidor Martín de Recabarren en 1738 envía una carta al Rey señalando la necesidad de una mensura general de tierras por la imprecisión de los deslindes de las propiedades y la necesidad que por medio de ella se regule la extensión de las haciendas ya que han existido concesiones de tierras excesivas señalando que "... las dos tercias partes o más de los actuales [pobladores] no tiene tierras que cultivar". Pidiendo que se repartan las tierras vacantes y modificar la propiedad eclesiástica³⁵.

2.4. Encomiendas de Indios y traslado de población

2.4.a.- La encomienda

El tema de la encomienda es fundamental para entender la situación de los Pueblos de Indios del pikunmapu, pues este sistema de obligación de trabajo provocó la disminución de la población de los Lof y Ayjarewes debido al traslado de gran parte de la población mapuche a las haciendas, lo que significó baja presencia o despoblamiento en las tierras reducidas y la vez procesos de usurpación de las tierras.

Las encomiendas fueron asignadas por mandato del español para proveerse de mano de obra y fue el primera retribución de la conquista territorial, que obligaba a la población mapuche a trabajar para el español durante largo periodos del año, siendo trasladados desde sus Lof hasta las haciendas del español formadas a su vez por la expropiación de territorio y las mercedes de tierras que se auto concedían. "El régimen de indígenas de la Gobernación de Chile significó un sacrificio casi completo del sistema de pueblos o reducciones, propiciando la legislación metropolitana y por las ordenes religiosas en toda América, a favor de la encomienda, y más tarde, del asentamiento en estancias de los españoles".³⁶

La fuentes de sustracción de la mano de obra encomendada, según Góngora (1976) fueron las pequeñas tenencias de los indígenas dentro de las chacras y estancias de los españoles, multiplicadas a expensas de los pueblos, las que constituyeron durante los siglos XVI y XVII la forma más utilizada por los propietarios de proveerse de mano de obra.

La explotación de la mano de obra mapuche en las hacienda y el desarraigo casi permanente de sus tierras del que se aprovechaban los españoles, llevó rápidamente a un proceso de despoblamiento o reducción sensible de la población de los pueblos de indios, lo que obligo a que se regulara la prestación de servicios de los encomendados.

En 1621, se dicto la Tasa de Esquilache, que ordeno la división de los indígenas en varios grupos de trabajo con el fin de que pudieran volver a sus pueblos a sembrar y cosechar. Estableció el siguiente calendario de trabajo; a mediados de noviembre deberían salir los mapuche desde sus pueblos para cumplir un periodo de trabajo comprendido entre el 1° de diciembre hasta el 15 de marzo. El día 16 deberían volver a sus pueblos para la cosecha y el 24 de abril reanudarían la mita hasta el 8 de octubre. Al término de cada periodo el grupo de indígenas debería volver integro a su pueblo. Estas disposiciones,

³⁵ (Góngora: 1976:75)

³⁶ (Borde et. al 1956:79)

no fueron cumplidas en muchos casos, ya que el traslado sucesivo de la mano de obra entre una y otra hacienda de los encomenderos, y las distancias de traslado impedían que se respetaran las ordenanzas, lo que favorecía a los españoles.

Aunque regulado el tiempo de trabajo y servicio, la jornada laboral diaria no lo estaba, tampoco las formas de explotación del mapuche, pues la carga de trabajo al que eran sometidos por el encomendero eran abrumadoras: “En Melipilla, en la estancia de Gualemo, en 1679, los indios tienen tierras y reciben además una ración semanal de charqui, pero declaran que no tiene más de tres días libres, que deben trabajar en las fiestas, pues el encomendero- que es dueño de la estancia-los abruma con las faenas de pastoreo, las labranzas, las largas conducciones y tienen a veces que “limosnar” su alimento. Los pagos de salario en ropa están fuertemente atrasados, un rasgo generalizado en este siglo en Chile”³⁷.

2.4.b. - Los traslados de población

Los traslados de población desde un pueblo de indios a otro, o de un pueblo a una hacienda fue el común denominador que ayudó a la disminución constante de población mapuche en los asentamientos originarios. Esto fue posible debido a que el poder español sometió a los mapuche y otros indígenas al sistema de encomienda, obligando a todos los hombres de entre 18 y 50 años a servir en las haciendas de sus encomenderos, lo que provocó que en los pueblos de indios solo quedase población en su mayoría infantil, de jóvenes mujeres y adultos, muchos de estos trasladados para servicio personal³⁸. El traslado de población muchas veces sirvió al español para impulsar usurpaciones de las tierras a través de la ocupación directa de los terrenos abandonados y para fundar proposiciones de confinamiento de pueblos de indios a unos pocos asentamientos, cuestión que aunque se intentó dio pocos resultados, pues la población mapuche a pesar del constante desarraigo y traslados mantuvo la memoria y la reivindicación de sus tierras.

Son numerosos los traslados de población mapuche. Para formarse una visión de estos procedimientos describimos algunos casos que permiten entender la situación de constante migración forzada que en muchos casos se transformó en desarraigo definitivo y otros un poderoso aliciente para volver a sus tierras ancestrales, los que fueron regulados en 1621 por la Tasa de Esquilache.

Algunos casos de traslados de población son los siguientes:

En la zona de Pirque al sur de Santiago, los indios que fueron de la encomienda de Rodrigo de Quiroga, ocuparon y cultivaron como dueños el valle de Cochancache – correspondiente a las tierras ubicadas entre la junta del río Maipo y Clarillo, y el camino real a Chada - y como arrendatarios también cultivaron Pirque...que el cacique Lienagual sembró en esas tierras como arrendatario de ellas...” hasta que “...Rodrigo de Quiroga se llevó a sus indios a Apoquindo, esas tierras quedaron desamparadas, no quedando en ellas ningún indio”³⁹. El encomendero Francisco de Aguirre en el siglo XVI “... cambió la encomienda de Gualemu en Teno a Andacollo, en Codao había una encomienda trasladada de Catentoa o de Aconcagua, que tuvo un nuevo traslado a fines del siglo XVIII a Navidad”⁴⁰. En 1602-3, en la hacienda de Macul se concentraban diversos indígenas desde yanaconas e indios “de servicio personal” venidos de Peteroa y de otros pueblos del Maule⁴¹. Y en 1697, dos terceras partes de los mapuche del pueblo de Indios de Chacabuco, son trasladados por el encomendero Pedro Gutiérrez de Espejo a la hacienda de San Pedro, quedando el otro tercio de las familias a cargo de los cultivos y cuidado del ganado.

³⁷ (Góngora 1976:28)

³⁸ (Góngora 1976:30).

³⁹ (Izquierdo:178).

⁴⁰ (Hanisch 1963:39)

⁴¹ Los trabajos del indígena encomendado en las haciendas como encomendados y tributarios corresponden a artesanos rurales (carreteros, botijeros, curtidores, albañiles, carpinteros, zapateros, incluso un tejedor), vaqueros y caballerizos, y como gañanes o trabajadores comunes de campo, sea, en fin como “muchachos” o “pajes”, en lo que les mandan. (Góngora 1976:27)

Casos de traslados completos de un pueblo a otro es el ocurrido en el pueblo de indios de Chada a fines del siglo XVIII, que ocurrió debido a la presión ejercida sobre sus tierras por parte de los hacendados. “[...] se han trasladado todos los indios del pueblo de Chada al de Codegua que esta en medio de la Hacienda...”⁴². Traslados de población por litigio de tierras ocurren en 1628 en Quilicura, al ser trasladada la población a Talagante⁴³, que correspondía a una de las parcialidades del mismo ayllarrehue, como se desprende de la declaración efectuada por el Logko Calbin que señalan en otro juicio que su posesión es inmemorial en los terrenos de Talagante

El periplo de la mano de obra, al que eran sometidos los indígenas por sus encomenderos recorría de norte a sur. Los encomenderos ante la falta de población comenzaron a congregarse más de una encomienda en una sola estancia. Así las encomiendas de Liguemo, Tango y Tobalaba, se congregaron en Putupur en el valle de Quillota y luego fueron trasladados a la estancia de Peteroa en el Maule. Finalmente, al quedar vacante la encomienda, los indígenas fueron radicados en Mallaca en tierras dejadas por los encomenderos en Quillota, pero alegando no ser de allí los indígenas volvieron a Liguemo⁴⁴. Hacia el norte de Aconcagua, otro ejemplo de traslado y concentración de distintas encomiendas de varios pueblos de indios en una sola hacienda era lo que ocurría en 1630 en La Ligua, donde aparte de los indígenas del valle se encontraban encomendados “...algunos beliches, indios de Putaendo e indios de Codegua” a su vez “Gran número de indios de La Ligua y los de Curimón, Apalta y Llopo estaban asentados en la Hacienda de Pullally. También fueron mudados a ese lugar las encomiendas de Rapel y Pucoa.”⁴⁵

Este constante periplo laboral de la población mapuche encomendada llevo a que La Tasa de Esquilache considerara una solución jurídica para evitar el despoblamiento de los pueblos de indios y a la vez de las haciendas, dispuso que los indígenas que a la fecha se encontraran fuera de sus lugares originarios de residencia por más de diez años se quedarían en el lugar donde se encontraban radicados y los indígenas que se encontraran ausentes por menos tiempo deberían volver a sus pueblos. “Al pregonarse, en 1621, la Tasa de Esquilache en Curimón, partido de Aconcagua, se estableció que los indios de los pueblos de Aconcagua, Curimón y Apalta se encontraban dispersos en las estancias vecinas a La Ligua, así como en las minas cercanas con sus mujeres e hijos y durante muchos años sin mudarse, o bien en Santiago”⁴⁶.

Aunque la Tasa de Esquilache, regulo el tiempo de trabajo, la cabida mínima de tierras de los pueblos de indios y trabajo en las haciendas, esta no evito la disminución de población en los pueblos de indios⁴⁷.

Otros traslados de población fueron efecto de la fundación de villas españolas, tanto a principios del periodo colonial con la fundación de Santiago y cuando “a mediados del siglo XVIII, se activa una política

⁴² (op.cit.Odone:1997:202)

⁴³ (Silva 1962:72)

⁴⁴ (Hanish 1962).

⁴⁵ (Silva 1962:75-76)

⁴⁶ (Silva 1962:76)

⁴⁷ La disminución de la población en los pueblos de indios llevo entre otras medidas a que los Obispos de Santiago exigieran el tributo de los indígenas de haciendas, negros y mestizos, realizándose un empadronamiento de población en Colchagua y Maule en 1641. Los resultados señalaban que los indígenas se encontraban concentrados principalmente en las haciendas españolas y eran poca la población que se mantenía en los Pueblos de Indios. Los Pueblos de Indios empadronados en las doctrinas de Malloa, Teno, Cauquenes, Loncomilla, Peteroa y Lora fueron los siguientes: Malloa: 1 cacique y 5 indios casados, 4 solteros. Indios de Tagua Tagua: un principal, 6 casados, 3 solteros. Copequén 1 principal y 21 casados, Teno 1 cacique y 4 indios. Nancagua: 1 cacique y indios, Colchagua, Pueblo Cauquenes 2 caciques y un indio, Pueblos de Sanio: 1 cacique, 1 fiscal. Pueblo de Loango, 1 cacique, 3 indios. Pueblo de Reloca: 4 indios, Catentao : 1 cacique, 3 solteros, Pueblo de Peteroa 8, Pueblo de Vichuquén 7, Pueblo de Lora :6. Pueblo de Huenchullami: 1 cacique y 10 indios. (Góngora: 1978: 122-124).

de fundación de villas, encontraremos nuevos desplazamientos de indios debido a esta causa⁴⁸. El caso más conocido es el del pueblo de indios de Melipilla donde la población fue trasladada desde su asentamiento original y llevados al Bajo junto al río Maipo y para fundar la villa de Curacavi⁴⁹.

3. Trayectoria colonial de las tierras de los pueblos de indios

3.1. El pikunmapu después de la ocupación militar y la derrota mapuche

Las tierras mapuche del pikunmapu a partir de 1540 comenzaron a ser objeto de reducción mediante diversos métodos de enajenación y usurpación. El primero de ellos correspondió a la apropiación de todo el territorio mediante la "bula intercaetera" que permitió a los españoles disponer de las tierras del pikunmapu y entregar las mercedes a los españoles para que formaron las haciendas, muchas de las cuales se instalaron sobre las tierras de los Lof mapuche.

El español no tuvo una política de radicación del mapuche hasta 1580, antes de esa fecha se dedicó a respetar parcialmente las posesiones indígenas para asegurar el repoblamiento mapuche luego de la dispersión y reducción demográfica ocurrida con la guerra de resistencia mapuche (1541-1550). El reconocimiento jurídico hispano que los mapuche podían disponer de sus bienes, favoreció y alentó la ventas y remates de tierras, proceso que duró todo el siglo XVI. Solo a fines de este siglo, los españoles, ante los procesos de reducción de las tierras mapuche, provocada por el traslado de la población a las encomiendas, las presiones por ocupar y apoderarse de las tierras indígenas, llevo a que se nombrara un Protector de Naturales para que administrara los pueblos de indios, con sus Lof y Ayjarewes y entre otras funciones estuvo autorizar las enajenaciones de tierras. Solo a comienzos del siglo XVII se dictaron ordenanzas y tasas destinadas a resguardar las tenencia de tierras mapuche y constituir la propiedad indígena por medio de las mensuras de los pueblos de indios.

3.2. Las ventas de tierras mapuche durante el siglo XVI

La venta de tierras de las comunidades y pueblos de indios comenzaron a efectuarse desde el inicio de la dominación española del pikunmapu, pues por Cedula Real de 1540 se admitió la compraventa de tierras a indígenas con presencia del Oidor, lo que estimulo a que desde los primeros años del dominio hispano las tierras mapuche de la zona entre Limari y Bio Bio, y en especial en los sectores cercanos a Santiago, quedaran sometidas a un proceso de enajenación.

Años más tarde, en 1571, otra cedula estableció que la venta de tierras mapuche debería efectuarse en remates públicos, "en las justicias en pública almoneda" y anunciarse públicamente treinta días antes de la subasta. La autoridad de Solórzano confirmo la necesidad de la intervención de la justicia, del protector y de dar los treinta pregones de acuerdo con las cédulas citadas.⁵⁰

Esta formalidades del derecho indiano fueron observadas en los remates y adjudicación de tierras de indígenas, pero ello no fue garantía para que en el acto legal se verificara la usurpación y el engaño. El procedimiento para la venta y enajenación de las tierras consistía en demostrar que la enajenación de las tierras en forma total o parcial de un pueblo de indio era beneficioso para estos, que las tierras una vez en poder de los españoles comenzarían a pagar tributo o sesmo. Para avalar la conveniencia de enajenar, los españoles debían concurrir con testigos, entre los que frecuentemente se incluía el administrador del Pueblo de Indios⁵¹ y luego dar treinta pregones para que concurrieran los interesados al

⁴⁸ Silva (1962:72)

⁴⁹ (Borde 1956:79-83)

⁵⁰ (Jara 1987:157). El mismo autor cita como fuentes de estas disposiciones del derecho a D. de Encinas, *Cedulario Indiano*. Tomo.IV, pp.354-355 y a J.de Solórzano, *Política Indiana*. Lib.II, cap. XXVIII, núm.42.

⁵¹ Jara 1987 indica que los ejemplos para fines del siglo XVI se pueden ver en AES. t.9,fs 337-344; idem., t. 9, fs. 344-350; idem., t.13, fs. 211 y a fs.219.

remate público. Finalmente se realizaba la subasta y la transferencia al español adjudicatario, verificándose la mayoría de los remates en el valle de Aconcagua y Santiago⁵².

La presión sobre las tierras mapuche aumento a fines de la última década del siglo XVI, con el termino del ciclo de la explotación aurífera y la reconversión económica hacia la agricultura, para los que era necesario "... aumentar sus disponibilidades de suelo para empresas agrícolas en una época en que se estaban verificando cambios en la economía del reino, en orden a suplementar la decadencia de la producción aurífera con nuevas actividades económicas".⁵³

Las adjudicaciones de tierras mapuche constituían un gran negocio para los adquirientes, debido a que el precio pagado al indígena aumentaba inmediatamente al pasar a dominio del español, el que luego enajenaba parte de la tierra y recuperaba la inversión. Esta especulación se presentaban en varios pueblos de indios. En el de Aculeo "... una parte de las tierras compradas el 26 de abril de 1599 por Gaspar Hernández de la Serna a los indios de Aculeo, se traspasaba pocos meses después, el 1° de octubre del mismo año, a Alonso Navarro, por 50 pesos de oro, es decir, por el precio que había pagado por el total".⁵⁴

En muchos casos de ventas de tierras indígenas no existió presencia de dinero, pues "el traspaso fue hecho gratuitamente y a cambio del exclusivo establecimiento de un rédito"⁵⁵, es decir, de un renta o beneficio de la explotación si saber el tiempo por el que se otorgaría al mapuche. Era un pago a plazo con la misma explotación de la tierra enajenaba. Los casos de este tipo de ventas de tierras para el periodo entre 1590 y 1600 corresponden a los pueblos de indios de Aculeo, Pelvín, Rapel, Melipilla Pico, Tanco (Tango), Peumo y Pomaire, todos lugares cercanos a Santiago, ubicados en valles de buenas tierras agrícolas.

Para proceder a poner las tierras en subasta era necesario la intermediación del protector de naturales. En 1588, el protector Luis de la Torre presentó una solicitud en nombre de los Logkos de Pomaire, don Pedro Revo y don Alonso Pelquihuan, para que parte de las tierras del Ayjarewe, ubicadas en Puangue pudiesen ser rematadas, atestiguando que estaban sin uso. La solicitud fue aprobada y se efectuó el remate, adquiriéndolas en mismo encomendero de Pomaire. Lo mismo ocurre a los indígenas de Rapel que venden las tierras de un quebrada ubicada a cinco leguas del pueblo de indios, llamadas tierras de Terao que es donde entra el mar y que se llama Llebunechico.⁵⁶

3.3. Constitución de los Pueblos de Indios

Hasta 1580 las tierras mapuche pertenecientes a un Lof o Ayjarewe, tenían un reconocimiento tácito de su existencia. Sin embargo, el avance expropiador y usurpador de los hacendados, el traslado en la mano de obra a las encomiendas, la reducción de la población y abandono productivo debido a la imposibilidad de trabajarlas por estar sirviendo obligado en las haciendas, llevo a la necesidad de deslindarlas para determinar la propiedad indígena respecto del resto de las tierras, y dejarlas sometidas al tributo real, para los que fue necesario implementar mensura y delimitación de terrenos, tratando de

⁵² En 1590 las tierras del cacique don Felipe del pueblo de indios de Quillota aparecen como rematadas "... compradas primero por don Alonso de Riberos Figueroa y traspasadas por mitades por éste a dos censatarios que constituyeron censo cada uno respectivamente por mitad recibida". En 1598 el censuario Fernando Alvarez de Bahamonde en la encomienda de Juan de Rivadeneyra se establece que el capitán Francisco Hernández Ortiz había comprado 400 cuadras de tierras de los indios del valle de Quillota. Al venderse en 1599 a Fernando Alvarez de Bahamonde en 832 pesos oro lo hace obligando al comprador a reconocer el censo a favor de los indios que gravaba las tierras (...) También en 1590 aparecen rematadas las tierras del cacique Chancaypillán "El producto de la venta de las tierras fue impuesto a censo sobre las mismas tierras rematadas y sobre las casas del censatario en Santiago" (...) Parte de las tierras del pueblo de indios de Pomaire aparece en 1597 como vendidas (Jara 1987: 139-140)

⁵³ (Jara 1987:157).

⁵⁴ (Jara 1987:158)

⁵⁵ (Jara 1987:158)

⁵⁶ (Silva 1962:81)

establecer su extensión y cabida, y con ello la reducción de los mapuche a los llamados pueblos de indios.

Para ello se dictó la Tasa de Gamboa, pregonada en Santiago el 8 de mayo de 1580 por el Gobernador Martín Ruiz de Gamboa, la que daba cuenta del virtual estado de esclavitud en que se encontraban los indígenas en las encomiendas, haciendo cada vez más difícil la existencia de los pueblos de indios, por lo que dispuso que entre el río Choapa y el Maule, lo siguiente; “.. *ordeno y mando que los españoles que fueren corregidores de los dichos distritos reduzcan a pueblos los dichos indios para que vivan juntos y ordenados políticamente..*”⁵⁷.

La Tasa de Gamboa era una medida política tendiente a reducir a los mapuche a pueblos con el fin de regular el tributo, y liberarlos del trabajo exclusivo para el encomendero, obligándolos a pagar tributo en trabajo y especies.

La formación de los Pueblos de Indios quedó reglamentada en la Tasa de Gamboa, que dispuso que cada uno de ellos debía tener media legua en circulo, como tierras mínimas para sustentarse, señalándose que los terrenos debían ser elegidos por los corregidores y los Logkos: “*quel corregidor y los caciques y señores principales de su distrito elijan la comarca y tierra que se ha de hablar, teniendo consideración que sean saludables y que sean fértiles y abundantes de fruto y mantenimientos de buena tierra para sembrados y cogerlos y de pastos para criar ganados y de montes y arbolados y de buenas aguas...*” Elegido el sitio se ordenaba levantar la población en lugares “*que gocen de aires libres espacialmente de los norte y habiéndose de edificar en la ribera de cualquier río sea de la parte oriente, de manera que saliendo el sol de primero en el pueblo que en el agua y darán y repartirán a los pobladores solares y tierras bastantes y harán que edifiquen y hagan sus casas... y que siembren para si y para sus tributos ... y que hagan sementeras para la comunidad*” (op.cit. Gligo 1962: 136)

Complementó la medida de Ruiz de Gamboa el nombramiento de los Protectores de Indígenas en 1583, institución que debía velar por la integridad de las tierras y el cumplimiento de las normativas por parte de mapuches y encomenderos. Sin embargo, las disposiciones de la Tasa de Gamboa duraron poco tiempo debido a la oposición de los encomenderos, que temieron quedarse sin mano de obra indígena para las labores mineras y ganaderas, derogándose su vigencia el 1° de octubre de 1584, volviéndose al régimen de la tasa de Santillán⁵⁸.

Años después, en 1592 se dieron a conocer las Instrucciones de Loyola, tendientes a regular la producción de los terrenos de los pueblos de indios, las que debido a la disminución de la población por la disminución de la tasa de natalidad y el traslado de la población de hombres a los obrajes, estancias y minas, hacía que las tierras quedaran en importantes superficie sin cultivar, prohibiendo que estas no podrían ser ocupadas ni adquiridas por los españoles. Además, instruía al administrador español de los pueblos de indios que las tierras y productos trabajados en comunidades cuando hubiesen excedentes debían asegurar su venta, en especial la producción de las viñas y del vino. Aunque estas disposiciones establecían la protección de las tierras mapuche, ella no fue suficiente para impedir la venta de las tierras que se seguían produciendo a fines del siglo XVI.

3.4. La rebelión mapuche de 1598 y Las mensuras de Gines de Lillo. (1603- 1605)

La mensura de tierras realizada por Gines de Lillo tuvo como motivo principal la preocupación del gobernador Alonso de Ribera de radicar y proteger las tierras de los pueblos de Indios, y a la vez afianzar la política de reducción de los mapuche en los terrenos que aún conservaban en los pueblos de indios.⁵⁹

⁵⁷ (op.cit. Silva 1962:87)

⁵⁸ Des pues de derogarse la Tasa de Gamboa en 1584, el Cabildo de Santiago acordó en 1586, la mensura de las chacras españolas y que en ella se constituyan títulos de dominio. Estas mensuras eran parciales y se daban solo en los alrededores de Santiago, pero serán la antesala de las mensuras posteriores.

⁵⁹ (Borde et.al: 1956:33)

La mensura de tierras fue una causa directa de la victoria mapuche en Curalaba, que obligo a un repliegue de población española a la zona central y a las áreas marginales del sur. En el pikunmapu, las mensuras buscaban resolver algunos de los problemas de conflictos de tierras entre españoles y de mapuches con estos, debido a la presión por conquistar la tierras para cultivos y las constantes usurpaciones que sufrían los Pueblos de Indios. El objetivo político de la mensura era provocar una distensión con los mapuche del pikunmapu, ante la inestabilidad de las fronteras del sur, restituir las tierras que en parte hubiesen sido usurpadas y asegurar y consolidar la propiedad hacendal española. Decía la orden de mensura “que conforme a la voluntad de Su Majestad los dichos indios sean desagraviados e amparados en las tierras que bastantemente hubieron menester....”⁶⁰

Antes de Gines de Lillo, el Gobernador Alonso de Ribera encomendó las mensuras al licenciado Juan de Morales Negrete, pero este no pudo desarrollarlas nombrándose en su reemplazo a Melchor Júfre del Aguila, el que inicio las labores en 1602, pero la mensura quedó inconclusa, al solicitar que se aclarara la legalidad de las mercedes de tierras desde el primer cabildo en adelante y la validez de la propiedad constituida en tierras de los pueblos de indios, haciendo una radiografía de las usurpación de tierras y preguntando por la legalidad de estas y de toda la propiedad de las tierras en poder del español.⁶¹

También Jufre, pedía que se ordenase por el Gobernador que los encomenderos que tuviesen ganados en los pueblos de indios los retirasen, debido a que les quitan a los pueblos de indios los mejores sitios y pastos para sus ganados, y sus cultivos se ven destruidos por el ganado del encomendero. Las preguntas de Jufre no fueron respondidas y después de un año se procedió a nombrar en su reemplazo a Gines de Lillo como nuevo mensurador general, para las tierras comprendidas entre Choapa y Cauquenes.

El nombramiento del Gines de Lillo señalaba lo siguiente: “...os elijo, nombro y señalo por juez visitador general de tierras de la dicha ciudad de Santiago y sus términos, desde el pueblo de los Cauquenes hasta el Chuapa, para que trayendo vara alta de la real justicia, hagáis visita general de todas las tierras de la dicha ciudad y de sus términos y todas las personas que las tuviesen, por cualquier razón de títulos que exhiban ante vos para que veáis el derecho con que las poseen y el perjuicio y daño con que se dieron las dichas tierras y desagraviéis y hagáis restituir a los indios naturales y los pueblos de sus comunidades en aquellas que en su perjuicio e daño con que sedieron se hubieren proveído, llamadas e oídas las partes, e con la menor costa que pudiere...”⁶²

Al ordenanza general se adjuntaba el instructivo específico para la mensura y restitución de las tierras de pueblos de indios basado en una proporción entre población y superficie de tierras: “...que a los dichos indios e pueblos les queden y tengan suficiente cantidad de tierra para su labra y crianza, dejándoles bastante copia, conforme al número de indios que hubiere...”⁶³

⁶⁰ (Cabildo 2 de Enero de 1590. op.cit. Silva 1962:98)

⁶¹ Jufre pedía aclaración de lo siguiente: “...si son válidas las ventas de los protectores que resultan en daño de los indios, aunque sean antiguas, o si fuese hecha en tiempo que se le seguía perjuicio, aunque ahora no les siga por tener menos indios y menos ganados, o si se ha de mirar a desocuparles a los indios tierras capaces para muchos ganados, si los tuviesen, o para mucha población, si fuesen a más o si bastara que tengan lo necesario anchurosamente para lo que ahora tiene.

Item.- si los pueblos que por ser de pocos indios se dieron a sus encomenderos por servicio personal fue cosa al hacer merced de sus tierras a los dichos sus encomenderos, o a terceras personas, y si se deben reducir a ellos, y si reducidos será bastante cosa darles las tierras dellas que hubiesen menester, o si han de ser restituidas en todas las que fueron suyas, echando dellas a los que las poseen... Así mismo declaración de si las ventas antiguas hechas por caciques que realmente eran señores de las dichas tierras, serán válidas sin intervención de protector si no le había, o de la justicia real...”(op.cit. Silva 1962:100)

⁶² (R.A. vol.479;CHCH, tomo XXI, p41;GL; tomo I, pagina 31).

⁶³ (R.A. vol.479;CHCH, tomo XXI, p41;GL; tomo I, pagina 31).

Ginés de Lillo se envistió del cargo el 11 de agosto de 1603 y el 21 de agosto inicio las mensuras hasta 1605 pero no cumplió con la mensura de todo el territorio. Solo alcanzo desde Quillota hasta el Maipo, incluyendo Melipilla, Puangue y Acuyo o Valle de Casablanca⁶⁴.

Las tierras entregadas por Gines de Lillo a los pueblos de indios consideraban propiedad individual y propiedad comunitaria y se otorgaba en proporción a la población, tanto a los caciques, viudas y mocetones. Algunos ejemplos de los resultados alcanzados por la mensura de los Pueblos de Indios son los siguientes; En Apoquindo se entregaron 427 cuadradas, en Pico 191 cuadradas, en Macul 18 cuadradas, por existir juicio de tierras entre encomendero e indígenas. En Lampa y Colina se entregaron 352 cuadradas en propiedad individual y 577 cuadradas en comunidad. En Chifigüe o Pelvin se les entrego 310 cuadradas.

La empresa de mensura de Choapa a Cauquenes, era irrealizable para un solo perito, alcanzando Gines de Lillo en dos años a la cuenca del Maipo y Aconcagua. Con posterioridad, las ordenanzas de Lillo siguieron vigentes, aplicándose a los pueblos de indios al sur del Maipo y al norte del Aconcagua.

3.5. Las mensuras de pueblos de Indios con posterioridad a Gines de Lillo

Con posterioridad a las mensuras de Gines de Lillo, sus ordenanzas se mantuvieron vigentes para todo el periodo colonial. “Esta forma de señalar y medir tierras sirvió de modelo para operaciones semejantes en otros pueblos y se la conoció bajo el nombre de “ordenanzas de Lillo”. Así, en algunos autos sobre las tierras de Codegua del año 1639, el Protector General pide que a los naturales se les deje las necesarias “conforme a las ordenanzas y a lo que ha usado y usa”... “No hay duda que la aplicación en el tiempo de esta disposición cubrió todo el periodo indiano”.⁶⁵

En algunas zonas de pikunmapu, los mapuches para exigir la mensura de las tierras debían recurrir a las autoridades del poder colonial con el fin que se les hiciera justicia y se les restituyeran sus dominios usurpados. Es el caso del pueblo de indios de Sotaquí, donde los mapuches instalados allí, por el traslado desde los valles interiores para el trabajo encomendado en la hacienda de Limari, exigen la restitución de las tierras de Cogotí, Combarbala y Pama, y solicitan que se les midan como disponen las ordenanzas. “Dichas tierras las tenían usurpadas y suplicaban a la Real Audiencia los amparase en sus legítimos derechos(...) La mensura de tierras la realizó Jerónimo de Miranda entre 1633 y 1636 (...) El protector les otorgo la posesión para ganado en el valle de Combarbalá y Pama. En Cogotí, pidieron la restitución de tierras para sembrar y hacer pueblo”⁶⁶

En otras zonas al sur de Santiago, las mensuras se ordenan para regiones mayores. En el partido de Itata, ubicado al sur del Maule y al norte de Concepción, las mensuras de tierras a los Ayjarewes mapuche o pueblos de indios se dispusieron en 1642 por Auto de la Real Audiencia de 31 de Enero, en virtud de la solicitud efectuada por el fiscal defensor de indígenas, quién pidió el cumplimiento de la “Real Provisión” de 6 de Julio de 1641 que ordenaba la mensura para el pueblo de Punual y los demás pueblos de indios o Ayjarewe del partido de Itata⁶⁷. En el sector costero las tierras del Ayjarewe de Vichuquén o

⁶⁴ El trayecto de las mensuras fue el siguiente. Comenzo en Ñuñoa, continuando a Apoquindo; Manquehue, Vitacura, Tobalaba, Peñalolen y nuevamente Ñuñoa. En octubre se encontraba hacia el Maipo orillando los faldeos cordilleranos y luego siguió en El Salto de Conchalí. En noviembre mensuro ambos costados del “camino de Chile”, pasando por Lo Negrete y Huechuraba para llegar a Renca. En febrero de 1604, trabajo en la región de Tango, siguiendo a Chifigüe y Pomaire. A mediados de marzo opero en Melipilla ty durante mayo, en el valle de Puenague, Curacaví y Mallarauco, concluyendo en la región de Ibcache. En junio mensuró las chacras al sur de la Cañada de San Lázaro y a mediados de giesto estaba en pudahuel. En noviembre midio las estancias del valle de Acuyo o casablanca y a principios de diciembre , Viña del mar, Reñaca, Colmo y Quillota, trabajo allí entre el 6 y el 8 de noviembre, terminándose aquí los datos de la mensura. Quedaron sin practicar mensuras los territorios ubicados al sur del río Maipo hasta Cauquenes y por el norte entre el río Aconcagua y el Choapa.(Silva:1962)

⁶⁵ (Silva 1962:107 –111)

⁶⁶ (Palma.1997:56-59) . La misma autora analiza el documento sobre litigio de tierras encabezado por los indios Chile en 1633 y 1642. A.N.R.A. vol. 2764.pieza 2.

⁶⁷ El texto de lo acordado por la Real Audiencia de Santiago para ordenar la mensura de lospueblos de indios de Itata fue el siguiente:: “... que el corregidor de dicho partido de Itata mida y entere a los dichos caciques e indios de los pueblos de Punual y

pueblo de indios habían sido reducida constantemente y en 1642 se mandaron a medir con el fin de disponer del resto de los terrenos para la constitución de las mercedes de tierras. En dicha mensura a cada indígena en virtud de su posición socio económica se le asignaron cuadradas de tierras “se mando que los caciques he indios tenían y poseían muchísimas tierras mas en dicho pueblo y su contorno”.⁶⁸

En 1642 una nueva instrucción de la Real Audiencia asociada a la Tasa de Esquilache, vino a complementar las Ordenanzas de Lillo, al considerar la entrega de tierras a los indígenas ausentes del pueblo de indios y que no se habían considerado en las mensuras efectuadas hasta ese año, lo que perjudicaba las estrechas tierras que se les dejaba a los mapuche en su poder. La instrucción de 1642 ordenaba entregar una legua de tierra en cuadro, (2.116 hectáreas aproximadamente), repartiendo a los cacique o Logko 10 cuadradas, a cada indígena tributario o reservado 5 cuadradas ausente o presente; 3 cuadradas a las viudas y 24 a cada diez indios para su comunidad. Lo que sobrara quedaría para la comunidad y la crianza de ganados, majadas y porteros. Esta disposición se aplicara en muchos casos durante el siglo XVII y XVIII, y se verifica en los pueblos de Codegua en 1628 y en 1688, Chada en 1690⁶⁹, y en Malloa en 1700 a 1727, donde además de las tierras individuales se miden las tierras comunitarias.

Esta política cambia con ocasión de medirse las tierras del pueblo de indios de Rancagua a principios del siglo XIX, al que solo se le reconocen las tierras de tenencia individual y no se reconocen las tierras comunitarias de los mapuches de Rancagua. En efecto, “En 1806, el Fiscal de la Real Audiencia, como protector General de Indios, obtuvo que se entregasen a los naturales de Rancagua ciertas tierras de las que habían sido desposeídos. Para ello, se procedió a matricular a los indígenas de los pueblos de Codegua, Peumo y Rancagua, señalándoles diez cuadradas al cacique, cinco a los indios, y tres a las indias viudas. No hay en este caso asignación de tierras de comunidad lo que, por lo demás, ocurre con frecuencia”.⁷⁰

4. Defensa y supervivencia de las tierras de los pueblos de indios

La situación de los pueblos de indios entre 1600 y fines del 1700 se caracteriza, por el masivo traslado de mano de obra mapuche desde sus tierras hasta las haciendas, quedando los pueblos de indios con poca población, en general la no tributaria, y con parte de las tierras abandonadas forzosamente, pero de acuerdo al mismo ordenamiento jurídico del dominador español, las tierras seguían siendo de propiedad de los indígenas, los que dispondrían de ellas cuando quisieran volver, como ocurrió en numerosos casos, sin que la recuperación de las tierras estuviese exenta de conflicto y juicios. Los mapuches recurrieron a defensa jurídica de sus tierras solicitando al Protector de indígenas que se les respetaran las tierras que ancestral o legalmente les pertenecían. De allí que existen numerosos juicios que se ventilan ante las autoridades españolas durante los siglos XVII y XVIII. La

demás de dicho partido así presentes como ausentes en el paraje y lugar que en sus tierras ellos eligieren, con intervención de su protector y encomenderos, dándoles a cada cacique para su labranza y sementera diez cuadradas y a cada indio tributario o reservado cinco y cada viuda a tres y para comunidad de cada treinta indios, cincuenta cuadradas y a este respecto más o menos ampare, defienda y conserve a los dichos caciques e indios en la posesión de dichas tierras en la dicha forma medidas y lance de ellas a cualquier persona que las tuviese detentando y ocupadas, las cuales ni otra persona alguna de ahora en adelante las ocupe ni les perturben ni inquieten en la posesión velcuasi de dichas tierras pena del interés de dichos indios y de mil pesos de a ocho Reales aplicados por mitad cámara y Reales estrados y si tuvieran que pedir en esta ración lo hagan en esta Real Audiencia”. Seguía el auto pidiendo el cumplimiento a lo señalado, lo siguiente: “y Para ello se despachare la prohibición según la carta..., la cual guarde, cumpla y ejecute el dicho corregidor y de cuenta a esta Real Audiencia de haberlo hecho dentro de treinta días después que le fuere intimada so la dicha pena y que se enviara persona de esta corte con días y salarios a ejecutarlo y traerlo preso a su costa y así lo proveyeron y señalaron, Pronuncióse este auto ante los señores oidores de esta real Audiencia”. (Archivo R.A. vol.3033)

⁶⁸ (op.cit. Odone 1998:31)

⁶⁹ En 1690 la adjudicación de las tierras al pueblo de Chada correspondió a lo establecido en las ordenanzas, es decir se les medio “la legua de dicho pueblo para que dentro de sus términos fuesen enterados dichos indios en las tierras que por ordenanzas (está) dispuesto se les adjudique a su elección”.(RA, vol.857. pza.1 a fs.50. op. cit. Silva 1962)

⁷⁰ (Silva 1962: 114-115)

supervivencia de estos se mantiene durante estos siglos como lo atestiguan las numerosas visitas de autoridades del poder español y de la iglesia. Finalmente, los intentos por hacer desaparecer los pueblos de indios se procuran como ultima medida antes de la dictación de la extinción de la encomienda en 1789.

4.1. Defensa de las tierras mapuches en los pueblos de indios

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII, los mapuches debieron defenderse de las usurpaciones realizadas por los hacendados a través de la acción judicial de defensa y reivindicación, recurriendo al protector de indígenas o directamente a las autoridades. Una revisión sumaria demuestra que en algunos casos los mapuche pierden sus tierras, pero en la mayoría logran mantenerlas a pesar de la situación de desmedro y dominación en la que se encontraban. Relatamos algunos casos:

En 1642, en el pueblo de Aculeo, los mapuche son arrinconados por los capitanes Francisco Ortiz y Domingo García Corbalan y por Francisco de Salinas. El Logko del pueblo de indios exige al protector de indígenas el respeto por las tierras que establecían las ordenanzas. De allí que la Real Audiencia el 31 de Enero, dictaminara que los acusados deberían esperar la entrega de las tierras faltantes a los mapuches, para luego ocupar las sobrantes.

En 1652 el cacique Cristóbal Guenumaque de Vichuquen, denuncia que los mapuches son despojados paulatinamente de sus tierras. Reclama ante las autoridades hispanas y solicita la restitución de las tierras de Llico (Yllo) que han sido usurpadas en los años pasados por los españoles, tomándose algunas de esta que pertenecían a la parcialidades indígenas del pueblo de indios. "Este pleito permite reconocer ciertos aspectos de la tendencia señalada sobre la constricción de la territorialidad indígena de Vichuquén. Claramente, a los indios se les están quitando sus tierras y además, se les ésta ordenando el espacio, pues se señala que en 1642 se había realizado la mensura del pueblo y que a cada indio, en función de categoría socio-económica, se le habían asignado las cuadradas de tierra correspondientes".⁷¹

En Pomaire, los mapuche disponían desde 1604 de 320 cuadradas de tierras dejadas por la mensura de Ginés de Lillo a 2 caciques y 48 tributarios, pero los conflictos de tierras con los hacendados vecinos, Mendoza y Agüero, y las usurpaciones habían reducido con el tiempo las cabidas territoriales, ya que en 1679 la remensura del pueblo de Pomaire arrojó un total de 196 cuadradas; eran entonces 1 cacique, 24 tributarios y 3 viudas. Los mapuche renuevan la demanda de tierras, insistiendo en la recuperación de lo usurpado para lo que interponen a través del Protector de Indios el reclamo. La reivindicación fue rechazada por la Real Audiencia de Santiago, la que ordeno entregar a cada indígena las tierras de las ordenanzas (las mismas dada por Lillo es decir: 10 cuadradas al cacique, 5 a cada tributario, 3 a las viudas, y 24 cuadradas en común por cada 10 indios) incluyendo a los mapuches presentes y ausentes, como si fueran naturales; si faltaban tierras para cumplir con la distribución debían tomarse de las estancia vecinas y los españoles que habían recibido mercedes de tierras del pueblo debían seguir poseyendo, pero pagando un canon a la Caja de censos de indios.⁷²

En 1698, los mapuche de Rapel lograron hacer reconocer sus derechos a la tierra que se encontraba usurpada, al ser amparados en sus tierras y ordenada la repartición de estas de acuerdo a las ordenanzas que establecían una legua de largo por otra legua de ancho. Por esos años, en Tagua Tagua los mapuches se defendían de los intentos de usurpación por parte de propietarios españoles.

En 1710, en Malloa, los mapuche iniciaron juicio contra Santiago de Larraín y Vicuña, el que había comprado 1500 cuadradas a Isabel de Reyes, la que a su vez había usurpado las tierras de Malloa, una vez que estos en el 1700 fueron trasladados a Aculeo como encomendados y al volver vieron que sus tierras

⁷¹ (Odone: 1998:31)

⁷² (Borde et.al 1956 :82)

vacantes estaban en manos de particulares, logrando que se les restituyeran las tierras en 1719 y a Larraín (la Ryan) solo le reconocerían las tierras sobrantes de la mensura.

En 1746 en Codegua, un largo juicio de tierras fue llevado por los mapuche en contra de la Hacienda de Rancagua, de propiedad de los Jesuitas del Colegio Máximo de San Miguel. El conflicto comenzó en 1628 cuando Catalina de los Ríos ganó la merced de tierras indígenas de Codegua en ausencia de los mapuches que habían sido trasladados encomendados a La Ligua. Las tierras después de largos años pasaron a formar parte de la Hacienda de los Jesuitas, pero el Protector de Indios, señaló que dichas tierras estaban a disposición de los mapuches para cuando volvieran de las encomiendas. Al no poder volver a recuperar las tierras, iniciaron el juicio reivindicativo en 1746 logrando que las tierras de Codegua se les restituyeran en virtud de las ordenanzas de Lillo y la Real Audiencia.

En 1750 en Coelemu los mapuche del pueblo de indios se trababan en juicio con los españoles respecto de las usurpaciones de tierras de que eran objeto por los hacendados vecinos. En dicha ocasión para que se respetaran las tierras los Jesuitas se invocaban el respeto de las ordenanzas de Lillo y de la Tasa de Esquilache en cuanto a respetar la cabida mínima de tierras..

En Peumo, la resistencia mapuche por la defensa de las escasas tierras que conservaban se expresó durante el siglo XVIII, con motivo de los intentos del párroco de apellido Zúñiga de establecer una villa en las tierras indígenas... “a pesar de estar casi extinguido el pueblo, tuvo la tenaz resistencia del cacique Catrileo y no consiguió cambiar la índole de su parroquia – doctrina”.⁷³ La insistencia por fundar la villa para avanzar en la evangelización y formar nuevas parroquias, llevaba a discutir acerca de la población mapuche de Peumo. “Único inconveniente que dicho terreno – para fundar la villa de Peumo- pertenece a la encomienda de indios del Pueblo de Peumo,... pero quedan sólo 11, fuera de mujeres y chicos... por lo que pudieran éstos agregarse al pueblo de Codeu, que dista tan solamente dos leguas o al pueblo de Copequén (Pelequén?) que dista diez, y hay muy pocos indios en él, o al de Tagua Tagua que dista diez”.⁷⁴ El Cacique de Peumo Cipriano Catileu se opuso al cura doctrinero y mantuvo su decisión de defensa de sus tierras, logrando que en 1763 se nombrara un defensor de indígenas. Años más tarde Ambrosio O’Higgins en 1793 oficiaba para que se informe de la oposición del Cacique de Peumo, Nicolas Catrileu⁷⁵. Peumo y otros pueblos de indios pervivieron en el tiempo, y a fines del periodo colonial aún mantenía las tierras de la primera mensura. El Dr. Zúñiga encargado de elaborar un informe acerca de los pueblos de indios de la de Codegua, Rancagua y Peumo decía un año antes de que llegara el siglo XIX, el 13 de enero de 1799: “El pueblo de indios de esta mi doctrina de Peumo consta de 550 cuadradas de tierras todas muy pingües, con abundancia de aguas. Los indios que son casados alcanzan a 23, los que tienen las tierras correspondientes, las que ocupan en siembras y algunos arriendan alguna parte recibiendo el precio correspondiente”.⁷⁶

4.2. Extinción y Supervivencia de los pueblos de indios

En 1614, la visita del licenciado español Hernando Machado de Chavez, contabilizó la existencia de 48 pueblos en el distrito de Santiago- Choapa a Cauquenes- y de los 2.345 indios de pueblo, solo 696 residían en ellos, el resto estaba arraigado en las estancias de los encomenderos o trabajando libremente. En esta misma zona, a mediados del siglo XVII se contabilizaban los pueblos de indios existentes. Fray Gaspar de Villarroel en informe al Gobernador don Marín de Mujica anotaba en las doctrinas de Choapa a Cauquenes, la existencia de los siguientes pueblos: *Choapa, La Ligua, Quillota y Mollaca, Curimon, Aconcagua, Putaendo, Apalta, Colina, Lampa, El Salto, Huechuraba, Quilicura, Melipilla, Guachün, Llopeo, Pico, Apoquindo, Macul, Guaycoche, Tango, Aculeo, Chada, Mayo, El*

⁷³ (Hanisch 1963:39).

⁷⁴ (Hanisch 1963:101)

⁷⁵ El linaje indígena de Peumo es relevante y es uno de los pocos documentados hasta la actualidad, aparece en los tomos 2953 y 2318 de Real Audiencia, (p.9, 13fs.) “En 1744 era cacique Diego Antipelay, que falleció ese año, y le sucedió José Catileu, hijo de Juana Arias, hermana de Antipelay, y de Juan Charagüilla. José Catileu fue cacique y se casó con Josefa Pérez, que también fue cacique y le sucedió en el cargo su hijo Nicolás Catileu, casado con Marta Salvatierra. (Hanisch 1963:105)

⁷⁶ (op.cit. Hanisch 1963:107).

Principal, Malloa, Tagua Tagua, Copequén, Rapel, Colchagua, Pichidegua, Peumo, Nancagua, Teno y Rauco, Peteroa, Lora, Gualemo, Mataquito, Gonza, Ponihue, Vichuquen, Huenchullami, Duao, Rauquén, Pocoa, Putagan, Cauquenes y Chanco. Posteriormente se incluye *Longomilla* donde existen numerosos asentamiento de indígenas.

En los corregimientos de Santiago y Melipilla, el 2 de diciembre de 1785 se informaba que los pueblos de indios eran en el corregimiento de Santiago: "Lampa con 9 familias y 143 cuadradas de tierras; Macul, con 10 familias y 72 cuadradas; Curamapu o Carrizal, con 6 familias y 250 cuadradas y Talagante, 6 familias y 339 cuadradas. En el corregimiento de Melipilla, estaban las cinco que se indicaban: Llopeo, con 8 familias y 203 cuadradas; Chiñigüe, con 6 familias y 150 cuadradas; el Bajo de Melipilla, con 6 familias y 400 cuadradas; Pomaire, con 24 familias y 300 cuadradas y Gallardo, con 20 familias y 200 cuadradas."⁷⁷

En el mismo año, 1785, se nombraban los pueblos de indios de la zona del Maule; "Huenchullami, de más de 1.400 cuadradas y 47 personas, de los cuales 14 eran indígenas puros y el resto mestizos; Lora con 1.900 cuadradas de terreno, tenía 20 mapuches, 26 mestizos, y 52 familias clasificadas como inquilinos agregados al pueblo, con un total de 238 personas; Vichuquén, con más de 1.700 cuadradas y 31 indios, de los que se catalogaban 19 mapuches, 22 familias de inquilinos con 85 personas y el pueblo de Gonza o la Huerta de Mataquito, de 146 cuadradas que corrían a lo largo del río Mataquito, con 16 indios y 11 familias de inquilinos común total de 59 personas."⁷⁸

Más la sur del Maule, en el partido de Itata, en 1782, la visita del Corregidor José Santos Mascayano daba cuenta de los pueblos de indios que se encontraban repartido a orillas del río Itata y en la costa: Meipo (44 indígenas), Cobquecura, (44), Noneche (12), Colpuyado (36), Mela (52), Púauñ (87), Pirumavida (107), Coelemu o Ranquil o Ranquilhaue (47), Pumaguil (104) Longuén o Puraligue (32) y Maitenco (25).

5. Algunos Pueblos de Indios Extinguidos

Los factores de extinción de algunos pueblos de indios durante el periodo de dominación español estuvieron asociados a la política de usurpación y enajenación territorial en los primeros años de la colonia que hicieron desaparecer importantes pueblos de indios o comunidades indígenas debido al traslado y despoblamiento de territorios, como el caso de los pueblos de Huechun y Pico en el valle del Puangue, cuya suerte fue la desaparición, sin que las mensuras del siglo XVII llegaran a constituir la propiedad de sus tierras, y tampoco existieron reclamos reivindicativos en los años siguientes. El pueblo de Huechun corrió igual destino, en 1584 aparecía cercado por las tierras de su encomendero y en 1628 aparece extinguido por la usurpación de sus tierras y traslado de la mono de obra encomendada. El pueblo de indios de Pico, que recibe la mensura de Ginés de Lillo en 1602, reconociéndoles 200 cuadradas, años después son despojados por Diego González Montero, su encomendero, a pesar de lo anterior hasta 1771 subsiste un núcleo indígena, sin saberse si estos son parte los antiguos mapuches asentados o de otros traídos por la hacienda.⁷⁹

Un segundo factor de desaparición de pueblos de indios fue la fundación de Santiago y la expansión posterior acompañado por el proceso presión y usurpación sobre las tierras indígenas inmediatas. Es así como al primer acto expropiatorio al Logko Huelén Huala, realizado en 1541 para la fundación de Santiago, le sigue el traslado de los indios Guaicoche desde La Dehesa a Apoquindo en el siglo XVI, estos a principios del siglo XVIII, iniciaron un proceso de reivindicación de tierras, volviendo las a ocupar y solicitando que se les restituyeran 80 cuadradas de tierras que por herencia de sus antepasados les correspondían en Peñalolén, tierras que habían sido asignadas luego del traslado y que ahora estaban en poder del Convento de Santa Clara. La Congregación reclamó por la toma realizada por los indígenas y logro que la Real Audiencia decretara el desalojo de los indígenas en 1731.

⁷⁷ (CG, vol. 578, N° 7076. op.cit. Silva 1962:161)

⁷⁸ (CG, vol. 511, N° 6467. op.cit. Silva 1962:170)

⁷⁹ (Borde et al 1956:79)

En los sectores cercanos a la ciudad de Santiago las tierras indígenas ya casi se habían extinguido o se encontraban ocupadas por los españoles durante los primeros años del siglo XVII. El pueblo de Tobalaba presentaba una situación precaria, ya que el encomendero Juan de Barros había trasladado a la población quedando solo el Cacique don Fernando o Apuncheme con 2 o 3 indígenas más. Estos conservaba solo un retazo de las tierras originales reconocidas por el español, pues el resto se las había apropiado Pedro de Lisperguer. En el caso de los pueblo de indios de Macul, el cacique Martín que poseía por derecho de radicación por un total de 200 varas⁸⁰ de cabezada (ancho) y 400 de largo, luego de su muerte su esposa e hija mantuvieron un pleito de tierras con el encomendero del pueblo y hacendado español Juan Jofré. En 1603 Gines de Lillo señala que en el Pueblo de Macul solo vivían en el Pueblo tres o cuatro indios y la viuda del cacique a la que dejó 3 cuadras de frente por 6 de ancho, mientras se fallaba el pleito. En el caso del Pueblo de Apoquindo, las tierras se encontraban ocupadas por el cacique Diego Guanaquero y 37 indígenas más, los que tenían una posesión reconocida de 427 cuadras (666,12 hectáreas), las que se encontraban enteramente ocupadas por el capitán Martín de Zamora. En el caso de los pueblos de Ñuñoa y Vitacura a comienzos del siglo XVII han desaparecido como asentamientos de indios, probablemente por traslado de la población, y se han transformado en tierras de nadie, siguiendo ocupadas las tierras por españoles pobres y algunos descendientes de los indígenas que vuelven a sus antiguos asentamientos. En el siglo que viene los rancheros indígenas de Macul, Apoquindo, y Tobalaba, terminaran siendo aldeas mestizas con el mismo destino que Vitacura y Ñuñoa. Es así como en el siglo XVIII se produce la extinción de los retazos de pueblos que quedaban. Los indígenas del Pueblo de Tobalaba fueron trasladados en 1701 por el encomendero Antonio Carvajal y Saravia a su estancia de Quillota, recogiendo a varios otros que se encontraban en otros lugares, dejando despobladas las tierras de Tobalaba. En el caso del pueblo de Apoquindo, la extinción fue lenta debido a que la autoridad española no reconoció derecho de herencia a los indígenas que morían y al quedar las tierras vacantes las asignaba otros moradores concediéndose los retazos a otras personas y en 1739, parece extinguida la encomienda y en el año 1759 el Pueblo de Tobalaba ya no existía según informe de los Oficiales Reales al Presidente de Chile.⁸¹

La fundación de nuevas villas españolas durante el siglo XVIII fue otro factor de desaparición de pueblos de indios de sus asentamiento originales, aunque siguieron perviviendo en otros sectores de traslados, en ellos fueron sometidos a presión de los españoles por capturar sus nuevas tierras. En los traslados, de estos pueblos siempre se verifica una sensible reducción de tierras ya que solo se respetaban las tierras a cada mapuche presente y no a los ausentes como ocurrió con anterioridad.

En 1742, al fundarse la villa de Melipilla se mensuraron nuevamente las tierras señaladas por Ginés de Lillo a los mapuche en 1602 que alcanzaban a 400 cuadras en Melipilla y 380 cuadras en Pichidegua, pero la nueva mensura arrojó 392,75 y 332,72 cuadras respectivamente. En el caso de Melipilla estas tierras se redujeron al momento de ser trasladados al lugar llamado El Bajo cerca del río Maipo, donde se les asignó "una superficie de 111 cuadras, más 53 para ejido y tierras comunes, si bien éstos estaban atravesados por el camino que iba de la villa al río, lo que les quitaba seguridad para el pastaje de sus pocos animales."... "El Bajo, que a fines del XVIII carecía de encomendero, manifestaba en 1771 una tendencia al incremento de población: ese año tenía 32 indios adultos, 18 indias y 56 menores de ambos sexos. Pero en 1798 la población aparece ya muy disipada: son solamente un cacique, su hermano, 2 tributarios, 3 viudas, 2 solteras y 8 casadas"⁸².

La extinción de pueblos de indios fue parcial y se localizó principalmente en torno a Santiago, desaparecieron por abandono total de las tierras o por el traslado de la población a las encomiendas. Otros pueblos de indios desaparecieron por usurpación de tierras y cuando los mapuche no efectuaron acción de reivindicación de sus tierras. Aún así la mayoría de los pueblos conservaron sus tierras y el

⁸⁰ Vara: medida española de longitud equivalente a 3 pies o 84 centímetros. Vara Castellana es igual a 83,59 centímetros y una Vara de Aragón 77,2 centímetros.

⁸¹ (León Echaiz: 1976: 37-39/93-95).

⁸² (Borde et.al 1956:80)

dominio de ellas durante toda el periodo colonial, no estando exentos de procesos de reducción por usurpación o de acciones promovidas para confinarlos.

6. Los intentos de reducción y remates de tierras mapuche a fines de la colonia

La idea de reducir en número a los pueblos de indios, fue tomando fuerza a mitad del siglo XVIII, promovida por el corregidor José Santos Mascayano antes de 1750. Se pretendía reunir los pueblos de indios en unos pocos asentamientos. Alentaba esta propuesta la idea de ganar nuevas tierras cultivables para los españoles y a la vez de terminar con la presencia de comunidades mapuche en el pikunmapu, argumentado que los pueblos de indios tenían poca población presente y muchas tierras vacantes, sin señalar que la población se encontraba en las encomiendas y que la propiedad indígena constituida debía preservarse y respetarse como lo señalaban las propias disposiciones hispanas. De allí, que los interesados en la reducción y subasta de las tierras indígenas no llegaran tan lejos, a pesar de efectuar los intentos por acabar con gran parte de los pueblos de indios, e insistir en la década de 1780 con la misma proposición de Mascayano, para colocarse a resguardo de las mediadas que a fines de esa década se impondrían. Es decir, el termino de las encomiendas y la restitución de la mano de obra a sus pueblos originales, y por tanto la recuperación de las tierras vacantes por parte de los mapuche.

En 1785 el Presidente Benavides, trato de reducir los pueblos de Santiago a uno solo, proponiendo que se les llevara al lugar llamado San Antonio y que las tierras de los pueblos fuesen sacada a remate, cuestión que se ordeno el 25 de Agosto de 1786. Fue así como las tierras de los pueblos de Lampa, Carrizal o Curamapu y Chiniñgüe fueron rematadas y después se dispuso que se les trasladara a las mapuche afectado a Pomaire, sin embargo el empeño por reducirlos y enajenar sus tierras quedo suspendido, luego de haberse rematado las tierras de los pueblos de indios de Lampa y Chiniñgüe, y en Carrizal el remate no se llevo a efecto, pues la cacica se opuso a la medida. A pesar del remate de las tierras, los mapuches siguieron viviendo en ellas y el proyecto de traslado y reducción quedo inconcluso.

Pocos años después, el intento de reducción se trato de implementar en el partido de Itata. En 1789, el subdelegado del partido de Itata, pidió a la Intendencia de Concepción aprobar el proyecto de reunir todos los pueblos en el de Cobquecura, señalando que las tierras de los demás pueblos de indios deberían rematarse entregando lo recaudado a los indígenas. El proyecto tampoco prospero porque al pretender ocupar la misma disposición de lo hecho para los pueblo de Melipilla, esta no era aplicable a las subdelegaciones de Chillan, Itata y Cauquenes.

En el mismo año, 1789, un vecino de la villa de San Agustín de Talca, haciendo primar sus intereses particulares solicito al Gobierno, que se trasladaran a los mapuches del pueblo de Huenchullami al de Vichuquen. Las tierras de Huenchullami eran vecinas de su hacienda, y para promover el traslado argumentaba que con este cambio los indígenas contribuirían junto de a los de Vichuquen al abastecimiento de pescado del reino. Su interés era acceder a las 1.400 cuadras de tierras que poseía el pueblo de Huenchullami. Pero a pesar de haberse censado los pueblos de indios de la zona el proyecto quedo detenido en 1789, por Cedula de 8 de Agosto.

Los intentos de algunas autoridades y personas influyentes por reducir, aislar y terminar con los pueblos de indios del pikunmapu, quedaron frustrados a poco andar dejando a varios Lof mapuche sin tierras. El resto de los pueblos de indios subsistió, manteniendo la calidad jurídica de las tierras y su carácter indígena, a pasar de la ocupación parcial de algunas de estas debido al despoblamiento por traslado de los habitantes y durante todo el periodo de la encomienda constituyo siempre una reserva de tierras de los mapuches. Como señala Jean Borde, que: "... es importante hacer notar que, aunque los indios habían sido ocupados en las labores de la estancia, la propiedad jurídica de sus tierras no había desaparecido, y seguramente siempre subsistió allí un pequeño núcleo poblado por indios viejos ya reservados de servicio, aunque no faltaban las transgresiones de deslinde por los estancieros vecinos."⁸³

⁸³ (Borde et.al 1956 :80)

7. Termino de la Encomienda y repoblamiento de los pueblos de indios

Fue en 1789, cuando el presidente de Chile, Ambrosio Higgins dicto con fecha 7 de Febrero el edicto de termino de la encomienda, obligando a los encomenderos a terminar y liberar a los indígenas de Chile servicio personal en las haciendas establecidas en el norte, centro y sur de Chile, señalando que los mapuche encomendados debían volver a sus pueblos, prohibiendo que las tierras indígenas fueran ocupados bajo cualquier forma de tenencia por españoles, mestizos y otras castas. Esto significaba que los mapuche que servían en las terratenencias hispanas volverían a las tierras de sus Ayjarewe y Lof que aún conservaban, las que habían sido mensuradas en los siglo XVII y XVIII y constituían la propiedad indígena del Pikunmapu, entre los río Aconcagua y Bio Bio. El edicto de 7 de febrero de 1789 señalaba lo siguiente:

“que de hoy para en lo subcecibo, ningún Encomendero pueda por si, ni por medio de sus mayordomos, ni otros sirvientes, obligar a ningún indio al traxajo de Minas, Chacará, obrages, Ingenios, u otras granjerías de Encomendero.... Que en concecuencia de todo esto desde el precente día los susodichos Naturales que han estado reducidos a estos trabajos, quedan con entera libertad de restituirse a sus respectivos Pueblos, de donde han sido sacados contra su voluntad con aquel motivo, para que en las Tierras que les pertenecen por sus títulos puedan aplicarse a la labranza de ellos, y exercitarse en la crianza de ganado, y demás géneros de industrias que e notros tiempos han practicado.....Qué de aquí adelante ninguno encomendero, ni otro persona española, Mestizo u otra persona cualquier casta, se introduzca a sembrar en las Tierras pertenecientes a dichos Naturales de orden de los Encomenderos, ni por arrendamientos que hagan alos mismos Indios, o sus principales, y mandones.... Que a más de esto... los expresados encomenderos no tienen mas derecho, ni pueden exigir de dichos Indios otro servicio que el Tributo señalado en las Leyes...”⁸⁴.

La ordenanza de Ambrosio Higgins, fueron ratificadas por la Cedula Real de fecha 3 de abril de 1791 y la por cédula de 10 de Junio de 1791 se cancelaron las encomiendas particulares en Chile, ordenándose pasarlas al patrimonio real y que los mapuche desde sus pueblos directamente a la arcas reales de la corona.

Como Higgins dicto su edicto de termino de la encomienda estando en la ciudad de La Serena, el comisionado español, Ramón de Rozas comenzó su trabajo de visita de las encomiendas en esta zona del norte del país, que había formado parte del territorio del pueblo Diaguita y el que además poseía algunos ancestrales asentamientos mapuche. El 22 de febrero, Rozas inicio la visita de las haciendas Limarí enviando a los indígenas al pueblo de Sotaquí, Huamalata y El Tambo. En la encomienda de Huana, Valle del Limari, los indígenas eran del pueblo de Sotaqui. En caso de los indios de Choapa, se les indico que deberían asentarse en Chalinga, donde se creo una reducción indígena pues los ex encomendados no tenían tierras donde volver.

Sin embargo, no todos los indígenas se les restituyeron a sus antiguas tierras. Los hacendados terratenientes influyentes en el poder local idearon la política de entregar tierras de sus haciendas a los mismos mapuches para asentarlos y continuar contando para sus trabajo con la mano de obra liberada del servicio personal⁸⁵.

⁸⁴ (CG, vol.517, N° 6501, fs. 18 y ss. Op.cit Silva 1962:178)

⁸⁵ La medida de asentar población dentro de las haciendas no era nueva se había intentado realizar a fines del Siglo XVII cuando en la zona de Ibacache, Valle del Puangue, se promovió el establecimiento de pueblos de indios dentro de las estancias de los encomenderos. Se mensuraron tierras en 1692 a indígenas que venían trasladados desde los sectores de Colbindo y Collipenco al sur del Maule, concediéndoseles tierras en donaciones con carácter perpetuo. Esta política de radicación propiciada por el Oidor Juan del Corral Calvo de la Torre duro corto tiempo e iniciado el siglo XVIII, las radicaciones de indígenas en las haciendas fueron

Aunque se libero al mapuche del trabajo obligado en las haciendas se mantuvo la carga del tributo, que significaba que los habitantes del pikunmapu deberían pagar con productos u otras formas valorables, los impuestos al rey. Esta forma de explotación y el proceso de empobrecimiento sistemático al que habían sido sometidos por el sistema de dominación español, como no haber recibido salario en el trabajo de las haciendas, sino pago en ropa y algunos terrenos de cultivo y crianzas, obligo a los mapuche a arrendar parte de las tierras que tenían en los antiguos Lof y Ayjarewe para saldar el tributo exigido. Los españoles en virtud de sus intereses violaron la disposición que ordenaba no hacer uso de las tierras mapuche en los llamados Pueblos de Indios, buscando disposiciones legales anteriores que los favorecieran, para lo que hicieron uso de la Ordenanzas de Intendentes de 28 de enero de 1782, que se aplicaba en el Pikunmapu o Chile central desde 1786, con lo que consiguieron el arriendo de tierras por los pueblos de indios con el fin de hacer cancelación del tributo exigido.

Esta disposiciones fueron cumplidas en forma parcial, pues no todos los mapuche fueron liberados del trabajo encomendado por los españoles, ya que en varias haciendas se mantuvo la encomienda hasta muchos años después. Así en el año 1811, numerosos mapuche se encontraban entre las fuerza de trabajo en las encomiendas de Choapa, Combarbalá, Bajo de Melipilla y Agua Clara en Quillota.

En muchos casos el repoblamiento de los Ayjarewes originales o Pueblos Indios no fue fácil, en especial en la zona de mayor intervención española y constitución de la propiedad hacendal latifundiaría del territorio del Pikunmapu, como los valles de Aconcagua, Santiago, Rancagua, Mataquito y el Maule y donde las tierras de los Ayjarewes originales se encontraban en gran parte usurpadas por los hacendados, por ocupantes españoles pobres y mestizos, o por la expansión de ciudades y fundaciones de villas. Sin embargo, en algunos casos la larga defensa de tierras mapuche permitirá el repoblamiento de los Ayjarewes. Es el caso de las tierras del Ayjarewe de Codehua, en el sector de Rancagua, donde las tierras habían sido defendidas por los mapuche en numerosos juicios y a la fecha disponían de los terrenos de forma libre. Así, la población mapuche de Codegua que había sido trasladada a la hacienda El Ingenio en el sector La Ligua, pudo reasentarse en sus tierras originales.

El conflicto por la recuperación de tierras de los Ayjarewe siguió vigente durante este periodo, exigiendo los mapuche que se les restituyeran las tierras usurpadas. Fue el caso de la encomienda que se encontraba en la hacienda de Purutun de propiedad de Constanza Marín y Azua, donde los mapuches provenían del Pueblo de Indios de Ponigüe, y que se les había trasladado a la Hacienda Romeral y luego a Purutun donde se encontraban al momento de dictarse la liberación de la mano de obra. Esta hacienda se había formado sobre tierras del pueblo de indios y por tanto los mapuche exigieron tierras en mismo lugar, y aunque la propietaria señaló que no eran tierras indígenas, el Fiscal Protector de Indios, estimo que los mapuche tenían plenos derechos para establecer la reducción dentro de las tierras de la hacienda Purutun, restituyéndoles su patrimonio de acuerdo a las ordenanzas. El acuerdo entre el Presidente y propietario José Tomás de Azua, consistió en la entrega de tierras en lugar ubicado a tres cuadras de las casas patronales, radicación el que paso a llamarse Pueblo de Agua Clara.

También, se produjeron conflictos en otras encomiendas, debido a que la mano de obra mapuche que trabajaba en el servicio personal no tenía procedencia clara, debido a los constantes traslados y haber pasado a formar parte de los “indios de hacienda”, trasladados desde lugares remotos. O donde los encomenderos – hacendados como repudio a las disposiciones que librarán la mano de obra simplemente negaron la información de su procedencia. Fue el caso de la encomienda de Codao cercana a la ciudad de Rancagua, en la que el Marqués de Villa Palma de Encalada, gozaba del prestación de

derogadas por Cedula de 1703 y ordenes posteriores de la Corona. (Borde et.al 1965: 79-80). La oposición a la radicación en las haciendas se fundo en las disposiciones de la Tasa de Esquilache, las ordenanzas de Lillo y el Auto acordado en 1642, que exigían el reconocimiento de los territorios indígenas, lo que llevo a que en 1696 se dictara la Real Cedula que ordenaba el cumplimiento fiel de las leyes sobre pueblos de indios. Sin embargo, esta voluntad duro poco años, pues en 1699, el Protector General, Juan del Corral Calvo de la Torre, era partidario de la reducción de los indígenas a las estancia de sus encomenderos, como forma de asociar definitivamente la población mapuche a los hacendados, cuestión que no prospero.

servicios de 200 mapuche, que se suponían originarios de los Ayjarewe de Aconcagua o de Concepción y que habían prestado servicio durante 90 años como encomendados. Este negó información y a la vez decreto la expulsión tal como lo señalaba la ordenanza de Higgins, y a la vez se opuso a la posibilidad de entregar tierras al interior de su hacienda de acuerdo a las ordenanzas para la radicación de los mapuche. De esta manera, el gobierno español debió intervenir y al no poder devolverlos a las tierras originales, los llevo al Ayjarewe de Rapel (Navidad) donde los asentó entregándole las tierras sobrantes del pueblo de indios. Otra versión señala que el presidente acepto el ofrecimiento de compra de tierras fuera de la hacienda, comprando en 1794 parte de las tierras del pueblo de Rapel, correspondiente a 160 cuadradas en 800 pesos.⁸⁶

Estas radicaciones venían a repoblar los antiguos Ayjarewe, o a recuperar tierras perdidas, que habían sido apropiadas por los hacendados vecinos a los pueblos de indios. Además existieron casos donde los hacendados y encomenderos prefirieron mantener la mano de obra mapuche dentro de las haciendas, efectuando radicaciones de mapuche al interior de la hacienda, otorgándole propiedades pequeñas pero que los mapuche supieron exigir los derechos establecidos en las ordenanzas de constitución de la propiedad indígena.

8. Creación de Nuevos asentamientos Mapuche al término de las encomiendas

A parte del repoblamiento de los Ayjarewes y recuperación parcial o total de las tierras dejadas vacantes en los pueblos de indios, con posterioridad al término de la encomienda, decretado el 7 de enero de 1789 se formaron varias radicaciones de mapuche dentro de las mismas haciendas en que se encontraban encomendados. Esta política de ofrecimiento de tierras la impulso el gobierno al advertir que los encomenderos en respuesta al término del servicio personal de la encomienda comenzaron a lanzar a los mapuche fuera la terratenencia, sin hacerse cargo de restituirlo a sus Ayjarewes o pueblos de indios de los que habían sido sacados. La respuesta hacendal, llevo a la intervención del propio presidente de Chile, para hacer ver la injusticia que cometían los hacendados al lanzar a los indígenas y a la vez convencerlos de lo conveniente que les podría significar radicar a los mapuche dentro de sus extensas haciendas. Comentando en carta al Rey de fecha 15 de agosto de 1790, el presidente Higgins, señala sobre el asunto:

“...intentaron, algunos de los encomenderos, arrojarlos de los lugares en que los habían mantenido y que buscasen ellos sus matorrales o se arbitrara el modo de darles tierras en que vivir. Esta pretensión que era general solo llegó a entablar por dos o tres de los encomenderos... aquietados todos y convencidos de la injusticia...(designaron) un canto de sus haciendas las tierras necesarias para acomodar los indios que no mantenían desocupados sus antiguos pueblos...”⁸⁷

En efecto, a fines del siglo XVIII en muchas de las haciendas donde los mapuche se encontraban encomendados, se efectuaron radicaciones entregándoles tierras dentro de la propiedad hacendal. Estos casos fueron a lo menos 14, donde se formaron nuevos pueblos de indios y propiedad mapuche. Entre estos se nombran los de las haciendas Illapel, Pullally y La Palma, en las que se otorgaron tierras a los mapuche formándose nuevos asentamientos indígenas, sobre las tierras que ancestralmente le pertenecían ancestrales y que le fueron usurpadas tres siglos atrás, durante la invasión hispana.

Uno de estos casos fueron las encomiendas de las haciendas de Illapel y Pullally ubicadas en el Pikunmapu septentrional. Se encontraban encomendadas 142 familias en su mayoría mapuche que comprendían un total de 450 personas, provenientes de los Ayjarewe de Curimon, Apalta del valle de Aconcagua, La Ligua, Llopeo, Rapel y Paucoa. Allí, el Marques de la Pica, José Santiago Yrarrazabal, alegando que las familias indígenas no tenían tierras originarias donde regresar y con el fin de mantener la mano de obra en el lugar ofreció tierras para que se redujeran, radicarán y asentarán cerca de la hacienda. Entrego para el asentamiento mapuche los terrenos denominados Estancilla de Varas y Valle

⁸⁶ (Hanish 1963:107)

⁸⁷ (MM, tomo 201, N° 4947. op.cit. Silva 1962:187)

Hermoso y el presidente Higgins acepto esta reducción el 23 de marzo de 1789, midiéndose 120 cuadras regadas, 200 cuadras de montes planos y sin agua, lo que significaba que solo se entregaban 2 cuadras a cada persona. Los mapuche no aceptaron el asentamiento, y exigieron que se respetaran las ordenanzas de Gines Lillo, que correspondían a 10 cuadras al Logko, cinco cuadras a cada mapuche y un cuarto más, lo que implicaba un total de 800 cuadras de pan llevar (tierras de cultivo). No sabemos si se entregaron la totalidad de las tierras exigidas, pero si que se formo el asentamiento mapuche en las estancia de Valle Hermoso y Estancilla de Varas, ya que el 6 de Junio de 1789, el propietario de la hacienda cedió las tierras ante el escribano de Santiago⁸⁸.

En la hacienda La Palma, en el distrito de Santiago, el propietario de la encomienda ofreció a los mapuche 25 cuadras para la radicación. El Logko, no acepto el ofrecimiento solicitando que debería entregárseles el potrero de engorda de ganado de la hacienda, y luego de la disputa obtuvo que se le otorgaran un mejor y más amplio lugar dentro de la hacienda para su radicación.⁸⁹

El capitulo del termino de la encomienda y del repoblamiento de los ayllareghues y radicación de los mapuche dentro del Pikunmapu, fue aprobado por el Rey por la cédula de 10 de Junio de 1791, en la que declaro que los indios encomendados quedaban bajo la jurisdicción de la Corona y a los indígenas deberían entregárseles las tierras necesarias para la agricultura y ejidos con arreglo a las leyes del Libro 6 de Recopilación.

9. Las tierras mapuche del Pikun mapu a fines del periodo colonial

Después de la liberación de los mapuches del pikunmapu del trabajo obligatorio en las encomiendas, se decreto su reasentamiento en los pueblos de indios y la radicación dentro de las haciendas. A cambio del termino de trabajo obligado deberían pagar el tributo a la Corona, el que era imposible de ser sufragado por los mapuche, debido al largo proceso de expropiación sufrido durante todo el periodo de dominación colonial que ya comprendía los siglos XVI, XVII y XVIII, y que había significado a los Lof y Ayjarewes la perdida total o de importantes porciones territoriales debido a enajenaciones forzadas, usurpaciones y remates arbitrarios propiciados por la sistema de dominación español.

La capacidad económica de los mapuche se vio reducida a condiciones extremas, puesto que bajo el sistema de explotación de la fuerza de trabajo en las encomienda solo se les aseguro su reproducción mínima y en ningún caso se les permitió la acumulación de riqueza. La dominación española les impuso el obligado pauperismo, reduciéndoles las tierras, despojados de aperos de trabajo, herramientas, insumos de producción y animales, pero sometidos a la carga impositiva de la Corona, la que se debía pagar en dinero o producción de alimentos o bienes. Los Logkos de los Ayjarewes o pueblos de indios que subsistieron alegaron al español que no podían pagar los tributos, ante lo cual los españoles obligaron a los mapuche a que arrendaran las tierras para completar el pago de los impuestos, lo que a su vez violaba las disposiciones del presidente de Chile de 1789, pero resolvía la recaudación impositiva. El tributo constituía entonces una nueva modalidad de expropiación de los mapuche del pikunmapu.

De esta forma las estrategias de subsistencia de los mapuches de los Ayjarewes del pikunmapu a fines del siglo XVIII y XIX consistían en diversos modos de trabajo, arrendamiento y no pago de los impuestos. Los mapuches del pueblo de Melipilla, a los que se le habían quitado su tierras para la fundación de la villa y trasladados a El Bajo junto al río Maipo, debían arrendar las tierras sobrantes para pagar el tributo, llegando a tener 53 arrendatarios en 1792. El Logko de Llopeo, en 1796 señalaba que la pobreza de su pueblo se debía a la usurpación de tierras, a que debían arrendar bueyes para los cultivos y a que existía un política de los hacendados locales de no contratarlos mano de obra mapuche, impidiéndoles generar ingresos por la vía del trabajo fuera del pueblo. En Pomaire, los mapuches complementaban sus ingresos de sobrevivencia, trabajando los hombres en Santiago y las mujeres en la

⁸⁸ (Larráin 1952:118 y ss). Una transcripción completa de la cesión de tierras se encuentra del Márquez de Pica a los mapuche esta en Godoy (1991:89-92).

⁸⁹ (R.A., vol 2435,pza. 2ª, fs 35 vta. Opcit. Silva 1962:184)

fabrica de loza de greda. Los mapuche de Chiñigüe vivían como inquilinos de la hacienda formada sobre sus tierras desde el momento en que les fueron rematadas por la autoridad española en un acto de arbitrariedad extrema, cuando en 1787 pretendieron reducirla la población de varios pueblos de indios de Santiago a una sola reducción, cuestión que no se concreto, pero donde igualmente las tierras fueron rematadas a José Antonio Alcalde, viviendo hasta ese momento cómo inquilinos del adjudicatario del remate y años más tarde, en 1803, se les obligo a que desocupar las tierras y trasladarse a otro pueblo de indios, pero prefirieron quedarse como inquilinos de la hacienda Chiñigüe. Los mapuches de Gallardo, debían dedicarse a la pesca, debido a que gran parte de sus tierras se encontraban usurpadas y por lo pequeño de la extensión que poseían no les alcanzaba y para sostenerse debían arrendar parte de estas. El Logko de Talagante, en 1793 debía arrendar sus tierras para obtener rentas que le permitieran pagar los tributos. Los mapuches de Agua Clara, asentados en la hacienda La Palma, se declaraban insolventes para el pago del tributo por lo que fueron allanadas sus casas en busca de bienes, confiscándoseles pequeñas producciones de cañamo. En Rancagua, se ordenaba en 1796 el pago del tributo en trigo, maíz o cualquier efecto, pero los mapuche declaraban que aún así no lo podían cancelar.

En el caso de los pueblos de indios de Peumo y Coado, en 1799 debían los tributos desde el año 1793, que correspondía a 8 pesos y 4 reales al año. El encargado de la recaudación Juan José Martínez de Luco, efectuó el recorrido acompañado del Logko Catileu, pero no logro que los mapuche depositaran el tributo, a pesar de cobrarlo todos los años. En 1799, las 23 familias mapuche, debían arrendar parte de sus tierras que en total alcanzaban a 550 cuadras.⁹⁰

Aún así, los pueblos de indios mantuvieron parte importante de sus tierras y la larga resistencia anticolonial, permitía aún reconocer numerosos pueblos de indios en la geografía del norte chico y la zona central, que correspondió al pikunmapu mapuche.

10. Los pueblos de indios en los albores de la republica chilena

Durante la revolución independentista de los chilenos, la primera Junta de Gobierno constituida el 18 de Septiembre de 1811, estableció nuevas disposiciones respecto de los mapuche del pikunmapu, sin renunciar a la vieja idea de reducir aún sus tierras, trasladar y agrupar a la población a fin de hacer posible y más efectiva la asimilación cultural y terminar con la resistencia cultural imponiéndoles un modelo de vida que solo era atractivo para el legislador. Además, de la igualdad de derecho del indígena que no pasaba de ser una declaración formal, por que en la practica no los podía ejercer debido a la discriminación social y cultural que se había impuesto en la sociedad detentadora del poder, lo único que hacía era desampararlo de sus tierras y eliminar el régimen de protección de sus propiedad que aunque imperfecto se había mantenido durante la colonia, pero la igualdad de derecho, era para el resto de la sociedad pues se facultaba ¿para adquirir las tierras de indígenas y a estos para vender.

En 1813, la Junta de Gobierno formada por Francisco Antonio Pérez, José Miguel Infante y Agustín Eyzaguirre, dicta un reglamento para constituir nuevos pueblos de indios, rescatando iniciativas llevadas adelante en periodos pretéritos, en especial las del Proyecto colonial de Pérez de Uriondo, que se destaco por sacar a remate las tierras de los pueblos de indios. Estos nuevos pueblos de indios promovidos por los chilenos buscaban la reagrupación y reducción de todos los mapuches *“...en dos , tres o más de los mismos pueblos designados por una comisión”*. Promovía la formación de “villa formales” dentro de los mismo pueblos de indios y la construcción de una iglesia con su respectivo *“...cura, sotacura o capellán, una casa consistorial, una carcel, una escuela de primera letras, escritura i doctrina cristiana, i serán delineadas con la regularidad, aseo y policía convenientes. Para cada familia de indios se formara una casa de quincha o rancho, con dos departamentos, a lo menos, i también su cocina i despensa, todo bien aseado”*.⁹¹

⁹⁰ (Hanish 1963:107)

⁹¹ (Anguita 1912: 39)

El reglamento legal chileno respecto de los mapuches del pikunmapu, refleja la ideología del nuevo Estado; terminar por la vía formal con la resistencia cultural que había permitido al mapuche sobrevivir a la dominación española, para ser asimilado por el poder civilizador del Estado, el que pretendía introducir en los pueblos de indios las instituciones de disciplinamiento social y adoctrinamiento, negando el reconocimiento de la identidad y cultura mapuche.

Tampoco, el reglamento se hace cargo de la restitución de derechos a las tierras que se les había usurpados y a la indemnización por usufructo de estas por tercero avalados por el estado español. Respecto, a la constitución de la propiedad se extendía en mismo modelo disciplinamiento y reducción, promoviendo la pequeña propiedad individual y descartando la entrega de tierras comunitarias y reconocimiento de las existentes en esta calidad, como si había ocurrido en las ordenanzas españolas; "Cada indio tendrá una propiedad rural ya sea unida a su casa, si es posible, i de no, en las inmediaciones de la villa. De ella podrán disponer con absoluto i libre dominio; pero sujetos a los estatutos de policía y nuevas poblaciones, que podrán añadir o modificarse por la comisión. ".⁹²

A la vez, se promovía abiertamente el mestizaje y la asimilación, al procurar que en las nuevas villas residieran también españoles, pudiendo mezclarse libremente las familias en matrimonios y demás actos de la vida natural y civil. "El objeto de esta medida era, ocioso parece decirlo, 'destruir por todos los modos la diferencia de castas en un pueblo de hermanos..." (Silva 1962:201), y terminar con las comunidades mapuches asentadas en Chile central, pues el mismo proyecto en su artículo V señalaba que la construcción de estas nuevas villas se financiaría con el remate de todas las tierras de los pueblos de indios de Chile central o territorio del pikunmapu, nombrándose para estos efectos una comisión formada por Juan Egaña. Joaquín Echeverría y Gabriel de Tocornal.

Favoreció la continuidad de las comunidades mapuche de pikunmapu, la inestabilidad política de la época, que llevo a que se restituyera en Chile el poder del Monarca español en 1814, dejándose de lado el reglamento de reducción y asimilación propuesto por los chilenos de la primera Junta de Gobierno. Al restablecerse el gobierno español, se retomó una política indígena de resguardo de las tierras mapuche, restableciendo el cargo de Protector de Indígenas, que en su ejercicio señala en 1816 que el pueblo de indios de Llopeo, cercano a Melipilla habían 18 familias mapuche que tenían 65 inquilinos españoles con 301 individuos y 204 animales, por lo que se pidió el desalojo de los españoles y la restitución de las tierras mapuches de acuerdo a como lo señalaban las ordenanzas españolas.⁹³ Esta disposición viene a restablecer el dominio mapuche sobre la propiedad, ya que se i bien los mapuche debieron arrendar las tierras para el pago del tributo a la corona entre 1789 y 1811, también al repoblar sus pueblos de indios encontraron a numerosos ocupantes que se habían ausentado en su ausencia.

Las instrucciones del Protector General de Indígenas español tampoco se cumplieron puesto que en 1818, se constituyó el nuevo Gobierno Republicano de Chile, con Bernardo O'Higgins como Director Supremo, en que nuevamente se dictaron disposiciones que afectarían el destino de los pueblos de indios y las tierras mapuche del pikunmapu.

Una de las primeras leyes dictadas por el Gobierno Chileno republicano fue el Bando Supremo de 4 de Marzo de 1819, por medio del cual se le otorgó la ciudadanía a los indígenas y se les eximió del tributo personal con el que la corona los había gravado desde el inicio del proceso de dominación: "...El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos, y libre como los demás habitantes del Estado."

⁹² (Anguita 1912: 39)

⁹³ (De Ramón 1960:277-285)

Esta disposición legislativa reconoce a los mapuche la plena capacidad para celebrar toda clase de contratos, para la defensa de sus causas, contraer matrimonio, comerciar, elegir las artes que tengan inclinación, y ejercer la carrera de las letras y las armas, para obtener los empleos políticos y militares correspondientes a su aptitud. A la vez se les exonera del pago de contribuciones personales impuestas en condición a su clase, a consecuencia de su nueva calidad de ciudadanos libre e iguales a todos los habitantes de la República, dejando s de ser vasallos del rey.

La segunda disposición que afectaran las tierras de los mapuches del pikunmapu, las que habían logrado conservar desde el periodo colonial en los antiguos Ayjarewe llamados después por el español pueblos de indios, fue la Ley de 10 de Junio de 1823, dictada por el Director Supremo Ramón Freire, la que reconocía la existencia y subsistencia de los pueblos de indios en la zona central, norte y su del país y la necesidad de mensurarlos nuevamente no para respetar la propiedad indígena constituía en base alas ordenanzas del periodo el español, sino para medir dentro de estas las posesiones indígenas y el resto declararlo propiedad del Estado o fiscal, con lo cual decreta un acto arbitrario de usurpación de derechos territoriales que afectaban a los mapuche del pikunmapu, pues solo le sería reconocida una porción de las tierras y el resto las declarara fiscales para luego tasarlas, determinar sus deslindes y rematarlas a favor del Estado. Esta disposición en la practica significo que en solo decreto se contenía la reducción de las tierras mapuches de los pueblos de indios de la zona central y la apropiación por el Estado del resto de su patrimonio el que a la vez se beneficiaría de la venta de las tierras usurpadas legalmente, formando la pequeña propiedad dentro de los pueblos de indios con numerosos rematantes. En efecto esta ley ordenaba:

- 1°.- Que cada uno de los intendentes de las provincias nombre un vecino con el respectivo agrimensor, se instruya de los pueblos de indígenas que existan, o hayan existido en su provincia.
- 2°.- Que midan i taseen las tierras sobrantes pertenecientes al Estado.
- 3° Que lo actual poseído según ley por los indígenas, se les declara en perpetua i segura propiedad.
- 4° Que las tierras sobrantes se sacarán a publica subasta, haciéndoles los pregones de la lei en las ciudades y villas cabeceras, i remitan sus respectivos expedientes a las capitales de provincias para que dando el último pregón i verificado su remate, se vendan de cuanta del Estado.
- 5°.- Que los remates se harán por porciones, desde una hasta diez cuadras, para dividir la propiedad, i proporcionar a muchos el que puedan ser propietarios.

En este último artículo el estado pretende resolver en parte el acceso ala tierras de los numerosas población rural, pero no dispone en ningún caso la obligación de la subdivisión de las haciendas y estancias que prácticamente mantenían ocupadas con dilatados territorios todo las tierras del pikunmapu.

Las disposiciones no se aplicaron en la zona de Chile central, como había comenzado a realizarse en Osorno y Chiloé, lo que obligo a dictar el Decreto de 28 de Junio de 1830, que ordena la ejecución de la Ley de 1823 y dispone la enajenación de los terrenos sobrantes del Estado a cargo de una comisión integrado por un vecino designado por el Intendente de la respectiva provincia y un agrimensor, de conformidad al artículo 1° de la Ley de 1823.

Los resultados de la aplicación fue la reducción de las tierras de disposición mapuche en la zona central, y la enajenación de parte de su patrimonio que habían logrado conservar durante el periodo de dominación colonial, para beneficiar a mestizos, españoles y otras castas, ahora todos chilenos, con las tierras indígenas. Un ejemplo de lo obrado por el Estado Chileno es lo ocurrido con las tierras del ayllarrehue de Peumo, donde los españoles formaron pueblo de indios del mismo nombre y los Logkos lograron conservar en un largo conflicto durante le periodo colonial. Es así como a fines del periodo colonial el Ayjarewe de Peumo y su Lof, eran dirigidos por el Logko Diego Antipelay gobernó hasta 1744, siendo sucedido por José Catileu, hijo de la hermano del Logko y Juan Charagüilla, luego su hijo Nicolas Catileu, asumió el cargo de Logko, que aparecía ejerciendo el cargo en 1795. Las tierras del ayjarewe de Peumo en 1799 alcanzaban a 550 cuadras, y sera esta superficie de tierras las que serán sometidas a la reducción decretada por el Estado chileno con la ley de 10 de Junio de 1823 y el Decreto de 28 de Junio de 1830.

En efecto, “En 1830 el agrimensor general, Francisco Tagle Echeverría, pasó a medir el 4 de diciembre el pueblo de indios de Peumo y a valorizar (avaluar) las tierras sobrantes pertenecientes al Fisco. Eran las del pueblo 582 cuadras y un cuarto de pan llevar y 141 de cerros. Las pertenencias de los indios eran 139 y las de la parroquia 5, del Fisco 438 y un cuarto, pero 220 litigiosas, por tanto 218 y un cuarto, que a 50 pesos cada una con agua y de pan llevar, dan 10.912 pesos. Las de cerros a 4 pesos cuadra son 546 pesos. Las tierras del Fisco quedaron formando un cuerpo” (Hanisch 1963:132). Estos resultados, significan que solo un 25% de las tierras originales se reconocieron como propiedad mapuche, el 1% de la parroquia y el 74% se declaró fiscal, de las que un 40 % se encontraba en litigio por estar ocupada por arrendatarios de los mapuche.

La situación de los demás pueblos de indios del pikunmapu, corrieron la misma suerte, al ser reducidas sus tierras por la acción del Estado Chileno. Aún así, esta reducción ostensible de la propiedad ancestral mapuche, no terminó, por lo menos durante todo el siglo XIX con la estructura social y cultural mapuche de estos pueblos, pues en 1874 las autoridades tradicionales aún pervivían, como lo atestigua el Intendente de Santiago, Benjamín Vicuña Mackenna en su visita a Pomaire, donde encontró que el pueblo de indios era gobernado por un Logko o cacique.⁹⁴

Hasta la actualidad se reconocen estos asentamientos mapuche en la geografía del valle central y el norte chico, aunque con su identidad escondida, en la medida que la historia de ellos ha sido negada y omitida, borrada por el paso del tiempo en su expresión étnica, pero viva la memoria su pasado mapuche. Estos asentamientos indígenas en la actualidad se reconocen como comunidades tradicionales o zonas de minifundio, localizados entre los ríos Limarí y Bio Bío y visibles en el mapa de la propiedad rural. En La Ligua, el pueblo de indios formado a fines del siglo XVIII por la donación de tierras del Márquez de Pica, entregadas a mapuches encomendados en las haciendas de Illapel y Pullally, hoy se le conoce como la Comunidad de Varas.⁹⁵ También, los recuerdos de viejos descendientes del pueblo de indios de Lampa, comentaban de la Cancha de Gijatun que existía en la planicie de un cerro inmediato al poblado.

3. Fütal mapu bafkehche o lafkenche, naüq che o naüqche y wenteche

3.1. Deslindes territoriales en el siglo XVI

A la llegada de los españoles, el territorio mapuche se encontraba encontrado densamente poblado, no obstante la dispersión de sus habitantes, asunto del que se sorprendieron los primeros visitantes quienes esperaban llegar a un vasto territorio despoblado y del que dan testimonio los cronistas, al señalar que los conquistadores *“quedaron admirados con la cantidad de población que encontraban en su marcha hacia el sur. Es lo que más impresionó a quienes incursionaban en la aventura de la fundación de ciudades, encabezada por Valdivia. La más alta concentración fue encontrada cruzando el río Itata. Había ciertas áreas, ciertamente, más pobladas que otras. Una de las mayores concentraciones estaba en lo que hoy es la provincia de Arauco, esto es, en la falda marítima de la Cordillera de Nahuelbuta, y también en su falda oriental, hacia los llanos centrales. Sin embargo, las planicies y llanos, generalmente cubiertos de bosques, eran de menor densidad.”*⁹⁶

Al respecto, estudios posteriores han señalado que *“La zona de Arauco junto con la vertiente oriental de Nahuelbuta (Angol y Puren) y el extremo sur de esta cadena montañosa (Imperial), parecieron haber sido los lugares más densamente poblados. El camino rodeaba al Lanalhue y cruzaba la cordillera*

⁹⁴ (Vicuña Mackenna 1874)

⁹⁵ (Godoy 1995: 89).

⁹⁶ Bengoa (1985): 16. Estima “para la Región de la Araucanía, una población cercana al medio millón de habitantes. Entre el río Itata y el río Cruces (Loncoche), el territorio posee 5,4 millones de hectáreas, lo que significa una densidad de un habitante por cada 10,8 hectáreas, o 92,5 habitantes por cada 100 kilómetros cuadrados. Esta no es una concentración exagerada, y es adecuada al tipo de organización económica y política que poseían los mapuches”

aproximadamente por el mismo sitio en que hoy se encuentra el boquete que une Contulmo con Puren", estimándose para la Región de la Araucanía una población aproximada a los 500.000 habitantes.⁹⁷

Coincidente con ello el Capitán de Ejército, cronista y testigo desde los primeros días de conquista, Mariño de Lobera relata que la expedición de Pedro de Valdivia hacia el sur se encontraban multiplicidad de habitantes en su derrotero, ya pasando por Arauco, por Tucapel, por Puren, desde donde *"pasaron a la Provincia de Tabon, no menos fértil y hermosa que las pasadas y tan poblada de gente que en un sólo lugar había catorce mil indios sin otros muchos que había en su comarca. Por todas estas tierras salían los indios así hombres como mujeres por los caminos a ver los españoles,... multitud de moradores hasta que finalmente llegaron a la provincia de Cauten, que era el fin de su designio."*⁹⁸

Del mismo modo, llegados a la provincia de Cautín, el cronista relata que -desde la altura- *"no se ve otra cosa sino poblaciones. Verdad es que no son pueblos ordenados, ni tienen distinción uno de otro de suerte que se puedan contar tantos pueblos, mas solamente está una llanada de casas, algo apartadas unas de otras, con sus parcialidades distintas, de las cuales reconoce cada una a su cacique, sin tener que entender con el cacique de las otras"*.⁹⁹

En cuanto a la distribución espacial, a la llegada del español el territorio mapuche se extendía, *"Desde el río Itata por el norte hasta el golfo de Reloncaví y desde el mar a la cordillera se hallaban distribuidas las varias secciones indígenas que con nombres diferentes y disposiciones especiales, constituían la gran familia étnica llamada 'araucana' por los conquistadores."*¹⁰⁰

En dicho espacio, no obstante las diferencias que se podían encontrar a medida que se avanzaba al sur, y desde el mar hacia la cordillera, todas las parcialidades formaban parte de un mismo pueblo, el que se distribuía del modo siguiente, comenzando por el territorio Bafkehche:

*"Desde el Biobio hasta el río Calle Calle se sucedían las comunidades más densas i escalonadas de araucanos de todo el territorio indígena. Al iniciarse la conquista, la rejión de la costa, lauquen-mapu, desde el Bio Bio hasta el Toltén, era la parte en que la población se apretaba en condiciones superiores a las otras secciones étnicas. Principiando por la Bahía de Arauco, se escalonaban para el sur los indios araucanos, que dieron nombre a todos los del territorio: los Mareguanos, los de Collico, de Quiapo, Curanilahue, Tucapel, Pilmaiquen, Paicaví, Ilicura, Lleulleu, Quidico y Tirúa. En la margen septentrional del curso inferior del río Imperial estaban los de Trovolhue y Nehuentúe, y en la orilla izquierda tuvieron su asiento las tribus de Puauchu, el Budí y el Toltén, donde aún se conservan en bastante número los descendientes de famosos caciques."*¹⁰¹

Luego, al describir las diferentes parcialidades que formaban parte del ser araucano, y a partir de los vivientes asentados al oriente de la Cordillera de Nahuelbuta, señala que éstos *"tenían el nombre de naüqches, abajinos, que les daban los demás indios; los del valle de Nacimiento a Carahue, particularmente desde Angol hasta Traiguen, formaban el Ielvun-mapu o país de los llanos; los de las tierras altas pertenecían al huentu-mapu, donde habitaban los belicosos huenteches o arrivanos... Todos los indios de las rejiones enumeradas distinguían a los que habitaban en el sur del río Quepe, sin distinción de límites, con el nombre e Wijiches"*¹⁰².

A diferencia de lo sostenido por Guevara, Ricardo Latcham -si bien se refiere al mismo territorio- distingue dos grupos humanos claramente diferenciados, señalando que *"esta extensa zona consiste en dos regiones etnográficas distintas, separadas por el río Toltén. La primera la podemos llamar Araucanía*

⁹⁷ Idem: 19

⁹⁸ Mariño de Lobera (1865: 123)

⁹⁹ Idem: 124

¹⁰⁰ Tomás Guevara, "Chile Prehispánico", Tomo I, página 201; en Luis Carlos Parentini, "Introducción a la etnohistoria mapuche", Colección Sociedad y Cultura, Dirección Biblioteca, Archivos y Museos, Dibam y Centro de Investigaciones Barros Arana, Santiago, Chile, 1996, página 34

¹⁰¹ Idem, páginas 242-3

¹⁰² Idem, páginas 243

o tierra de los araucanos y la segunda, la región o tierras de los Wijiches, incluyendo en esta denominación, todas aquellas tribus que en tiempos de la dominación española, habitaban al sur del último río¹⁰³

Al respecto, Latcham hace un exhaustivo detalle de los habitantes de la Araucanía, de sus creencias y organización social, descripción de la cual rescatamos y sistematizamos “Las Divisiones Geográficas de la Araucanía en el Siglo XVI”.¹⁰⁴

FÜTALMAPU	AYJAREWE	LOF
ITATA A BIO BIO	COELEMU (Entre el río Itata y el estero Bureo)	Coelemu, Otohue, Coihueco
	PEGUCO (Penco) (Entre el río Bureo y el río Andalién)	Talcahuenu, Aquelpangue, Arana, Puchacay, Andalién
	RERE (ambos márgenes del Río Claro)	Huelén – Huelén, Cahuiñungue, Guachumávida, Talcamávida,
	HUALQUI O GUALQUE (entre el río Quilacoya y el mar)	Laleufu, Quilacoya, Yecutun, Hualqui o Gualque, Talcahuenu
	LLANCAMILLA (Entre el río Itata y la margen norte del río Bio Bio)	Tolmilla, Quelenmapuco
	RARINLEVU O RANRILEVU O RALINLEVU (Entre el río Laja y Bio Bio, al oriente de la actual ciudad de Los Angeles)	S/I
BAFKEH MAPU (Región costera entre los ríos Bio Bio y Toltén)	MARIHUENU o HUENUREHUE (Desde el río Bio Bio hasta el río Carampangue)	Neculhuenu, Pailahuenu, Tolpillanca, Antühuenu, Colcura, Marihuenu, Huenurehue, Chelchelevo, Coñilevo, Quiapeo, Cahuiñhuenu, Tuben
	ARAUCO (Entre el río Carampangue, la costa de Arauco, el río Lebu y la Cordillera Nahuelbuta)	Panguerehue, LlagWapi, Quidico, Quiapo, Levo, Colico, Arauco, Andalicán,
	TUCAPEL (Entre el río Lebu y el río Lleu Lleu, el mar y la Cordillera de Nahuelbuta)	Molhuilli, Lincoyán, Pilmaiquen, Tucapel, Paicavi, Ancalemo,

¹⁰³ Latcham: 1922

¹⁰⁴ Latcham (1922: 846-849)

		Tomelemu, Cayucupil, Ilicura, Vutalebu
	LICANIEVU (Entre el río Lleu Lleu y el río Tirúa y, el mar y la cordillera de Nahuelbuta)	Chamacodo o Chamaco, Lemolemo, Villoto, Colcuimo, Relemo, Pillurehue, Vilurehue, Povinco, Licanlebu, Tirúa
	RANQUILHUE O RANCÜLHUE (Entre el río Tirúa y el río Cautín)	Rancülhue, Quinahuel, Pellahuen, Claroa, Rangaloe, Trovohue, Moncolhue.
	CAUTEN (Entre el río Imperial y Cautín)	Pelulcura, Lamocavi, Coyamrehue, Celolebo, Budi
LELFÜN MAPU (Llanos del Valle Central, entre el río Bio Bio y Toltén)	CATIRAY (Entre el río Bio Bio, hasta Negrete y la Cordillera de la Costa)	Pirenmauida, Liucura, Pilumrehue, Coyamco, Geuche, Mayurehue, Ñamcurehue, Arümco, Tabolevo, Curalevo, Quilalemu, Chipino, Peterehue, Millapoa
	CHACAICO (Entre los ríos Huequen y Renaico)	Viluquén, Chacaico
	PUREN (Entre Angol, Traiguen, la Cordillera de Nahuelbuta y el río Rehue)	Guadaba, Puren, Coyamcahuin, Lumaco, Tomelemu, Coipolevu, Picoiquen, Engolmo, Leburüpu, Voquilemu
	REPOCURA (A ambos lados del río Chol Chol, desde el río Colpi o Panguco hasta el río Cautín y desde la Cordillera de Nahuelbuta hasta los cerros de Nielol)	Nielol, Repocura, Colpillán, Voigüeco
	BOROA (Al sur del río Cautín , entre los ríos Boroa y Quepe)	Boroa
INA PIRE MAPU (Región Subandina, entre el BioBio y el Toltén)	MALVEN (Entre el río Bio Bio, los cerros de Pemehue y el río Renaico)	Malvén, Rucalhue, Quilaco.
	COLHUE (Entre los ríos Renaico y Malleco)	Colhue
	QUECHEREHUE O QUECHEREHUA (Entre los ríos Huequen y Traigüén)	Quechurehue, Adencul, Ñupangue, Quilahueque

	QUILLINCO (Entre los cursos superiores del río Cautín y Toltén)	
	MAQUEHUE (Entre los ríos Quepe y Cautín y al oriente los ríos Huichahue y Cautín)	Maquehue, Quincholco, Chumilemo, Puellocavi, Alihueco, Ailnhue, Purumen
PIREN MAPU (Región de la nieve, la Cordillera de Los Andes en los nacimientos de los ríos Itata y Toltén)	QUILCOLCO (Entre los ríos Duqueco y Bio Bio)	Mincoya Coquilpoco Atarachina Iguamamilla Iguandeperén Millanahuel Maricaiveo Inaculicán Alcanrehue Calbulicán Chauquenahuel
	RUCALHUE (A orillas del río Bio Bio aguas arriba de Santa Bárbara)	Titilco Memocoiputongo Queuco
	CALLAQUI (Desde el río Callaqui, cercano al volcán Laja hasta el Volcán Callaqui)	S/I
	LOLCO (Entre los Volcanes Callaqui y el Volcán Lonquimay)	S/I
	LIUCURA	S/I
	HUENCHULAFQUEN (Alrededores del lago Riñihue)	S/I
WIJI MAPU (Tierra de la Gente del Sur, entre el río Toltén y el río Bueno)	MARICÜGA O MARIQUINA (A ambos lados del curso medio del río Cruces)	
	CHESQUE (Al norte del río Cruces)	
	HUENUHUE O GUANAHUE (Alrededores del lago Panguipulli)	
	NAGHTOLTEN (Río Toltén, río Donguil hasta el mar)	
	QUEULE (Al sur del anterior hasta la costa y al Este con Maricüga)	
	PIDHUINCO	
	HUADALAFQUEN (Margen norte del río Calle Calle, hasta la mar y con los Aillarehues de Queule y Maricüga).	
	REÑIHUE O RIÑIHUE (Contornos del lago Riñihue)	
	QUINCHILCA (Ocupaba ambos costados del río del mismo nombre).	
	CUDICO (Entre los ríos Futa y	

	Chaiguin hasta la mar)	
	COLLICO (Entre los ríos Futa y Calle Calle, al norte del Cudico).	
	DAGHLIPULLI (Al suroriente del Ayjarewe de Collico)	
	QUECHUREHUE (Entre los ríos Toltén y Allipen)	
	RANCO (Alrededores del lago Ranco).	
CHAWRA KAWIN (Río Bueno a Seno de Reloncavi)	COIHUECO (Al sur de Osorno y en las inmediaciones del río del mismo nombre).	
	CUNCO (Alrededor de La Unión)	
	QUILACAHUIN (Entre el río Bueno y el río Rahue, el estero Folilco y la mar)	
	TRUMAO (Entre el río Bueno y el río Chaiguin y la costa)	
	LIPIHUE (Entre los ríos Llico y Maullín)	
	LEPILMAPU (Probablemente en la costa al sur del estuario del río Maullín)	
	CARELMAPU (Entre el río Maullín , el río San José y la Costadle esturio Reloncavi).	
	CALBUQUEN (Al oriente del anterior)	

3.2. Rebelión Mapuche en la Araucanía: 1550 – 1604

Desde el momento en que se inauguran las relaciones entre el pueblo mapuche y las huestes, se da una permanente beligerancia entre las partes: es el choque entre el invasor y el invadido.

En los inicios, a partir del año 1492, las incursiones bélicas hispanas se dirigen hacia el área pichunche, quienes se refugian en los pukaras, a fin de proteger a los suyos e impedir el acceso de los invasores a los frutos de la tierra, lo que –en la práctica- redundó en que la sociedad indígena picunche se debilitara, ya que hubo que dedicar los esfuerzos a la defensa de la invasión y dejar de lado las labores de siembra y cosecha. De otro lado, se sucedieron los continuos asaltos de los españoles a los pukarás a fin de aprovisionarse de alimentos.

En cierto modo, la primera frontera entre el mundo araucano y el mundo hispano se fija en el río Maule, deslinde que se mantiene hasta la década de 1550, momento en que los españoles perciben que la conquista del área que se extiende entre Copiapó y dicho río se encuentra asentada y será permanente en el tiempo. Por otro lado, la población indígena había descendido a niveles tales que hacían imposible el tener mano de obra, fundamental para hacer realidad las ansias de riqueza del conquistador español.

A ello hace referencia Mariño de Lóbera, quien relata que *“Desde el primer día que los españoles entraron en esta tierra de Chile siempre fue su principal intento ganar los estados de Arauco y Tucapel,*

por ser los más principales de Chile, así por la hermosura y fertilidad de la tierra, como por la gran abundancia de oro que hay en sus minas, y aunque diversas veces lo habían intentado, siempre se volvían antes de llegar a donde deseaban por no ser menor la ferocidad y valentía de la gente araucana y tucapelina que su riqueza y abundancia.”

Del texto citado se induce que la zona situada al sur del río Maule contaba con dos elementos fundamentales que la hacían apetecible para el español: abundancia de oro y de población indígena.

A ello se sumaban las noticias de la belleza del lugar a conquistar y la variedad y multiplicidad de alimentos que en dichos parajes se cobijaban:

“Verdaderamente todas estas tierras de Arauco y Tucapel, y las demás circunvecinas son tan excelentes en todo que parecen un paraíso en la tierra; los mantenimientos son en tanta abundancia, que no hay que comprar ni vender cosa de ellas, sino tomar cada uno lo que quisiere de esos campos de Dios, los cuales están ricos de todas las cosas necesarias, como maíz y otros granos, frutas y legumbres; y no es menor la hermosura de los valles cerros y callados que no hay pie de tierra perdido, pues todo está lleno de mantenimientos de los hombres y cuando menos de pastos para los ganados, donde hay ovejas sin número, y otras muchas reces, fuera del ganado vacuno que después de la entrada de los españoles, es tan sin tasa, que se lo lleva de balde el que quiere.”¹⁰⁵

En dicho espíritu, de expansión territorial y de búsqueda de riquezas, una vez que Pedro de Valdivia concluyó haber dejado *“la ciudad de Santiago bien fortalecida con todos los vecinos y mineros y otros moradores, salió con más de trescientos hombres escogidos, y fue marchando hasta llegar a un puerto de la provincia de los paramocoes donde estaba un caudaloso río; el cual pasaron todos en balsas que hicieron de enea.”*

Así, Valdivia y sus trescientos hombres, acompañados de un contingente importante de indios auxiliares, parten desde Santiago a fines de 1549, para encontrarse con los conas mapuches en el paraje de Andalién, el día 24 de Febrero de 1550.

De acuerdo a los testimonios de la época, el contingente araucano no estaba ajeno a lo que estaba sucediendo con los pueblos indígenas asentados más al norte ni desconocía los objetivos de los invasores. Por el contrario, las tropas mapuches *“estaban prevenidas habiéndose comunicado y concertado todos los de aquellas provincias, como son la de Nube, Itata, Renoguelen, Guachimavida, Mareande, Gualqui, Penco y Talcahuano”¹⁰⁶*, se nombra como autoridad máxima a Aynabillo, a quien *“cometieron el plenario dominio, y potestad de mandar en toda la tierra sin aguardar parecer de nadie”¹⁰⁷*, y una vez elegido *“mandaron aviso de ello por toda la tierra, notificando a todos de su elección y ordenándoles que acudiesen a la guerra, y muy en particular a los bravos araucanos y tucapelinos, que estaban a veinte leguas del lugar donde él fue electo.”¹⁰⁸*

La batalla de Andalién significa el triunfo de los españoles, muriendo en ella alrededor de 10.000 indios y sólo 1 español (al decir de Mariño de Lóvera), influyendo en los guerreros araucanos la caída de un aerolito, en el que creyeron ver algún tipo de designio.

Pocos días después, el 1 de marzo de 1550, y a dos leguas del lugar en que se libró la batalla, Pedro de Valdivia funda la ciudad de *La Concepción Inmaculada de la Madre de Dios y Señora Nuestra*, a la que la sucede la fundación de los fuertes de Arauco, Tucapel y Purén, y la ciudad de Los Confines, actual Angol, Imperial, Valdivia y Villarrica.

¹⁰⁵ Mariño de Lóvera (1865: 123)

¹⁰⁶ Idem: 110

¹⁰⁷ Idem: 111

¹⁰⁸ Idem: 111

Con ello, el español no sólo pretende levantar poblaciones y hacer posesión en lugares estratégicos, el objetivo es extraer riquezas, oro principalmente, y hacerse de mano de obra indígena, sea a través de la encomienda o a través de la abierta esclavitud, bajo el subterfugio de tomar indios 'en guerra'.

Respecto a la extracción del preciado material, clarificadora es la imagen que nos entrega Alonso de Góngora y Marmolejo, quien presenta a Pedro de Valdivia ante *"800 indios sacando oro, y para seguridad de los españoles que en las minas andaban mando a hacer un fuerte donde pudieran estar seguros. Estando en esa prosperidad grande le trajeron una batea llena de oro. Este oro le sacaron sus indios en breves días. Valdivia habiéndolo visto no dijo más, según me dijeron los que se hallaron presentes de estas palabras: desde ahora comienzo a ser señor."*¹⁰⁹ Así sucedió en Villarrica, que a la extracción de inimaginables cantidades de oro debe su nombre, en Talcamávida, Quilacoya, Marga Marga, Carelmapu, Las Cruces, entre otros.

Paralelamente, al fundar Concepción se estaba dando una señal política de gran trascendencia: sería el centro de la conquista española, allí residirían en buena parte del año los Gobernadores –hasta avanzado el siglo XVIII– y sería, junto con la ciudad de Valdivia, el centro de operaciones militares y comerciales de los representantes de la corona. Así, apenas fundada la villa de Concepción, se distribuyen los solares y se entregan indios en encomienda, y a medida que se va poblando se va cumpliendo con la otra vía de conquista, se irán levantando los conventos religiosos de Santo Domingo, San Francisco, La Merced, San Agustín.

En este contexto, y así como una vez dejó la ciudad de Santiago a resguardo del ataque de la gente de la tierra, Valdivia ahora lo haría con la villa de Concepción, y decide adentrarse en la Araucanía por el camino de la costa, por la vertiente oriental de la Cordillera de Nahuelbuta.

A poco andar, funda la ciudad de Imperial, en 1552; en Febrero de 1553 funda la ciudad de Valdivia, ordena fundar Villarrica, levanta los fuertes de Arauco, Tucapel y Puren; y a fines de 1553 funda la Ciudad de los Confines, Angol.

No obstante la relativamente fácil campaña de las huestes españolas, la que había tenido encuentros esporádicos con los indígenas, éstos estaban preparando un gran levantamiento, se estaba inaugurando la "Guerra de Arauco", la que con diferentes matices, intensidad e interpretaciones, será el escenario en que se desarrollarán los futuros encuentros.

Fundamental en esta etapa será el levantamiento indígena de Tucapel, en que los mapuches, dirigidos por Caupolican, atacarán una y otra vez a 200 españoles, produciendo el agotamiento de las fuerzas invasoras y aprehendiendo a Pedro de Valdivia, a quien se le da muerte el 25 de Diciembre de 1553, a lo que siguió el devastamiento de los fuertes y pequeñas villas levantadas por los españoles, extendiendo luego los ataques hacia la zona central.

Pocos días después, el 26 de Febrero de 1554, el gentío mapuche ataca en Marihueñu a la tropa española, y lo hace de la misma forma como lo había hecho en Tucapel, a través de continuas oleadas de guerreros, para lo que utilizaban a su favor el cabal conocimiento del territorio.

Lo que quedaba del ejército español huía desfavorido hacia el valle central, en cambio, los mapuches entraban victoriosos a Concepción, ciudad en la que no se encontraron con ningún habitante, y que una vez saqueada fue incendiada por completo.

Había sucedido a en su cargo a Pedro de Valdivia don Francisco de Villagra, quien atacó sorpresivamente a las fuerzas de Lautaro, que avanzaban hacia el norte, en las orillas del río Mataquito, en un lugar próximo a Peteroa, en la madrugada del 2 de abril de 1557, muriendo junto a Lautaro una cantidad cercana a los 700 combatientes mapuches.

¹⁰⁹ Vitale (2000: 25)

Mudo testimonio de la derrota de los hombres de la tierra y de la soberbia española, la cabeza de Lautaro es llevada a la ciudad de Santiago, donde es enterrada en una lanza y exhibida en la Plaza Mayor, como trofeo y como escarmiento.

A Villagra le sucede García Hurtado de Mendoza, hijo del Virrey del Perú y Marqués de Cañete, quien lo nombra Gobernador, y se embarca en Perú –en el verano de 1557- con un ejército de religiosos y 300 soldados, además de una flota de barcos cargados de municiones y alimentos.

García Hurtado de Mendoza recala -luego de un largo periplo- en la Isla de Quiriquina, cercana a la destruida Concepción, donde ordena levantar un fuerte, el fuerte de San Luis, escenario del siguiente encuentro bélico, en el que la recién traída pólvora y un contingente nuevo le significarían una derrota para los Araucanos. No obstante la derrota, García Hurtado de Mendoza había conocido en carne propia el arrojo y valentía de la gente de la tierra, de los que hasta entonces sólo tenía noticias.

No obstante los efectos que tuvieron los arcabuces en los mapuches, se enfrentaron a poco andar con las renovadas fuerzas españolas, en el combate de Lagunillas, el 8 de Noviembre de 1557. Si bien ningún bando salió victorioso, García Hurtado de Mendoza hizo gala de un gran ejército, el que los cronistas describen como de unos 550 españoles fuertemente armados, unos 4.000 indios auxiliares y unos 1.000 caballos, y de una incomparable crueldad con los cautivos en combate, sometiendo a deleznales torturas a los caciques y coronando su actuar cortando los brazos a Galvarino.

A fines de mes, específicamente el 30 de Noviembre, se produce un nuevo combate, en Millarapue, donde las fuerzas mapuches son derrotadas, Galvarino y un número importante de caciques son ahorcados, y Caupolicán es apresado y llevado a Tucapel, lugar donde es condenado a morir empalado en una estaca.

A diferencia de lo que pensaban los estrategas españoles, las torturas y vejámenes a que eran sometidos los caciques cautivos, en conjunto con los abusos y explotación de que eran objeto los indios encomendados, iban produciendo un sentimiento unificador en un pueblo hasta entonces disperso.

En el año 1561 Francisco de Villagra sucede a Hurtado de Mendoza, encontrándose con una situación de guerra latente, lo que era agravado por que se comenzaron a dictar normas a fin de proteger a los indios encomendados, en forma de ordenanzas reales, las que señalaban el interés de la corona de que el encomendero cobrara al indígena una serie de tributos, reemplazando el antiguo y anhelado trabajo 'obligatorio' a que estos eran sometidos, órdenes a las que el hacendado español se negaba.

Los Gobernadores españoles se sucedían uno a otro, así como los encuentros bélicos, sin que se llegara a la imposición total de una parte sobre otra. Y así como continuaban los abusos, continuaban los combates. Los mapuches triunfan en Lincoyán, los españoles triunfan en Reinohuelén y Tolmillán.

Finalmente, en 1592 es nombrado Gobernador Martín García Oñez de Loyola, quien será partícipe de un hito en la historia del pueblo mapuche, y sobre todo, del desarrollo posterior de los hechos.

Si bien los combates y encuentros bélicos se sucedían, con mayor o menor intensidad, a fines de 1598 se acude a un suceso fundamental, suceso que marcará la Guerra de Arauco y las relaciones a futuro entre el pueblo mapuche y las huestes españolas.

Hasta entonces las intenciones hispanas de hacerse del territorio mapuche no se han amilanado, realizando para ello sucesivas incursiones, en una de las cuales Oñez de Loyola se dirigía a la ciudad de Los Confines, cuando es sorprendido por las tropas mapuches en las orillas del río Lumaco.

Dicho encuentro se produce el 23 de diciembre de 1598, en Curalaba, y significa la victoria de la gente de la tierra, dirigida por el hábil Toki Pelantaru, trayendo con ella a muerte del Gobernador Martín

García Oñez de Loyola y de unos 3.000 españoles, y la destrucción de toda presencia hispana al sur del BioBio.

El triunfo de Curalaba no era una victoria más, al contrario, era al inicio de un levantamiento general y con ello *“cambió el curso de la guerra de Arauco. Allí se demostró la superioridad militar de los mapuches. Pelantaru destruyó todas las ciudades al sur del BioBio; Valdivia fue incendiada, se despoblaron Angol e Imperial y Villarrica fue destruida y olvidada por doscientos ochenta y tres años. Las ciudades fundadas al interior del territorio no volvieron a construirse hasta la ocupación de la Araucanía en el siglo XIX”*.¹¹⁰

En conjunto con lo anterior, a la colonia española entra en una profunda crisis, obligando a la creación de un ejército profesional, el que será mantenido desde el extranjero a través del Real Situado; la colonia española se empobrece mucho al cerrarse los lavaderos de oro de Valdivia; y finalmente, los indígenas del norte se refugian en la Araucanía, despoblando el valle central.¹¹¹

Por otro lado, la agricultura, que a principios de siglo era muy modesta, con el pasar de los años, al igual que la ganadería, adquirió algún grado de desarrollo y a fines del siglo XVI era una actividad de importancia, en la medida que la minería la fue perdiendo, fruto de su temprano agotamiento.

Lo anterior era acrecentado por el aumento de la demanda de alimentos en Perú y Potosí, y en el ámbito interno, de la población. Los cronistas de la época le dan la categoría de importantes centros de producción agrícola a Santiago, Osorno y Valdivia.

En síntesis, con la rebelión de 1598, se produce una gran crisis alimentaria, de exportador se pasa a importador, y la economía colonial se recupera pero sólo a nivel interno, con el crecimiento del ejército español, ya que gran parte de la producción se consumía con los dineros del Real Situado.¹¹²

Finalmente, se ingresaba a otra etapa de la relación entre los españoles y los mapuches: se fija como frontera el río Bio Bio, y toma fuerza la idea de la “Guerra Defensiva”, ideal representado por el Misionero Jesuita Luis de Valdivia.

3.3. Reducción territorial y constitución de la fronteras:

De las Guerra Defensiva a la Frontera del Bio Bio

No obstante la ola de destrucción de ciudades en el sur de Chile, entre los años 1598 y 1602, fruto del levantamiento mapuche generado por la Victoria de Curalaba, habían otras razones que incidieron en el cambio político adoptado por la corona española, como fueron el arribo de barcos y navíos de piratas y corsarios holandeses en el Sur de Chile, específicamente en Chiloé. Ello ponía en peligro no sólo el dominio de dichos espacios territoriales, sino también llevaba en sí la posibilidad de alianzas entre elementos foráneos y las diferentes parcialidades indígenas.

Por otro lado, debe tenerse claro “las siete poblaciones que se fundaron durante el siglo XVI entre el río Maule y el territorio de Osorno, aunque eran las más florecientes del reino, albergaron sólo a un número reducido de conquistadores que, por lo general, no era superior al de 100 vecinos mal comunicados entre sí, establecidos en un territorio poblado de indígenas hostiles, cuyo número era varias veces superior.”¹¹³

Como fuere, es nombrado el veterano guerrero de Flandes Alonso de Ribera, y será quien llevará a cabo la propuesta de “Guerra Defensiva”, si bien su principal representante fue el Misionero Luis de

¹¹⁰ Bengoa (1985: 32)

¹¹¹ Idem.

¹¹² Jara (1971: 33-37)

¹¹³ Cerda – Hegerl (s/f: 13)

Valdivia, quien estaba tratando de evangelizar a los naturales desde el año 1593, ingresando libremente a la Araucanía y hablando con facilidad la lengua de la tierra.

En términos ideológicos, el concepto de Guerra Defensiva se fundaba en la Bula Papal "Sublimis Deus" (1537), la que entre sus preceptos ordenaba la que los indios no estaban privados de su libertad ni del dominio de sus cosas, como tampoco podían ser esclavizados, así como la propagación de la fe debía ser voluntaria, no impuesta por la fuerza.

En términos prácticos, el sacerdote Luis de Valdivia *"proponía que se prohibieran las malocas, que las ciudades y fuertes de la frontera se poblaran suficientemente para resistir al enemigo, sin que hubiese necesidad de más presidios y milicias; que se abrogara el servicio personal de los indígenas, dejándolos en libertad y reducidos a pueblos, donde pudieran ser adoctrinados y que no pudieran ser esclavizados"*¹¹⁴

No obstante las buenas intenciones del misionero, la política en cuestión era contradictoria con otras normas dictadas por la corona española, como es la Real Cédula de 26 de Mayo de 1608 que autoriza la esclavitud de indios hombres mayores de diez años y medio y mujeres mayores de nueve años y medio que fueren sorprendidos con armas en la mano, a fin de premiar con ellos a la soldadesca e incluso a los indios amigos, en la medida que a estos últimos se les extraería del trabajo forzado o persona. A ello se agregaba que los menores pasaba a formar parte del servicio personal de quienes los capturasen, hasta la edad de 20 años.

Paralelo a estas medidas se crea un ejército profesional, con 2.000 efectivos, financiado a través del Real Situado.

El hecho es desde 1610 en adelante se aplica en la Capitanía General de Chile el sistema de *Guerra Defensiva*, lo que implicó que se prohibieron las correrías españolas más allá de la línea de frontera del Bio Bio, se anuló la Real Cédula de 1608 que permitía la esclavitud indígena y se prohibió el servicio personal de indígenas, lo que fue reemplazado por una contribución en dinero. Felipe II delegó amplios poderes a Luis de Valdivia para dirigir la guerra defensiva, fundar misiones y enviar misioneros a la Araucanía. Sin embargo, en la práctica el sistema nunca pudo ser efectivamente aplicado en el conflicto con los mapuches, no obstante los esfuerzos desplegados por el Padre Valdivia.

En este contexto se encuentran los Parlamentos de Cateray y Paicaví. En el mes de mayo de 1612, en las Paces de Cateray participaron más de 500 asistentes, y el Padre Luis de Valdivia se dirigió a los ulmenes, capitanes y conas en representación del Rey de Castilla, señalando entre los beneficios de la paz el que *"vendrá la abundancia de todos los bienes y multiplicarán sus hijos y ganados, y se acabará este aborrecimiento y odio que hay entre Españoles e indios, y se convertirá en hermandad, en buena vecindad y compañía, en amor y amistad grande; y ellos vendrán a comprar lo que hubieren de menester"*, agregando los acuerdos que se lograron en la Asamblea: *"No hacer guerra a los españoles ni robarles animales. Devolver a los cautivos que hubieren en Cateray y aconsejar a otras provincias que hicieren lo mismo. Permitir la entrada de misioneros a su territorio. Consentir que mensajeros atravesasen la provincia. Avisar a los españoles la llegada de barcos ingleses"*¹¹⁵.

A cambio de ello, y ante las amenazas de los guerreros mapuches, el ejército español se vio obligado a dismantelar el Fuerte de San Jerónimo, como prueba irrefutable de que se llegaba a un 'momento de paz', haciendo innecesaria la presencia del enclave fortificado, así como la devolución de piezas (esclavos) y de dos caciques puestos en cautiverio. En los mismos términos, y sólo 6 meses después, el 26 de Noviembre de 1612, se desarrolla el Parlamento de Paicaví, al que asisten representantes de las parcialidades de Elicura y mensajeros de Puren, llegando a acuerdos de paz en los mismos términos que en Cateray.

¹¹⁴ *Idem*: 20

¹¹⁵ *"Carta del padre Luis de Valdivia para el Padre Provincial Diego de Torres dando cuenta de cómo ajustó las paces con la Provincia de Cateray, Concepción, 2 de Junio de 1612"*, en Horacio Zapater: *Parlamentos de Paz en la Guerra de Arauco (1612-1626)*, Araucanía, Temas de Historia Fronteriza, página 70.

Si bien entre 1616 y 1620 Felipe III prolongó la aplicación de este sistema de guerra en Chile, fueron los mismos gobernadores de la Capitanía General quienes seguían siendo partidarios de la guerra ofensiva y de hecho la practicaron al margen de las ordenanzas. Entre 1613 y 1616 Alonso de Ribera entró repetidas veces al territorio de la Araucanía y para simular que con estas expediciones, que se dirigían especialmente a la localidad de Purén, no se violaban las órdenes reales, expresó que se hacían con el pretexto de proteger a los indios amigos de las continuas ofensivas de los 'rebeldes', yendo las tropas españolas como 'auxiliares'.¹¹⁶

A modo de ejemplo, en 1615 Alonso de Ribera organiza una expedición a Puren de 700 indios amigos y 500 españoles 'de resguardo', para luego informar *"pasé el río Bio Bio para entrar en Puren donde hice los mayores daños al enemigo, ...quitóseles mucha comida, matáronse algunos y se prendieron otros"*¹¹⁷

En definitiva, ya sea porque la sociedad colonial dependía económicamente del Real Situado, que tendería a desaparecer si la Guerra Defensiva se asentaba, sea porque la soldadesca y encomenderos no estaban dispuestos a renunciar a sus intereses señoriales, sea porque las autoridades no tenían real voluntad política de llevar a cabo sus preceptos, sea porque la captura de indios continuó siendo una práctica común, o bien porque las incursiones mapuches a las villas españolas continuaron, la Guerra Defensiva tuvo una corta vida.

En ello también incide las continuas malocas realizadas al norte del Bio Bio por conas mapuches, ya sea para rescatar indios esclavos o capturar animales, especialmente caballos.

A las incursiones señaladas, se suma la presión que ejercen las autoridades españolas radicadas en Chile hacia sus superiores monárquicos, destacando entre ellas la carta que envían los vecinos del Cabildo de Santiago en 1616 al Rey, en la que solicitan *"...se haga la guerra a fuego y sangre."*

De todo lo anterior se desprende que -a partir de Enero de 1626- vuelva en gloria y majestad la guerra ofensiva, lo que incide en que los encuentros bélicos se sucedan en el tiempo, y quedando en la memoria mapuche el triunfo en Las Cangrejeras, en un memorable combate dirigidos por el intrépido Lientur y en el que es apresado -entre muchos otros españoles- el capitán y Maestre de Campo Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, autor de "El Cautiverio Feliz".

Sin embargo, poco tiempo después, el ejército de conas dirigido por Quempuante y Butapichón son vencidos en el año 1631 en La Albarrada. Todo ello da pie para instaurar una nueva política: Los Parlamentos

3.3. El sistema de los parlamentos

La Importancia de los parlamentos de Cateray y Paicaví, radica en que son el antecedente inmediato del las Paces de Quillín, parlamento realizado en el año 1641, que ratificará solemnemente y en derecho la frontera del Bio Bio entre españoles y mapuches, además de reconocer entre dicho río y el Toltén un espacio territorial cuya jurisdicción no correspondía a las autoridades españolas, sino a las autoridades mapuches, los que se comienzan a relacionar como nación autónoma con los representantes de la corona española.

A instancias del Marqués de Baides, don Luis López de Zúñiga, se desarrolla en los llanos de Quillín, en el mes de Enero de 1641, un concurrido Parlamento, del que participaron las más importantes y poderosas Logkos de la Araucanía: Chicaguala, de Maquehua, que contaba a la sazón con mil lanzas,

¹¹⁶ Cerda – Hegerl (s/f: 21)

¹¹⁷ Carta de Alonso de Ribera al Consejo de Indias, Concepción, 1616, Citada por Barros Arana (1931,5:132);

Loncopichón, con tres mil lanzas, Butapichón, quien representaba a los capitanes, generales y Logkos, y el intrépido Lientur, quien habló a nombre de los conas, de los guerreros de Arauco.

Una vez finalizados los discursos se firmaron las siguientes condiciones de paz: *“El Gobernador los dejaba libres en su territorio y sin que pudieran ser reducidos a esclavitud, obligándose además a no permitir que ningún español pisase sus tierras, a no ser los misioneros jesuitas, y a destruir el fuerte de Angol; todo lo cual equivalía a reconocer de hecho la independencia de Arauco y a declararse vencido e impotente el ejército español al retroceder la línea de sus fronteras con la destrucción de Angol, como en efecto se llevó a cabo luego después. He ahí pues reconocida por un acto oficial la soberanía de Arauco. En cambio, los Araucanos se obligaban a entregar los cautivos, a permitir la entrada de los misioneros a su territorio y a combatir a los enemigos de los españoles, como por ejemplo a los corsarios ingleses y holandeses que intentaban desembarcar en las costas de la Araucanía y hacer alianza con los araucanos para combatirlos a ellos”*¹¹⁸

En la práctica, los resultados del Parlamento serán los siguientes: reconocimiento de la independencia de los mapuches en el territorio que se extendía al sur del Biobío hasta el Toltén; despoblamiento de Angol por parte de los españoles; permiso para la entrada de misioneros al territorio indígena para evangelizar; devolución y canje de prisioneros, entre los que se contaban un número importante de mujeres españolas cautivas. A ello se agregaba el dar fin a la encomienda, institución que era causa de la mayoría de los males indígenas.

Con el Parlamento de Quillín se inauguraba una nueva forma de relación entre los españoles y la gente de la tierra, por lo menos existe un compromiso formal de ambas partes respecto de hacer realidad los acuerdos convenidos. Mención aparte merece la esperanza de los misioneros jesuitas, quienes ven en ellos un fértil camino para realizar la evangelización.

A fin de dar a conocer los resultados del Parlamento de 1641, el Gobernador ordena celebrar en 1647 un nuevo Parlamento, también en los llanos de Quillín, y otro en 1651, en Boroa, el 24 de Enero, el que en palabras del Padre Diego de Rosales *“acabose con gran regocijo de todos el juramento de las paces y fue este día el más festivo que se ha visto en Chile, por no haberse visto jamás, sino es hoy, todo Chile de paz desde Copiapó a Chiloé, sin que hubiese en todo el reino indio, ni provincia ni guerra; que si bien muchas veces y en tiempos de estos gobernadores se han celebrado paces, siempre ha quedado alguna provincia de guerra, pero ahora no quedó provincia que no se hallase en este parlamento y diese la paz a Dios y al Rey”*¹¹⁹

No bien se firmaban las paces y se lograban acuerdos de sobrevivencia, la convivencia pacífica entre mapuches y españoles llegaba a su fin al poco tiempo, generalmente a causa de incursiones españolas en busca de indios esclavos, o bien a causa de malocas indígenas en busca de recuperar esclavos y capturar animales.

Sin embargo, aparte de dichas incursiones, hubieron momentos en que se produjeron levantamientos de importancia mayor, los que han sido conocidos como ‘rebeliones generales’, es el caso de la gran rebelión de 1654.¹²⁰

La historia nos enseña que corría el año 1654 cuando naufragó en las costas de Valdivia una embarcación, de la cual los indios cuncos extrajeron los bienes que llegaban a la costa y dieron muerte a los sobrevivientes. A causa de lo anterior, y con el argumento de vengar la afrenta (no obstante el tener como motivación tomar indios en guerra, y por tanto, esclavos), el maestre de campo Juan de Salazar realizó una expedición punitiva compuesta por 900 soldados y 1.500 indios amigos que salen desde el fuerte de Nacimiento. Muchos de ellos murieron al cruzar el Río Bueno, donde comenzaba la frontera

¹¹⁸ Lara (1889: 48-49)

¹¹⁹ Ferrando (1986: 212)

¹²⁰ Villalobos, Vida Fronteriza (1995: 60 y ss)

cunca. Fracasada la empresa, al año siguiente (1655) parte desde Concepción una nueva expedición española, estimulada por el mismo deseo de tomar indios en esclavitud.

Paralelamente, en Febrero de 1655 se levantaba la Araucanía entera, alcanzando hasta el río Maule, levantamiento del cual fue culpado el Gobernador Acuña y Cabrera, cuñado de Juan de Salazar, a quienes las autoridades españolas de la época los acusaron de sólo tener interés pecuniario, el que satisfacían con la captura de esclavos, y que esa habría sido precisamente la causa del levantamiento indígena.

Lo anterior implicó la eliminación de cualquier presencia española al sur del BioBio, la destrucción de todas las estancias hasta el Maule y el despoblamiento de Chillán. Asegurada nuevamente la frontera en el río Bio Bio, y ante la orden de la corona española de prohibir la esclavitud de indios, se desarrollará en adelante un período de relativa paz, no obstante que cada tanto hubieran encuentros bélicos menores y focalizados.

A fines del siglo XVII, en los llanos de Yumbel, se produce un nuevo encuentro entre las autoridades españolas, asentadas en la Capitanía General de Chile, y las autoridades locales representantes de una multiplicidad de Ayjarewes repartidos en *“cuatro Butanmapus según su modo están los tres en el hueco que hace a la cordillera nevada y en el mar y el otro pasada la cordillera nevada del lado del oriente, y están compuestos en cuatro líneas, de norte a sur, donde ellos residen, y por cada Butanmapu se siguen sus comunicaciones, de confidente a confidente, y tiene cada Butanmapu por su línea más de cien leguas de longitud y ocho a diez leguas de latitud.”*¹²¹

El Parlamento de Yumbel, que se desarrolla en Diciembre de 1692 y al que asisten más de 5.000 personas, 200 caciques y alrededor de 500 mocetones, el Gobernador y Capitán General del Reino de Chile Thomas Marín de Poveda había convocado a fin de comunicar *“el deseo que asiste a sus Majestad Católica de que gozasen el beneficio principal de la paz que tocaban y otras cosas tocantes a la religión”*.¹²²

La importancia territorial de dicho encuentro, que en definitiva se convocaba para tratar temas religiosos, radica en que la corona española, a través de sus representantes, reconocía la autoridad de los caciques, desistía de sus intentos por avanzar hacia la Araucanía, trataba a los habitantes al sur del Bio Bio como vasallos de la corona, ya no como bárbaros e incivilizados, levantaba la necesidad de una paz duradera y reconocía la autonomía de la gente de la tierra.

Por otro lado, se reconocía los constantes agravios de los que había sido objeto el pueblo mapuche y ahora sólo se les solicitará la autorización para que religiosos ingresen al territorio del que la corona española no tiene jurisdicción.

Al respecto, el intérprete relató que el gobernador había viajado a España, informando a su majestad, quien *“le mandó que viniese a gobernar a estas provincias y a solicitar el mayor bien de los indios, y mantenerlos en paz y justicia no permitiendo que se les hagan molestias ni agravios, finalmente a tratarlos y a que sean tenidos por Vasallos de su Majestad como lo son los demás sujetos a su corona gozando enteramente su libertad.”* En síntesis, se reconoce formalmente el ser vasallo del mismo rey, asunto que a los mapuches no les significaba dejar de lado sus autoridades, y que significaba el reconocimiento español como iguales a quienes había denostado y demonizado y, aún así, no había podido vencer.

A las autoridades indígenas se les ofrecía paz duradera, *“estar quietos en sus tierras gozando de sus haciendas, familias y ganados”* y éstos se debían comprometer a permitir la difusión de la doctrina católica en su territorio, a fin de poder lograr una comunión religiosa y *“vencer algunas dificultades que*

¹²¹ Ver Leon (1992/4).

¹²² Idem: 27 - 28

ocasiona el modo de vivir que tienen los indios”, para lo cual el Gobernador solicita a las autoridades indígenas admitan misioneros “que los instruyan y bauticen y los casen según orden de Nuestra Santa Madre Iglesia y esto solo aquellos que voluntariamente solo quisieren ser Cristianos”¹²³ (P.34)

A nombre de los mapuches, quien en primer lugar dirigió sus palabras a los asistentes al Parlamento fue Luis Guilipel, en cuya jurisdicción se realizaba el encuentro, lo que agradecía e invitaba a aceptar las propuestas del Gobernador “después de los errores pasados”. Lo anterior fue apoyado por el cacique Guenchunaguel, de Calbuco, consejero del Fütalmapu de Guilipel, quien luego de señalar las conveniencias de la paz y reconocer la voluntad real, plantea “que sólo ponía el reparo que en la ley Católica no se admitía mas que una mujer, y que en la que ellos vivían con multiplicidad de ellas, pues será el continuo vivir de su usanza, y mantenerlas las mujeres de chicha y vestuario en que fundaban su grandeza y ostentación”¹²⁴, alocución que contó con el apoyo de la multitudinaria asistencia.

A fin de salvar el entuerto, el Gobernador Marín de Poveda plantea que dicha objeción no era más que fruto del desconocimiento de la doctrina, y que ésta “no prohibía las criadas para el servicio y podían casarse con una mujer y que las demás se tratasen como sirvientes y de este modo no se impedían los ostentaciones de sus personas, y con esto tenían quien asistiese a las distribuciones de sus casas,... pues de ello resultaba apartarse solamente de la costumbre de dormir con ellas”¹²⁵.

Finalizó el encuentro con las palabras del cacique Anulabquen, del Fütalmapu Bafkehche, quien “cerró su discurso entregando al señor Capitán General los bastones que tenía en las manos de los caciques de cuatro Fütalmapus y quedó concluso el parlamento.”

Siguiendo a Leonardo León, sólo puede juzgarse las palabras e intenciones de los caciques asistentes al parlamento a la luz de los hechos siguientes, es decir, se entra a un período de respeto mutuo entre la Corona y el mundo mapuche, de crecimiento de las relaciones mercantiles fronterizas y, de una manera u otra, de relaciones pacíficas. Al respecto, León señala que a los caciques sólo “se les pedía la conversión paulatina al catolicismo. La propuesta del gobernador no incluía la instauración de la institucionalidad imperial, el cobro de tributos o impuestos, la construcción de fuertes o villas, la apertura de caminos ni el servicio del ejército; solamente se mencionó a los misioneros y a los capitanes de amigos como agentes exclusivos de la corona en la región. El río Bio Bio seguía siendo una frontera entre ambos mundos. Los caciques demostraron estar conscientes que el precio que se les pedía por la paz y la autonomía era relativamente menor, más todavía si ello significaba solamente autorizar la construcción de misiones en sus comarcas.”¹²⁶

A los antecedentes expuestos, que tendrán gran trascendencia en el desarrollo posterior de las relaciones entre el Estado español y el mundo mapuche, se suma la gran concurrencia de caciques y autoridades mapuches, como también la multiplicidad de espacios territoriales representados, que presentamos a continuación¹²⁷:

Lof (Reducción)	Logko (Cacique)
Colcura	Anteli, Guenual, Lleubalikan
Arauco	Cheuquecan, Ancaguenu, Painemilla, Cheuquemilla
Carampangue	Labquemguere, Curipiden
La Albarrada	Guenchuguere, Conguebude

¹²³ Idem: 34

¹²⁴ Idem: 38

¹²⁵ Idem: 39

¹²⁶ Idem: 49

Yndes Rrepu	Quilipile, Melguamanque, Gualullanca
Lavapie	Ybunchen, Alcaman, Guiquili
Quidico	Penipillan, Categuaguelen
Quiapo	Curimal, Millanco, Togomacha
Rrampuel	Curelipi, Teiguepillan
Lebo	Yrib labquen, Paillan, Lienquen, Naguelgueche
Carammauida	Aigopillan, Millalonco, Liebuelican
Lincioia	Guentegueno, Biuchalab, Colocolo, Cambitar
Tucapel	Curian, Udaman, Pichuman, Chodque, Tagomal
Cayocupil	Anteni, Coliepi, Aucallanca, Marinaguel
Molguilla	Guilipil, Aigopillan, Colelan
Pangue	Loncoan, Painamun
Chan Leubu	Liempi, Puicon, Picuman
Danqueleo	Paillalican, Guenchupangui, Napoman, Nancupil, Colepi
Traboelboro	Chequene, Lienllanca, Maripel, Guerima
Antequina	Fogoante, Puicoante, Upallante, Guechucui, Guebiante, Pichunante
Lleulleu	Pillantur, Amali, Paillante, Caiancura
Eguide	Paiguigelu, Quilatur, Pillulai, Ancamenu
Raguelgue	Mannao, Naguelante, Guentequil, Maligueno, Guenudane, Quinellanca, Ruguillanca, Neuclean
Coicomo y Relomo	Nebaltar, Lleubulican, Melillanca, Lloncollanca
del Salado	Caíamacra, Guaquinilo, Lincolab, Guichulap
Tirua	Amoibueno, Gueracan, Marilebu, Cincomalco, Guentelican, Lleubalican
Guenimavida	Curibanco, GuiriaToki, Guelevi
Taleo	Llancabilo, Tanacal, Caiomari, Cuilipil
Quilligui	Poelpague, Quinchamengue, Pailaqueupu, Ygueipillan, Colepague, Curiguala
Curicuen	Quintelemu, Quenanaguel, Loncopangue, Talgacuidi, Guenupangui, Llecamanque, Leubapillan
Budi	Millanaguel, Paillaguere, Reuguigala, Peinenanco
Rucacura	Curiñanco, Naguelgueno, Cheuquelile
Talcamavida	Cheuquecan, Guiracacheo, Gueicumilla, Guiricheo, Curellanca
Santa Juana	Curemalin, Butapichun, Llanoaguena, Inacar, Naupiante
Angol	Curipel, Aioquere, Eviqui, Suiq, Quinchaltur, Manquedebu, Mariguen, Millapi
Mininco	Marique, Anaqueñ, Marcollanca
Guadava	Reinanco, Pailacura, Tureman, Llancamal, Guicumilla
Arquen	Queputur, Caniqueupu, Cadiburi, Antequero, Guaipquita
Yapaguere	Guelene, Lilpulli, Millallanc, Ancamilla, Calleguere
Puren	Paguianca, Yenepillan, Tanamai
Guepin	Minchellanca, Calbucan, Lincancura
Llopeoian	Millaguin
Mantupulli	Chobquecura, Calbuleo, Mallalonco, Curipi, Guerapi
Lumaco	Calbuman, Carimanque, Gueiculupel, Nagpi, Tecaman, Guaniman
Renico	Ancatur, Aigui, Guilipil
Didaico	Queleman, Udalebe, Antetipai
Colpi	Catrillanca
Guellol	Piutimella, Chiuea
Pubinco	Guaiquimilla
Repocura	Gueiculep, Millananco, Ancallu, Guanquelonco, Cabrapagui, Pichintur, Reuqueante, Catellanca, Calbamanque, Tanamaico, Ranmanque
Boroa	Guenubilo, Maripil, Guircananco, Quinelama, Nancamal, Pilcollanca, Quechambilu, Guenman, Naguelcura, Licancura, Licancura, Buchamala, Caterupai, Guercapie, Reinaguel, Antecura
Cholchol	Calbuquea, Reumaylabquen, Chiguicura, Mencollanca, Cariqueo
Tolten el Alto	Millaio, Llanqueman, Maribulo

La Imperial	Naguelguala, Antipal, Chaguegueno, Calbuguenu, Maribilu, Gunchullanca, Liqueque
Quechucaguin	Guilipel, Paioibilo
San Cristobal	Huilipel, Llancamali
Santa Fe	Lientur, Milaguala, Guiragueno, Tureupil, Paillacheo
Bureu	Quinchaleubu, Guaiquiguere, Guenopillan, Guanquepai, Reuqueiembe, Guaiquian, Elpuente, Reuqueante, Llanquemanque, Cambimante
Molchen	Guenullanca, Quedeante, Udalevi, Quentequen, Punalevi, Millachigue, Linculeubu, Millal, Paillachet, Lincota, Naguelguere, Querupichun, Paillacan, Rapián, Deumanguin, Quenteguere
Colgue	Curelama, Biemche, Ancalleo, Ybuinchet, Llancamilla
Monquico	Cheuquileu, Llanquelican, Millaguenin, Deanllanca, Yngaipillan, Calbulemu, Naguelguala, Raipilqui, Mariguala, Guentelabquen, Tanconpai, Leplipe, Anteleui, Caiomilla
Malleco	Paguinamon, Ayllapan, Catepillan, Naguelpan, Catelpan, Paguianca, Udaleui, Llancaño, Lepicalquin
Chacaico	Maloñanco, Lipaygueque, Menchelab, Tagomilla, Teimellin, Catheren, Yaupillanquen, Malolab
Choque Choque	Paillaguanque, Quetulevi, Painemal, Quechereguas, Paillalican, Colompillan, Camulevi
Adeuil	Colicheo, Pellucambi, Millalicar, Millaie, Cheuquelinco, Gueitalabquen
Requen	Guechapillan, Catheguer, Altigue, Meliguere, Millalicar, Huenchullanca, Pichuncura, Dugueleui
Birken	Anteranai, Ancamilla, Leniguenu, Loncollanco
Pellamalin	Loncoñanco, Queligueno, Gueracan, Ninanco, Millarelmo, Guenucal, Paillalican
Llameco	Guenchunaguel, Loncotipai, Aielguen, Quelabichhun, Ricananco, Calbuñanco, Pichunante
Calbuco	Gauminaguel, Paguinamun, Butapichun, Caurapague
Maquehua	Catalbquen, Permanllanca, Painequeo
Chomui	Millapal, Millaguala, Antegueala, Caiopilqui
Champulle	Neipague, Liencura, Cadepoco
Quellaino	Lipicalquin
Lalguen	Codeguala
Rregue	Curaleb, Cheugdu, Lemullanca
Cura	Puitillanca, Guiquipagui
Guambalí	Raiguechun
Peulla	Ancachevo
Aquelen	Millachigue
Tempuelo	Calbunanco, Guenchuante
Cudeleubu	Malihueno, Biatipai
Chaguel	Guencullanca
Loncopitriu	Quedetun, Marillanca, Tenamante
Compudo	Millante, Ancaguala, Pucareo, Curequelebe
Quilacura	Colicheo, Pichanante, Millabende, Catemapo
La Villarrica	Picheguala, Luanchiun, Curenanque, Curenaguel
Pucon	Millamanque, Antetipai
Lolco	Loncotipai, Quilenpangui, Ligainanco, Butapi
Ranquel	Curiquien, Millaguenu
Anguaiecu	Chenquenaguel, Llallinguanque
Temenco	Lemunan, Anenaguel
Icalma	Talcapillan
Lolquinco	Millatipai
Rucachiroy	Lucanaquien
Guachipen	Peranaguel
TufTuf	Cadepague

Proquena	Rainecuelen
Malloe	Guenavilo, Guelmellanca

Fuente: "Expediente del Parlamento celebrado con los indios en la Plaza de San Carlos de Austria, llamado comúnmente Yumbel, fuera de las murallas, en el campo, en 16 de Diciembre de 1692"

En los mismos términos anteriores, y refrendando lo señalado en Yumbel, se desarrolla en Choque Choque un nuevo parlamento en 1693, cerrando un siglo que comenzó con la Victoria de Curalaba, con la fijación de la frontera en hispano – mapuche en el Bio Bio, continuó con la experiencia de la guerra defensiva, inauguró el sistema de Parlamentos y terminó con el reconocimiento formal de un extendido territorio jurisdiccional mapuche, entre el Bio Bio y el Toltén, el que se mantendrá incólume durante toda la colonia.

3.5. Autonomía territorial y Parlamentos en la Araucanía: de la Rebelión de 1723 al Parlamento de Tapihue

No obstante que fruto de los Parlamentos reseñados, y que en la línea de frontera se desarrollaban grados crecientes de relaciones comerciales, en la Araucanía de principios del siglo XVIII se vivía una paz inestable, sujeta en cualquier momento a resquebrajarse, y algunos momentos más álgidos, a quebrarse.

Como señaláramos, los encuentros bélicos entre españoles y mapuches no cesaban, pero no pasaban de ser encuentros esporádicos, focalizados, los que alcanzan niveles de enfrentamientos mayores durante el siglo XVIII en dos ocasiones: entre 1723 y 1726, y entre 1766 y 1771.

La primera de las rebeliones se produce entre la primavera de 1723 y el verano de 1724, momento en que se levantan todos los Ayjarewes de BioBio al sur, fruto de los múltiples abusos cometidos por los Capitanes de Amigos con los mapuches, al ser estos últimos obligados a trabajos forzados y al servicio personal, y por *“las especulaciones comerciales del maestro general del ejército, Manuel de Salamanca, que se sirvió de los capitanes de amigos y de la presión que podía ejercer sobre los mercachifles, para crear una especie de monopolio en el comercio con los naturales y que derivó en imposiciones abusivas y hasta maltrato. Según muchos testimonios de la época, los capitanes de amigos, respaldados por su jefe superior violentaron la voluntad de los indios y se acumuló un fuerte descontento.”*

En definitiva, el 9 de marzo de 1723, es asesinado el Capitán de Amigos de la parcialidad de Quechereguas Pascual Delgado, quien *“se había atraído el odio de los indios por la arrogante soberbia con que los trataba y por los castigos crueles y arbitrarios que les infligía”*¹²⁸

Con la muerte del Capitán de Amigos se inició la rebelión general. A ello le siguió el saqueo y destrucción de las haciendas cercanas, con el consiguiente robo de animales, y el paso a las inmediaciones de Purén, para luego avanzar al la Isla de la Laja, mientras en forma paralela se mantenían incomunicados los fuertes españoles, se sumaban a los llanistas los mapuches del lafquenmapu (costinos) y los Cuncos.

Finalmente, *“A causa de la rebelión, el gobernador Gabriel Cano y Aponte estimó que los fuertes avanzados al sur del Biobío no se justificaban, porque sólo eran puestos de vigilancia y que no habiendo plan de extender la dominación no prestaban utilidad real, originando gastos y preocupación innecesarios.”*¹²⁹

Con el despoblamiento de la Araucanía por parte de los españoles, se llega a un nuevo Parlamento, el que se realiza en Negrete el 13 de febrero de 1726, que se centró en regular las relaciones comerciales fronterizas y cuyo resultado principal fue el prohibir el monopolio comercial de los oficiales.

¹²⁸ Casanova (1987:17)

¹²⁹ Villalobos (1989: 23)

En los llanos de Negrete, el Gobernador Cano y Aponte propuso las condiciones de paz, entre las que se señalaba el que los mapuches debían deponer las armas, reconocerse vasallos del Rey de España y enemigo de sus enemigos, no oponerse a la reconstrucción de fuertes al sur del Bio Bio, y aceptar la evangelización de los misioneros. De ello se deduce que los intereses expansionistas españoles, si bien se congelaban, continuaban vivos.

En todo caso, las resoluciones más importantes tuvieron que ver con la regulación del comercio, el que es reglamentado ya que “por cuanto de los conchavos nacen los agravios que han dado motivo en todo tiempo a los alzamientos por hacerse éstos clandestinamente, sin autoridad pública, todo en contravención de las leyes que a favor de los indios deben guardarse, será conveniente que los tengan libremente pero reducidos... a tres o cuatro ferias al año o las más que juzgaren necesarias y pidieren...”¹³⁰

Fruto de la paz concertada, las hostilidades se reducen notablemente, si bien no totalmente, como era la costumbre, y la generalidad de las escaramuzas encontraban su causa en abusos de los españoles.

Como sea, el siglo transcurre en la Araucanía, espacio en el que se está incubando una nueva rebelión, que revienta en el año 1766, y en la que tiene mucho que ver una nueva política a desarrollar en el territorio jurisdiccional mapuche: la construcción de pueblos.

Lo anterior se desarrolla en el siguiente contexto. Antonio de Guill y Gonzaga es nombrado por Carlos III de Capitán General y Gobernador de Chile y a poco de tomar posesión del cargo (4 de Octubre de 1762) decide erigir poblados en la Araucanía, a fin de concentrar en ellos a la población indígena, asunto que desde inicios del siglo XVIII se venía realizando al norte del Bio Bio.

Los objetivos de la fundación de pueblos eran religiosos y políticos, ya que “concentrar a los mapuche era ponerlos al alcance de los misioneros para que éstos pudieran evangelizarlos. La dispersión dificultaba una comunicación permanente con los religiosos y, por lo tanto, la enseñanza de la doctrina. La reducción era dirigida, a demás, a controlar, vigilar y disciplinar a los naturales e impedir sus prácticas ancestrales. Era según Bartolomé Meliá, ‘el instrumento esencial para el cambio que se pretendía en los indios, que era hacerlos pasar de la infidelidad al cristianismo y de la barbarie a la vida política’.”¹³¹

A fin de llevar a cabo dicha política, en el Parlamento realizado en Nacimiento en 1764 Guill y Gonzaga plantea a las autoridades mapuches el “reunirse a pueblos en el paraje que quisiesen y en el número de familias que tuviesen por conveniente para cada uno”¹³², según lo señalara en carta al Rey. Además de sus intenciones, en dicha misiva señalaba al monarca la aceptación de los caciques de Angol, Mininco, Lucán, Cullén, Repocura y Maquehua. Según el encargado de las obras, el maestro de Campo Salvador Cabrito, a ellas se fueron sumando los indígenas de Requen, Malleco, Marben, Quechereguas, entre otros. Así, las autoridades hispanas centraban sus esfuerzos en convencer a las otras parcialidades mapuches, como también a enviar a cada nuevo pueblo herramientas, hachas, bueyes, con el objeto de llevar adelante los trabajos.

En conjunto con lo anterior, el Maestro de Campo decretaba autorizaciones para el levantamiento de pueblos a caciques que así lo solicitaren, como es el caso del cacique de Angol Juan Lebulabquen, a quien se le autorizó la construcción de pueblos en Ranco, Meseta, Albarrada, Melilupu, Llico, Quirico, Quiapo, Deunco y Lebu.

¹³⁰ Casanova (1987: 43)

¹³¹ Casanova (1996)

¹³² Casanova, (1987:60) Carta del Gobernador Guill y Gonzaga al Rey Carlos III, 1 de marzo de 1765

El maestro de campo, además de la autorización, entregaba al peticionario los elementos de trabajo y la orden de que, en definitiva, el nombre del nuevo poblado era prerrogativa del gobernador.

En definitiva, si bien no hay claridad respecto de la totalidad de villas realmente levantadas, y de cuantas quedaron sólo en el nombre o en la intención, el Gobernador Guill y Gonzaga informa de la fundación de las siguientes villas:

“En el partido de Angol las villas de San Carlos, San Miguel y San Julián, en el de Rocalgüe la de Nuestra señora de la Purísima concepción, en el partido de Marben San Ignacio de Marben, San Antonio de Burén, San Javier de Chacaico, San Juan de Dios de Requen, San Borja de Malleco y San Juan Evangelista de Quechereguas, en el partido de Tucapel hasta Tirúa, en distancia de veinticinco leguas la costa, la Asunción de Lleulleu, los Remedios de Caramavida, Belem de Marquilla, la Soledad de Pagne, Dolores de Tucapen, Natividad de Cuinco, Nieves de Yecumavida, Carmen del Alma, Candelaria de Collico, Tránsito de Hique, la Paz de Rimeguelme, Consolación de Guericó, Mercedes de Tenapeque, Guadalupe de Raihue, Atocha de ATokinga y Loreto de Paicalú. En la jurisdicción de Arauco, las villas de San Joaquín de la Mazeta, los Santos Reyes de Rauco, San Esteban de Melipulu, San Blas de Llico, San Nicolás de Tolentino de Guirico, San Benito de Quiapu, San Vicente Ferrer de Deunco, San Salvador de Lobu y San Rafael de la Alberrada”¹³³

No obstante los trabajos realizados, y el parecer de las autoridades hispanas respecto del acuerdo de los mapuches en cuanto a aceptar ser reducidos a pueblos de indios, el 25 de diciembre de 1766 se produce un importante levantamiento indígena, en el que se abalanzan en forma simultánea un gran número de indígenas sobre las villas levantadas o en construcción, quemando las casas y destruyendo las iglesias de las misiones, obligando a la mayoría –si no todos- los hispanocriollos a refugiarse en los fuertes aledaños al Biobío o a arrancar hacia el norte de dicha frontera fluvial.

Si bien la rebelión, conocida como el malón de Curiñanco, fue generalizada, su extensión en el tiempo no lo fue y llegó a su fin en la medida que la intención de fundar pueblos quedó sólo en eso, en intención.

De acuerdo a Villalobos, *“las alteraciones iniciadas en 1765 derivaron de la intensificación de las relaciones pacíficas,... que era factible agrupar a las reducciones en pueblos si se lograba convencer a los caciques y su gente”¹³⁴*, para lo cual se dispusieron los fondos, encargando la dirección a Capitanes de Amigos y Misioneros, y los caciques ordenaron trabajar la madera.

Sin embargo, continúa Villalobos, *“la vida en pueblos contrariaba completamente las costumbres y creencias de los nativos, cuya vida se organizaba en aldeas de rucas dispersas y relativamente alejadas. Además, los pueblos significarían el sometimiento a los blancos, controlarlos mejor y quizás obligarlos a trabajar para ellos. Por esas causas, comenzaron a resistir las órdenes y, finalmente, se alzaron, cayeron sobre las obras y obligaron a huir a los pobladores hispanocriollos que se habían establecido en ellas. No hubo matanzas, sin embargo.*

El levantamiento de los indígenas de los Llanos, que eran los más afectados, cesó inmediatamente que las autoridades dejaron sin efecto la fundación de los pueblos. Pero hasta 1770 hubo intranquilidad y se efectuaron operaciones en el sector costero de Arauco y en la Isla de la Laja para contener a los Pewenches...”¹³⁵

¹³³ Casanova (1987: 67) Carta de Guill y Gonzaga a Julián de Arriaga, 17 de febrero de 1766

¹³⁴ Villalobos (1989: 23)

¹³⁵ idem: 24

Las autoridades españolas reaccionaron ante la rebelión mapuche y plantean un cambio de la política a desarrollar para la sumisión de los naturales.

Así, el mismo Gobernador Guill y Gonzaga, que en carta al rey escrita en 1765 le relataba que le señalaba que a los caciques que eligieran dónde y cómo levantar las villas en pos de “vivir como racionales con seguridad para sus casas, familias, haciendas y muebles” escribía al monarca Carlos III, en 1767, la conveniencia de “hacerles guerra hasta sujetarlos hasta perpetua obediencia o aniquilar a los rebeldes sacándolos a todos de sus tierras y distribuyéndolos por el Reino, especialmente por las Provincias de Coquimbo, Copiapó, Huasco y sus despoblados, y distribuyendo a las mujeres y párvulos por las haciendas del Reino, de modo que no llegue a unirse ni congregarse, ni quede familia de ellos en sus propias tierras, que siendo las más fértiles y ricas en minas, se pueblen inmediatamente de españoles para que no les permitan la entrada a los indios...para lo cual sólo se necesitan fusiles, pólvora y balas.”¹³⁶

Situación especial ocurría con los Pewenches de ultracordillera, a quienes el Gobernador Guill y Gonzaga proyectó hacer extensivo el plan de erigir ciudades en su Fütalmapu, como también de desarrollar un proceso evangelizador. Para dicho fin, se realizó un encuentro entre el maestre de campo y el gran Logko Levian, quien fue acompañado de Pewenches de San Lorenzo y Villucura. Si bien los Pewenches en un principio aceptaron la idea, a desarrollar en Rucalhue, luego no mostraron interés ni compromiso, también en el interés de no cambiar su forma de vida.

Finalmente, entre el 21 y el 29 de diciembre de 1774, en los llanos de Tapihue, a 2 leguas de la Plaza de Yumbel, se lleva cabo un concurrido Parlamento, al que asisten “los caciques e indios principales y mocetones de los cuatro Fütalmapus, o cantones de los indios que habitan desde la otra banda del río Biobio hasta la jurisdicción de Valdivia, y de mar a cordillera incluso los Pewenches”¹³⁷

Con gran pompa y boato, se ungió como representante de los cuatro Fütalmapus al Cacique gobernador de Angol Agustín Curiñancu, siendo el máximo representante de la corona española el Capitán General, Gobernador y Presidente de la Real Audiencia Agustín de Jauregui, quien comenzó su discurso planteando su grave disconformidad con los hechos que se sucedieron en el levantamiento de 1769-70, haciendo una descarnada descripción de la sublevación de los Pewenches, naüqches y Bafkehches contra la autoridad militar apostada en la frontera, para luego agregar su satisfacción por el recobrado ambiente de paz que reinaba desde los Parlamentos de Negrete (1771) y de Santiago (1772). Como fuere, sus palabras, ya refiriéndose al Parlamento del que estaban formando parte comenzaban así: “Les amonesto y requiero en nombre del rey la más debida y firme fidelidad a su Soberanía”, queriendo con ello dejar claro el que si bien respetaba la autoridad indígena, ésta debía sujetarse a la voluntad de una autoridad superior: el Rey de España.

El conjunto de capitulaciones del presente Parlamento hablan de los intereses que guían la política de la Corona hacia la Araucanía, y se refieren, en lo principal, a lo que sigue¹³⁸:

Ratificar el nombramiento de Caciques embajadores¹³⁹, quienes residirán en la ciudad de Santiago, y tendrán plenos poderes y facultades, a fin de tratar y acordar todo lo relativo a la mantención de la paz, como objetivo común “de sus mismas naciones y la de los españoles”; reconocimiento de la soberanía de la Corona, obligación de obedecer sus ‘reales ‘ordenes’ y prestarle servicios en la medida que la autoridad real lo requiera; se reconoce al indígena como fiel vasallo del mismo Rey, con lo que se creaba un vínculo directo entre el mapuche y el rey; se encarga a los mapuches el no permitir en sus tierras españoles, mulatos, negros ni yanacona, a fin de no perturbar la paz mapuche; se encarga a los caciques castigar a aquellos miembros de sus reducciones que pasaren a robar a la Isla de la Laja, Arauco u otros ‘parajes de españoles’; que los indígenas son libres y no han de valer ni subsistir las ventas que se hicieren de cualquiera pieza porque la ha de perder el comprador.

¹³⁶ Casanova (1996: 65) Carta de Guill y Gonzaga al Rey Carlos III, 1 de mayo de 1767

¹³⁷ “Acta del Parlamento de Tapihue”, 1774

¹³⁸ Un análisis detallado del tema lo encontramos en “El Parlamento de Tapihue”, Leonardo Leon, Nütram N°32, 1993

¹³⁹ Institución originada en el Parlamento de Santiago, de 1772

La distribución de los asistentes al Parlamento, de acuerdo a los Fütalmapus y el lugar específico del que provienen es la siguiente:

LLANISTAS ARRIBANOS, INAPIREMAPU O FÜTALMAPU DE LA CORDILLERA				
Lof	Reducción	Logko (Caciques)	Capitanejos	Koha (Mocetones)
	San Cristobal	Gobernador: Clemente Curilemu; Domingo Pilquileb, Cristobal Millaleb	1	12
	Paylligüe	Domingo Necultipai		12
	Santa Fe	Gobernador: Ignacio Levigüeque; Juan Guilleguangue, Julián Millanamun, Miguel Lebuepillan,	1	56
	Marben	Gobernador: Juan Pyllaman	1	18
	Bureu	Francisco Mariluan	1	12
	Mulchen	Alonso Millabidi, Francisco Ydalevi	1	12
	Colgue	Gobernador:Agustín Leguelemu; Juan Pichiñancu, Martín Guichulab, Martín Cunilemu, Lorenzo Canilulab, Francisco Cheuquemilla	1	38
	Requen	Juan Painequir, Martín Calleuñir, Lorenzo Minchequeupu, Ignacio Rañiqueupu	1	14
	Reñaico	Gobernador:Cristobal Cheuquelemu; Francisco Talcapillanca	1	33
	Malleco	Gobernador: Francisco Ayllapan; Felipe Panianca, Andrés Naipangui	1	30
	Chacaico	Gobernador: Domingo Llaubulemu, Juan Catrirupay	1	22
	Quechereguas	Gobernador: Cristobal Traipilabquen; Domingo Naguelbur, Miguel Rucalab, José Colipichun, Francisco Guaiquilabquen	4	50
	Llamuco	Gobernador: Juan Naminahuel; Juan Anenanul, Francisco Vilumilla, Francisco Guircañancu	1	18
	Tuf Tuf	Gobernador: Curiguillin y Cordoba; Juan Sandoval, Pedro Rucalabad, Francisco Cayupil, Antonio Painecura, Domingo Casaquipo, José Leviguala, Diego Quidilabquen, Francisco Vilamilla, Juan Canilabquen, FranciscoLienlabquen, Mauricio Nincolav, Luis Marilapa, Marcelo Millaqual		67

LLANISTAS DE ANGOL, FÜTALMAPU DE LOS LLANOS				
Lof	Reducción	Logko (Caciques)	Capitanejos	Koha (Mocetones)

Talcamavida	Gobernador: Andrés Curipil; Francisco Llancamilla, Javier Ancalevi, Segundo Cheuquianti	1	18
Santa Juana	Gobernador: Isidro Guaiquiguirri; Augustín Levilpan, Pedro Meliene, Ignacio Guechual	1	12
Angol	Gobernador: Augustín Curiñancu; Manuel Marihuenu, Ignacio Apelevi, Juan Guenupillan, Juan Guenupichun, Bartolo Millalevi, Pedro Quidalevi, Juan Calbeguenu, Juan Linconao, Sebastian Tramilla, Francisco Guaiquillanca		120
Puren el Viejo	Gobernador: Augustín Quintripillan; Ignacio Antelab, Francisco Yenepil, Pedro Guechuguro, Alonso Cariman, Juan Paillalay, Antonio Coyllipi		38
Minas	Gobernador: Juan Pilconanco; Juan Callelebi, Pedro Cheuquelepi		39
Lumaco	Francisco Quenonogal, Francisco Quilancun	20	
Canglo	Francisco Quichalipu, Juan Paillavi, Alonso Tragolab, Francisco Gualiquilabquen	1	26
Deuco	Juan Levique, Francisco Antemilla, Juan Maripil, Juan Antequeu, Antonio Guinaypillan		
Guadava	Gobernador: Juan Guichalab		
Maquegua	Gobernador: Juan Antumilla; Francisco Conancumilla, Alonso Lepiguala, Martín Quidilabquen, Francisco marivilu, Francisco Llancavilu, Jacisnto navarrete	2	34
Noguen	Fernando Guechuqueupe, Angel Pallanti	1	9

COSTINOS, LABQUENMAPU O FÜTALMAPU DE LA COSTA			
Reducción	Caciques	Capitanejos	Mocetones
Mochita	Gobernador: Joseph Reynancu; Juan Huentelemu, Pedro Udalevi	2	19
San Pedro	Miguel Ancalican		7
Colcura	Gobernador: Pascual Meliqueupu; Luis Chiguyallanca		14
Alberrada	Gobernador: Francisco Neculbud; Ignacio Reuqueant		12
Arauco el Viejo	Juan Mariñani		6
Meseta	Ignacio Callupichan		3
Casas Viejas	Felipe Guaiquiñir		8
Millatabu	Juan Llancahuel		4
Merilupú	Ramón Udalevi		7
Lavapie	Juan Guayquilican		4
Quidico	Juan Catricau		6
Yani	Matías Lienpi		9
Llico	Juan Ancalevi		6
Lacoy	Matías Millalabquen		5
Quiapo	Juan Marilevi		8
Lebu	Ramón Chichahuala, Juan Levilican		8
Molguilla	Gobernador: Ignacio Llancahuenu	16	
Yenico	Agustín Quilentaro		14
Tucapel	Gobernador: Antonio Catrileu; Miguel Antemanque, Juan Colpil, Ramón Lienan, Bernardo Llancaman		
Caramavida	Rafael Guenchuguala, Pedro Iloncoli	13	
Cayocopil	Juan Marinan		12
Traniboro	Juan Antillanca, Martín Pormollanca		12
Linguehue	Francisco Guenulabquen, Bartolo Melien		15
Panilhue	Gobernador: Marcos Guenchunau; Joseph Pillantu, Francisco Millaleb		19
Choque	Pedro Huenteacol, Jacinto Millanau	7	
Cura	Francisco Lipillanca		7
Llencan	Juan Antiman		2
Lleuler	Agustín Yaupi, Francisco Caniuli		3
Tranaquepe	Francisco Marileb		3
Quidico	Juan Curilabquen		3
Tirua	Gobernador: Martín Curimilla; Francisco Guentelemu, Martín Liencoanti, Pedro Millacaniu, Juan Pilquiant, Francisco Ybuencheu, Lorenzo Tokillanca	2	28
Yecumahuida	Gobernador: Felipe Ynalican; Felipe Ynalican, Alonso Guenumancu, Joseph Calbullanca, Pedro Calbuñir, Luis Puiñancu		
Peaicho	Gobernador: Francisco Ymilqueu		

Rucacura	Gobernador: Juan Pilquiant		

LLANISTAS MERIDIONALES			
Lof Reducción	Logko (Caciques)	Capitanejos	Koha (Mocetones)
Boca de Imperial	Gobernador: Juan Cheuquecoyan; Francisco Guenuvilu, Ignacio Painecura, Francisco Canihuante, Ignacio Pichunmanque, Antonio Liencura, Antonio Guechuguala, Bartolo Guirirlevi, Francisco Naguelvilu, Tomás Guenchupan, Felipe Collamanti, Francisco Buricoyan, Pascual Mochaguala, Ignacio Cuyupichun, Juan Buricoyan, Ignacio Calbulemu, Francisco Calvumanque, Bartolo Guelquenav, Ignacio Naguelpil, Francisco Pañipil, Asencio Payllaquen		98
Imperial	Felipe Caullaman		11
Imperial Alta	Gobernador: Lorenzo Caniuleumu; Toki General: Juan Painelebu; Gabriel Catrillanca, Luis Cariñancu, Francisco Quinteguer, Martín Marilab, Juan Antiñir, Martín Quintrequeo, Alonso Calbulemu, Felipe Quedecoyan, Juan Trunecoy, Francisco Manqueguala, Cristobal Malillanca, Joseph Nacuenti, Nicolás Millagual, Martín Marinau, Pedro Cuyubileun, Jacinto Imiguala, Ignacio Nahuelpillan		44
Boroa	Gobernador: Pedro Ignaitaru; Alonso Utaman, Pedro Payllableu, Alonso Colimilla, Alonso Gamillanca	1	55
Cholchol	Gobernador: Antonio Trabollanca; Felipe Navarrete, Juan Navarrete, Bartolo Navarrete, Juan Ychanvilo, Ramón Quilanquinque, Juan Chiguailab	1	33
Repocura	Gobernador: Pedro Guaquiguenu; Juan Guircolao, Nicolás Nahuelpillan, Antonio Coñuepan, Juan Debunleo, Juan Mariant		46
REDUCCIONES SOMETIDAS			
Lof Reducción	Logko (Caciques)	Capitanejos	Koha (Mocetones)
Partido de Itata	Bartolo Rogolpan, Nicolás Lepimanque, José Maripillan, Alejo Alcamen, Juan Payllapoco, Pablo Unumancu, Pedro Chacon, Manuel Pichiantu,	42	

	Miguel Cachillanca, Juan Piseco, Pedro Corovilo, Pablo Vircapichun, Juan Turuante		
Partido de Chillan	Lucas Quinchamal, Pablo Lopabidi, Manuel Catrillanca	23	

FÜTALMAPU PEWENCHE			
Lof Reducción	Logko (Caciques)	Capitanejos	Koha (Mocetones)
Villucura	Gobernador: Juan Levian; Pascual Guillaquiñin, Pedro Curilepi, Llanquelevi, Coviente,	2	63
Quieco	Andrés Curiñancu	2	38
Quilaco	Gobernador: Lorenzo Colgueman		
Cule	Matel Malean		
Lolco	Gobernador: Ignacio Pailabquen; Manuel Manquelevi, Francisco Tokilevi	1	13
Antuco	Gobernador: Juan Manquelab; Francisco Catrihuenu, Ignacio Levimanque	2	66
Neuquen	Andrés Curripil	1	18
Alico	Narciso Cheuinun	1	6

Fuente: División realizada por Leonardo Leon en Nütram N°32, 1993, Ediciones Rehue Ltda., "Acta del Parlamento de Tapihue"

3.6. Situación del territorio mapuche en los albores de las Repúblicas de Chile: el Parlamento de Negrete de 1803

En términos espaciales, la distribución territorial y poblacional de la Araucanía, en los inicios del siglo XIX, es recogida por el Fraile Francisco Xavier Ramírez, quien en el año 1805 informa a los Reyes Católicos de la siguiente distribución:

División política de los fütalmapus

FÜTAL MAPU	DESCRIPCION	AYJAREWE	REWE	HBTS.	HOMBRES	MUJERES
BAFKEH MAPU	De la costa o marítimo	Arauco, Tucapel, Lleulleu o Ranquihue, Tirua, Cautín o Ymperial, Collico, Boroa, NagTolten o Tolten el Bajo	100	40.000	13.000	27.000
LELFÜN MAPU	De Angol o de los Llanos	Encol, Puren, Repocura, Maquehue, Ymperial Alta	50	30.000	10.000	20.000
INA PIRE MAPU	Corre por el pie, o faldas occidentales de Los Andes	Marven, Colhue, Chacaico, Quecheregue, Guenague	43	20.000	6.000	4.000
PIRE MAPU	Andino, tierra de los Pewenches	Quilaco, Rucalgüe, Callaqui y Lolco	29	10.000	3.000	7.000
WIJI MAPU	Del sur	Tolten, La Mariquina, Ganigue, Niebla, Valdivia, Arique, Quinchilca, Río Bueno, Cudico, Dagllupulli, Osorno	sobre 150	12.000	5.000	7.000

Fuente: FR. FRANCISCO XAVIER RAMIREZ, "Cronicon Sacro- Imperial de Chile", Fuentes para el estudio de la colonia, transcripción de Jaime Valenzuela M., Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, 1994, páginas 67 -71

El cuadro transcrito da luces sobre la distribución espacial en la Araucanía, el que se mantiene incólume desde aquel lejano Parlamento de 1641, momento en que se reconoce la frontera entre la sociedad española y la sociedad mapuche en el río Bio Bio.

Al respecto, es también fundamental analizar la importancia que tuvo políticamente el último Parlamento entre las autoridades mapuches y las autoridades coloniales españolas. Nos referimos al Parlamento de Negrete, celebrado los días 3,4 y 5 de marzo de 1803.¹⁴⁰

En el campo de Negrete, comparecieron *"los Gobernadores de los cuatro Fütalmapus con doscientos treinta y nueve caciques y cantidad de capitanejos y respetados hasta el número de mil y tantas personas, colocándose en lugar y asiento que les estaban preparados"*, a quienes se dirigió don Pedro Quijada, Brigadier de los ales Ejércitos y Comandante del Batallón de Infantería de Frontera, quien presidió el parlamento en la forma siguiente: *Tengo la mayor complacencia, caciques principales, mis amigos, de veros hoy congregados en este campamento para celebrar el Parlamento*

¹⁴⁰ Parlamento General celebrado en el Campo de negrete en los días 3,4 y 5 de mil ochocientos tres años.

General con los cuatro Fütalmapus que comprende la tierra desde el río Bío-Bío al sur, hasta los países más meridionales del continente, y desde el mar a la cordillera”, para luego pasar a exponer las capitulaciones. En su Artículo 1º, las partes reconocen por “Rey y Señor Natural al poderoso Soberano Señor Don Carlos Cuarto,” del cual son vasallos, y como tales “amigos de sus amigos y enemigos de sus enemigos”

Luego, en términos territoriales, tienen vital importancia los artículos 2º y 6º, que en síntesis plantean: *“Libre comercio que podrían hacer los naturales en todas las plazas, villas y ciudades del Reino transitando libremente por todos nuestros caminos y tierras, con las especies que conduzcan, y del mismo modo los españoles por las suyas, franqueándose los caminos recíprocamente libres”* (art 2º);

6º.- Que hallándose esta mar llena de embarcaciones extranjeras con pretexto de pescar Ballena, se introducen sagazmente en sus costas, como ya sucedió en las de Tirúa en los últimos años durante la guerra con la nación Británica, que no deben permitir de ningún modo el cumplimiento de las ordenes del Rey y también por los graves perjuicios que les resultarían de tratar con unas naciones que solo aspiran a introducirse en sus tierras haciéndose dueños de ellas con destrucción de sus habitantes, como ya tiene acreditada la experiencia, añadiendo que para el caso de guerra con cualesquiera nación extranjera, deben por obligación de buenos vasallos concurrir personalmente a la defensa de estos dominios de S.M. siempre que se hallen atacados, conforme lo tienen prometido y jurado los cuatro Fütalmapus, cuya obligación se les recuerda ahora, a fin de que cuando llegue el caso ocurran armados y bien montados a unirse con las tropas del Rey a las ordenes de sus jefes, y embarazar cualesquiera desembarco que se intente en las costas de este Reino manteniéndose mientras duren estas expediciones, con las raciones que se asiste en tales casos a todas las tropas, cuerpos y milicias de españoles.”

El primer día se eligió como representante de los cuatro Fütalmapus al Gobernador de la Reducción de Angol Don Francisco Curinagüel, y a continuación hablaron el Logko Tranamilla de la Reducción de Temulemu, al que le siguieron *“Ciento y tantos caciques se explicaron en los mismos términos poco más o menos con expresiones tan vivas de reconocimiento que acreditaban la nueva disposición de sus corazones para observar todo lo prevenido, y siendo ya las cuatro de la tarde suplicaron cesase la Parla, que se continuaría en el día siguiente”*

El día siguiente *“continuó el Gobernador Curinagüel en los mismos términos que el día antecedente con los que aún restaban y no habían recibido sus palabras, cuya Parla y contestación de ciento veintisiete Caciques, duró hasta las cuatro y media de la tarde”.*

Finalmente, el día 5 se dirigieron a la asamblea el cacique Gobernador de Maquegua Vilumilla, su hermano Coygüenjir, Chicaguala y Pichuman; los caciques Pewenches de Callaqui, Quilaco y Huinquén, llamados Coliman, Liupay y Coygüemán; el Cacique de Cura Millalem, por consejo de sus parciales Gúgñir, Pagitur; los caciques de Angol, Maquegua, Lobcoyán; los caciques Gobernadores de Arauco, Tucapel, Tirúa, Boroa, de la Imperial, y lo mismo los de Angol, Repocura, Maquegua, Chacayco, y generalmente todos lo Llanos, dijeron que los tratados del libre comercio estaban en su fuerza e *“Igualmente dijeron los Gobernadores de los cuatro Fütalmapus, generalmente todos los Caciques congregados, que de ningún modo permitirían en sus costas, embarcaciones ni gentes extranjeras como ya lo tenían ofrecido en otros Parlamentos, pues no ignoraban sus designios depravados, y que los caciques de Arauco, Tucapel, Boroa, de la Imperial y de toda la ribera del mar hasta Valdivia debían de ser los más celosos, como más interesados y que el resto de los Fütalmapus ayudaría gustoso a cualesquier caso de esta naturaleza para lo sucesivo añadiendo que*

por lo que hace el comercio y escrupulosa conducta en las pampas y provincias de Buenos Aires tienen acreditada su buena fe en estos últimos años”

Reproducimos casi en su totalidad los artículos 2º y 6º, en la medida que éstos son esenciales para entender la autonomía política y la jurisdicción territorial mapuche en los Fütalmapu emplazados en el Wijimapu.

Así entendido, el artículo 2 no es otra cosa que un Tratado de Libre Comercio entre las partes contratantes, y el artículo 6 es un tratado de defensa recíproca, artículos que por sí solos, o los dos en conjunto, hablan de una nación independiente o soberana, no se entiende de otra manera la posibilidad de que un Estado puede celebrar tratados de libre comercio con otro Estado y tratados de defensa recíproca.

En definitiva, y siguiendo a Leonardo Leon, *“En la Araucanía, hasta fines del siglo XIX, no hay historia de los vencidos. En realidad, lo que ocurrió en esta historia fue que los araucanos lucharon y triunfaron. El triunfo fue reconocido cuando la corona de España abandonó definitivamente los planes de expansión y conquista, desistió de sus planes de abastecer de mano de obra esclava a las estancias de Chile central...La guerra terminó cuando el rey y sus representantes, finalmente expresaron su respeto por los guerreros de Arauco, que a costa de tanta sangre y sacrificios consiguieron que la política del despojo y el abuso se transformara en una propuesta de coexistencia pacífica.”*¹⁴¹

4. Pwel mapu

La articulación del pwel mapu y el gulumapu: siglo XVI a XVIII

1. Antecedentes preliminares

La invasión de la Araucanía por el conquistador generó un duro enfrentamiento que se tradujo en una fuerte resistencia indígena, que se conoce como la épica guerra de Arauco que se desarrolló entre el Siglo XVI y XVII.

En una primera etapa el principal objetivo perseguido por el conquistador con la invasión del territorio mapuche, era obtener mano de obra indígena que le permitiera potenciar la economía colonial, basada en la explotación minera, y articularla con la metrópoli. El interés territorial de los hispanos por el Wajonmapu, se expresaba más que en la apropiación de la tierra como recurso en sí misma en la búsqueda de yacimientos minerales, particularmente de oro. Por esta razón, algunos autores han señalado con énfasis que la guerra de Arauco, al menos en sus inicios, era más bien una guerra por el hombre más que por el territorio.¹⁴²

La búsqueda del oro hizo más cruenta la Guerra de Arauco. La resistencia indígena sólo podía ser interpretada en el ideario del conquistador como un incoado intento por evitar el descubrimiento del preciado metal. Sin embargo, a medida que se exacerbaba la ambición del conquistador se refortalecía la resistencia mapuche, que culminó en 1593 con la gran victoria de Curalaba donde las fuerzas Mapuches al mando del Pelantaru se impusieron sobre el conquistador consolidando la frontera al Sur del Bío Bío

Concluida la guerra de Arauco, comienza a constituirse un espacio fronterizo que se consolida en el siglo XVIII con la integración del Gulumapu y el Pwel Mapu.

¹⁴¹ Leon (1992/4: 50)

¹⁴² Pinto (1996): 13

2. Los Factores que incidieron en la articulación del Gulumapu con el Pwel Mapu, son los siguientes

1) Cambios en la economía del Siglo XVII:

El surgimiento del polo económico de Potosí, alentó una producción especializada en varias regiones del continente, una de las cuales fue el Valle Central de Chile, que corresponde al Pikunmapu, bajo dominación española a partir de fines del siglo XVI.¹⁴³ La actividad económica del Valle Central, antes bastante deprimida por el agotamiento de las exiguas fuentes de minerales, se concentró en la explotación de sebos, cordones, cueros y cereales.

Este hecho hizo cesar la presión hispana sobre el territorio mapuche al sur del Bío Bío, toda vez que el proyecto económico colonial podía prescindir de las potencialidades económicas de ese territorio y aprovechar las ventajas inexploradas del fértil Valle Central del Pikunmapu.

En este nuevo escenario, el invasor abandona la Araucanía y favorece una convivencia más armónica entre Mapuches y Españoles.

Los Mapuches, por su parte, liberados de la demanda inminente de la guerra, dirigen su mirada hacia las pampas orientales, donde una creciente masa ganadera que crece y se desarrolla como ganado cimarrón en la estepa pampeana, comienza a concitar su interés.

Se inicia el período de los maloqueros, que concurrían a las pampas en busca de ganado cimarrón libremente reproducido en dichas latitudes, los que comercializaban en la Araucanía con mercaderes provenientes del Valle Central, transformándose en una importante fuente de abastecimiento de los mercados mineros y un eje articulador del tráfico comercial entre el Valle Central de Chile y las Pampas.

FLUJOS ECONOMICOS DE LA FRONTERA S. XVII	
TERRITORIO (de – hacia)	PRODUCTOS
Pwel Mapu (Pampa)– Araucanía	Ganado, hierro y sal
Araucanía – Pwel Mapu (Pampa)	Textiles, azúcar, alcohol, yerba mate, etc.
Araucanía – Pikunmapu (Valle Central)	Ganado y ponchos
Pikunmapu (Valle Central) – Araucanía	Añil, hierro, azúcar, alcohol, yerba mate, etc.
Pikunmapu (Valle Central) – Polos Mineros	Charqui, sebo, etc.

Fuente: Pinto (1996): 23; León (1991).

2) El surgimiento de un mecanismo del diálogo y entendimiento, como fueron los parlamentos:

La incidencia mapuche en el florecimiento de la economía colonial del reino de Chile fue determinante en la celebración de los parlamentos, los que tuvieron lugar desde mediados del siglo XVII (1640 Parlamento de Quillin) y particularmente en el siglo XVIII. La regularidad con que se celebraron estos parlamentos permite sustentar la hipótesis de que estos acuerdos fueron la fuente jurídica a través de la cual se definió la relación conquistador – Pueblo Mapuche.

Sobre los parlamentos y su relevancia en el siglo XVIII, escribe Leonardo León: “El parlamento era un congreso masivo atendido por las mas altas autoridades del reino y la jefatura tribal araucana, además de conchavadores, comerciantes, soldados y mozetones.”¹⁴⁴ Según los datos proporcionados por León el promedio de asistentes a los parlamentos del siglo XVIII fue de 4.000 personas, los que eran mantenidos

¹⁴³ *idem*: 21

¹⁴⁴ León (1991): 144

por todo el tiempo que durara el parlamento, 4 o 5 días, con fondos reales, y en los cuales las partes involucradas hacían despliegue de su poderío militar, económico y político para agasajarse recíprocamente.¹⁴⁵

El parlamento aseguró la paz en la frontera y constituyó un mecanismo recurrente cuando la inestabilidad amenazaba el territorio. Como acertadamente concluye Jorge Pinto, el parlamento resguardaba un cúmulo de intereses, que lo transformaron en una instancia clave para normar las relaciones interétnicas en la Araucanía, garantizando la paz, generando las bases para que la economía funcionara y promoviendo acuerdos que favorecieran las alianzas interétnicas en función de objetivos comunes¹⁴⁶.

3) Cambios estructurales en la sociedad indígena:

En este territorio fronterizo también resurge una sociedad indígena distinta que se transforma, readecuándose a los nuevos requerimientos de la economía indígena – antes cazadora recolectora – y que se transforma en una economía complementaria y dependiente de la economía colonial, proveedora de ganado y sus sub - productos , sal y textiles y consumidora de productos del conquistador como añil, azúcar, yerba mate, alcohol, entre otros.

Una sociedad indígena que modifica su estructuras políticas sociales y económicas. Surgen los Ulmenes, líderes cuyo prestigio depende de la acumulación de bienes y se modifican las estructuras productivas, fundamentalmente en el ámbito de los productos textiles (ponchos), donde se reemplaza la economía de excedentes por una economía a escala.

Lo expuesto no significa que la frontera esté libre de tensiones. La tranquilidad de la frontera se ve afectada por diversas hostilidades durante el S. XVIII, dando origen a una prolífica sucesión de parlamentos, talvez las situaciones de conflicto más relevantes en dicho período histórico fueron el Malon de Curiñamku y la guerra de 1770. No obstante, al sur del Bío Bío reina cierta estabilidad. Las relaciones fronterizas en términos generales se desarrollan con la estabilidad que exige un territorio libre donde convergen los intereses políticos y económicos de indígenas y conquistadores. No ocurre lo mismo en la vertiente oriental de la Cordillera de Los Andes, en el territorio conocido en la lengua de los cronistas como “La Pampa”, “el Desierto” o “Tierra Adentro”. Allí, resurge el enfrentamiento, y el Pueblo Mapuche libera una nueva gesta: la guerra de maloca conquistando el territorio que conformará el Pwel Mapu Mapuche.

3. La ocupación Mapuche del Pwel Mapu en los S. XVI a XVIII

La ocupación mapuche del Pwel Mapu durante los Siglos XVI a XVIII, se desarrolla en el marco de una multiplicidad de relaciones interétnicas de alta complejidad que se desarrollan en las Pampas trasandinas y que concluyen con la hegemonía cultural de la lengua y formas de vida de origen Araucano o Mapuche, que termina imponiéndose a todos los grupos étnicos que habitan el territorio en dicho período histórico.

Los fundamentos que impulsaron la expansión territorial mapuche hacia el Pwel Mapu fueron al menos dos y corresponden a períodos históricos diferenciados. En un inicio, comienzo del S. XVII, las incursiones mapuches al Pwel Mapu tenía por objeto cerrar alianzas militares con los indígenas de la zona trasandina y a mediados del siglo procurarse ganado cimarrón para la manutención de los conas que guerreaban en la guerra de Arauco y sus respectivas familias, es decir, obedecía a una estrategia militar que buscaba la defensa del Gulumapu al Sur del Bío Bío. Durante el S. XVIII, período en que se consolida el Pwel Mapu, la ocupación tiene un fundamento principalmente económico. El período comienza con la incursiones mapuche en procura de ganado cimarrón para su comercialización y, una

¹⁴⁵ *idem*: 144 a 159

¹⁴⁶ Pinto (1996): 31

vez exterminado este recurso, continúa con los malones organizados contra las estancias hispano – criollas de Buenos Aires, Córdoba, San Luis y Mendoza.

4. Delimitación Geográfica del Pwel Mapu

A mediados del S. XVIII, época en la cual se consolida la ocupación Mapuche del territorio, la delimitación geográfica del Pwel Mapu correspondía a todo lo que hoy conforman las provincias de Buenos Aires, Sur de Santa Fé, de Córdoba, de San Luis y Mendoza¹⁴⁷.

La frontera entre el Pwel Mapu y la actual provincia de Buenos Aires era a 1750 los fortines y guardias situados en la línea conformada por los villorrios de San Nicolás, San Antonio de Areco – Luján y Merlo, continuando la línea de frontera hacia la costa del río de la Plata pasando por el pueblo de Magdalena. Posteriormente, esta frontera se desplazó hasta el río salado, la que permaneció hasta las primeras décadas del S. XIX.¹⁴⁸

Por el norte, en las provincias de Córdoba y Mendoza, la frontera estaba determinada por el río IV y Diamante.

Por el Sur, el río Colloncura y Limay, también conocidos como río Negro.

La ocupación del Pwel Mapu se efectuó a través de la utilización de una red propia de caminos indígenas, denominada en la época como “caminos de los chilenos”, pues todos convergían en los pasos cordilerranos y eran utilizados por los mapuches para arrear ganado hacia el Gulumapu, trasladarse entre las tolderías apostadas en las pampas o ejecutar malones.

Las sendas más importantes eran:

Desde Carmen de Patagones, por el valle del río Negro hacia las provincias chilenas de Concepción, Arauco, Valdivia y Llanquihue.

Desde Bahía Blanca, por el valle del río Colorado hacia Malbarco, Antuco, cordillera de Pichachen y del Viento, hacia las provincias de Linares, Maule, Concepción y Arauco.

Desde la zona de las lagunas Carhué y Puan en dirección a Salinas Grandes, Trarú Lauquen y Lihuel Calel, hacia el valle del río Colorado.

Desde el norte y oeste de la provincia de Buenos Aires, zonas de 9 de Julio, Melincué, Junín y Blanca Grande, hacia Trenque Lauquén, Juan – Naincó, Poitahue, Meucó (sobre el río Salado), Cerro Chachahuén y Cerro Payén llegaban a la cordillera por las nacientes de los ríos Atuel, Grande y Barrancas, para desembocar en dirección a Colchagua, Curicó, Talca, Linares, Ñuble y Maule.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Walther (1980): 23

¹⁴⁸ *idem*: 24

¹⁴⁹ *idem*: 33

5. Características Demográficas

Lo impenetrable del territorio pampeano impide contar con información que de cuenta exhaustiva de los indígenas que poblaban la Pampa antes que se constituyera el Pwel Mapu. Sin embargo, las crónicas dan cuenta exacta de los pueblos indígenas que habitaban la periferia pampeana en el S. XVI y los identifica como: Huarpes, Pwelche Cuyanos o Algarroberos (también llamados genéricamente Pampas Serranos) y Pampas del Sur de Córdoba. Estos grupos ocupaban terrenos aledaños a la Pampa Central y pudieron haber habitado este territorio en algún período de su historia.¹⁵⁰

Hacia el Sur, en dirección a los Valles del Neuquén, se localizaban los Pewenches y los Wíjiches Serranos, quienes habitaban indistintamente la vertiente oriental y occidental de la Cordillera de Los Andes, dando cuenta de una presencia muy temprana del Pueblo Mapuche en esas latitudes.

A continuación haremos una breve reseña de los Indígenas de la Pampa antes de la consolidación del Pwel Mapu y de sus principales características etnográficas:

5.1. Los algarroberos o Pwelche de Cuyo (Pampas Serranos)

Estos pueblos habitaban la zona de Cuyo – Mendoza. Los antecedentes documentales del Siglo XVI, registran que en la zona de Cuyo habitaban una serie de agrupaciones a quienes se les denominaba con el nombre genérico de Pwelche, lo que en lengua mapuche significa gente del Este.

A esta nominación respondían grupos como los Oscoyanes, Chiquiyanos y Morcoyanos.

Algunos autores, destacan que estos grupos hablaban una lengua probablemente emparentada con la lengua Huarpe, sus más inmediatos vecinos, a la que se le conocía como “lengua de la tierra”¹⁵¹, “*alentiac*” o “*millcayac*”¹⁵² y de la que proviene la voz *yan* que significa gente.

Estos pueblos Pwelche de Cuyo limitaban por el Norte con Los Huarpes y por el Sur con los Pewenches. Más que la cordillera misma ocupaban las laderas orientales y el pie de montaña situado entre el río Barrancas – Colorado, que los separa de los Pewenches, y el río Diamante que constituían el límite entre ellos y los Huarpes.¹⁵³

Es probable que la denominación de Pwelche, haya provenido de su relación con los Pewenches y hayan tenido que ver con la forma utilizada por estos últimos para denominarlos, la que alude a su ubicación geográfica pues en lengua mapuche significa “gente del Este”.

5.2. Los Pampas del Sur de Córdoba

Las crónicas proveen de una gran cantidad de nombres para identificar a los habitantes de la Pampa, al parecer dichos nombres no dan cuenta de grupos étnicamente diferenciado, sino que aluden al nombre del Cacique principal y a su localización geográfica.¹⁵⁴ Surgen denominaciones como Querandíes, Pampas e incluso Aucaes, cada una de las cuales habría surgido en épocas diferentes, lo que demuestra los procesos de transformación de los grupos pampinos producto de las relaciones interétnicas que se van desarrollando en ese territorio hasta su homogenización por la presencia Mapuche, proceso al que deben su denominación de Aucaes.

¹⁵⁰ Fernández (1998): 25

¹⁵¹ Fernández (1998): 26

¹⁵² León (1996):23

¹⁵³ Álvarez (1981) op. cit: 44.

¹⁵⁴ Fernández (1998): 29

Los cronista identificaron estos grupos indígenas en el Siglo XVI y XVII, y según los relatos estaban localizados en las regiones de Carcarañá y Buenos Aires. En principio les llamaron Querandíes (S. XVI) y luego simplemente Pampas (S. XVII). Conforme a la tesis de Tomas Falkner, habrían estado emparentados con grupos conocidos como Taluhet, Dihuihet, Chechehet y Leuvuches¹⁵⁵ y, por lo tanto, su lengua parece haber sido el Het, de cual sólo se conocen algunos vocables.

Casamiquela, refiriéndose más expresamente al origen étnico de estos pueblos resalta la filiación Tehuelche de los Indios Querandíes, argumentando que los primeros en el Siglo XVI habrían poblado los alrededores de Buenos Aires.¹⁵⁶

Existe amplio consenso sobre la multiplicidad de relaciones interétnicas que se produjeron en las pampas en los Siglos XVI y XVII. Sin embargo, también hay consenso, que en los comienzos del S. XVIII, una continua corriente de inmigrantes Mapuches de “Chile”, portadores de una cultura distinta a la de los Pampas Het, se fueron adueñando de estos territorios. Hacia 1750, ya dominaban las sierras y las llanuras, de manera que en el último tercio del S. XVIII y hasta la campaña de Roca en 1879, los habitantes indígenas de toda la Pampa eran sin excepción mapuches parlantes.¹⁵⁷

De la relación entre los indios Pampas y los Mapuches o Araucanos ya da cuenta un proceso criminal de 1680 – 1681 seguido por don José Cabrera y Velazco, hijo y sucesor de Jerónimo Luis III, seguido contra Los Indios Pampas de su jurisdicción. En dicho proceso, uno de los testigos del juicio manifiesta que:

*“... en ocasión de haber salido a vaquear vacas cimarronas lo embistieron 200 bárbaros de los indios que llaman Pampas ... Dichos indios, expresa el querellante daban “grandísimo fomento a la guerra de Chile”, ya que intercambiaban con los indios aucas (alzados) y canjeaban con ellos gran cantidad de ganado, caballos y yeguas. Dichos indios, “guerreros o alzados” (aucas) pagaban a los pampas las provisiones dichas en esclavos, y en virtud de dicho comercio se hallaban en su poder mas de trescientos esclavos y chinas que les vendían los indios chilenos.”*¹⁵⁸

5.3. Los Pewenches

Al parecer los Pewenches eran de un origen étnico distinto a los mapuche y hablaban una lengua diversa. Los investigadores se refieren a estos grupos Pewenches como *Pewenches Primitivos*. No obstante, Latcham, sin desvirtuar las diferencias étnicas que se observaron por los cronista entre estos Pueblos a la época de los primeros contactos, sostiene la tesis de que parte de la raza Mapuche fue formada por *primitivos Pewenches* y pampéanos que en tiempos prehistóricos se infiltraron paulatinamente en los Valles transcordilleranos.¹⁵⁹

Posteriormente, estos *Pewenches Primitivos* en una fecha no determinada asimilaron la cultura y lengua Mapuche, producto probablemente de las características exogámicas de su cultura o de la intensa interacción con grupos mapuches que circulaban hacia las pampas trasandinas a través de los boquetes cordilleranos ocupados por los Pewenches.

Bengoa refiriéndose a este proceso de integración cultural señala que a mediados del S. XVII, los Pewenches fueron “araucanizados”, y a comienzos del S. XIX no se diferenciaban casi de los mapuches del valle, salvo por algunas costumbres particulares y ciertos rasgos fenotípicos como su tamaño, además de las características propias del lugar donde vivían¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Alvarez, (1981): 42

¹⁵⁶ Casamiquela, (1969)

¹⁵⁷ Canals Frau (1935): 221- 232.

¹⁵⁸ Fernández (1998): 33

¹⁵⁹ Latcham, (1929-1930)

¹⁶⁰ Bengoa (2000): 94 .

Los primeros contactos:

Mariño de Lofera hacia 1563 en una incursión a la cordillera nevada describe a los Pewenches como:

*“Son indios de diferentes talles y aspectos de los demás indios de Chile, porque todos sin excepción son delgados y sueltos, aunque no menos dispuestos y hermosos, por tener los ojos grandes y rasgados, y los cuerpos muy bien hechos y altos. El mantenimiento de esta gente casi de ordinario es: piñones sacados de unas piñas de diferentes hechuras y calidad así ellas como sus árboles.”*¹⁶¹

La localización geográfica de los Pewenches era la Cordillera de Los Andes entre los nevados de Chillán por el Norte y Lonquimay, alto Bío Bío por el Sur. En la vertiente oriental del macizo Andino, se localizaban al Oeste de la cuenca del Aluminé y en la región de la pampa de Ñorquín .

Según referencias de Vicente Carvallo y Goyeneche, se dice que Martín Ruíz de Gamboa de hallaba en Concepción, pero que no pudo descansar en ella porque los Pewenches *infestaban la provincia de Chillán*¹⁶², lo que lo obligó a mover su ejército hacia la cordillera, donde batió a los Pewenches y fundó la ciudad de Bartolomé de Gamboa.¹⁶³

Su presencia en la vertiente oriental de la Cordillera de Los Andes es constatada en 1563 en las crónicas de Pedro Mariño de Lofera.

Mariño de Lofera en su camino hacia el mar del norte en 1563, menciona haber encontrado Indios muy bravos que se interpusieron en su andar:

- a) Uno de estos núcleos tenía su habitat en la región del amplio valle del Alto Neuquen y su subsidiario el río Varvarco.
- b) Un segundo grupo, el más numeroso y guerrero, era el de la región de los ríos Trocomán y Reñileuvú.
- c) Un tercer grupo ocupaba el cajón de Trolope y la región de Caviahue.
- d) Un cuarto núcleo se hallaba establecido en la región de las salinas de Pichí Neuquen, Huitrin, Chorriaca y Truiquico.
- e) Un quinto grupo, es el de la pampa de ñorquin, regiones adyacentes de Ranquilon y costa del río Mocún o Agrio
- f) Un sexto grupo, estaría localizado en Vuta Cuyún, lugar actual de Pulmarí y veranada, en su tiempo, de Reuquecura.

Además, existían grupos en la zona de los lagos del Sur trasandino, esto es: Lago Moquehue, lago Aluminé, el de Ruca Choroy, el de Quillé, el de las Caballadas, el del Lanin y sus contornos, el del Rincón de los Pinos y el de la Cordillera de Catan Lil, incluido el valle del Rahue.¹⁶⁴

Morla Vicuña dice: “Desde el año 1593, en el primer parlamento celebrado por el gobernador don Martín García Oñez de Loyola, toman parte los Pewenches, indios que se extendían hasta más allá de la falda oriental de la Cordillera”¹⁶⁵

En 1594, según Miguel de Olaverria, y en 1627, según el Capitán Juan Fernández, ya se les observaba en los valles interandinos, con predominio en el Neuquen.

¹⁶¹ Mariño de Lofera (1865)

¹⁶² Las cursivas son nuestras

¹⁶³ Alvarez (1981): 66

¹⁶⁴ Alvarez (1981): 48

¹⁶⁵ Idem: 68

En 1641, año de la primera expedición del Padre Rosales por vía de Villa Rica y paso de Paimún a Epu Lafquén, anota que al norte de esta región se han ubicado algunos Pewenches.

En 1653 Rosales los encuentra también en Nahuelwapi, lo que quiere decir que hubo un proceso de expansión Pewenche desde Pichachén al Sur, unas ciento treinta leguas en longitud, pero una anchura de legua y media sobre la cordillera¹⁶⁶.

La senda Pewenche

Para sus incursiones por allende y aquende Los Andes, los Pewenches utilizaban principalmente el denominado sendero de los Pewenches o boquete del Antuco, este paso cordillerano, posteriormente, será ocupado por mapuches y comerciantes hispanos – criollos (conchavadores), transformándose en el principal paso trasandino a través del cual se articula el Gulumapu con el Pwel Mapu. Este sendero, describe Bengoa, se dirigía desde la Argentina al lago Laja y bajaba al río Trubunleo por un portezuelo situado entre el Volcán Antuco y la Sierra Velluda, para continuar a la Isla de la Laja por el Valle del río Laja, al lado del fortín Antuco, situado en este punto precisamente para cortar el paso trasandino.¹⁶⁷

Conforme a estos antecedentes habrían sido Los Pewenche, quienes iniciaron el proceso migratorio hacia Las Pampas muy tempranamente, dedicados principalmente al comercio de la sal, que extraían de los ríos salobres existentes en la vertiente oriental de la cordillera de Los Andes (hoy Argentina), desde donde sacaban bloques de sal que comercializaban en la zona austral y centro de Chile. En este intercambio comercial los Pewenches, fueron pioneros en trasladar las costumbres y lengua mapuche al territorio pampeano.¹⁶⁸

Algunos autores llaman la atención sobre el hecho de que los Pewenches a pesar de su temprana “mapuchización” no estaban integrados políticamente, socialmente, económicamente y/o militarmente con Los Mapuches. Así, se señala que ocasionalmente, y bastante adentrado el S. XIX, Los Mapuches hicieron con los Pewenches algunas alianzas estratégicas, que se fundaron en la importancia de estos últimos en controlar los pasos fronterizos hacia las Pampas¹⁶⁹.

Sobre el punto argumenta Latcham: “... los Pewenches muy raras veces se aliaron con los araucanos contra los españoles y si es verdad que a menudo hacían incursiones en las estancias era más por pillaje y robo de animales que en guerra formal...” Prosigue “... aún después de formar el cuarto butalmapu, que incluía a todos los indios cordilleranos orientales, no tomaban parte en las reuniones y convenios de los araucanos, y en los parlamentos no fueron recibidos por los gobernadores en el mismo día con aquellos, sino en un día especial. En la misma línea de argumentación se cita el parlamento de Lonquileo de 1784 donde tras detallar la participación de los Fütalmapus mapuches se describe la participación Pewenche como sigue:

“al tercer día se repitieron las mismas formalidades y ceremonias, y reproduce el orador la misma arenga al butal mapu subandino y escuchado y traducido por el intérprete, pasa el mismo cacique a saludar brevemente a los Pewenches, que no asisten al congreso en calidad de votantes sino en clase de convidados, y es el cuarto parlamento en que se apersonan porque no tienen un Fütalmapu y si son capaces de alianza la tienen con el marítimo.”¹⁷⁰

Por su parte, Carvallo y Goyeneche, quién se refiere a los tres Fütalmapus Mapuche, especifica que el cuarto Fütalmapu llamado Pire Mapu (tierra nevada en lengua Mapuche) y que correspondería precisamente al territorio Pewenche se agrega solamente en el S. XVIII. No obstante prosigue:

¹⁶⁶ Alvarez (1981): 74

¹⁶⁷ Bengoa (2000): 95

¹⁶⁸ Casanova (1996): 77

¹⁶⁹ Idem: 96

¹⁷⁰ Fernández (1998): 40

“Jamás fueron comprendidos en ellos (en aquellos butalmpaus), los serranos, Pwelche, Pewenches, Wijiches y Tewelche; y que los residentes del Toltén no concurrieron nunca a los parlamentos celebrados con gobernadores, ni tomaron parte en las guerras internas ni contra los establecimientos de frontera. Esta división ha sido muy antigua y si los habitantes de los Andes hubieran constituido parte de esta nación, debieron concurrir a los parlamentos y nunca se presentaron fueron convocados a ellos, siendo así que los Pwelche, Pewenches y Wijiches serranos salían a comerciar con los españoles y traficaban por las provincias de Colchagua, Maule, Chillán y plaza de la frontera.”¹⁷¹

Sobre estas apreciaciones nos parece consignar que la conducta Pewenche se inscribe en las características autonómicas que son propios de la estructura socio política del Pueblo Mapuche, donde cada Lof, ayllarewe y fütal Mapu goza de la independencia jurisdiccional para definir sus propias alianzas estratégicas, en función de consideraciones circunstanciales respecto de las cuales los caciques son soberanos en la toma de decisiones. Por lo que resulta aventurada la conclusión de que este actuar determina la no integración Pewenche a la Nación Mapuche cuando es reconocido incluso por los mismos tratadistas citados la inclusión de esta identidad territorial al cuarto Fütal Mapu Mapuche.

El Padre Francisco Ramírez, se refiere al butalmpau Pewenche conocido como Pire Mapu, indicando que constaba de los Ayjarewes de Quilolco, Rucalhue, Callaqui y Lolco, agregando que se emplazaban sobre territorio en el que antiguamente vivían los Chiquillanes, lo que denota que este asentamiento es posterior al desplazamiento de los Pewenche hacia el Norte por la expansión de Wijiches Serranos, según veremos en el próximo párrafo dedicado a estos últimos.

5.4. Los Wijiches Serranos

Los Wijiches serranos –posteriormente llamados manzaneros- habitaban al igual que los Pewenches la vertiente oriente de la cordillera, se les denominaba “serranos” para distinguirlos de las agrupaciones Wijiches que conformaban el Fütal Mapu del mismo nombre en pleno corazón del Gulu Mapu. Sobre sus orígenes se especula que son producto de la fusión de Tewelche con mapuches. También se señala que por su localización en la franja oriental de la Cordillera de Los Andes debiera escudriñarse sus potenciales vínculos de origen con los Pwelche del norte, los cuyanos o algarroberos (oscoyanes, chiquiyanes, morcoyanes etc.) de ascendencia Huarpe.¹⁷² También se les vincula con los Pewenches y hay quienes sostienen que son de origen Pewenche pero que se denominan Wijiches por su localización al Sur del Territorio.¹⁷³

Sobre su identidad cultural Mapuche nadie discute. Se trataba de un pueblo guerrero en claro proceso de expansión hacia el Norte, sobre territorio Pewenche, a quienes desplazaron hasta apropiarse de la casi totalidad de su territorio, obligándolos a replegarse a las Montañas de Malalhue, las que debieron ser disputadas por los Pewenches a sus poseedores Goicos, los Oscocyanes y Chiquiyanes.¹⁷⁴

Los Wijiches Serranos confinaban con los Pewenches por el norte, hasta una línea imaginaria que, desde la porción transversal del Agrio, se extendía hasta Lonquimay, en las cercanías del actual paso de Pino Hachado. El río Picún Leufu (río del Norte), lo que denota una toponimia propia del pueblo Wijiche ya que este río se encontraba al norte de su territorio. Por el Sur se extienden hasta el río Limay o Negro.

5.5. Los Tewelche

¹⁷¹ Álvarez (1981): 69

¹⁷² Fernández (1998): 47

¹⁷³ Álvarez (1981): 78

¹⁷⁴ idem: 47

Tal y como revela Mateo Martinic, los Tewelche vivieron confinados a sus territorios ancestrales desde tiempos inmemoriales en la Patagonia, pero alcanzaron la norpatagonia donde tuvieron contacto con los habitantes de la Pampa, con quienes tuvieron alianzas y enfrentamiento en diversas épocas de la historia.

En este proceso de alianzas y enfrentamientos, incursionaron hasta los alrededores de la provincia de Buenos Aires. Las crónicas y relatos de época dan cuenta de duros enfrentamientos interétnicos entre Tewelches y Wijiches a fines del S. XVIII y comienzos del S.XIX, así como de algunas alianzas maloqueras con Indios Aucaes.

Producto de estas contiendas interétnicas, fundamentalmente con los Wijiches, es posible que se haya generado una rápida extinción numérica de los Tewelche, desapareciendo totalmente de distritos como San Julián y Puerto Deseado, donde habían sido avistados entre los S. XVI y XVIII.¹⁷⁵

6. Los Procesos Migratorios Mapuches al Pwel Mapu en el Siglo XVIII

6.1. La Migración de los Ragkülche hacia la Pampa

Una de las principales migraciones a fines del S. XVIII y comienzos del S. XIX hacia la Pampa habría sido la de Los Ragkülche, quienes se asentaron en el territorio pampeano y, en el parecer de la mayoría de los autores, serían uno de los principales agentes araucanizadores o mapuchizadores de la Pampa Argentina.

Que los Ragkülche eran portadores de la cultura y lengua Mapuche es una verdad irrefutable. Sin embargo, respecto a los orígenes de los Ragkülche existe mayor cuestionamiento. Para algunos éstos son grupos de origen mapuche que deben el gentilicio de Ragkülche a la presencia en el río Chadileuvú de carrizos o cañaverales. Para otros autores, los Ragkülche son de origen Pewenche y deben esta denominación al hecho de provenir de Rankel o Ranquil, una de las tres facciones Pewenches, junto a Malalhue y Vavarco, localizada a los pies del Volcán Copahue, que estaba gobernada por el cacique Carripilun.

La consolidación del Pwel Mapu corresponde a la época del asentamiento en la Pampa de los Ragkülche Pampeanos, los cuales según la mayoría de los autores eran indios mapuches originarios del Gulu Mapu, que dominaron a los Pueblos pampeanos y peripampeanos preexistentes, imponiendo su lengua y su cultura.

Otras teorías, sugieren que Los Ragkülche se originan de la unión de grupos Tewelche de origen patagónico, los que fueron en su etapa final invadidos y transculturizados por los Araucanos o Mapuches en el proceso de Araucanización.

Jorge Fernández, desarrolla una teoría alternativa según la cual los Ragkülche pampeanos fueron Pewenches del Neuquen, habitantes de un lugar denominado Rankil Lom, quienes alrededor de 1770 emigran al Mamüj Mapu, donde se fusionan con Pwelche y Winkas.

El Mamüj Mapu, sufrió varias expansiones y contracciones. Sin embargo, la generalidad de los autores localizan su escenario histórico en la región noreste central de la actual provincia de La Pampa, en la República Argentina, habiéndose extendido al extremo meridional de las provincias de San Luis y Córdoba.

El límite norte, correspondía a la línea que unía los parajes de Leplep, Agustinillo, el Monte de la Vieja y la Laguna del Cuero. En algunas épocas el límite se extendió hasta las Pulgas, sobre el río quinto

¹⁷⁵ Martinic (1995): 79

(V), e incluso hay testimonio que lo localizan en las riberas del río cuarto (IV). Hacia el sur se extendió sobre el sector de Las Salinas. Oeste el límite de era el Chazi bewfũ o río salmuera.

Principales Recursos: La zona en el sector oriente estaba poblada de Calden, lo que determinó que los Indios Ragkũlche, sus principales habitantes, le asignaran el nombre al territorio de Mamũj Mapu (país de leña o país arbolado).

El geógrafo Lallement describía el Caldenal, a fines del S. XIX, señalando que abarcaba una amplia superficie, pudiendo observarse hermosos bosques de Caldenes a ambos lados el río quinto el que transitó en 1881, desde Villa Mercedes por un camino de Indios.¹⁷⁶

Otra especie que se observaba en el territorio, aun cuando no con la misma densidad que los Caldenes, eran los Algarrobos, de cuya baya los Indios hacían una valiosa utilización. La baya era utilizada como alimento, bebida alcohólica mediante su fermentación y/o para servir de forraje a los animales.¹⁷⁷

La presencia Ranquel en la pampa data de 1775. Por esos años, la documentación colonial comienza a dar cuenta de la presencia de un nuevo grupo aborigen en la Pampa, los que en principio eran confundidos con los Pewenches, pero que pronto comienzan a imponer su identidad étnica, es la casta de Los Ragkũlche.

Los primeros contactos entre españoles y ragkũlche

El coronel de milicias José Benito Acosta, al frente de mil hombre organizó y ejecutó en 1776 la primera expedición a la Pampa Central, partiendo desde un lugar denominado La Carlota (Punta del Sauce), siguiendo el denominado camino de las Víboras (Marivilú).

Sobre esta expedición da cuenta el siguiente relato:

“Otra salida se hizo en el año pasado en 1776, por el mes de Marzo, de la ciudad de Córdoba del Tucumán, que fue a emprender su viaje por la punta del Sauce, que dista sesenta leguas de dicha ciudad, con mil y cincuenta hombres, nativos del país bajo el comando del coronel de milicias D. José Benito de Acosta y otros oficiales subalternos ... Dicha gente padeció muchas incomodidades por falta de bastimentos y por ignorar el terreno, por no haber llevado más que dos prácticos, y el uno de ellos haber salido falso... por lo que procedieron bastantes atrasos, y una disparada de más de dos mil caballos en el sitio nombrado la segunda Laguna de Arrascaeta; por lo que no teniendo en qué conducirse le fue preciso dejar cuatrocientos sesenta y siete hombres y seguir con quinientos ochenta y tres, hasta la ranchería de Telen, que dista ciento y cuatro leguas de la Punta del Sauce. Dicha toldería estaba bajo las ordenes del Cacique Lipian, quien dio noticia de que en aquellas inmediaciones se hallaban otros caciques... A las 3 de la mañana del día 23, sorprendió Acosta con su gente la toldería del expresado Lipian, que se componía de 300 hombres, que quitaron la vida a 6 indios y le aprisionaron 33, en los que se incluían algunos cautivos que en el año antecedente de 1775 había llevado de las fronteras de la ciudad de Córdoba, que dieron bastantes noticias de los establecimientos y gobierno de los indios, particularmente una cautiva de la provincia de Mendoza o Cuyo que había estado muchos años entre ellos, que le servía de intérprete a los españoles, y por su medio hizo llamar a dicho comandante a los seis caciques nominados, quienes comparecieron, y trataron de Pacés, y se obligaron a entregar todos los cautivos ...”

¹⁷⁶ Fernández (1998):19.

¹⁷⁷ Idem.: 20

Por su parte, el Maestre de Campo José Francisco de Amigorena, en su segunda expedición a la Pampa Central de seis que efectuará, cuenta con el informe preparado por José Antonio Guajardo, un personaje de origen hispano – criollo y oriundo de Chile, que le servirá de vaqueano y lenguaraz, quién expone sobre la distribución de los territorios indígenas en la zona de Neuquén y la Pampa Central, en un informe fechado el 24 de Marzo de 1779 en Mendoza dirigido al señalado Amigorena:

“Ruca Choroy, que significa casas de catitas, está distante a 12 leguas, aunque en el camino hay algunas aguadas pequeñas. Nilliu, cerro de Los Pinares, está distante 40 leguas, aunque hay algunas aguadas por el camino y Montes de Arboles, pero ningún frutal, sino los pinos que dan unas piñas comestibles.

Desde el río de Los Sauces hasta el mencionado lugar todo es perteneciente a los Indios Pewenches y todos los lugares citados son habitaciones de ellos, variando de habitaciones y viviendo en trozos unos en una parte y otros en otra, y aunque era mucha la indiada, pero a dos años a esta parte han fallecido muchos por las incesantes pestes y enfermedades de calor que los han arruinado y poco ante los Indios Huilichis que son de los Montes tuvieron unas fuertes Malocas o batallas con estos que les mataron la mejor y mayor parte de ellos, de tal modo que hoy habrán quedado cosa de 900 infieles.

Mamell Mapo, que significa tierra de las leñas, está distante de Mendoza 170 leguas caminando al Sure, en esos Montes hay más de 2000 indios de armas, pues éstos son los que hacen las mayores atrocidades en Las Pampas y caminos de ésta para Buenos Aires, y su Gov^{or} se llama Paillatur y éste manda más de 50 caciques que tiene para el comando de esa Indiada y tienen muchas haciendas de todo género de animales y mucha plata, oro y alhajas de las que han robado de continuo. Este paraje está en paralelo con la Punta del Sauce en distancia de 100 leguas, para llegar al lugar se toma la ruta desde el Fuerte de San Carlos caminando a las Leñas que hay 20 leguas, en este lugar hay buenos pastos pero mal agua. Carrizalito está a 5 leguas con buena agua y buenos pastos.

El río del Diamante está a 8 leguas, es caudaloso. Atué está a 4 leguas, muy caudaloso con malos pastos y mal agua.

Ocopal está 60 leguas, costearlo el río se va por tierra guadalosa por tierra de buenos pastos. Desde Ocopal hasta que principian Los Montes, donde ya se encuentran las aguadas y habitaciones de indios, hay 30 leguas de travesía, deste lugar para Mamuel Mapu hay 17 leguas.”

El cuadro que exponemos a continuación se basa en dos documentos escritos por el Maestre de Campo de Río Tercero don Diego de las Casas, durante su incursión a los territorios indígenas en 1779. Estos documentos contienen una detallada exposición de los asentamientos indígenas ubicado inmediatamente al sur de las fronteras de la Punta del Sauce, Tercero y Saladillo, jurisdicción de la ciudad de Córdoba, y a la de Pergamino, Rayos y Ponzuelo, de Buenos Aires y Santa Fé, dando cuenta del número de indios que gobierna cada cacique, de los lugares y aguadas que ocupan y las distancias entre sus respectivas tolderías, las cuales se hallaban situadas sobre dos caminos principales, el de las víboras, descubierto en 1776, y el de Las Tunas, descubierto en 1779.

La lista que se adjunta determina la existencia de un núcleo de población indígena muy importante en Tenel, en Noalmapu (Nahuel Mapu), en la región mendanosa del Este (Renancó) y un cuarto sobre el río Chadileuvú.

Respecto a los Caciques localizados en la ribera del río Chadilé, no se indica el número de indios que gobierna cada cacique, pero las crónicas dan a entender que tienen más indios que los que habitan la zona de Tenel, Nahuel Mapu y Renancó.

Los más relevante de esta documentación es que da cuenta de la relevancia de la infiltración Mapuche en la Pampa hacia fines del Siglo XVIII y la presencia en la misma con asentamientos permanentes de muchos caciques, entre ellos el gran Yanquetur o Llanquetruz El Rebelde y su hermano Paillatur, ambos de origen Wijiche.

Cacique	Edad	Localización	Indios y familias	Toldos	Aguadas y Pozos	Distancia recorrida
Puñaleph	Anciano	Camino a las Viboras, Colchague	10 indios con sus familias	10	7 pozos cavados	100 leguas de Punta de Sauce
Lepian	Anciano	Tenel	20	10	2 aguadas cavadas y cercadas	1 día de camino de Colchague
Yanquelemus	Anciano	Tenel	20	10	2 pozos cavados y cercados	1 día de camino de Colchague
Curruguilí		Antorue	10	6	Laguna llofediza y pozo cavado	1 día de camino de Tenel
Culucalquin		Maripil	16	10	5 pozos pequeños	1/2 día de camino de Antorue
Ancapichui ¹⁷⁸	Mediana edad	Chadelanguen	15	10	5 pozos	1 día de camino de Maripil
Tumuilemui ¹⁷⁹		Metrenquel	6	6	4 pozos cavados	1 día de camino de Chadelanguen
Maripol		Teguas	10	5	Médano grande que se llama Tegúas	3 días de camino de Metrenquel
Llancan		Colulanquen	30	10	Laguna grande con tres ojos de agua	5 leguas de Teguas
Rainao		Colulanquen	30	15	Laguna grande con tres ojos de agua	5 leguas de Teguas
Aygopillan		Colulanquen	20	10	Laguna grande con tres ojos de agua	5 leguas de Teguas
Catruen			8	4	2 pozos cavados	A la vista de las tolderías de Colulanquen
Painemanque		Quilquil	14 indios, incluidos cuatro hijos	7	4 pozos cavados y cercados	2 leguas de Colulanquen, tras un cerro pequeño
Guaiquiente	anciano	Arpiel	15 indios, incluidos 5 hermanos	10	6 pozos cavados	2 leguas de Quilquil

¹⁷⁸ Nota: Cuñado de Curruguilí.

¹⁷⁹ Nota: Hermano de Curruguilí

Canipayu	mediana edad	Chin	15 indios, incluidos 5 hermanos	7	2 pozos grandes y cercados	2 leguas de Arpiel
Carimangue		Mamucanan	10 soldados	7	1 pozo cercado y tres lagunas Llofedizas	A la vista de Chin
Atuanque		Canquai	20 soldados	16	2 pozos cavados y tres lagunas grandes Llofedizas	½ día de camino de Mamucanan
Picuimanque		Chaquilqué	10 soldados	6	3 pozos cavados	½ día de camino de Canquai. Sobre el camino de las nuevas Tunas, rumbo al sur.
Mariñanco		Chadí	10	6		A la vista de Chaquilqué
Naliguenu		Chadí	10	6	3 pozos cavados	A la vista de Chaquilqué
Antemanque		Chadí	11	6	3 pozos cavados	A la vista de Chaquilqué
Nancopillan	anciano	Checau	20 soldados	10	1 pozo cavado y cercado bastante grande	3 leguas de Chadí
Curripilquí	anciano	Checau	18	10	Pozos cavados	3 leguas de Chadí
Lanquenerri		Caichiguá	20	9	Pozos cavados y pequeños	1 día de camino de Checau
Chañal		Relanquen	30	20	Pozos cavados y pequeños	½ día de camino de Caichiguá
Maripí		Caichiguá	26	14	10 pozos cavados	1 día de camino de Caichiguá
Creyu		Rarrín	20	10	Pozos cavados	1 día de camino de Colulanquen
Painequeo		Meuco	17	8	8 pozos cavados pequeños	1 día de Camino, sin agua, de Meuco
Cheuquel		Checalgo (Chicalco)	20	10	Pozos cavados	1 día de camino de Meuco
Caipí		Colcó	10	6		1 día y ½ de Checalgo
Caripí		Trobalanquen	20	10	7 pozos cavados	2 días de camino de Colcó
Calloani		Checalgo	17	10	Pozos cavados	1 día de camino de Trobalanquen
Puiñanco		Currumán	30	20	Pozos cavados	
Antemano		Trola	20	10	Laguna salada	1 día de camino de Currumán
Labangenri		Caichigoa	20	10	Agua de cerro que forma una	1 día y ½ de camino de Trola

					laguna permanente	
Canigurri		Renancó	10	8		1 día de camino de Caichigoa
Catrinaoel		Renancó	30	20		1 día de camino de Caichigoa
Colomilla		Gualameo	24 soldados	11	Pozos cavados	1 día de camino de Renanco
Curuante		Remeloo	10 soldados	5	Pozos cavados	1 día de camino de Gualameo
Cauchuante		Cunloo	30	10	Pozos cavados	½ día de camino de Remeloo
Tipayante		Intimeu	10 soldados	6	Pozos cavados	1 día de camino de Cunloo
Rapimanqui		Noalmapu	8 soldados	4	Pozos cavados	1 día de camino de Intimeu
Runcapayú		Noalmapu	8 soldados	4		
Viscalanxen		Chadiolanquen	8 soldados	4	Pozos cavados	½ día de camino de Noalmapu
Panemanque		Río Chadilé	60			
Ancaloan		Río Chadilé				
Guaiquillan		Río Chadilé				
Guanchupan		Río Chadilé				
Nobolenui		Río Chadilé				
Yanquetur		Río Chadilé				
Buenomilla		Río Chadilé				
Umiguanqui		Río Chadilé				
Antemanqui		Río Chadilé				
Llanquel		Río Chadilé – Poto				
Colomanin		Río Chadilé				
Cologoan		Río Chadilé				

Fuente: Fernández (1998): 59 a 64.

6.2. Los Procesos bélicos y el intercambio económico en el Pwel Mapu

6.2.1. Las Malocas en las Fronteras de Buenos Aires, Cuyo y Chile

Las primera malocas fueron de tipo militar y tuvieron lugar en la frontera de Buenos Aires, Cuyo y Chile a partir del siglo XVI hasta fines del Siglo XVII. Su principal objetivo era proveer de recursos humanos y apoyo material a los caciques que resistían contra el expansionismo español durante la guerra de Arauco. Estas incursiones precedieron a las de tipo económico y permitieron proveer de guerreros originarios de las Pampas y la Norpatagonia a los fuertes y malales localizados en la Araucanía tradicional, en la ladera occidental de la Cordillera de Los Andes.¹⁸⁰

El desplazamiento de guerreros fue recíproco. A los guerreros Pwelche que se desplazaban hacia Chile le sucedían un movimiento similar de conas araucanos hacia las pampas, proceso que produjo una temprana militarización de las localidades fronterizas de Buenos Aires y Cuyo.¹⁸¹

Sobre este primer período de la malocas es esclarecedor el relato de León: “El flujo de guerreros a través de los paso andinos y la estrecha colaboración militar que se estableció entre las tribus de la Araucanía y Las Pampas, constituyeron por más de un siglo una de las bases sobre las cuales descansó la resistencia anti - española en el cono sur de América. No obstante, a medida que la guerra palidecía en Chile y se consolidaba las fronteras del territorio indígena, el tráfico a través de los Andes comenzó a perder su carácter puramente militar y adquirió una faz principalmente económica. Si bien los aborígenes continuaban cruzando las montañas, el objetivo de sus ataques ya no eran los fuertes sino las estancias; lo que buscaban no eran glorias militares sino ganados, cautivos y manufacturas europeas.”¹⁸²

En principio, la misma guerra de Arauco generó un proceso migratorio al Este en busca de recursos económicos para mantener a los guerreros y sus familias. Posteriormente, al término de la guerra, se observa un creciente aumento demográfico en la población Mapuche que exigió mantener una casta de cazadores dentro de la sociedad Mapuche que proveyera de alimentos, manteniéndose el tráfico hacia la Pampa trasandina. Otro factor sustentador del tráfico fue el surgimiento de Los Ulmenes al interior de la estructura social Mapuche, hombres ricos que fundaban su poder en la acumulación de ganado, cautivos y objetos europeos y que dependía de la actividad maloquera.

En principio, las expediciones de caza mapuche hacia la pampa se focalizaban en el arreo del ganado cimarrón que crecía y se desarrollaba libremente y en grandes volúmenes en ese territorio. Posteriormente, cuando este ganado comenzó a escasear las incursiones mapuches se dirigieron directamente contra las estancias hispano – criollas de Buenos Aires, San Luis, Córdoba y Mendoza.

Las causas del cambio estratégico fue la extinción del ganado Cimarrón. Sobre las causas de extinción de este último, León entrega importante información. La autoridades coloniales, edilicias y eclesiásticas, juzgaron que el principal factor de desaparición del ganado cimarrón eran el derroche y la matanza indiscriminada de animales que hacían los españoles que comerciaban con cuero, sebos y grasas.¹⁸³

Pero, la señalada no era la única causa, la excesiva demanda que generaban los nuevos polos comerciales contribuyeron en gran medida a esta extinción. Nos referimos, a la exportación de ganados para proveer la concesión del Asiento de Negros entregada en 1795 a los Británicos y para proveer el asentamiento metalúrgico de Potosí.

¹⁸⁰ León (1991): 22

¹⁸¹ Idem: 23

¹⁸² Idem: 25

¹⁸³ Idem: 27

Terminado este período de los cazadores, surge el período de Las Malocas. Estas comienzan a desarrollarse con regularidad en las inmediaciones de Mendoza y Buenos Aires, en las postrimerías del S. XVII y comienzos del S. XVIII, adquiriendo su mayor fuerza y periodicidad a partir del año 1750.¹⁸⁴

Las primeras referencias a las malocas protagonizadas por Mapuche o Indios Aucaes como también se les denominaba datan de 1711. El Cabildo de Buenos Aires notificó al Gobernador de la Provincia que *“Los Indios Aucaces confederados avían pazado a despojar una tropa que se hallaba en las campañas de esta ciudad.”*¹⁸⁵

La sucesión de estos hechos determinó que el cabildo de Buenos Aires en 1714 exigiera al Gobernador la inmediata represión de los indios. El comunicado pedía que: *“... se contengan los Yndios Aucas... que lastimosamente han ocasionado y ocasionan, y anualmente están excutando los Yndios de la jurisdicción del Reino de Chile, en las tierras realengas de esta ciudad. En 1715 se reitera una demanda similar, el Cabildo nuevamente exige que se repela “a los Yndios Aucas que han invadido la jurisdicción de la provincia y asolado los campos.”*¹⁸⁶

La guerra de Arauco es reemplazada por la guerra de Maloca. Para caracterizar este proceso invasivo es importante analizar los distintos períodos en la historia de las malocas, sus características específicas y sus protagonistas.

6.2.2. Las Malocas en el Período comprendido entre los años 1711– 1750

Durante este período los Indios Aucaes o Indios de Chile fueron los principales protagonistas de las Malocas. Los testimonios dan cuenta de que al correr el año 1738 los Indios Pampas convocaron dos mil Aucaces, probablemente en demanda de apoyo militar, los que atacaron Areco y Arrecifes.

El grueso de la represión hispana se dejó caer sobre Los Pampas, específicamente contra los toldos del cacique Calelián, lo que provocó la reacción del hijo de Calelián, quién vengando a su padre lideró un ataque en contra de las estancias de Luján, que arrojó como resultados la muerte de una gran número de españoles, la toma de algunos cautivos y el robo de miles de cabezas de ganado.¹⁸⁷

La reacción hispana a la Maloca de Luján no se hizo esperar, los vecinos de la provincia de Buenos Aires organizaron una milicia compuesta de 600 hombres para vengar el ataque y castigar a Los Pampas de Calelián sin éxito.

Después de los hechos de Luján, se forma una confederación maloquera en la Pampa central integrada por guerreros provenientes de todas las etnias que habitan el territorio, y que corresponden de Sur a Norte a: Tewelche, Wijiches, Pewenches, Araucanos y Pampas. La confederación habría estado formada por 4.000 guerreros que obedecían al Cacique de origen Pampa Cangapol. La confederación inició una seguidilla de malocas que tuvieron como objetivos las haciendas de Córdoba, Santa Fe, Arrecifes, Luján y el pago de Magdalena. Las acciones culminan con un acuerdo de Paz suscrito entre las autoridades bonaerenses y el Cacique Cangapol.

En 1750, Cangapol pone fin al acuerdo de Paz y en conjunto con el cacique Felipe Yahati ataca las reducciones jesuita fundadas en territorio Pampa, destruyendo las misiones de Nuestra Señora de los Desamparados y Nuestra Señora de la Concepción.

La modalidad que caracterizó la guerra de Maloca en este período era la alianza interétnica entre grupos asentados y migrantes (Pampas y Aucaes), la represión contra las poblaciones asentadas más

¹⁸⁴ *Idem*: 32

¹⁸⁵ *Idem*: 32

¹⁸⁶ *Idem*: 33

¹⁸⁷ *Idem*: 35

cercanas a las haciendas y la organización de milicias defensivas, a petición de las autoridades hispana integradas por los mismos hacendados.

La alianza maloquera comenzó a fracturarse. Las poblaciones pampas comenzaron a quedar en la línea de fuego entre los hispanos y los maloqueros del Sur, que hacían incursiones transitoria en la pampas, tomaban el botín y regresaban a sus rehues. La represión hispana, por tanto, se hacía sentir sólo en los asentamientos Pampas sin que los aliados sufrieran ninguna pérdida. El cacique Cangapol conciente de esta situación decide aliarse con los españoles y en conjunto detener el avance de los maloqueros Mapuches, Pewenches y/o Wijiches hacia la pampas (1753).¹⁸⁸

Malocas Indígenas 1700 – 1750		
Fecha	Grupo étnico	Area atacada
1711	Aucaces	Buenos Aires
1714	Aucas	Buenos Aires
1716	Aucas	Buenos Aires
1723	Aucaces	Mendoza
1737	Serranos	Arrecifes (Buenos Aires)
1738	Aucas y Pampas, al mando del Cacique Pampa Calelián	Areco, Arrecifes (Buenos Aires)
1739	Pampas, al mando del hijo de Calelián	Luján (Buenos Aires)
1740	Tewelche, Wijiches, Pewenches, Araucanos y Pampas, confederación al mando del Cacique Pampa Cangapol	Arrecifes, Luján, Magdalena
1745	Pampas	Luján (Buenos Aires)

Fuentes: Leonardo León Solís. Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y Las Pampas, 1700 – 1800. Ediciones Universidad de La Frontera. Serie Quinto Centenario, Temuco, 1991, pág 66

6.2.3. Las Malocas en el Período comprendido entre los años 1750 – 1769

La alianza Pampa – Españoles no detiene el ímpetu maloquero. Entre los años 1750 y 1769 se registran diversas incursiones de distintos grupos étnicos contra las fronteras de Buenos Aires, pero se observa una disminución de las alianzas interétnicas.

¹⁸⁸ *Idem*: 35 a 37.

Invasiones Indígenas contra las fronteras bonaerenses 1750 – 1769		
Fecha	Grupo étnico	Area atacada
1750	Pampas	Misiones Jesuitas en las Pampas
Agosto 1750	Serranos	Sanjón y Magdalena
Abril 1751	Serranos	Pergamino
Agosto 1751	Serranos	Pergamino
Diciembre 1751	Serranos	Magdalena
1752	Pwelche y Pewenches	La Laja (Bío Bío)
1752	Serranos	Magdalena
Julio 1753	Pewenches	Fronteras de Buenos Aires
Noviembre 1754	Pewenches	Salto, Arrecifes
1758	Serranos	Fronteras de Buenos Aires
1758	Indios de Chile	Fronteras de Buenos Aires
1760	Teguelches	Fronteras de Buenos Aires

Fuentes: Acuerdos, Serie 2, vols. 8 y 9, y serie 3, vol. 1; Nellar, op. cit., vol 1, pp. 124 y ss. ; Enrique Barba, op. cit., p. 132. Leonardo León Solís. Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y Las Pampas, 1700 – 1800. Ediciones Universidad de La Frontera. Serie Quinto Centenario, Temuco, 1991, pág. 39 y 67

6.2.4. El Malon de Kurüñamku (Curiñamcu) y la guerra de 1770 en Arauco

En este período los malones estaban dirigidos a diezmar las Haciendas de Cuyo. Sus protagonistas eran Pewenches y ranquelches o Ragkúlche asentados en las Pampas, al sur de Mendoza y Córdoba y comenzaron con el gran malon efectuado por el Cacique Curiñamku. El contexto histórico en el que se desarrolló este período coincidió con la guerra de 1770 entre Mapuche y Españoles en Arauco. El objetivo de la empresa maloquera volvió a ser proveer de recursos económicos y bélicos a los guerreros. A diferencia del período anterior, el área afectada alcanza haciendas localizadas territorio chileno, en las localidades de Rancagua, Colchagua y Maule.

Las Malocas y la guerra de 1766 – 1770		
Fecha	Grupo étnico	Area atacada
1766	Llanistas, costinos y Pewenches, al mando del cacique Curiñamku	Concepción
1769	Llanistas, costinos y Pewenches Meridionales, al mando del cacique Curiñamku 2ª fase	Concepción
1769	Pewenches y Ragkúlche	Mendoza
Febrero 1770	Pewenches	Mendoza
Marzo 1770	Pewenches	Rancagua, Colchagua y Maule
Febrero 1770	Pewenches	Bebedero
Diciembre 1770	Pewenches	Fuente de San Carlos (Mendoza)
Diciembre 1770	Wijiches	Corocorto y Uco

Fuentes: Leonardo León Solís. Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y Las Pampas, 1700 – 1800. Ediciones Universidad de La Frontera. Serie Quinto Centenario, Temuco, 1991, pág. 40.

6.2.5. Las Malocas entre los años 1770 – 1785: apogeo y fin

Con posterioridad a la guerra de 1770, las malocas se hicieron más cruentas y se extendieron geográficamente. Su característica más relevante es que se trató de empresas cuidadosamente planificadas y dirigidas contra los emplazamientos ganaderos más ricos del Virreinato del Río de la Plata. Tras las incursiones Aucaes a dichas haciendas se encontraba el cacique Llanista Juan Antivilú. A principios de 1779, estas malocas alcanzaron también el Valle central de Chile.

Las Malocas 1770 – 1785		
Fecha	Grupo étnico	Area atacada
1773	Wijiches y Llanistas	Buenos Aires
1775	Llanistas	La Laja
Agosto 1776	Aucaes, al mando de los Caciques Guelacol y Guilletun	Fuerte de San Carlos (Mendoza)
1777	Indios Bárbaros	Estancia Juan Martínez de Rozas (Mendoza)
1777	Pewenches, Pampas y Aucaes, al mando del Cacique gobernador Pinalefi, acompañado de los Caciques Curruibilu y Guenocal, quienes cuentan con el apoyo estratégico del Cacique Yanquelemus	Saladillo
1778	Wijiches	Potreros, Capri y Zapata (Frontera Mendocina)
1779	Pewenches, Wijiches y Pampas	Amenaza de invasión contra Chile Central
Marzo 1780	Ragkölche y Aucas	Río Cuarto
Agosto 1780	Aucas y Tewelche, unidos con el Cacique Negro	Chascomus
Agosto 1780	Aucas y Tewelche, unidos con el Cacique Negro	Luján
Diciembre 1780	Aucas y Pampas, al mando de los caciques Chahuen, Calboner, Álcali y Guchilapen	Luján
Septiembre 1785	Infieles	Zapallar y Cruz Alta (Fronteras de Buenos Aires)

Fuentes: Leonardo León Solís. Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y Las Pampas, 1700 – 1800. Ediciones Universidad de La Frontera. Serie Quinto Centenario, Temuco, 1991, pág. 40 y ss.

A partir del año 1786 las noticias de malocas son vagas e imprecisas. Estas prácticamente se extinguen en los años siguientes y resurgen incipientemente a partir del S. XIX, como estrategia de alianza militar para apoyar a los indígenas Mapuches que resisten el avance republicano al sur del Río Bío Bío.¹⁸⁹

En este remanso maloquero probablemente incidió el Congreso de Lonquillo de 1784 donde se trató acerca de la demarcación de todos los Fütalmapus haciendo expresa mención que ello debiera incluir los tres Fütalmapus mapuches, el Fütalmapu Pewenche y todos los pueblos que a la época habitaban la Pampa.

El artículo 2º, senala: “*Que el actual Congreso debía ser comprensivo no solo a los tres Fütalmapus y Pewenches, sino tambien al Fütalmapu ausente y a los pueblos Wijiches serranos.*”

El artículo 3º, manifiesta: “*Que los de las fronteras de la ciudad de Mendoza, Malalhue, Mamey Mapu, Pwelche, Wijiches Serranos y demás habitantes de las Pampas de Buenos Aires habrían de formar una parcialidad con los Pewenches de Maule, Chillán, Antuco y Villucura.*”

En el mismo artículo tercero de este parlamento se trató expresamente de la demarcación de cada Fütalmapu, señalando sus distritos. Se declararon perteneciente al de la cordillera los Wijiches de Changolo, de Goyaltué y Rucachoroy hacia el sur; los Pwelche e indios pampas que caen al Septentrión, desde Malalhue y fronteras de Mendoza hasta el Mamüjmapu en las pampas de Buenos Aires, formando todos un Cuerpo con los Pewenches de Maule, Chillán, Antuco y Villucura.

En el mismo año Ambrosio O’higgins refiriéndose a los Pueblos que habitaban el Pwel Mapu, contestando una Real Orden sobre el Gobierno de Chile e indios del continete en frente de esta gobernación, señala que está: “*procurando extender hacia las jurisdicciones y parcialidades de Indios que*

¹⁸⁹ Idem: 61

confinan con Valdivia y Chiloé, la dependencia que desde muchos años ha, habíamos de haber exigido a las Naciones ulteriores situadas a la parte oriental de Chiloé y Valdivia con el nombre de Wijiches, Pewenches, Aucaes y Pampas; los que no reconocen todavía sujeción a los Presidentes de Chile”

A fines del S. XVIII la articulación del Gulumapu y el Pwel Mapu es evidente, como también el carácter de independientes de ambos territorios.

7. Las relaciones comerciales fronterizas

La maloca favoreció la migración de linajes mapuches hacia las Pampas y la Patagonia, los que se desplazan a estos territorios para tomar posesión permanente de los paraderos provisionales y garantizar el flujo comercial de los productos adquiridos a través de la maloca. En la ruta de los maloqueros se iban instalando los rehues e infiltrando la Pampa.

Las relaciones comerciales fronterizas en principio espontáneas y casuales, pasaron a echar raíces, estableciéndose como medio de intercambio el “conchavo” o trueque de bienes. El crecimiento del tráfico comercial también generó una expansión de los centros de intercambio y de los flujos comerciales. Así, el comercio - en principio reducido a las fronteras de Concepción al norte del Bío y Valdivia al sur del Toltén - se extendió a la Pampa y Patagonia.

A fines del S. XVII acota León, el comercio de las Pampas no sólo aumentó en magnitud, sino que contaba con una amplia red de contactos que permitía la adquisición de los más diversos productos, generándose redes de dependencia infranqueables entre conquistadores e indígenas.¹⁹⁰

Una de las formas especializadas de intercambio era el comercio de la sal y el monopolio de su comercialización lo mantuvieron por muchos años los Pewenches. Por lo demás, habrían sido los Pewenches los que mejor se adaptaron a las exigencias del comercio fronterizo, transformándose como dice León en el arquetipo de los conchavadores indígenas.¹⁹¹

También el mercado fronterizo se articuló en torno a la producción de mantas y ponchos por parte de los indígenas, que fue ganando en importancia hasta transformarse en una actividad productiva relevante dentro de la sociedad mapuche, dejando atrás la época en que estas prendas eran parte del intercambio de excedentes. Junto a estos productos también se trocaban artículos de cestería y madera. De parte del español, los indígenas adquirían añil para su producción textil, azúcar, yerba mate etc. El intercambio se efectuaba en los fuertes y villorrios fronterizos.

Paralelamente, se desarrollaba un importante comercio ilegal de bebidas alcohólicas, cautivos apresados en las malocas, tráfico de armas y herramientas de hierro. El tráfico de estos últimos elementos pudo haber significado un cambio cualitativo en la guerra de conquista y posteriormente de malocas, sin embargo, ello no fue así pues este comercio no se tradujo en la incorporación masiva de armas de fuego en los ejércitos indígenas.¹⁹²

¹⁹⁰ *Idem:* 108 y 109

¹⁹¹ *Idem:* 112

¹⁹² *Idem:* 119

8. Las guerras intestinas

Las llamadas guerras intestinas comprometieron en serios conflictos internos a grupos de indígenas de la Araucanía, las Pampas y la Norpatagonia, durante el proceso de Araucanización. La complejidad de las relaciones interétnicas en la frontera a mediados del S. XVIII, agudizó los conflictos entre los distintos grupos étnicos que la habitaban, en los que cada cual estuvo determinado por sus propias circunstancias.

La localización geográfica de Los Pewenches, contrario a lo que se pueda suponer, determinó una existencia insegura para este grupo. Rodeados de poblaciones hostiles, generaron alianzas estratégicas indistintamente con mapuche y españoles. En la guerra de malocas, también en ocasiones generaron alianzas con su más acérrimos enemigos los Wijiches o con Tewelche y Pampas para invadir las haciendas fronterizas.

Sin embargo, el mayor conflicto de los Pewenches fue con los Wijiches, aquellos que hemos denominado Serranos en los párrafos anteriores, quiénes en su proceso de expansión hacia el norte fueron disputando territorios Pewenches. Esta guerra fue tan cruenta que amenazó con extinción de los Pewenches y con su arrinconamiento hacia los territorios Chiquiyanes.

Las incursiones Wijiches caracterizadas por su violencia, afectaban no sólo el interés Pewenche, sino que también el interés de la corona: Las autoridades coloniales se vieron, entonces, obligados a celebrar acuerdos con los Pewenches los que se materializaron en el parlamento de La Laja de Diciembre de 1756 donde las autoridades del Reino de Chile y la Nación Pewenche hicieron votos de mutua cooperación. En la práctica la alianza se tradujo en el apoyo Pewenche a las huestes reales para sofocar la rebelión mapuche de 1766. Los caciques Pewenches Colignir, Leviant y Peiqueipil acudieron el apoyo de las autoridades españolas sitiadas por los mapuches en Angol. Durante la cruzada, los asentamientos Pewenches fueron asaltados por huestes Wijiches, por lo que los oficiales españoles estuvieron prestos a proporcionar apoyo militar al Cacique Pewenche Penaipil para atacar a sus enemigos Wijiches.¹⁹³

En Cuyo la alianza estratégica entre Pewenches y Españoles se concretó más tardíamente, tras el ataque de José Francisco de Amigorena contra las tolдерías Pewenches en 1780, lo Pewenches ofrecieron su apoyo a las milicias españolas para atacar a los Wijiches y atacar a su temido líder el gran Cacique Yanquetur El Rebelde.

Muerto Yanquetur en 1788, en manos de los caciques Pewenches Currilipi y Pinchintur, apoyados por soldados chilenos premunidos de armas de fuego, las hostilidades no cesaron, sino que recrudecieron. A Yanquetur lo sucedió al cacique Comepayu o Caneu Payun, quién avanzó en pleno invierno sobre las tolдерías del Pewenche Currilipi robándole toda su hacienda y dándole muerte

Mientras duró la amistad Pewenche – Hispana, hubo un intento de reducir a los Pewenche transformándolos en un Pueblo de Indio. Allí se quebrantó el pacto. En 1766, los Pewenches se unieron a los Llanistas destruyendo las Misiones religiosas asentadas en sus territorios en el levantamiento de Curiñamku.

No obstante, en los años posteriores se restituirá la alianza¹⁹⁴.

El 30 de Junio de 1799 se reunieron en el Fuerte de San Carlos el cacique Carripilon, Jefe de los Ranquelches, el Cacique Gobernador Pewenche Pichicolimilla con su gente, la cacica María Josefa Goico y Jose Goico, en representación de los Oscoyanes, numerosos Caciques y capitanejos y 344 indios lanzas y el Maestre de Campo Amigorena. En esa oportunidad Amigorena reconoció a Carripilon, Cacique Gobernador y principal caudillo de la Nación Ranquelche, poniendo en sus manos un bastón con

¹⁹³ Casanova: 89

¹⁹⁴ *idem*: 91

mango dorado. Carripilón prometió allí ser fiel aliado de españoles y de los Pewenches y avisar de los movimientos del enemigo común: Los Wijiches.¹⁹⁵

Este acuerdo de Paz regirá las relaciones hispano – indígenas en la Pampa en lo que resta del período colonial hasta el advenimiento de la República.

9. La consolidación de Cuarto Fütal Mapu Mapuche y su reconocimiento a través del Parlamento de Lonquilmo, 1784

En 1784 las autoridades coloniales el Reino de Chile, convocan a una Parlamento en los Llanos de Lonquilmo al que asisten todos los Fütal Mapu que integran el Gulu Mapu y los Caciques Pewenches representando el Pwel Mapu. El parlamento convocó a aproximadamente 10.000 personas lo que demuestra su legitimidad.

En el acta parlamentaria fue establecido que los Pewenches integran el cuarto Fütal Mapu Mapuche y serán comprendidos en este mismo Fütalmapu los Pwelche e Indios Pampas, desde Malalhue y fronteras de Mendoza hasta el Mamüj Mapu, situados en las Pampas de Buenos Aires, los que forman un cuerpo y parcialidad con Pwelche y Pewenches de Maule, Chillán y Antuco e insta a incorporar a los pampeanos al proceso de negociación de los Parlamentos que rigen las relaciones fronterizas en el Gulu Mapu.

En Lonquilmo las autoridades coloniales chilenas dan cuenta de un hecho que es una realidad en las relaciones fronterizas a lo largo de todo el siglo XVIII. La consolidación del cuarto Fütal Mapu Mapuche en el Pwel Mapu y su articulación con el Gulu Mapu integrando un solo territorio libre, es un hecho incuestionable a 1784 y esto se mantendrá en lo que resta del período colonial y los inicios republicanos. El advenimiento de la República en Chile y Argentina se encontrarán con que los territorios mapuches independientes correspondían a una sola unidad territorial formada por el Gulu Mapu y el Pwel Mapu, unidas por el Pire Mapu, que abarcaba por el Norte el río Bío Bío, la Cordillera de Los Andes, el río Diamante, por el Este el río Salado, por el Sur el río Limay o Río Negro, la Cordillera de Los Andes y una línea que unía Panguipulli hasta Mehuín – Queule, y, por el Oeste, el Océano Pacífico.

10. Mapunche Wajontu Wijimapu: ¹⁹⁶ Del tolten al seno de reloncaví (siglos xvi al xix)

10.1. El territorio wijiche

El Wijimapu comprende los territorios entre el río Toltén y la Isla de Chiloé y dentro de este se han reconocido denominaciones locales para referirse a los diversas agrupaciones territoriales indígenas. A fines de la Colonia, en 1793, en un mapa confeccionado por Andrés de Baleato, se podía identificar en Valdivia, Chiloé y las pampas argentinas, a "Los Indios Cunchos" (cuncos) que se localizaban entre el río Calle-Calle, el Canal de Chacao y el seno de Reloncaví, y una línea que bordeaba los lagos hasta cerca de las nacientes del río Calle Calle y la Costa Pacífica. "Los Wijiches", inmediatamente al oriente de los Cuncos, ocupaban los lagos y el sector de la Cordillera de Los Andes hasta NahuelWapi, y en la zona de las pampas argentinas se encontraban los indios Pwelche y los poyas.

En el Wijimapu, se reconocía la existencia de un Fütalmapu extendido en la "Región entre el Río Bueno y el seno de Reloncaví", el cual habría estado conformado por los Aillarehues denominados Coihueco, Cunco, Quilacahuin, Trumao, Lipihue, Lepilmapu, Carelmapu y Calbuquén.¹⁹⁷ En cuanto a

¹⁹⁵ Fernández(1998): 85

¹⁹⁶ Antecedentes basados en el estudio "Las Tierras Wijiches de San Juan de La Costa", Raúl Molina y Martín Correa, Colección la Propiedad Indígena en Chile, 1996

¹⁹⁷ Ver Guillermo Krumm S., "División Territorial de la Araucanía" RChHG N° 140, Santiago 1972, págs. 68-71.

estos Aillarehues, se ubica a Coihueco al sur de la ciudad de Osorno, en las inmediaciones del río Coihueco, y comprendía aparentemente la llamada Isla de Coihueco; Cunco habría comprendido desde Valdivia hasta más al sur de La Unión; Quilacahuin, estaba entre los ríos Rahue y Bueno, y por el sur alcanzaba, más o menos, hasta el estero Folilco, y por el poniente hasta el mar; Trumao limitaba con la costa al poniente, con el río Bueno por el sur y por el norte con el río Chaihuín; Lipihue estuvo entre los ríos Llico y Maullín; Lepilmapu, al parecer se encontraba al sur y al oriente de Lipihue, siguiendo la línea de la costa; Carelmapu se habría extendido desde la costa norte del canal de Chacao hasta el río Maullín y el río San José; Calbuquén habría comprendido la isla de Calbuco y zonas aledañas.

El Wijimapu era conocido localmente como Cunco, desde el inicio de la colonización militar española. San Juan de la Costa formaba parte de lo que los españoles llamaron a fines del siglo XVI el "repartimiento o comarca" de Cunco y sus límites habrían estado "al norte con Valdivia, al oeste con Osorno y al sur con Chiloé, separándolos de ellas tres fronteras hídricas: El Río Valdivia, el Río Rahue y el Canal de Chacao. El mundo contenido entre estos límites es el mundo de Cunco".¹⁹⁸ A los indígenas de Osorno, en cambio, se les conocía con el nombre de "Chauracahuines", y habitaban al oriente del río Rahue, entre el río Bueno y el seno de Reloncaví hasta la cordillera. Por su parte, la denominación de "indios costinos" para referirse a los cuncos aparece en 1760, denominándoseles como indios "Costinos y Bárbaros".

10.2. Pérdida y recuperación del territorio (1558-1604)

Los españoles ingresaron por primera vez al Wijimapu en 1544, primero en misión de reconocimiento y luego de asentamiento. Jerónimo de Alderete y Juan Bautista Pastene luego de atravesar los Fütalmapus de más al norte, llegó hasta el río Calle Calle, buscando los caminos al sur. Le sigue Pedro de Valdivia quién llega en 1551 a la región, y funda la ciudad del mismo nombre el 12 de Febrero de 1552, desde donde efectuó expediciones al sur. No está claro si llegó al seno de Reloncaví, pero se asegura que si lo hizo Francisco de Villagra, a fines de 1553. La expedición de García Hurtado de Mendoza, llegó en Febrero de 1558 al Canal de Chacao, acompañado de Alonso de Ercilla. A su regreso a Valdivia, en el mes de Marzo, fundó la ciudad de Osorno. "Poblé la ciudad de Osorno, que es una de las buenas de toda aquella tierra, por ser villa de más de 80 mil indios y tener ochenta vecinos y ser muy fértil de comida y muy más de oro".¹⁹⁹

Las expediciones buscaban el asentamiento de la población hispana en el Wijimapu, para imponer el sistema de dominación basado en el reparto encomienda y la obligación del trabajo e iniciar el ciclo de explotación minero. Las expresiones de García Hurtado de Mendoza son elocuentes: Osorno permitía el asentamiento y subsistencia del hispano y contaba con abundante mano de obra para ser sometida a la encomienda (80 mil indios), con el objeto de explotar el oro, puesto que esta zona era "la mejor, más rica y de mayor contratación de todo el reino de Chile, porque demás de la abundancia que había de todos los frutos de la tierra, era riquísima en oro de subida ley, que en cualquier parte se sacaba, y de las minas conocidas sacaban los indios cada día 25 y 30 pesos de oro".²⁰⁰

Durante el siglo XVI, se establece un ciclo de explotación minera, que impone el sometimiento de los indígenas a la encomienda, y conjuntamente la ocupación de su territorio. Las condiciones de expoliación de la mano de obra en las famosas minas de Ponzuelo en Osorno, Madre de Dios y Corral en Valdivia

¹⁹⁸. Daniel Quiroz L. y Juan C. Olivares T. "Permanencia de una Pauta Adaptativa en San Juan de la Costa". Boletín. Museo Mapuche (Cañete) N° 3. 1987. pág. 18. Estos autores plantean que la primera noticia del territorio Cunco, correspondería al "Expediente de Servicios de Juan de Arostegui" del año 1602 (Colección Documentos Inéditos Para la Historia de Chile. Tomo XXV 423-491. Santiago 1901 en que hace una referencia al área de Cunco con el nombre de "un repartimiento, un río, un paraje y un valle" que extendía su influencia sobre toda la Cordillera del mar.

¹⁹⁹. Víctor Sánchez Aguilera. "El Pasado de Osorno, La gran ciudad del Porvenir". Imprenta Cervantes. Osorno 1948. (Cit. J. Vergara: 1991).

²⁰⁰. Antonio Vásquez de Espinoza. "Descripción del Reino de Chile". Ediciones Instituto Blas Cañas. Santiago 1986. (Cit. J. Vergara 1991).

implicaba un trabajo extenuante en los lavaderos, y el sometimiento del indígena, además de la prestación del servicio doméstico.²⁰¹

La liberación territorial y del sistema de explotación se presenta con ocasión de la segunda rebelión mapuche, iniciada en 1598 en Curalaba, y que terminó con todos los enclaves hispanos desde el Bío Bío al seno de Reloncaví. Las fuerzas dirigidas por Pelentaro se aliaron al cacique Wijiche Paillamacha para atacar y destruir Valdivia el 24 de Noviembre de 1559. Desde allí, continuaron las operaciones de liberación hacia Osorno, enclave que fue atacado el 20 de Enero de 1600. La ciudad fue recobrada por el español en 1602, pero fue sitiada por los mapuche -Wijiche, quienes lograron que fuera abandonada el 15 de Marzo de 1604, huyendo los españoles -con algunos indígenas amigos- hacia Chiloé, donde fundan el fuerte Calbuco.²⁰² Terminaban así las operaciones de liberación del Wijimapu hasta el Seno de Reloncaví.

10.3. Defensa del territorio indígena (1604-1793)

Durante el siglo XVII, en el territorio del Wijimapu, los mapuche-Wijiche comienzan un periodo de autonomía que durara hasta fines del siglo XVIII. Sin embargo, luego de la destrucción de Valdivia y Osorno, en la frontera sur con Chiloé, se inaugura una guerra esclavista que abarcara todo el siglo XVII y que significará el despoblamiento indígena de la zona comprendida entre el río Maipue, cerca de Purranque, por el norte y el río Maullín por el sur. Durante el siglo XVIII, los mapuche-Wijiche, deberán enfrentar una guerra intermitente en la frontera sur y la penetración misional, militar desde Valdivia, refundada en 1645, que implicara que en los territorios se comienza a formar la propiedad agraria hispana.

A fines del siglo XVIII, se verificaran dos procesos, la oposición permanente para impedir la apertura del camino de Chiloé a Valdivia, y el avance de la ocupación hispana desde Valdivia hasta la banda norte del río Bueno. Este periodo concluye con la rebelión mapuche de río Bueno en 1792 y el sometimiento militar que siguió a la derrota mapuche-Wijiche, lo que obligo a efectuar el Parlamento de las Canoas en 1793, que tuvo como consecuencia la pérdida de la autonomía indígena en el Wijimapu.

10.3.a. La guerra en Esclavista en la frontera Sur y el despoblamiento de parte del territorio.

El abandono de Osorno en 1604 y el repliegue a Chiloé de los españoles, implicó que se formara una línea fortificada compuesta por Calbuco y Carelmapu. Desde estas posiciones los españoles implementaron la guerra esclavista contra los indios Cuncos (mapuche-Wijiches).²⁰³ Esta guerra tenía un doble fin; hostilizar y castigar a los indígenas rebeldes, sin intentar la recuperación de territorios perdidos y hacerse de mano de obra o piezas, amparándose en las disposiciones que establecieron la esclavitud del indígena y que estuvo vigente entre 1608 y 1683.²⁰⁴ Según Mariño de Lobera, se sostenía esta guerra porque los indios de Osorno y Cunco "nunca quisieron dar la paz " y eran consideradas provincias rebeldes, cada una con un Toki general -hacia 1650 eran Culapillán y Naucopillán respectivamente-, y según el padre Rosales, en 1674, las fortificaciones de San Miguel de Calbuco y San Antonio de

²⁰¹ En las minas, el trato degradante y cruel adquiría como forma de castigo la amputación de miembros del cuerpo (narices, orejas y dedos de los pies)

²⁰² A los Wijiches que acompañaron a los españoles en su huida de Osorno se les asignó para vivir las Islas de Calbuco y Abtao, quedando al margen del sistema de encomienda, otorgándoseles un pago de trescientos pesos, a cambio de servir como centinelas y apoyo militar de la parte norte de Chiloé contra las sublevaciones de los Cuncos. (Véase: Molina O. Raúl) "Mapas de Chile Colonial". Santiago. 1993.

²⁰³ "Las campañas que los españoles de Chiloé emprendían en el siglo XVII, contra los indios Juncos y Poyas -Malocas, campeadas, corredurías, trasnochadas y reencuentros- tenían como objetivo castigar a los rebeldes, talar sus sementeras y tomar prisioneros. El escenario más frecuentado era el espacio comprendido entre los fuertes chilotes de tierra firme y las comarcas de la destruida ciudad de Osorno, extendiéndose en ocasiones hasta el lago Puyehue y el río Bueno. Por el noreste se maloqueaba hasta NahuelWapi [poyas]". Rodolfo Urbina B. "Chiloé y La Ocupación de los Llanos de Osorno durante el siglo XVIII". B.A.CH.H. N° 98. Santiago 1987.

²⁰⁴ "...la esclavitud del indígena cogido en guerra se decretó en 1608 y duró hasta 1683, es decir prácticamente todo el siglo XVII. Sin embargo, para Chiloé la esclavitud del indígena se derogó en 1620, una ordenanza estableció que todos los indios cogidos en guerra de malocas de Chiloé quedan libres". Ver Raúl Molina O. "El Pueblo Wijiche de Chiloé". Opdech. Chonchi, 1987.

Caremapu, en el continente", ²⁰⁵ tenían como objeto "hacer desde allí la guerra a los rebeldes de Osorno y Cunco, como se les ha hecho desde entonces".

El resultado que tuvo esta larga guerra de malocas que concluyó a fines del siglo XVII, al parecer producto de las paces de 1692, fue la pérdida y despoblamiento de la meridional del Wijimapu: "...el territorio que se extendía desde los fuertes de Maullín y Calbuco hasta el río Maypué, presentaba el aspecto de *tierra de nadie*, despoblada de españoles e indios como consecuencia de aquellas malocas". ²⁰⁶ En 1787 el territorio ubicado entre el río Maypué y Caremapu era descrito "sin gente y haciendas [...] Está despoblado de indios desde lo del Cacique Rupullán, Catrihuala y Eñil, hasta la provincia de Chiloé". ²⁰⁷

En el siglo XVII, terminadas las beligerancias la frontera del Maypué se mantendrá en calma. Este clima sólo fue interrumpido por los intentos de penetración para abrir el antiguo camino de Chiloé a Valdivia.

10.3.b. La penetración hispana hasta el Río Bueno

La ciudad de Valdivia permaneció deshabitada y destruida desde Noviembre de 1569 hasta que los Wijiches permitieron el paso de víveres y la refundación de la ciudad y su repoblación en 1645, quedando hasta 1740 bajo la tutela de Virreinato del Perú, con carácter de ciudad presidio y de plaza fuerte.

A mediados del siglo XVIII, desde Valdivia se inició un proceso de ocupación del Wijimapu al interior de Valdivia, hasta el río Bueno. Esta penetración tuvo tres vías que se desarrollaron coordinadamente: la misionera, la militar y la formación de propiedades agrícolas. Esta última, la de mayor importancia en cuanto al asentamiento y consolidación de la población y la explotación del territorio ocupado, posibilitada la penetración hispana por el contexto de no beligerancia con los Logkos gobernadores del territorio indígena.

El avance territorial desde Valdivia sobre el Wijimapu hasta la 1750 se encontraba circunscrito "Sólo las inmediaciones de la ciudad, las riberas apropiadas de los ríos transitados, sus pequeñas islas,[...] es propio del período comprendido entre 1645 y 1750 la explotación de terrenos inmediatos a la ciudad". ²⁰⁸

La ocupación hacia el interior del Wijimapu fue promovida por los Jesuitas, quienes a partir de 1740 "comenzaron la explotación de las primeras estancias grandes en la Jurisdicción de Valdivia: San José de la Mariquina, Mulpún y Tomén"; ²⁰⁹ todas ellas se ubicaban en el valle del río Calle Calle hasta el río Quinchilca, desde donde se expanden hacia sectores cordilleranos "entre los lagos Riñihue y Ranco" expansión realizada en base a la compra de tierras a indígenas, como la estancia de Goyenete, comprada al cacique Michalelbún y la de Albarrán, comprada al cacique de Antilhue. ²¹⁰ "La otra línea de penetración estaba ubicada más al norte. Se formó a partir de la hacienda San José, en el valle de Mariquina, contándose además otras estancias como la de Bellavista, Pidey, Pichoy, etc. Sin embargo, las tierras más ricas de la región, ubicadas en los llanos y en Osorno, permanecían en manos de los Wijiches. La ocupación de esta zona habría de tardar varias décadas más, puesto que los intentos militares de conquistarla no habían tenido éxito". ²¹¹ Los intentos de penetración militar a los llanos de La Unión y Osorno no se consumaron y sólo las avanzadas misionales lograron asentarse en esos sectores.

²⁰⁵ *Idem* cita 1.

²⁰⁶ *Id. cit.* 15

²⁰⁷ Carta de Miguel Pérez Cabrero a Hurtado. Valdivia 26 de Diciembre de 1787. AGI. Chile. 218 (Cit. R. Urbina: 1987).

²⁰⁸ Gabriel Guarda OSB. "La Economía de Chile Austral. Antes de la Colonización Alemana". 1645-1850. Univ. Austral de Chile - Valdivia 1973.

²⁰⁹ *Id. cit.* 21

²¹⁰ *Id. cit.* 21

²¹¹ Jorge Vergara: "La Matanza de Forrahue y la ocupación de las tierras Wijiches". Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Austral-Valdivia 1991.

Tampoco tuvieron éxito los proyectos de apertura del camino de Valdivia a Chiloé, fracasaron en dos oportunidades. "Ni el proyecto de 1741 ni el de 1753 se pudieron llevar a cabo por no otorgarse los medios y por desacuerdos entre gobernadores".²¹² El proyecto de ocupación consistía en una doble avanzada. Las tropas de Valdivia debían llegar hasta el río Bueno mientras que los de Chiloé entrarían a la tierra de los juncos con 300 hombres de infantería y 100 de caballería, quemando o apropiándose de las cosechas de los indígenas, para someterlos por el hambre.

En 1756, el Gobernador Amat y Junient plantea desde Valdivia una estrategia de penetración militar, considerando que los indígenas "nunca han admitido misioneros ni la más leve comunicación con nosotros desde que arruinaron la ciudad de Osorno".²¹³ Estas consideraciones permiten dar inicio a una ofensiva bélica contra los Wijiches, estableciendo contacto con algunos caciques de los llanos que se mostraban aliados, como el cacique Inacayan, explotando las diferencias entre agrupaciones indígenas, pues los mapuches del margen norte del río Bueno eran enemigos de los Juncos de la La Unión y éstos de los Chauracagüines, "cuyas tres naciones se han hecho siempre y se hacen continua guerra, impidiéndose el paso de unos y otros por sus tierras [...] Entonces Amat aprovechó que hacia 1758 había libre comunicación entre la Plaza y las comarcas septentrionales del río Bueno, pobladas de indios amigos que habían admitido misioneros y mantenían un cierto comercio con los vecinos de Valdivia".²¹⁴

El inicio de las operaciones militares se consumó en 1758, saliendo desde Valdivia destacamentos a cargo de Juan Antonio Garretón y compuesta por cien soldados, treinta milicianos y trescientos indios amigos, estableciéndose a orillas del río Bueno en tierras del cacique Inacayan, con la intención de fundar el fuerte de San Fernando. Pero el 27 de Enero de 1759 fueron atacados por 6 mil indígenas de la parte Sur del río Bueno, comandados por los caciques Painil y Catillanca: "nuestro ejército que intentaba pasar de dicho río, lo pasaron ellos la noche antes y atacaron con tal ímpetu y fuerza [...] en la costa septentrional [...] que lo derrotaron". Después de una larga batalla nocturna los indígenas se pusieron en retirada, cuando el capellán de la expedición lanzó fuegos artificiales que desconcertaron a los Wijiches atribuyéndolos a "espíritus y cosas de la otra vida".²¹⁵

El ataque a los destacamentos españoles fue ejecutado por un conjunto de fuerzas indígenas compuesto de "Juncos Costinos y de la Cordillera, y entre ellos muchos Pwelche, y otros que viven tras la serranía, que no usan caballos y a pie son muy ligeros, llamados Taruches, que vinieron auxiliar a los Juncos, y todos juntos asaltaron al Fuerte en una noche hasta que al amanecer se retiraron con una pérdida de 300 hombres".²¹⁶ Los resultados en vidas humanas de estos enfrentamientos fueron 300 indígenas atacantes y el cacique Inacayan y los suyos muertos; en términos político-militares, los ataques resultaron en el rechazo a la penetración hispana al sur del río Bueno y el retiro de las tropas a Valdivia.²¹⁷

Una segunda expedición militar se desarrolla en 1767, esta vez con el objeto de encontrar la "Ciudad de los Césares", especie de espejismo mitológico de riqueza y abundancia, supuestamente situado en alguna parte del territorio austral al otro lado de la cordillera de Los Andes. La expedición -encabezada por el Capitán de Amigos de Valdivia, Ignacio Pinner- contaba con 80 hombres de tropa; para su ejecución se pide autorización a los caciques para transitar por sus jurisdicciones, agasajándolos con regalos. La expedición llegó al río Bueno y se internó en la cordillera atravesando las tierras de los caciques Yurín de Paillaco, Nelguru, Thuichagurú, Theguigurú, Paillihuala, y Queipul de Río Bueno; lo

²¹² *Id. cit.* 15.

²¹³ "Parecer de Amat sobre los proyectos de sujeción de los Indios de los llanos". *S/f. AGI Chile*, 344 (*Op. cit. Urbina R.* 1987).

Id. cit. 15.

²¹⁵ José Toribio Medina. "Biblioteca hispano-chilena": 1523-1817 Tomo II. pp. 589. (*Op. cit. Urbina*; 1987).

²¹⁶ *Id. cit.* 10.

²¹⁷ La importancia de estos sucesos radica en que a partir de este momento -y hasta 1787- los cunco-Wijiche establecerán como frontera bélica el río Bueno, sin permitir la penetración de los hispanos, en su forma misional, militar o económica. En cambio, la parte norte del río Bueno será sujeto de un proceso de asentamiento hispano, con el beneplácito de los Wijiches de la zona.

mismo se hizo con las tierras de los caciques Thlorollanca y Manquemilla, que residían a orillas del río Pilmaiquén.²¹⁸

Con posterioridad, en 1778, los españoles armaron una estrategia de avance al Wijimapu, instalando puestos misionales en Cudico y Daglhpulli [Rapaco] en el sector de La Unión, y en 1787 instalan la misión de Río Bueno, a los que se adosaron fuertes militares. La labor misionera cambia la táctica de sometimiento violento por una de persuasión y amistad con los caciques. Desde estos enclaves misionales-militares ubicados al norte del río Bueno, se inicia la constitución de la propiedad española que dan paso a las grandes haciendas. La frontera del Wijimapu, entonces se encontraba infiltrada hasta el río Bueno, sin poder ingresar los españoles a la banda sur del río, debido a la resistencia de los Wijiches de Chauracahuin.

10.3.c.- Apertura del Camino de Valdivia a Chijwe Mapu (Chiloé)

Los españoles no habían abandonado la idea de la habilitación para el tránsito del camino de Valdivia a Chiloé, los avances de las fronteras en el Wijimapu, hasta el río Bueno por el norte y el río Maipue por el sur, implicaban que solo faltaba el tramo intermedio. El afán de la reconstrucción era restablecer la comunicación por tierra, que en términos estratégicos permitiría asegurar el "antemural del Pacífico", formado por las fortificaciones de Valdivia y Chiloé, y asegura las posesiones australes del imperio español de las incursiones extranjeras y enemigas de la Corona. Para ello, era imprescindible alcanzar la paz o el sometimiento de los mapuche-Wijiches.

La posición militarista de los españoles de Chiloé, los llevó a impulsar campañas de ocupación bélicas, en desacuerdo con los españoles de Valdivia que privilegiaban el vía política. Desde Chiloé se inició de manera autónoma la avanzada militar del Gobernador: "La empresa de Hurtado se inició sin comunicar al gobierno central de Chile ni al Virrey del Perú. Las autoridades del Reino se enteraron cuando la operación estaba en marcha y manifestaron su temor porque la guerra podía extenderse hasta la Frontera y frustrar los esfuerzos desplegados para mantener la paz y el tráfico recientemente abierto por tierra entre Concepción y Valdivia".²¹⁹

El efecto de esta penetración fue que no encontraron resistencia en el territorio cunco del Wijimapu: "Los indios observaban los movimientos y juzgaban imposible hacer frente a los chilotos, por lo que, según versión de Hurtado, los caciques Tangol y Cathehuala acudieron apresuradamente a Valdivia a tratar con [el Gobernador] Pusterla para que intercediera ante el gobierno de Chiloé para que no se les hiciera la guerra. Acto seguido, ambos caciques ofrecieron a Pusterla las ruinas de Osorno y sus terrenos, sin exigir otra cosa que la suspensión de las operaciones y el retiro de las tropas insulares. Pusterla aceptó el inesperado ofrecimiento y comunicó la novedad a Hurtado [...] Más tarde, los caciques pidieron diez soldados a Pusterla para que los defendieran de los indios vecinos porque temían que se atentara contra sus vidas por haber entregado las minas de Osorno".²²⁰

Las tratativas dieron como resultado que en 1787 se iniciara la búsqueda de la huella del antiguo camino a Osorno desde Chiloé, que continúa con una segunda búsqueda en Marzo de 1788; finalmente, "allanada, en parte, la amistad de los indios por obra de los franciscanos y por la mejor disposición del jefe indio Cathehuala hacia Valdivia [...] Pusterla quedaba en condiciones de organizar una expedición de reconocimiento del territorio, que verificó en Enero de 1789 con la aprobación de Ambrosio O'Higgins, con el fin de estudiar el posible trazado del camino. La expedición a la que se agregaron también indios Juncos, logró unir Valdivia con el fuerte fronterizo de Maullín".²²¹

Abierto el camino y existiendo condiciones para efectuar un parlamento, los españoles se dieron a la tarea de efectuarla. Así, el 2 y 12 de Febrero de 1789 se efectuaron dos Juntas de Caciques, en

²¹⁸ Id. cit. 25.

²¹⁹ Id. cit. 15.

²²⁰ Id. cit. 15.

²²¹ Id. cit. 15.

Quilacahuin y Rahue, al interior del territorio Mapuche –Wijiche del sur del río Bueno, logrando que las parcialidades mapuche iniciaran un proceso de paz entre sí y autorizaran la apertura del camino por sus tierras. La ratificación del Tratado se efectuó el 24 de febrero durante una reunión entre el Gobernador Pusterla y todos los Logkos del área ubicada a ambos costados del río Bueno. A esta reunión asistieron "los caciques de las parcialidades de Quilacahuin; Calfungir, gobernador de Los Llanos, con los caciques Colin, Guayquipán [ambos de Quilacahuin]; Rumullanca, cacique de Catalán, y algunos guilmenes de la parcialidad de Dagllipulli, hasta el río de Las Canoas [Rahue]. Por otra parte asisten los caciques Queypul, Tangol y Catheguala y sus guilmenes Naguil, Guenchupan, [de Pincado avenida de los indios Pewenches] Guentallay, Ancagún, Lefanquir, Guenupangue [hijo del cacique Mancu, dueño de las tierras del camino, desde Pilmaiquen a Rahue], Quinchahuala, Cañiu, Lignamún, Callilef y Ancapichun [estos dos últimos hijos del cacique Nagpi, dueño de las tierras del camino abierto en Tarupil, así como de las tierras del camino abierto en la montaña] y muchos de los mocetones. Todos reiteran el acuerdo de auxiliar a los españoles [...] y de mantener la paz entre ambas parcialidades [...] y [la] cesión del camino".²²² En la reunión el Gobernador de Valdivia entrega banderas blancas, "una a los caciques Colin y Guayquipán, y otra al cacique Catheguala que aún no los tenían, en señal de paz y alianza con la Plaza, cuya bandera tocaron las parcialidades una con otra en señal de amistad".²²³ Con estos acuerdos quedaba abierto el camino de Valdivia a Chiloé, el que sería transitado por los españoles; sin embargo, su apertura duraría poco tiempo debido a que estos últimos comienzan a acaparar tierras indígenas y a establecer relaciones de sometimiento y maltrato que no serán aceptadas por los indígenas del río Bueno.

10.3.d. Formación de grandes haciendas españolas entre Valdivia y el río Bueno

La primera expansión de la propiedad hacendal española había comenzado a partir de 1750 desde Valdivia, dirigiéndose hacia el interior del río Calle Calle hasta la cordillera, entre los lagos Riñihue y Ranco.²²⁴ Pero las más ricas tierras se encontraban en los Llanos de Valdivia y Osorno, gobernadas por Logkos, los que ceden paso a la formación de grandes haciendas españolas al norte del río Bueno, una vez que el trabajo misional y los acuerdos de paz dan sus frutos²²⁵. Hasta 1792, "...prácticamente la totalidad de los territorios establecidos en los Llanos al norte del Río Bueno habían sido ya vendidos a los vecinos españoles de Valdivia".²²⁶ Entre los mapuche—Wijiche que aparecen vendiendo sus tierras se encuentran los Logkos Calfungir y Queypul, bajo el procedimiento en que el español daba cuenta de los tratos con los mapuches-Wijiche, solicitando autorización al Gobernador de Valdivia, quien ordenaba al Capitán o Comisario de Naciones, para que verifique la enajenación junto al escribano, se realice la escritura y se entregue la posesión²²⁷. Estas compras de tierras indígenas se reproducen en todos los

²²² Id. cit. 15.

²²³ Informe de Pusterla sobre visita de los indios a Valdivia. Valdivia 24 de Febrero de 1789. AGI Chile 212 (op. cit. Urbina. 1987).

²²⁴ Las haciendas y potreros españoles firmados en esta área serían: Huelleshue, San Javier, Calle Calle o Arique, Pishuinco y Pupunahue. En el sector de Mulpán y Tomén a lo largo del río Quinchilca, continuaban los de Folilco, Huidif, Penco, Quilgueto, Guillinco, Dollinco y Huiti, con sus proyecciones en la reducción Fritonhue, en los sectores comprendidos entre el Volcán Choshuenco y Futrono con una extensión de 40.000 mil hectáreas (op. cit. Gabriel Guarda; 1973).

²²⁵ "Los llamados Llanos de Valdivia, que se extendían al norte y sur del río Bueno, entre los ríos Huequecura y Pilmaiquen, las estribaciones orientales de la Cordillera de la Costa y la margen poniente de los lagos Ranco y Puyehue [...] [se distingulan] de las otras fertilísimas tierras de más al sur, pertenecientes entonces a la activa ciudad de Osorno" (Id. cit. 21)

²²⁶ Id. cit. 21.

²²⁷ Venta del Calfungir y otros a Ventura Carvallo

"Señor Gobernador. Dn. Ventura Carvallo Capitán de Infantería de este Batallón ante Ud. en la mejor forma dice: Que teniendo tratadas unas tierras en el paraje nombrado Dallipulli, al Cacique Calfungir, y los Indios Geyevil, Parronquiles, Comiluma; solicita a Ud. el permiso necesario para verificar la compra de lo Ud. pida y suplico se sirva concederme lo que llevo insinuando, mandando se me dé posesión por quien Ud hallare por más conveniente. A Ud. Valdivia quince mil setecientos noventa y uno= Ventura Carvallo".

"Valdivia y Mayo cinco de mil setecientos noventa y uno, por presentado se comete al teniente de Comisario Bernardo Montecino quien justificando ser legítima la venta de convencimiento del Cacique y voluntad de los indios que se expresan ser dueños de la tierra, dará la posesión a esta parte sin perjuicios de vecinos expresando en el documento que forme su valor linder y demás circunstancias que hayan legítimas la venta para lo que se le da Comisión en virtud de este decreto= Mariano Pusterla=Manuel Ayeando Oscura escribano fiel de folios".

"Notaría y Enero once de mil setecientos noventa y dos, Respecto a este Gobierno ocupado al Teniente de Indios Bernardo Montecinos se comete al Sargento Alférez Teodoro Negron=Molina".

llanos de Valdivia al norte de Río Bueno, teniendo como consecuencia el acaparamiento de tierras y el arrinconamiento del mapuche-Wijiche.

La situación al sur del río Bueno es distinta: "Por más que han visto la franquicia y la facilidad de los indios de esa parte del río en vender sus tierras vacías a los españoles, jamás se pudo conseguir que ellos vendiesen a español alguno ningún palmo de tierra de la otra banda del río, no obstante haber muchos terrenos desiertos, y hacer los españoles las tentativas más eficaces para su consecución".²²⁸ Los caciques del territorio del Wijimapu de Osorno y la costa mantienen íntegramente su territorio, sin enajenar un palmo de tierra desde al sur del río Bueno.

10.3.e. Rebelión y Derrota de Río Bueno de 1792 y la ocupación del Wijimapu

Las condiciones para el último levantamiento mapuche- Wijiche en la región de Río Bueno y Osorno se fueron configurando por el accionar de los españoles en los llanos de Valdivia empañados en la compra y usurpación de las tierras indígenas. El recelo mapuche hacia el español, persistía después del tratado de libre tránsito y apertura del camino en 1789, verificándose en 1790 que las relaciones "estaban aún tan débiles en nuestra amistad y tan de mala fe en ella, que sólo parece esperaban el momento favorable para sacudir el yugo que suavemente se les iba imponiendo".²²⁹

Ayudo a crear las condiciones de una rebelión anticolonial, los abusos cometidos por el hispano al norte del río Bueno, que se traducían en el asalto "a mujeres y niños" y el robo "de las haciendas"²³⁰ y "la codicia de los bienes y haciendas de los españoles que había de esta parte del río"²³¹, despojo que dejaba sin tierra a los Logkos y sus familias. Al sur del río Bueno no habían misiones, fuertes o haciendas españolas, solo permanecían capitanes y tenientes de amigos en el sector de Rahue hasta Maipue, los que vigilaban los movimientos indígenas y el buen tránsito del camino de Valdivia a Chiloé.

Los agravios sufridos por los Logkos amigos del Gobierno de Valdivia debilitaron los lazos políticos. Las denuncias del maltrato del español eran denunciadas: "ultrajando al cacique gobernador Calvuguru [de Dagllipulli] y a los caciques sus dependientes Colum, Huayquipagi, Rupuyan, Dollun y otros. En primer lugar, hubo un español tan atrevido que a dicho cacique gobernador Callvuguru le botó del caballo y le arrastró sin más motivo que el haberle preguntado en un encuentro casual que qué andaba haciendo"²³².

Los planes de liberación comenzaron a ser urdidos por los Logkos Queypul, Tangol de Río Bueno y el Cacique Catrighuala, que establecieron alianzas con Ayjarewes cordilleranos, con el objetivo de "destruir las misiones y asaltar la Plaza de Valdivia *en las pascuas, al tiempo que estuviesen divertidos en las carreras* y acabar con todos los españoles de las campiñas".²³³ Concluidos los planes militares, se desató la rebelión en Septiembre de 1792 en la misión de Río Bueno, pero no alcanzó a comprometer a todos los Ayjarewes por iniciarse antes de la fecha prevista. En el asalto a Río Bueno dieron muerte al padre Antonio Cuzco, a algunos capitanes de amigos -entre ellos el asignado al Cacique Catrighuala- y a un correo que iba a Chiloé. "Asaltaron las haciendas de la banda norte del Río Bueno matando a cinco cruelmente y llevándose cuanto pudieron acarrear". Sin embargo, fracasaron en su intento de destruir la misión de Cudico "porque aquellos indios se pusieron en armas", y la de Dagllipulli "por haberlos atajado el Capitán y Teniente de Amigos con cuatro indios en el río Llollelhue, matando dos o tres", así como en Quinchilca, por haber sido repelidos por los hacendados vecinos".²³⁴

²²⁸. "Informe sobre alzamientos de los Indios en Río Bueno y razón de las misiones apostólicas". (1792) Fco. Javier Alday. Archivo Franciscano de Chillán. Doc. Vol. VII (Op. cit. J. Vergara: 1991).

²²⁹. Informe de Avilés sobre el estado de Osorno. Valdivia, 21 Marzo 1797. AGI. Chile 316. (Op. cit. Urbina, 1987).

²³⁰. Albert Noogler. "Cuatrocientos años de misión entre los Araucanos". Padre Las Casas Ed. San Francisco Tamero. 1980.

²³¹. Roberto Lagos. "Historia de las Misiones del Colegio de Chillán". Barcelona 1908; (op. cit. Guarda 1973).

²³². Id. cit. 41

²³³. Id. cit. 15.

²³⁴. Fr. Benito Delgado al P. Comisario Gral. de Indios Manuel María Trujillo. Chillán, 30 Noviembre 1792. AGI Lima 1498. (op. cit. Urbina; 1987).

La contraofensiva española fue violenta y estuvo a cargo de Capitán Tomás de Figueroa, quien arrasó con las haciendas mapuche-Wijiche, quemo sementeras, confisco el ganado y ejecuto a numerosos indígenas. "En el distrito de Cudico [cerca de La Unión] se hizo ahorcar al cacique Manquepán, a dos de sus hijos y a 17 mocetones, apresó a niños y mujeres y confiscó el ganado".²³⁵ En Dagllipulli, el 5 de Diciembre, Figueroa entró en las tierras del Cacique Calvugur, donde incendió la ruca, hirió al cacique y dio muerte a un niño, los demás indígenas huyeron y se refugiaron en los montes. Los soldados "cogieron a tres mujeres del cacique con sus hijos, mataron a algunos y los más, salieron heridos, de los cuales, se ahogaron varios en el río".²³⁶ Además fueron incendiados los poblados indígenas de Ranco, Cham Cham, Copihue y Trumao, logrando pasar a la banda sur del río Bueno, donde "...prosiguió arrasando todo cuanto hay entre el río Bueno y el Rahue, acabando con todos los cómplices, de siete años para arriba. Como medida preventiva en esta zona mataron a veinte Pewenches y Wijiches a pesar que no constaba su participación en la revuelta. También fueron decapitadas cuatro mujeres y dos niños".²³⁷

El paso de las tropas españolas al sur del río Bueno significó el descubrimiento de las ruinas de Osorno, ruinas que los mapuche-Wijiche escondieron con recelo: "Yo conociendo lo proporcionado de la ocasión, les hice una corta insinuación sobre la antigua ciudad de Osorno, decía Figueroa al Coronel Gobernador de la Plaza de Valdivia don Lucas de Molina, en nota del 22 de Noviembre de 1792, la que recibieron muy atentos que sin poner al menos obstáculos la cedieron voluntariamente al Rey, con todo su demás terreno, la que recibí y tome posesión en el día de esta fecha a nombre del soberano con la solemnidad que proporcionaron las presentes circunstancias".²³⁸ La campaña punitiva española concluyó con el redescubrimiento de las ruinas de Osorno, y aniquiló la resistencia Wijiche, terminando con la independencia y autonomía del territorio entre el río Bueno y el Maipue.

10.3.f. El Parlamento de Paz de las Canoas (1793)

La ocupación militar de Osorno da paso a los Parlamentos de Quilacahuin y Rahue, en los cuales los hispanos aseguran el repoblamiento de la región al alcanzar la cesión de territorios, y el beneplácito para la instalación de misiones. Para llegar a los acuerdos, se suspendieron las acciones militares, y se invitó a los Logkos a dirigirse a Negrete, donde se efectuaría un parlamento con los Fütalmapus mapuches del norte del Toltén, dirigido por Ambrosio O'Higgins.

Ante la imposibilidad de concurrir a Negrete, los españoles propiciaron un Parlamento en Osorno, el cual tuvo lugar el 8 de Septiembre de 1793 a orillas del río de las Canoas. Concurrieron los Logkos de todo el Wijimapu, con excepción de Juan Queipul del Cantón de Río Bueno.²³⁹ En el Tratado de Paz se suscribieron seis acuerdos fundamentales: la cesión de territorios a los españoles, la repoblación de Osorno, la amistad duradera, el auxilio y libre tránsito, el sometimiento a la justicia hispana, y la aceptación de los misioneros y la evangelización; así quedaban subordinados en su territorio y su autonomía al gobierno español.²⁴⁰

²³⁵ Diego Barros Arana "Historia General de Chile", Tomo VII. Santiago 1886.

²³⁶ Anónimo "Informe sobre actividades administrativas en el territorio de Osorno". 2 de Enero de 1793; Archivo Franciscano de Chillán. Volumen VIII (op. cit. Vergara 991).

²³⁷ Id. cit. 42

²³⁸ Op. cit. Donoso R. y Velasco, F. "La Propiedad Austral". ICIRA. Santiago 1970.

²³⁹ Estuvieron presentes los caciques de Rahue fueron Catrihuala, Iñil y Canihu, junto a los guilmenes o cabezas de sus parcialidades; Calfunguir, Cacique de Dagllipulli, y Ancaguir de Cudico [ambos al norte de Río Bueno]; Colin, Cacique de Quilacahuin; Naquingir y Pichi-Huaquipan, Comisionados de Pailapán, cacique de Los Juncos [la Costa], acompañados de sus principales y comunidades. Por los españoles asistieron Julián, Primer Comandante del nuevo destacamento de Osorno; Fray Francisco Javier de Alday, misionero de Dagllipulli; Fray Manuel Ortiz, misionero de Río Bueno; Francisco Aburto, Comisario de Naciones; Lucas de Molina de Bermundo, Gobernador interino de Valdivia; y tropa, oficiales de amigos y lenguaraces.

²⁴⁰ Con respecto a las tierras de Osorno y La Costa el Tratado de Paz estableció: "Que tomasen los españoles todas las tierras que hay entre los dos ríos, de Las Canoas [Rahue] y Las Damas, desde las juntas de éstos en cuya inmediación están las ruinas de Osorno, hasta la Cordillera, para lo cual cedían desde ahora para siempre a favor del Rey nuestro señor cualesquiera acción o derecho que ellos o sus sucesores podían tener a dichos terrenos sin que para esto sea necesario otro documento". Tratado de Las Canoas (Rahue): 8 de Septiembre de 1793. Facsímil Archivo Nacional.

La cesión perpetua de los territorios donde se ubican las ruinas de Osorno, establecida en el Tratado, correspondía al área de los llanos de Osorno a la cordillera, no involucrando territorio Cunco o de la Costa al poniente del río Rahue, en que solo se autorizó la instalación de misiones.²⁴¹

Disposiciones posteriores buscaron consolidar el dominio territorial y la repoblación de Osorno, procurando el "restablecimiento del camino de Valdivia a Chiloé por las inmediaciones de dicha ciudad nuevamente descubierta, estableciendo fuertes, poblaciones y misioneras en parajes convenientes para la conservación del camino, seguridad de la costa y completa reducción de los indios infieles que ocupan aquel territorio".²⁴²

En Diciembre de 1794 se publicó la Real Orden para el repoblamiento de Osorno en los terrenos cedidos al Rey, evitando otorgar por el momento títulos de propiedad, pues los "naturales son supersticiosamente celosos sobre lo que llaman sus tierras, por vacías e inútiles que éstas les sean".²⁴³ para que el "adelantamiento de aquella población proceda sin aparatos y cuidado a los indios" y "que no se soliciten Minas ni se ejecute por ahora el repartimiento de Tierras en propiedad cultivándose las que puedan los soldados, y pocos pobladores que hubiere al presente sin desviarse mucho del fuerte ni formar Haciendas grandes, o de crianza de ganados al sur de Río Bueno, suspendiendo los preparativos para la fundación de una villa en este Valle".²⁴⁴

En 1795, Osorno comenzaba a ser definitivamente repoblada otorgándose lotes de tierras a familias provenientes de Chiloé, Valdivia, Concepción y otras partes de Chile. Sin embargo, la propiedad hacendal española estaba a punto de constituirse en el territorio Wijiche al sur de Río Bueno.

10.4. La situación del Wijimapu en los albores de la República

Desde 1795, concluido el proceso de ocupación militar del territorio del Wijimapu y hasta las primeras décadas del siglo XIX se inició un proceso de acaparamientos de tierras mapuche-Wijiche que dieron origen a las haciendas españolas, en los llanos de Valdivia y Osorno. También grandes propiedades se formaron en los territorios de Llanquihue, que habían sido despoblados por la guerra esclavista.

El Wijimapu a fines del periodo colonial se encontraba sustraído del dominio mapuche-Wijiche. Las haciendas españolas cubrían todo el valle central y parte de la cordillera. Las ocupaciones mapuches ubicadas en la zona de Valdivia se encontraban formando un mosaico en la Costa de Corral y Mariquina, Lanco, La Unión y Río Bueno, formando un mosaico de pequeños retazos de tierras que conservaban de sus antiguas jurisdicciones. En Panguipulli, la situación era distinta, pues los territorios mapuches aún mantenían cierta integridad, debido a la baja penetración hacendal y haber mantenido la autonomía. En la zona de Osorno, las tierras Wijiches se conservaban como un territorio en el sector de la Costa, desde Quilacahuín a Río Negro, y en la zona del Lago Ranco, aún quedaban grandes porciones de tierras en poder de los mapuche. Solo en torno al Pilmaiquén existían pequeñas propiedades mapuches. El territorio autónomo Wijiche había sucumbido a fines de la colonia, y la larga resistencia antiespañola, se había transformado después de 1793 en la dominación colonial.

²⁴¹ Las misiones que se establecen luego del tratado de paz son las siguientes: San Cipriano de Cuyunco, en tierras del Cacique Cufilu, en Cuyunco al norte de Osorno, el 23 de Octubre de 1794; Quilacahuín, en tierras del cacique Colín, el 22 de Octubre del mismo año; San Juan de La Costa, Antigua Conversión de Los Juncos en tierras del cacique Maipag el 24 de Mayo de 1805; Pilmayquen, iniciada como conversión de Tramalhue al norte de San Pablo, en tierras del Cacique Pangui-Namun el 28 de Mayo de 1805; y Rahue, al poniente de Osorno en tierras de Antonio Lefigal y el cacique Juan CumianRodrigo Rodríguez. "Visión General sobre Las Misiones en Chile, Las Visiones en la Provincia de Osorno" en Actas I. Seminario Taller de Historia Regional. Osorno, Octubre de 1991.

²⁴² Carta del Duque de Alcudia al Gobernador de Valdivia, 7 de Diciembre de 1793. (op. cit. Donoso y Velasco; 1970).

²⁴³ Real Orden para el repoblamiento de Osorno dictada por Ambrosio O'Higgins. AGI. Vol. 783. pág. 438.

²⁴⁴ Carta del Gobernador de Concepción, Ambrosio O'Higgins al Gobernador de Valdivia. 3 de Diciembre de 1794. AGI. Vol. 783. pág. 453-454.

Síntesis Parte I

Pikun Mapu

El territorio del Pikun mapu fue ocupado tempranamente por los españoles, quienes lo repartieron en mercedes de tierra, reduciendo a sus habitantes a los denominados Pueblos de Indios.

Este proceso de reducción a Pueblos de Indios no fue proporcional a los asentamientos pre-existentes, representando sólo una parte de los numerosos Lof y Ayjarewe que existían al momento de la irrupción hispana.

Sin embargo, hubo cierta coincidencia entre el área de radicación de los Pueblos de Indios y el área de ocupación ancestral de los Lof y Ayjarewe, a pesar de la reducción, perviviendo la distribución en los espacios locales y formando una red de asentamientos mapuches que comenzaban en el Limarí y terminaba en el río Bío Bío.

Otra forma de sometimiento fue la encomienda, que generó el traslado de población Indígena desde sus asentamientos tradicionales hacia centros de producción fuera de estos espacios, tales como las haciendas y las minas. Así, la encomienda se transformó en una forma de explotación de la mano de obra indígena que provocó el abandono parcial de los Pueblos de Indios producto de dichos desplazamientos. Esta constatación ha fundado la apreciación generalizada de los autores chilenos de que la encomienda generó la extinción de los Pueblos de Indios, lo que no es efectivo debido a que la legislación española se preocupó expresamente en proteger las tierras indígenas de los Pueblos de Indios, e incluso a fines del período colonial - desde el año 1789 en adelante – en promover su repoblamiento y la constitución de nuevos asentamientos mapuches, mediante la constitución de propiedad indígena al interior de las haciendas, habiéndose detectado al menos 14 casos.

Cabe consignar que la radicación en Pueblos de Indios y la constitución de propiedad indígena al interior de las haciendas se hizo con la misma normativa, que correspondía a las ordenanzas de Gines de Lillo (1603) y la Tasa de Esquilache (1641).

No obstante, fueron diversos los intentos de los hacendados por usurpar las tierras de los pueblos de indios a través de distintas modalidades, siendo las más comunes las siguientes: superposición de deslindes; ocupación material de tierras indígenas con cultivos y ganados; infiltración de población española en tierras indígenas; y, algunos intentos de las autoridades coloniales por concentrar la población en unos pocos Pueblos de Indios.

Los Mapuches, desplegaron durante todo el período colonial iniciativas destinadas a la defensa y reivindicación de sus tierras amparándose en la legislación hispana. Así, lograron mantener la propiedad indígena y en muchos casos la integridad de la superficie de la radicación originaria.

La pervivencia a fines de la Colonia de los Pueblos de Indios, fue producto de la resistencia de los mapuches al proceso de usurpación, quienes hicieron uso de las garantías que le otorgó el sistema jurídico del derecho indiano. Con ocasión del término de la encomienda se originaron dos situaciones, la primera, el repoblamiento mapuche de los Pueblos de Indios y, la segunda, la constitución de propiedad indígena con las nuevas radicaciones al interior de las haciendas. Ello originó que a fines de la Colonia se reconociera la existencia de al menos unos cincuenta Pueblos de Indios entre Limarí y el Bío Bío.

En los inicios de la República, se constató expresamente la existencia de Pueblos de Indios, de tierras de indígena y de población mapuche, en la zona central de Chile y Norte Chico, correspondiente al Pikun Mapu, generándose una política tendiente a su desaparición. Esto se explicitó a través de la legislación de 1813, 1823 y 1830 las que ordenaron la reducción de las tierras de los Pueblos de Indios, efectuando un proceso de usurpación legal al decretar que las tierras sobrantes pasaban a poder del Fisco y ordenar su remate.

Además, la legislación republicana en 1819 negó la identidad indígena al imponer sobre los Mapuches del Pikun Mapu la categoría de chilenos, aplicando los criterios liberales de que todos los ciudadanos de la República eran iguales en libertades y derecho como estrategia para la consolidación del Estado nacional. Aún así, durante el Siglo XIX, en algunos Pueblos de Indios aún persistía la autoridad tradicional Mapuche y su organización social. Posteriormente, las tierras indígenas derivadas de los ancestrales Lof y Ayjarewe, de los Pueblos de Indios coloniales, se transformaron bajo la República en parte de la geografía rural del Norte Chico y Chile Central, reconocibles muchos de ellos en el minifundio y en las comunidades agrícolas tradicionales, algunas de las cuales subsisten hasta hoy día y que son parte de los pueblos que en la actualidad conservan cierta tradición cultural alfarera, textil, topónimos indígenas y cultivos tradicionales.

Fütal Mapu Bafkeh Che o Lafkenche, Naüq Che o Naüqche y Wente Che

A la llegada de los españoles el Mapuche Wajontun Mapu, se encontraba densamente poblado y distribuido en espacios e identidades territoriales conocidos como Fütal Mapu o Butal Mapu. Entre el río Bío Bío y el Toltén se distinguían las identidades territoriales de los Bafkehche o Lafkenche, Naüqche o Naüqche y Wenteche. De su presencia dan detallada cuenta los cronistas, los misioneros y, a partir del siglo XVII, las actas de los Parlamentos.

Desde los inicios se da una relación de conflicto entre Mapuches e invasores. A estos últimos, los guiaba la búsqueda y explotación de minas de oro y la captura de esclavos para servir en las faenas mineras y en las haciendas. La reacción Mapuche se traducirá en permanentes levantamientos indígenas contra estas incursiones que se conoce como la épica Guerra de Arauco.

La frontera del territorio Mapuche perteneciente a los Fütal Mapu e identidades territoriales en análisis se fija en forma temprana, a fines del siglo XVI. Los hitos que determinan la delimitación de frontera en el río Bío Bío serán la victoria de Curalaba, en que los Conas mapuches al mando del gran Toki Pelantaru vencen a los españoles, y la necesidad de establecer condiciones de Paz que permitan desarrollar las relaciones de comercio que cien años de contactos habían establecido espontáneamente y que se traducen en la celebración del Parlamento de Quillin en 1641. La delimitación de la frontera, por lo demás, satisfacía el interés español de mantener y asegurar el dominio al norte del Bío Bío y de los Fütal Mapu Mapuche de conservar la jurisdicción y autonomía al Sur del Bío Bío.

Los efectos de la invasión hispana en la población mapuche fueron los siguientes: Desplazamiento de población afectada por el proceso de reducción territorial, encomienda y trabajos forzados que afectó a los habitantes del Pikun Mapu, quienes se trasladaron hacia el territorio autónomo Mapuche situado entre el río Bío Bío y el Toltén; Reducción masiva de población producto de la guerra y las pestes introducidas por los invasores; Articulación del territorio correspondiente al Gulu Mapu y el Pwel Mapu, con el fin de sellar alianzas militares y generar apoyos estratégicos para la Guerra de Arauco.

Fijada la frontera al Sur del Bío Bío - en 1641- se desarrolla un territorio de frontera que da lugar a permanentes intercambios comerciales entre Mapuches y españoles, el que se desarrolla bajo ciertas condiciones de estabilidad entre los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, este territorio no está exento de tensiones y conflictos entre los que destacan el levantamiento general de 1723, que comienza en Quchereguas y se extiende por todos los Fütalmapus más allá del Toltén y el de 1766, que corresponde al levantamiento de Curiñamku.

Para apaciguar las tensiones, garantizar las condiciones de paz que exige el comercio de fronteras y la independencia de los territorios, tanto al Norte como al Sur del Bío Bío, las partes – Mapuches y Españoles – celebraron continuos y múltiples parlamentos de Paz. Entre los años 1605 y 1803 se celebraron 19 parlamentos. El primero de ellos corresponde al parlamento de Paicaví de 1605, y el último corresponde al Parlamento realizado en los Llanos de Negrete en 1803.

En los parlamentos se distinguen dos tipos, los de implicancia local y los parlamentos generales. Los primeros, contaban con la participación de los Ayjarewe de frontera y estaban destinados a generar un sistema de convivencia pacífica y regular las relaciones de trabajo en los territorios fronterizos ubicados inmediatamente al norte del Bío Bío.

En los parlamentos generales se establecía una relación de Estado a Estado, en ellos participaban todos los Fütal Mapu representados por sus máximas autoridades, los representantes de la Corona y de la Iglesia, todos con sus respectivas comitivas, capitanes de amigos y lenguaraces. Los parlamentos convocaban un promedio de 4.000 personas y hay algunos, como el de Lonquillmo, que convocó a 10.000, lo que da cuenta de la legitimidad de estos instrumentos que regulaban las relaciones entre las naciones Mapuches y la Corona Española. Estos verdaderos tratados versaban sobre acuerdos de libre comercio, de defensa recíproca, reconocimientos jurisdiccionales, acuerdos de paz, regulación de procesos migratorios y reglamentaban la presencia de Misioneros y acciones evangelizadoras en los territorios. El hecho que las autoridades Mapuches se hubieran reconocido en los Parlamentos como vasallos del rey no significaba cesión de autonomía: los Fütal Mapu mantenían su jurisdicción territorial íntegra, la autonomía de sus instituciones sociales, políticas y religiosas, no dependían de la institucionalidad imperial, no tributaban y sólo aceptaron la presencia de misioneros, la conversión a la fe católica y el defender el territorio para evitar incursiones de otras potencias extranjeras.

A los albores de las República este territorio mantenía su integridad territorial y la jurisdicción de sus autoridades tradicionales y separaba al territorio de la naciente República por el río Bío Bío.

Wiji Mapu o Wijimapu

El Wiji Mapu o Wijimapu, en el territorio comprendido entre el Río Toltén y el seno de Reloncaví, estuvo sometido a un proceso de ocupación español durante el siglo XVI. Posteriormente, le sucedió un proceso de liberación del territorio liderado por Pelantaru entre 1600 y 1604, época en la que fueron destruidas las ciudades de Valdivia y Osorno construidas por el invasor a mediados del siglo XVI.

Este proceso de liberación significó abrir una frontera de guerra en la parte Sur del territorio Mapuche durante todo el siglo XVII. La característica de este proceso bélicos fue una guerra de tipo esclavista, el móvil de los hispanos era capturar piezas humanas en guerras de malocas para enviarlas a trabajar como Indios de servicio personal en Chile central y Perú. Esta guerra de maloca, también denominadas trasnochadas o corridas para denotar su carácter sorpresivo, terminaron por despoblar todo el territorio comprendido entre el río Maullín y Maipué en las cercanías de Purranque, actual provincia de Llanquihue, donde fueron totalmente exterminados los Ayjarewe mapuches.

Con la refundación de Valdivia en 1645, se produce un proceso inicial que se caracteriza por las avanzadas misioneras entre el Toltén y el Río Bueno, y la constitución de haciendas ganaderas junto a las misiones jesuíticas.

Durante el siglo XVIII, el Wiji Mapu enfrenta dos fronteras: La primera, una frontera de avance desde Valdivia que a partir de 1750 o de mediados del siglo, comienza a avanzar hacia el río Bueno combinando la constitución de puestos misionales acompañados de fuertes, los que sustentaban la expansión de la propiedad hacendal española hasta el río Bueno. Los Logkos de los Ayjarewe al Norte de este río establecen relaciones políticas con el Gobierno de Valdivia, en cambio al Sur del Río Bueno Los Mapuches Wijiches resisten cualquier acuerdo con los españoles y mantienen intacto su territorio. La segunda frontera, con Chiloé, representada por los fuertes de Calbuco, Maullín y Carelmapu significa durante este siglo resistir algunas escaramuzas militares y los intentos de abrir el camino que pasa por sus territorios hacia Valdivia.

En 1792, se produce la rebelión Mapuche Wijiche en el río Bueno, la que es derrotada por el español. Esta derrota Wijiche permite que el hispano traspase la frontera hacia el Sur y se redescubran las ruinas de Osorno. A través del Parlamento de Las Canoas de 1793 los españoles alcanzan la capitulación

indígena, la cesión de parte de sus territorios para la refundación de Osorno y la instalación de Misiones. Esta capitulación favoreció la apertura del camino entre Chiloé y Valdivia y la dimisión de la jurisdicción política y territorial de los Fütal Mapu Wiji Che al someterse a las leyes hispanas.

A partir de este proceso comienza a operar la constitución de la propiedad hacendal española en Los Llanos de la Unión y Chauracahuín, ocupando las mejores tierras y fragmentando el territorio del Wiji Mapu, separándolo en dos parcialidades. Uno, en la costa y, el otro, en las tierras altas del Pilmaiquén y Ranco. En Valdivia el resultado de la expansión española significa la ocupación del valle del Calle Calle hasta Quinchilca, quedando las tierras Mapuches autónomas replegadas hacia la cordillera en la zona de Panguipulli y al Norte de San José de la Mariquina.

La situación al comienzo de la República se caracteriza porque el Wiji Mapu se encuentra bajo jurisdicción del estado nacional entre Valdivia y Osorno. Existiendo una frontera que separa los territorios autónomos Mapuches, en el eje formado por el sector de Queule – Mehuín, Mariquina, Panguipulli y Riñihue.

La situación en los territorios Mapuches del Wiji Mapu en la zona de Río Bueno hasta el río Maipué se caracterizaba por la existencia en los Llanos de la propiedad española y una zona de refugio territorial en el sector denominado La Costa y la Cordillera Costera. Al sur de Maipué se mantenía el desdoblamiento Mapuche de Llanquihue.

Pwel Mapu

El Pwel mapu corresponde al territorio comprendido entre el río IV y Diamante por el Norte, el Río Salado por el Este, el Río Colloncura y Limay por el Sur conocido como río Negro y la Cordillera de Los Andes por el Este, actualmente sometido a la soberanía de la República Argentina.

La ocupación mapuche del Pwel Mapu durante los siglos XVI a XVIII, se desarrolla en el marco de una multiplicidad de relaciones interétnicas de alta complejidad que concluye con la hegemonía cultural de la lengua y formas de vida Mapuche, que es adoptada por todos los grupos indígenas que habitan este territorio.

Concluida la guerra de Arauco, comienza a constituirse un espacio fronterizo que se consolida con la integración del Gulu Mapu y el Pwel Mapu y que favorecieron desde fines del siglo XVI la migración Mapuche a este territorio. La presencia mapuche mas temprana corresponde a la localización desde tiempos ancestrales de Ayjarewe de origen Pewenche y Wijiches en la vertiente oriental de la cordillera de Los Andes, prosigue con las incursiones fundamentalmente Pewenches al corazón de las pampas en busca de sal para su comercialización y se consolida con las incursiones de mapuches provenientes del Gulu Mapu en el siglo XVII y XVIII.

Los factores que incidieron en la articulación del Gulu Mapu y el Pwel Mapu, fueron los cambios en la economía del siglo XVII producto del surgimiento de nuevos polos de desarrollo económico que demandaron productos agrícolas y ganaderos; condiciones de paz que favorecieron el comercio fronterizo producto de los parlamentos que mantuvieron cierta estabilidad en el Gulu Mapu; y los cambios estructurales en la sociedad indígena que propició la acumulación de riquezas, particularmente de ganado.

Las incursiones de Conas mapuches provenientes del Gulu Mapu al Pwel Mapu data del siglo XVII y XVIII. Inicialmente, siglo XVII, estas avanzadas tenía por objeto sellar alianzas militares y proveerse de ganado cimarrón que vivía libremente en la pampas para surtir a los guerreros que peleaban en la Guerra de Arauco, constituyendo un apoyo estratégico en la defensa del Gulu Mapu. En un segundo período, siglo XVIII, el objeto de dichas empresas era de tipo económico para proveerse de bienes de intercambio, ganado, sal, armas y cautivos. La modalidad estratégica de estas incursiones era el malón, una vez

terminado el ganado cimarrón en el Pwel mapu estas acciones maloqueras se dirigieron contra las haciendas españolas de las provincias de Buenos Aires, San Luis y Mendoza.

La presencia primero esporádica de los Mapuches del Gulu Mapu en el Pwel Mapu se consolidó en el S. XVIII. Diversas expediciones españolas en los años 1776 y 1779 dan cuenta de la existencia de asentamientos permanentes de Ayjarewe Mapuches en tenel, en Noal Mapu, en la Región Mendarosa de Renancó y sobre las riberas del río Chadileuvú y el sector de salinas grandes. Estos Ayjarewe forman parte del territorio identificado como el Mamüj Mapu, imperio de los Raqueles o Ranquelches, dotados de una gran cantidad de tolдерías, población y aguadas, según los relatos.

La violencia Maloquera asoló a las haciendas del Virreinato de la Plata poniendo en jaque la estabilidad política y económica del gobierno colonial. Estas malocas se desarrollaron con gran regularidad entre los años 1711 a 1785. A ellas les pone termino el Maestre de Campo Amigorena en un parlamento celebrado en 1799 al que concurren todas las identidades territoriales del Pwel Mapu, con excepción de los Wiji Che, allí será instituido gran Cacique del Pwel Mapu el Cacique Carripilón de los Ragkülche.

El reconocimiento del Pwelmapu y de los Ayjarewe Mapuches como parte integrante del cuarto Fütal Mapu Mapuche fue reconocido expresamente por las autoridades del reino de Chile en el Parlamento de Lonquilmo en 1784. Allí, fue establecido que los indios Pwelche y pampas, desde Malalgue y fronteras de Mendoza hasta el Mamüj Mapu, situados en las Pampas de Buenos Aires, forman un cuerpo y parcialidad con Pwelche y Pewenches de Maule, Chillán y Antuco y que es interés de la corona integrarlos al proceso de negociación parlamentaria que tiene lugar en la vertiente occidental de la Cordillera de Los Andes, es decir en el Gulu Mapu.

Este territorio mapuche del Pwel Mapu, consolida su independencia territorial teniendo como frontera al momento de la constitución del Estado Nación Argentino en 1820 el río Salado en la provincia de Buenos Aires y por el norte el río Diamante.

Finalmente, el Mapunche Wajontu Mapu, a fines de la colonia española y la constitución de los Estados nacionales de Chile y Argentina se caracteriza por conservar territorios independientes y territorios sometidos, siendo claras las delimitaciones geográficas de unos y otros. En el caso de los territorios sometidos a la jurisdicción hispana, se encontraban todos en el Gulu Mapu y correspondían a las zonas comprendidas entre el río Limarí y el río Bío Bío y entre Valdivia y Chiloé. Los territorios mapuches independientes correspondían a una sola unidad territorial formada por el Gulu Mapu y el Pwel Mapu, unidas por el Pire Mapu, que abarcaba por el Norte el río Bío Bío, la Cordillera de Los Andes, el río Diamante, por el Este el río Salado, por el Sur el río Limay o Río Negro, la Cordillera de Los Andes y una línea que unía Panguipulli hasta Mehuin – Queule, y, por el Oeste, el Océano Pacífico.

PARTE II

El Territorio y las Tierras Mapuche bajo la Republica

I. El territorio y las tierras mapuche a inicios de la república

El territorio mapuche, al momento del nacimiento de la República de Chile, en 1810, presenta dos realidades: un territorio mapuche independiente-autónomo, que se extendía entre el río Bio Bio y las inmediaciones del río Laja por el Norte y el eje formado por San José de la Mariquina y Panguipulli, este último ubicado más al sur del río Tolten; y territorios mapuche sometidos, correspondientes a la zona de Chile Central y parte del Norte Chico, y a la zona de Valdivia, Osorno y Llanquihue, que ya fueron ocupados por el hispano entre los siglos XVI y el XIX, siendo heredados en esta calidad por el Estado Chileno. Para el caso de los territorios de Chiloé, ubicados entre el Seno de Reloncavi – Canal de Chacao, por el Norte, y el Golfo Corcovado, por el sur, presentan una realidad especial, pues este espacio geográfico continuó bajo el poder de la Corona Española hasta el año 1826 y, con ello, las comunidades mapuche wijiche del archipiélago sometidas a las autoridades hispanas.

Como señalamos, en los territorios mapuche sometidos durante el período colonial hispano se distinguen tres realidades territoriales, al inicio de la república chilena; La zona central y parte del norte chico, o Pikunmapu; La zona sur austral, que comprende los territorios al sur de San José de la Mariquina-Panguipulli hasta el Seno de Reloncaví o Wijimapu; y el archipiélago de Chiloé, o Fūta Wapi Chijwe, los dos últimos parte del Fūta Wiji Mapu.

El sometimiento de los territorios mapuche en Chile Central y de los asentamientos ubicados en parte del Norte Chico, o territorio denominado Pikunmapu, comprendido entre las inmediaciones del río Límari y el río Bio Bio, presentaban al momento de la invasión hispana un panorama étnico caracterizado por la existencia de asentamientos de población mapuche entre el Limarí y el Aconcagua, en espacios territoriales compartidos con el Pueblo Diaguita. Dichos asentamientos correspondían a colonización mapuche y probablemente a traslados de población como mitimaes del inka. Al sur de Aconcagua el territorio mapuche presentaba un aspecto compacto entre la precordillera de los Andes y la costa, compartiendo la Cordillera Central con el Pueblo Huarpe - Chiquillan. Estos territorios luego del sometimiento militar pasaron a poder de la Corona Hispana en virtud de la Bula Intercaetera, y se constituye la propiedad hacendal española a partir de los repartimientos de las mercedes sobre el territorio del Pikunmapu. Muchos de los Ayjarewes y Lof mapuche que originalmente se encontraban en esta zona subsistieron y, en virtud de la Tasa de Gamboa de 1580, las ordenanzas de Ginés de Lillo de 1603 y la Tasa de Esquilache de 1621, se transformaron en “Pueblos de Indios”.

Esta fue la primera radicación de indígenas, o establecimiento de población indígena en un territorio delimitado, sobre los que se constituyen derechos de propiedad regidos por las leyes hispanas especiales y sometidas al resguardo del protectorado de indígenas. A pesar de que en los siglos XVII y XVIII desaparecen algunos pueblos de indios, otros nuevos se crean a fines del período colonial con el término de la encomienda. Un centenar de estos pueblos subsistieron hasta fines del período colonial y el Estado chileno se hizo cargo de ellos al legislar para regular la propiedad indígena.

En el caso de los territorios mapuche sometidos en el Wijimapu, al sur de San José de la Mariquina – Panguipulli y hasta el Seno de Reloncavi, éstos fueron ocupados paulatinamente por el poder español durante los siglos XVI, XVII y XVIII, constituyéndose sucesivas líneas de deslindes territoriales hispano-mapuche. La ocupación inicial del territorio de Valdivia y Osorno por los españoles tuvo su término con el segundo levantamiento general mapuche de 1598. Valdivia fue destruida en 1600 y Osorno despoblado en 1604, replegándose las fuerzas hispanas a Calbuco y Carelmapu en la Canal de Chacao. Desde estas posiciones los españoles desarrollaron -a lo largo de todo el siglo XVII- la guerra esclavista contra los mapuche, lo que significó el despoblamiento de indígenas en todo el territorio comprendido entre el río

Maypue (cerca de Purranque) por el norte y el seno de Reloncaví-Canal de Chacao por el sur. Estos terrenos corresponden a la actual provincia de Llanquihue, los que en su mayoría corresponden a espacios de colonización de los siglos XIX y XX.

El territorio del Wijimapu comenzó a ser reocupado por los hispanos a partir de 1645, cuando se refunda Valdivia, y luego a mediados del siglo XVIII, cuando se retoma la expansión territorial hacia el río Bueno. El aplastamiento de la rebelión mapuche - wijiche del Río Bueno en 1792, redundó en que los españoles cruzaran dicho río hacia el sur, redescubrieran las ruinas de Osorno, celebraran el Tratado de Paz de las Canoas (1793) y, en definitiva, se somete el territorio a las autoridades hispanas. Desde estas nuevas posiciones los españoles ocuparon la zona del lago Ranco, Pilmaiquen, los Llanos de Valdivia, La Unión y Osorno, y la parte del camino que une Osorno con Chiloé, donde tempranamente se constituye la propiedad hacendal española. Este territorio bajo dominio hispano, le es heredado a la República chilena, la que con sus tropas ocupa Valdivia, en 1820, y Osorno, en 1822. La frontera con los territorios independientes mapuche queda establecida en el eje formado por San José de la Mariquina y la parte sur de Panguipulli, la que se mantendrá hasta avanzada la segunda mitad del Siglo XIX.

En esta zona del Wijimapu la república chilena no recibe como legado ningún tipo de propiedad indígena constituida durante el período hispano, pero si hereda un conjunto de territorios de indígenas bajo jurisdicción de los mapuche-wijiche, los que fueron reconocidos en el Tratado de las Canoas de 1793. Estos territorios quedaron bajo el influjo de la expansión hacendal española entre Valdivia y el Seno de Reloncaví que se verificó a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

En el caso de Chiloé, la república chilena toma posesión del archipiélago en el año 1826, momento en que se firma el Tratado de Tantauco. A partir de ese momento comienzan a operar las políticas territoriales dictadas para la regulación de la propiedad indígena. El Estado chileno hereda también la propiedad mapuche constituida por el hispano a través del reconocimiento de los "Pueblos de Indios", de la costa del archipiélago, y la propiedad indígena de los "Potreros Realengos", constituida por los españoles en 1823, como reconocimiento de las tierras que ocupan los caciques al sur de Queilen hasta Quellón.

En resumen, la naciente república chilena -en el período comprendido entre los años 1818 y 1826- alcanza el dominio y jurisdicción territorial sobre los antiguos territorios indígenas en el Norte Chico y la Zona Central (espacio geográfico en el que subsiste la propiedad indígena a través de los Pueblos de Indios existentes entre el río Limari y el río Bio Bio) y en la zona que se extiende al sur de San José de la Mariquina y Panguipulli hasta la Isla Grande de Chiloé.

El Territorio mapuche autónomo del Gulumapu, comprende la parte que va desde la Cordillera de los Andes hasta el Mar Pacífico, y el río Bio Bio y la zona cordillerana más al norte de Antuco por el norte y el eje Mariquina – Panguipulli por el sur. Del mismo modo, la independencia mapuche se extiende hacia las pampas de ultra cordillera, denominado Pwel Mapu, el que quedara fracturado con el Tratado de Límites chileno – argentino del año 1881.

El proceso de pérdida del territorio y de las tierras mapuches es el que se describe a continuación.

Cuadro N° 1
Territorio mapuche y propiedad indígena heredada por la república chilena del período hispano. (1818)

TERRITORIO MAPUCHE AUTÓNOMO	TERRITORIO MAPUCHE SOMETIDO	TIPO DE PROPIEDAD INDÍGENA CONSTITUIDA
	Pikunmapu Zona Central y Norte Chico. Norte: Río Limari. Sur : Río Bio Bio Oeste : Mar Pacífico, Este: Pre y Cordillera de los Andes.	Pueblos de Indios
Norte: Río Bio Bio y parte norte de Antuco en la cordillera. Sur: Mariquina a Panguipulli. Oeste: Mar Pacífico. Este Cordillera de los Andes. Al Poniente continua el territorio mapuche en Pwel mapu		
	Wijimapu: Zona Valdivia y Osorno. Norte: Mariquina-Panguipulli Sur: Río Maypue Oeste Mar Pacífico Este: Cordillera de los Andes	Reconocimiento territorial de las jurisdicciones cacicales por el Tratado de Paz de 1793.
	Wijimapu: Zona de Llanquihue, Norte: Río Maypue Sur: Seno de Reloncavi y Canal de Chacao. Oeste: Mar pacífico Este : Cordillera de los Andes	Zona de despoblamiento mapuche por Guerra Esclavista durante el siglo XVII.
	Wijimapu (Füta Wapi Chijwe): Zona Chiloé. Norte: Canal de Chacao Sur: Golfo Corcavado Oeste: Cordillera de los Andes. Chiloé continental. Este: Mar Pacífico	Pueblos de Indios. Potreros Realengos

Elaborado en base a antecedentes históricos-geográficos.

II. El Pikunmapu

1. El intento de exterminio de los pueblos de indios

Durante la revolución independentista de Chile, la primera Junta de Gobierno -constituida el 18 de Septiembre de 1810- estableció nuevas disposiciones respecto de los mapuche del pikunmapu, sin renunciar a la vieja idea de reducir aún más sus tierras, trasladar y agrupar a la población a fin de hacer posible y más efectiva la asimilación cultural.

En 1813, la Junta de Gobierno formada por Francisco Antonio Pérez, José Miguel Infante y Agustín Eyzaguirre, dicta un reglamento para constituir nuevos pueblos de indios, rescatando iniciativas llevadas adelante en períodos pretéritos, en especial las del proyecto colonial de Pérez de Uriondo, cuyo principal móvil fue sacar a remate las tierras de los pueblos de indios. Estos nuevos pueblos de indios, promovidos por los patriotas, buscaban la reagrupación y reducción de todos los mapuches "...en dos, tres o más de los mismos pueblos designados por una comisión". Promovía la formación de "villas formales" dentro de

los mismos pueblos de indios y la construcción de una iglesia con su respectivo "...cura, sotacura o capellán, una casa consistorial, una cárcel, una escuela de primera letras, escritura i doctrina cristiana, i serán delineadas con la regularidad, aseo y policía convenientes. Para cada familia de indios se formará una casa de quíncha o rancho, con dos departamentos, a lo menos, i también su cocina i despensa, todo bien aseado".²⁴⁵

El reglamento legal chileno, respecto de los mapuches del pikunmapu, refleja la ideología del nuevo Estado: terminar por la vía formal con la resistencia cultural que había permitido al mapuche sobrevivir a la dominación española, para ser asimilado por el poder "civilizador", el que pretendía introducir en los pueblos de indios las instituciones de disciplinamiento social y adoctrinamiento, negando el reconocimiento de la identidad y cultura mapuche.

Dicho Reglamento de 1813 no se hace cargo de la restitución de derechos territoriales ni de la indemnización por usufructo de éstos por extraños. Respecto a la constitución de la propiedad se extendía en pequeña propiedad individual, descartando la entrega de tierras comunitarias y desconociendo las existentes en esta calidad. Terminaba señalando el reglamento que: "Cada indio tendrá una propiedad rural, ya sea unida a su casa, si es posible, i de no, en las inmediaciones de la villa. De ella podrán disponer con absoluto i libre dominio; pero sujetos a los estatutos de policía y nuevas poblaciones, que podrán añadir o modificarse por la comisión.".²⁴⁶

A la vez, se promovía abiertamente el mestizaje y la asimilación, al procurar que en las nuevas villas residieran también españoles, pudiendo mezclarse libremente las familias en matrimonios y demás actos de la vida natural y civil: "El objeto de esta medida era, ocioso parece decirlo, destruir por todos los modos la diferencia de castas en un pueblo de hermanos..."²⁴⁷, y terminar con las comunidades mapuches asentadas en Chile central, pues el mismo proyecto en su artículo V señalaba que la construcción de estas nuevas villas se financiaría con el remate de todas las tierras de los pueblos de indios de Chile central o territorio del pikunmapu, nombrándose para estos efectos una comisión formada por Juan Egaña, Joaquín Echeverría y Gabriel de Tocornal.

No obstante lo anterior, favoreció la continuidad de las comunidades mapuche del pikunmapu la inestabilidad política de la época, que llevó a que se restituyera en Chile el poder del Monarca español en 1814, dejándose de lado el reglamento de reducción y asimilación propuesto por la primera Junta de Gobierno. Al restablecerse el gobierno español, se retomó una política indígena de resguardo de las tierras mapuche, restableciéndose el cargo de Protector de Indígenas, quien en su ejercicio señala, en 1816, que el pueblo de indios de Llopeo, cercano a Melipilla, habían 18 familias mapuche que tenían 65 inquilinos españoles, por lo que se pidió el desalojo de los españoles y la restitución de las tierras mapuches de acuerdo a como lo señalaban las ordenanzas españolas.²⁴⁸ Esta disposición viene a restablecer el dominio indígena sobre la propiedad, ya que si bien éstos debieron arrendar las tierras para el pago del tributo a la corona entre 1789 y 1811, al repoblarlas encontraron a numerosos ocupantes que se habían instalado en ellas durante su ausencia.

Sin embargo, en 1818 se constituyó el nuevo Gobierno Republicano de Chile, con Bernardo O'Higgins como Director Supremo, momento en que nuevamente se dictaron disposiciones que afectaran el destino de los pueblos de indios y las tierras mapuche del pikunmapu.

Una de las primeras leyes dictadas por el Gobierno Chileno republicano fue el Bando Supremo de 4 de Marzo de 1819, por medio del cual se le otorgó la ciudadanía a los indígenas y se les eximió del tributo personal con el que la corona los había gravado desde el inicio del proceso de dominación en los términos siguientes: "... El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción

²⁴⁵ Anguita (1912: 39)

²⁴⁶ Anguita (1912: 39)

²⁴⁷ Silva, Fernando (1962:201)

²⁴⁸ De Ramón (1960:277-285)

preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos, y libres como los demás habitantes del Estado.”

Esta disposición legislativa reconoce a los mapuche la plena capacidad para celebrar toda clase de contratos, para la defensa de sus causas, contraer matrimonio, comerciar, elegir las artes que tengan inclinación, ejercer la carrera de las letras y las armas, y obtener los empleos políticos y militares correspondientes a su aptitud. A la vez se les exonera del pago de contribuciones personales impuestas en condición a su clase, a consecuencia de su nueva calidad de ciudadanos libre e iguales a todos los habitantes de la República, dejando de ser vasallos del rey.

La segunda disposición que afectará las tierras de los mapuches del pikunmapu, las que habían logrado conservar desde el período colonial en los antiguos Ayjarewe, fue la Ley de 10 de Junio de 1823, dictada por el Director Supremo Ramón Freire, la que reconocía la existencia y subsistencia de los pueblos de indios en la zona central, norte y sur del país y la necesidad de mensurarlos nuevamente, no para respetar la propiedad indígena constituida en base a las ordenanzas del período español, sino para medir lo ocupado por cada familia y el resto declararlo propiedad del Estado o fiscal, lo que constituye uno de los primeros actos de usurpación de los derechos territoriales que afectan a los mapuche del pikunmapu, ya que sólo se reconocía una porción de las tierras y el resto serán declaradas fiscales, para luego tasarlas, determinar sus deslindes y rematarlas a favor del Estado. Esta disposición, en la práctica, significó que en un solo decreto se contenía la reducción de las tierras mapuches de los pueblos de indios de la zona central y la apropiación por el Estado del resto de su patrimonio, el que a la vez se beneficiaría de la venta de las tierras usurpadas legalmente formando la pequeña propiedad dentro de los pueblos de indios con numerosos rematantes.

2. Las mensuras de los pueblos de indios

Consolidada la república chilena, luego del término de la Guerra a Muerte y la realización del Parlamento de Tapihue, en la zona central o Pikunmapu el naciente Estado estaba en plena capacidad para aplicar sus leyes indígenas a la centuria de “Pueblos de Indios” compuestos de población mapuche que habían subsistido -desde tiempos de la colonia- entre el río Limarí y Bio Bio en la Colonia. Las disposiciones del Decreto Supremo de 10 de Julio de 1823 señalaban:

- “1°.- Que cada uno de los Intendentes de las Provincias nombre un vecino con el respectivo agrimensor, se instruya de los pueblos de indígenas que existan, o hayan existido en su provincia.
- 2°.- Que midan i tasen las tierras sobrantes pertenecientes al Estado.
- 3° Que lo actual poseído según ley por los indígenas, se les declara en perpetua i segura propiedad.
- 4° Que las tierras sobrantes se sacarán a publica subasta, haciéndoles los pregones de la lei en las ciudades y villas cabeceras, i remitan sus respectivos expedientes a las capitales de provincias para que, dando el último pregón i verificado su remate, se vendan de cuanta del Estado.
- 5°.- Que los remates se harán por porciones, desde una hasta diez cuabras, para dividir la propiedad i proporcionar a muchos el que puedan ser propietarios.”

En este último artículo el Estado pretende resolver, en parte, el acceso a las tierras de las numerosas poblaciones rurales, pero no dispone en ningún caso la obligación de la subdivisión de las haciendas y estancias que prácticamente mantenían ocupadas con dilatados territorios todos las tierras del pikunmapu.

Con estas ley, las tierras indígenas de los aproximadamente cien Pueblos de Indios que subsistían en la zona central serán mensuradas y las tierras sobrantes serán reamtadas constituyendo este el primer acto de usurpación de tierras promovido por el Estado, cuyo resultado será insospechado y en su

mayoría desconocidos hasta la actualidad. Sin embargo, al parecer en el Pikunmapu las tierras de los pueblos de indios no fueron mensuradas durante los primeros años, lo que obligó a que se dictara un nuevo decreto complementario, de fecha 28 de Junio de 1830, el que ordena la ejecución de la Ley de 1823 y dispone la enajenación de los terrenos sobrantes del Estado a cargo de una comisión integrado por un vecino designado por el Intendente de la respectiva provincia y un agrimensor, de conformidad al artículo 1° de la Ley de 1823.

El resultado de la aplicación de ambos decretos leyes fue la reducción de las tierras indígenas en la zona central, y la enajenación de parte importante del patrimonio que habían logrado conservar durante el período de dominación colonial. Los remates de las tierras "sobrantes" de los pueblos de indios vendrían a beneficiar a mestizos, españoles y otras castas, ahora considerados todos chilenos. Un ejemplo de lo obrado por el Estado Chileno es lo ocurrido con las tierras del ayllarrehue de Peumo, donde los españoles formaron el pueblo de indios del mismo nombre y sus tierras fueron defendidas por sus Logkos, los que lograron conservarlas a través de un largo conflicto durante el período colonial. Es así como a fines dedicho período el Ayjarewe de Peumo y su Lof eran dirigidos por el Logko Diego Antipelay, quien gobernó hasta 1744 siendo sucedido por José Catileu, hijo de la hermano del Logko y Juan Charagüilla, luego su hijo Nicolas Catileu asumió el cargo de Logko, que aparecía ejerciendo el cargo en 1795. Las tierras del ayllarrehue de Peumo, en 1799, alcanzaban a 550 cuadras, superficie que fue reducida por el Estado chileno con la aplicación de la ley de 10 de Junio de 1823 y el Decreto de 28 de Junio de 1830.

En efecto, "en 1830 el agrimensor general, Francisco Tagle Echeverría, pasó a medir el 4 de diciembre el pueblo de indios de Peumo y a valorizar (avaluar) las tierras sobrantes pertenecientes al Fisco. Eran las del pueblo 582 cuadras y un cuarto de pan llevar y 141 de cerros. Las pertenencias de los indios eran 139 y las de la parroquia 5, del Fisco 438 y un cuarto, pero 220 litigiosas, por tanto 218 y un cuarto, que a 50 pesos cada una con agua y de pan llevar, dan 10.912 pesos. Las de cerros a 4 pesos cuadra son 546 pesos. Las tierras del Fisco quedaron formando un cuerpo".²⁴⁹ Lo anterior significó que sólo un 25% de las tierras originales se reconocieron como propiedad mapuche, el 1% se le entregó a la parroquia y el 74% se declaró fiscal, de las que un 40 % se encontraba en litigio por estar ocupada por arrendatarios de los mapuche.

La situación de los demás pueblos de indios del pikunmapu corrieron la misma suerte, al ser reducidas sus tierras por la acción del Estado Chileno. Aún así, esta reducción ostensible de la propiedad ancestral mapuche no terminó, por lo menos durante todo el siglo XIX, con la estructura social y cultural mapuche de estos pueblos, pues en 1874 las autoridades tradicionales aún pervivían, como lo atestiguó el Intendente de Santiago, Benjamín Vicuña Mackenna, en su visita a Pomaire, donde encontró que el pueblo de indios era gobernado por un Logko o cacique.²⁵⁰

Hasta la actualidad se reconocen estos asentamientos mapuche en la geografía del valle central y el norte chico, aunque con su identidad escondida, en la medida que la historia de ellos ha sido negada y omitida, borrada por el paso del tiempo en su expresión étnica pero viva en la memoria su pasado mapuche. Estos asentamientos indígenas hoy se reconocen como comunidades tradicionales o zonas de minifundio, localizados entre los ríos Limarí y Bio Bío y visibles en el mapa de la propiedad rural. A modo de ejemplo, en La Ligua el pueblo de indios formado a fines del siglo XVIII por la donación de tierras del Márquez de Pica, y entregadas a mapuches encomendados en las haciendas de Illapel y Pullally, hoy se le conoce como la Comunidad de Varas.²⁵¹

El destino de las tierras de los Pueblos de Indios en la zona central y el norte chico, así como la suerte de sus habitantes, es una tarea histórica pendiente y necesaria de abordar para hacer luz sobre lo ocurrido con ellos durante la República.

²⁴⁹ Hanisch (1963:132)

²⁵⁰ *op.cit* Hanisch (1963:132)

²⁵¹ Godoy (1995: 89).

III.- Los Fütalmapus de la Araucanía

1. La guerra a muerte y el parlamento de tapihue de 1825

La constitución de la Primera Junta de Gobierno -que tuvo lugar el 18 de Septiembre de 1810- no consolidó la independencia de Chile, como ha pretendido imponer el ideario republicano, lo que queda demostrado al analizar la situación del territorio Mapuche en los albores de la República.

En el territorio correspondiente al Wallmapu, la sociedad colonial se mantuvo casi incólume luego de los actos independentistas de la primera década de 1810, tanto en términos jurisdiccionales como territoriales.

Así, y a pesar que se comienzan a dictar leyes que se refieren a dicho espacio territorial, la jurisdicción en aquel vasto espacio continuaba radicada en las autoridades tradicionales mapuches, los Logkos.

Las características del proceso aparecen con claridad al analizar los sucesos de la “Guerra a Muerte”, que marcaron la historia de Chile entre los años 1919 y 1924. Este fenómeno, así llamado por al historiografía tradicional a fin de descalificar un movimiento que guardaba tras de sí otros elementos, ha demostrado tener mayor valía y persistencia en el tiempo.

Efectivamente, los escritos tradicionales hablan de un puñado de “facinerosos y maleantes”, que en su afán destructivo se aliaron con las huestes mapuches, “aficionadas al pillaje”, y destruyeron toda la obra civilizadora de la naciente República de Chile.

Sin embargo, escritos más recientes se refieren a “la actitud de una sociedad regional que se opuso a los cambios que anunciaba el proyecto político de quienes encabezaban la Emancipación. Esta resistencia incluyó a parte del ejército realista que escapó hacia el sur después de Chacabuco (12 de febrero de 1817) y Maipú (5 de abril de 1818), a sectores de la sociedad criolla de Concepción, a miembros de la iglesia y a casi todas las parcialidades mapuches, cuya lealtad al monarca, comprometida en los numerosos parlamentos que se celebraron durante la Colonia, fue permanentemente invocada para combatir el ejército que la misma historiografía liberal denominó ‘patriota’”²⁵²

Así entendido, el proyecto de consolidación de la República chilena presenta dos etapas: una primera, hasta la década de 1830, en que las autoridades centrales pretenden integrar el territorio y la población mapuche al proyecto nacional, sumándolos a la lucha por la independencia; y una segunda, hasta avanzada la década de 1850, en la que se vuelven a poner en práctica instituciones heredadas del período colonial: los Parlamentos y las Misiones.

En la primera etapa, de ‘*integración*’, se levanta al pueblo mapuche como el bastión contra la invasión hispana, “el lustre de la América combatiendo por su libertad” diría en 1817 Bernardo O’Higgins en su ‘Proclama a los Habitantes de Arauco’²⁵³, sosteniendo años después que “todos los habitantes de los valles del Este, así como del Oeste de Los Andes, son chilenos. Yo considero a los Pewenches, Pwelche y patagones por tan paisanos nuestros como los demás nacidos al norte del Bío Bío; y después de la Independencia de nuestra patria ningún acontecimiento favorable podría darme mayor satisfacción que presenciar la civilización de todos los hijos de Chile de ambas bandas de la gran cordillera y su unión en una gran familia.”²⁵⁴

²⁵² Pinto (2000 : 45)

²⁵³ Archivo Bernardo O’Higgins (1960). Tomo XXI, página 16.

²⁵⁴ Carta de Bernardo O’Higgins a Joaquín Prieto, Lima, 24 de Octubre de 1830; En:Pinto (2000:47)

No obstante ello, la sociedad regional -incluido el mundo mapuche- no adhería a los planteamientos emancipadores, lo que se explica en gran medida, para los mapuches, por el reconocimiento formal que la corona española había hecho a través de los Parlamentos de la soberanía territorial más allá de la frontera del Bio Bio y de la jurisdicción que sobre dicho espacio territorial tenían las autoridades mapuches. Para la sociedad regional no mapuche le significaba romper con intereses comerciales de no menor rango.

No estamos, entonces, ante una horda de bandidos que contrariaban los intereses superiores de la República –como los calificara Vicuña Mackenna- sino ante sectores de una sociedad diversa que defendían sus derechos.

Como señaláramos, parte importante de las huestes realistas derrotadas en 1818 se traslada a la zona de Concepción, desde donde se organizan los frentes que cubrirían toda la región, encabezados por Vicente Benavides, y cuyos seguidores señalamos a continuación a fin de reconocer la amplitud de quienes formaban el movimiento en cuestión:

“Acompañaban a Benavides en esta guerra a muerte, como jefes de montoneras, los caudillos Juan de Dios y Dionisio Seguel en Yumbel; José María Zapata y Jervasio Alarcón, Lantaño, Vicente Elizondo (hermano del que fue Obispo de Concepción del Mismo apellido) y otros jefes de montoneras de Chillán. En Rere figuraban también como jefes de montoneras el cura Ferrabú de aquel lugar y el coronel don Vicente Antonio Boccoardo de Santa María, quien gozaba de grandísima influencia entre las tribus Pewenches. Ambos caudillos pertenecían a conocidas familias de Concepción. Y por fin, en la Laja, figuraba Juan Ruiz, de Nacimiento.”²⁵⁵

No obstante la importancia de los poderes locales, escribe Horacio Lara en su Crónica de la Araucanía, “el centro y la base de la fuerza del bandolero de Arauco estaba en la misma Araucanía... Estaba allí pues su cuartel general y el centro de sus recursos y el antemural de su resistencia. Como de tiempos inmemoriales distinguióse en esta época la Araucanía en indios costinos, llanistas, Wijiches y Pewenches, moradores los primeros de la costa desde Nahuelbuta al Mar y desde el Bio Bio al Tolten; los segundos comprendidos en el valle central desde el Bio Bio al Tolten y desde Nahuelbuta a las primeras serranías de Los Andes; los Wijiches habitantes de estas mismas serranías; por último, los Pewenches encerrados en los fértiles valles transversales en el interior de Los Andes.

Los costinos obedecían a los caciques Güerchinquir, Lencapí y Martín Cheuquemilla; los llanistas al terrible y célebre Mariluan, a Juan Colipí, Venancio Coihuepan, Catrileo, dueño de Purén, y Curiqueo, jefe de los Boroanos. Los Wijiches prestaban obediencia a MañilHuenu, que se decía era hermano del general José María de la Cruz; y por fin, los Pewenches que reconocían por jefes a Martín Toriano, Juan Neculman, Chuica y Melican. De estos indígenas sólo Juan Colipí, dueño de los llanos de Angol, Venancio Coihuepan, dueño de las comarcas de Lumaco, y Melican, jefe de algunas tribus de Pewenches eran los únicos que protegían con sus lanzas las armas de la República. Los demás pertenecían a Vicente Benavides.”²⁵⁶

Así, en Octubre de 1820 la ciudad de Concepción es sitiada y tomada por las fuerzas de Benavides, quien dominaba entonces desde el río Maule al sur. Sin embargo, en Noviembre de 1820, las fuerzas patriotas -encabezadas por Freire- y sus aliados dirigidos por el cacique Colipí, vencen a Benavides en Concepción, el que se refugia en Arauco, y ordena a su lugarteniente, Juan Manuel Picó, “que se hallaba en Santa Juana, que en unión de los jefes montoneros y de los indios costinos, llanistas y Pewenches incendiaran todos los pueblos del sur desde San Pedro a Chillán. Picó había reunido más de dos mil indios. Con estas hordas se arrojó Picó sobre las poblaciones indefensas; y fue incendiando una tras otras las poblaciones, saqueando, degollando, violando las mujeres, cometiéndolo, en fin, cuanto crimen es imaginable.

²⁵⁵ Lara (1889:143)

²⁵⁶ Idem, página 144-145

Así quemaron en Diciembre (1820) a San Pedro, Santa Juana, Nacimiento, Talcamávida, San Carlos de Purén, Santa Bárbara, Yumbel y Tucapel nuevo.”²⁵⁷

Benavides ordenó luego avanzar hacia el sur del Bio Bio, y el 20 de septiembre de 1821 cruza el gran cauce con 1.500 hombres por el Vado de Monterey. Sin embargo, es sorprendido en las Vegas de Saldías por Joaquín Prieto, por lo que huyó hacia Arauco, de ahí a Lebu, y en vela hacia el norte, hasta la costa de San Fernando, donde pretende surtir de víveres y es entregado por sus mismos marinos a las autoridades. Una vez preso, es ahorcado en Santiago el 23 de Febrero de 1822, para luego ser enviados sus brazos y cabeza a Concepción, en donde fueron expuestos en la plaza pública.

Los combates continuaron, si bien sus líderes no eran los mismos. Muerto luego -en Octubre de 1822- el cura Ferrabú, el caudillo de la Costa, encabeza las filas rebeldes Juan Manuel Picó. Decide Picó atacar Santiago, en 1823, y en su ausencia “fue conquistado de parte de los patriotas su más fiel y último aliado, el poderoso cacique Mariluan, que equivalía a un verdadero rey de la Araucanía. Al regreso de su campaña, negose Mariluan a acompañarlo en nuevas correrías en 1824; y desde aquel día derrumbose de súbito el edificio del poder del que se ha llamado el último jefe español en Arauco”²⁵⁸. Poco tiempo después, Picó era entregado por dos de sus soldados, cuya cabeza también fue expuesta en la Plaza de Concepción.

En concordancia con lo anterior, y pretendida la idea de haber sofocado los aires autonomistas, las autoridades de la República citan a las autoridades mapuches a un Parlamento en los llanos de Tapihue, el que se lleva a cabo el 7 de Enero de 1825, en donde se celebraron las primeras Paces Generales entre la República y la Araucanía:

“Desde entonces comenzó a llamarse también oficialmente Chile a nuestra República, pues en las guerras de la independencia se designaba con el nombre de Patria al país, dándose el nombre de Chile únicamente a la sección del territorio comprendida desde el Maule al Norte, o más propiamente, al Valle de Aconcagua. La región del sur era considerada por sus habitantes casi como un país independiente de la región del norte; y con mayor razón desde que la Araucanía, el gran centro del sur, permanecía completamente libre desde el siglo anterior.”²⁵⁹

El texto del Parlamento de Tapihue, celebrado “para tratar con los naturales de ultra Bio Bio y D. Francisco Mariluan Gobernador de 14 reducciones”, señala, en algunas de sus partes, lo que sigue:

“El Estado se compone desde el despoblado de Atacama hasta los últimos límites de la provincia de Chiloé (art.2)-. “Todos los que existen entre ambas líneas serán tratados como ciudadanos chilenos con goce de todas las prerrogativas, gracias y privilegios que les corresponden (art.3). “Queda obligado de ultra Bio-Bio entregar a todo oficial o soldado enemigo y que, casualmente se abrigue en sus territorios, persiguiéndolos hasta su total exterminio...(art.8). “Siendo ya una sola familia nuestros comerciantes serán tratados fraternalmente cuando se internen en sus terrenos... (art.17). “Los gobernadores o caciques desde la ratificación de estos tratados no permitirán que ningún chileno exista en los terrenos de su dominio por convenir así al mejor establecimiento de la paz y unión, seguridad general y particular de estos nuevos hermanos (art.18). “Haciendo memoria de los robos escandalosos que antiguamente se hacían una y otra parte, queda desde luego establecido, que el chileno que pase a robar a la tierra, y sea aprehendido, será castigado por el cacique bajo cuyo poder cayere; así como lo será con arreglo a las leyes del país el natural que se pillase en robos de este lado del BioBio que es la línea divisoria de estos nuevos aliados hermanos (art.19). “No obstante que la línea divisoria es el BioBio el gobierno mantendrá en orden y fortificadas las piezas existentes, o arruinadas al otro lado de este río, como también a sus pobladores en los terrenos adyacentes del modo que antes lo estaban. (art.20); “Se declaran por boquetes habilitados para el pase al otro y este lado de la cordillera los del Llaima, Lonquimay, Cunco,

²⁵⁷ *Ibidem*, página 163.

²⁵⁸ *Ibidem*, página 180

²⁵⁹ *Ibidem*, página 182

Villucura y Antuco; y por inhabilitados todos los que desde el último hubiesen hasta el río Maule (art.23); “Hecha la paz, y no siendo necesario destacamentos de línea en lo interior de la tierra, ordenará el Gobierno se retiren a incorporarse a sus respectivos regimientos (art.32)”²⁶⁰

De acuerdo a lo señalado por Tomás Guevara, “En Enero de 1825 se reunieron los mapuches y el ejército chileno en Parlamento en la localidad de Tapihue, lugar donde se realizaban parlamentos desde el tiempo de los españoles. Mariluan aceptaba la tregua i reconocía el nuevo sistema de Gobierno i Barnechea (capitán chileno) reconocía a los araucanos a nombre del gobierno, los mismos derechos de los demás chilenos”²⁶¹

De acuerdo a ello, por el parlamento de Tapihue, señala Bengoa,

“... los Mapuches aceptaron las paces pero no se sometieron al ejército chileno, se mantuvo el statu quo tradicional. La frontera seguía siendo -en general- el Bío Bío, se mantenía un ejército de línea acantonado en Concepción y Chillán, se refundó el fuerte de Arauco, y posteriormente Los Angeles y otras poblaciones al sur del Río Laja. El camino entre Concepción y Valdivia bordeaba la costa y era de mucha peligrosidad ya que no siempre los costinos, Tirúanos y del Budi estaban dispuestos a otorgar paso libre.”²⁶²

El efecto más relevante del Tratado de Tapihue, en cuanto a la legitimación de los actos de ocupación del territorio indígena, se da en dos perspectivas. Los mapuches, por una parte, reconocen que al norte del Bío Bío se ha constituido un nuevo Estado Nacional del que ellos no forman parte, y que sus aliados hispanos han sido derrotados. A la vez, el Estado Chileno reconoce a los mapuches los mismos derechos ciudadanos que al resto de los chilenos. Los hechos posteriores darán cuenta que este reconocimiento no será útil al Pueblo Mapuche en ningún ámbito su reproducción económica, social, política y cultural.

En efecto, este reconocimiento se constituye en la principal amenaza para la integridad territorial de los Fütal Mapu Mapuche, pues los derechos reconocidos son carta blanca para los chilenos que deseen apropiarse de tierras indígenas. Al reconocerse a los mapuches el derecho a celebrar contratos – arrendar, prestar, vender y comprar tierras- este “derecho ciudadano” sólo beneficiará al usurpador de tierras ante el Estado Chileno, el que acreditará de múltiples formulas fraudulentas la adquisición de tierras de indígenas como segura propiedad.

En conclusión, el Tratado de Tapihue es el camino inicial de una de las formas de usurpación de tierras en la zona de frontera, pues el reconocimiento de los derechos ciudadanos se inspira en lo consagrado en la legislación de 1819 referida al reconocimiento de la plena capacidad para celebrar toda clase de contratos²⁶³, y éstos serán casi exclusivamente contratos de arriendos, compraventas fraudulentas y otros métodos que terminan despojando a los mapuches de sus tierras. Estas adquisiciones fraudulentas se verificarán en el área de Arauco, Nacimiento, Mulchen y Angol ubicadas al sur del Bío Bío.

²⁶⁰ Ver “Tratado o Parlamento de Tapihue del 7 de Enero de 1825”, en *Parlamento y Territorio Mapuche*, Pablo Mariman (compilador); Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, 2002, páginas 103 y siguientes.

²⁶¹ Bengoa (2000:149) En relación a los contenidos del tratado de Tapihue se debe establecer que lo indicado como “... Barnechea (capitán chileno) reconocía a los araucanos a nombre del gobierno, los mismos derechos de los demás chilenos”. Significa que la igualdad de derechos que aquí se reconoce se funda en el Decreto Supremo de 4 de Marzo de 1819, que hasta antes del parlamento de Tapihue de 1825 no había tenido aplicabilidad en territorio Mapuche. El Bando Supremo de 4 de Marzo de 1819, otorga la ciudadanía a los indígenas y los exime del tributo personal. “... El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos, y libre como los demás habitantes del Estado.”

²⁶² Idem, página 150.

²⁶³ Los demás derechos ciudadanos como la defensa de sus causas, contraer matrimonio, comerciar, elegir las artes que tengan inclinación, y ejercer la carrera de las letras y las armas, para obtener los empleos políticos y militares correspondientes a su aptitud, serán una ficción o tendrán una deficiente, incompleta y parcial aplicación.

La aplicación y el imperio de la norma de igualdad de derechos significó, en la práctica, que durante toda la primera mitad del siglo XIX la llamada “Alta Frontera” -que correspondía al territorio entre la Cordillera de los Andes y la Cordillera de Nahuelbuta- y la “Baja Frontera” -que abarcaba el espacio entre la Cordillera de Nahuelbuta y el Mar- fueran objeto de ocupación y usurpación de tierras por parte de los chilenos.

Fundamental es en este punto lo señalado en el Parlamento de Tapihue, en el que se acordó que “Desde el Despoblado de Atacama hasta los últimos límites de la Provincia de Chiloé ... todos serán tratados como ciudadanos chilenos en el goce de las gracias y privilegios correspondientes y con las obligaciones respectivas.”

No obstante el triunfo ‘patriota’ y la celebración del Parlamento de Tapihue de 1825, otro frente de importancia se levantaría en contra de los afanes independentistas, su centro será la Cordillera de los Andes y sus protagonistas los hermanos Pincheira y un importante número de conas Pewenches.

El 25 de Diciembre de 1825, Pablo Pincheira, a la sazón con más de 200 soldados y 300 Pewenches, emprendía el asalto a Chillán, descendiendo de la Montaña. Luego, y “alentado por este triunfo Pablo Pincheira, lanzó sus montoneras al norte, hasta Cauquenes y la Villa de San José, a corta distancia de Santiago, recorriendo por las fragosidades de la cordillera más de ciento cincuenta leguas.”²⁶⁴

El gobierno central, advertido de la fuerza que tomaba el movimiento rebelde y consciente de que aún no sentaba soberanía en el sur mapuche, y con ello las fuerzas de la resistencia podían crecer, decide actuar, y será la persecución a los Pincheiras una de las primeras políticas adoptadas por el gobierno del General Joaquín Prieto, en 1831. Este encomendó dicha misión al General Ramón Bulnes, quien organizó un verdadero ejército y el “10 de enero de 1832 púsose en marcha esta división en dirección de la guarida de los terribles Pincheira en medio de la cordillera.”

Dos días después de emprender la marcha, parte de la misión se cumple. Por un azar del destino descansarán en el mismo lugar, Roble Huacho, las tropas de Bulnes y Pablo Pincheira, acompañado de sólo 3 criados, el que fue fusilado en el acto, el 12 de Enero de 1832.

La búsqueda del menor de los Pincheira, José Antonio, se dirigió hacia la cordillera, hacia el refugio de los montoneros, las lagunas de Palauquin, donde a la llegada del Ejército se da una rendición casi general de las fuerzas de los Pincheira, casi general por que José Antonio Pincheira logra huir y porque sus aliados Pewenches resisten al ejército, sufriendo la pérdida importante de los caciques Neculman, Coletto y Triqueman. Finalmente, el menor de los Pincheira se rinde el 11 de marzo de 1832.

Instalada la paz en la región, los ojos se dirigirán ahora a la Araucanía. Al respecto, la Memoria del Ministerio de Guerra de 1835 ya plantea la ocupación militar de la Araucanía, aprovechando la presencia de las fuerzas del general Bulnes y lo exitoso de su misión anterior.

Sin embargo, también existía conciencia de que las incursiones del Ejército en el territorio mapuche eran menores, que no habían conseguido reprimir las malocas que realizaban los conas a la Isla de La Laja, las que recrudecen a partir de 1834, y que la única posición de la nascente República Chilena al sur del Bio Bio era Negrete²⁶⁵, por lo que la situación era bastante frágil como para hacerse de un territorio que había sobrevivido tres siglos de invasión.

A lo anterior se agrega que en 1839 se declara la guerra contra la Confederación Perú Boliviana, quedando la frontera a cargo de una pequeña fracción del ejército, siendo muchos de sus miembros (que alcanzaban a 150 efectivos) menores de 15 años. Durante la década de 1840 el plan de ocupación de la

²⁶⁴ Lara (1889:190-191)

²⁶⁵ Fortaleza heredada del parlamento de 1793, realizado en los llanos de Negrete a instancias del entonces Gobernador Ambrosio O'Higgins

Araucanía queda en poder de las misiones evangelizadoras instaladas en territorio mapuche y la zona comprendida entre el río Bio Bio y el río Malleco, y la zona de la costa entre el río Bio Bio y el río Lebu queda sometida a la llamada infiltración de chilenos, que se instalan en tierras indígenas bajo formas de arrendamientos, compras fraudulentas y ocupación espontánea de tierras mapuche.

Esta situación de ocupación espontánea de chilenos que comenzaban a establecer haciendas en territorios de ultrabiobio, no fue tolerada por los mapuche y la oportunidad de expulsar a los intrusos que ocupaban los campos fue otorgada por las Guerras Civiles de 1851 y 1859, conflicto en que los mapuche tomaron parte en alianzas políticas con los liberales, con el fin de recuperar las tierras que le habían sido sustraídas de sus dominios.

Durante la Guerra Civil de 1851, "Las tribus de la costa eran encabezadas por el Comisario General de Indígenas, el antiguo montonero de Benavides y Pincheira, José Antonio Zúñiga. Mañil, Catrileo y Colipí, dueños casi absolutos de la Araucanía, eran los cabecillas 'crucistas' principales allende el Bio Bio, quienes aportaron a las fuerzas rebelde 200 lanzas,"²⁶⁶ significando su participación despejar extensas áreas ocupadas por chilenos en la costa de Arauco y en las márgenes del Bio Bio.

En la Guerra Civil de 1859, los mapuche tomaron activa participación y llamaron a toda la tierra, desde Bio Bio hasta las cercanías de Valdivia, a sublevarse: "los indios aprovechándose de este estado de cosas, habíanse sublevado, invadiendo los campos y poblaciones del sur y norte del Bio Bio, originando la pérdida de valiosos intereses, el espanto y alarma en los pueblos fronterizos, y la destrucción e incendio de Negrete que contaba con más de mil quinientos habitantes, y cerca de catorce mil pobladores rurales en los campos de los alrededores, ocupados en cultivar extensos fundos y en propagar la crianza de ganado en grande escala. Toda esta obra de largos años de sacrificios y trabajo fue destruida y desaparecida al paso de las hordas sublevadas allende el Bio Bio, guiadas por el espíritu de pillaje, que era lo que únicamente imperaba en la ya degenerada raza de la antes heroica y patriota Araucanía", señala con desparpajo el cronista Horacio Lara.²⁶⁷

La historia da testimonio que a orillas del río Laja, en el fundo Picul, son muertos alrededor de 200 conas mapuches, en Abril de 1859. Los mapuches sobrevivientes, alrededor de 200 también, retornaron hacia el sur del Bio Bio, al territorio propio. Sin embargo, en esta fecha ocurren dos situaciones que trascenderán en el tiempo.

La primera, tranquilizados los ánimos, apaciguada la guerra civil y sin amenaza real de los países vecinos, los ojos del Gobierno de Santiago se vuelven hacia el hasta ahora indómito territorio Mapuche, y con ellos los ojos de los poderosos de la región y del Ejército; y la segunda, aparece en escena el Coronel Cornelio Saavedra, quien acaba con las revueltas en el sur en los campos de Maipon, y tomará a su cargo la ocupación militar de la Araucanía, a partir de la década de 1860.

La frontera territorial después de los sucesos de la Guerra a Muerte y hasta fines de la década de 1850, seguirá siendo el río Bio Bio, no obstante los intereses expansionistas del poder central y de los caudillos locales, para quienes la Araucanía constituía un vasto espacio a apropiarse. Por tanto, había que esperar otro momento para integrar el territorio mapuche a la jurisdicción central, y sus tierras al comercio. Pero las ideas ya estaban lanzadas y la dirección decidida: la Araucanía.

²⁶⁶ Lara (1889:199)

²⁶⁷ *Idem*, página 202.

2. El desplazamiento de fronteras en el territorio mapuche

A partir de la década de 1850, se desarrolla en la Araucanía una invasión de chilenos sobre las tierras mapuches. Dicho fenómeno ha sido calificado por la historiografía como '*Colonización Espontánea*', proceso de infiltración informal en virtud del cual hordas de chilenos cruzaban el Bio Bio —la frontera mapuche— apropiándose de las tierras indígenas, cometiendo todo tipo de abusos y atropellos, y contando con el silencio y complicidad de las autoridades civiles y militares locales.

Quienes se internan en la Araucanía lo hacen en forma particular, movidos por el afán de establecerse, de hacerse de tierras indígenas a cómo diera lugar. De acuerdo a testimonios de la época, "el movimiento había tomado tal amplitud, que en una extensión de territorio que medía alrededor de doce leguas cuadradas, entre el Bio Bio por el norte, el Malleco por el sur, la cordillera de Los Andes por el oriente y de Nahuelbuta por el poniente, se habían establecido hacia el año 1856, según la Memoria del Intendente, como trece mil personas no araucanas: tres mil quinientos centralizados en las poblaciones de Nacimiento y Negrete, y los restantes esparcidos en el territorio, ya como dueños de alrededor de 130 propiedades compradas a indígenas; ya como arrendatarios de los terrenos de indígenas que aún quedan por enajenarse, y últimamente, ya como inquilinos de los indios mismos."²⁶⁸

Como fuere, estamos en presencia de una oleada de personajes extraños a la Araucanía, que, la mayor de las veces, se hicieron dueños de amplias extensiones territoriales en forma fraudulenta. El Intendente Bascuñán Guerrero, en carta enviada al Ministerio de Interior en mayo de 1854, señala que "los Indígenas, como vendedores, reclamaban ahora que no había venta ninguna, sino sólo un simple arriendo; en otros casos, que el terreno vendido no había pertenecido en realidad al vendedor; también sobre la mayor o menor extensión del terreno enajenado y últimamente reclamando lesión enorme y enormísima en cuanto al precio de la propiedad enajenada".²⁶⁹

Conjuntamente con lo anterior, el informe citado denuncia la falta de formalidades en los contratos de compraventa y la ilegitimidad de los mismos, especialmente en Nacimiento y Arauco; lo vago de las superficies compradas, muchas de las cuales se refieren a un *potrero* o *retazo*, y la inusitada extensión de cada compra venta hecha a indígenas; la presencia de una caterva de especuladores, acompañados de un séquito de compradores fraudulentos; a ello se suma la complicidad de los funcionarios y la concentración de hijuelas mapuches en pocas manos; y finalmente, el que muchas veces los compradores coinciden con las máximas autoridades civiles y militares de la Frontera, como es el caso de Domingo de la Maza, Rafael Anguita, Aníbal Pinto, Rafael Sotomayor, Domingo Salvo, Nicolás Tirapegui y, destacado especialmente, Cornelio Saavedra. Junto a ellos, los 'grandes', entraban a la Araucanía un sinnúmero de propietarios pequeños, o bien simples campesinos.

Dicha invasión, informal o espontánea, no dirigida, es percibida como contraproducente para los intereses del Estado chileno, pero no por que reconociera los derechos territoriales indígenas y la ilegitimidad de origen de los derechos de los colonos. El problema, para el Estado Chileno, radica en la 'calidad' de los colonos. Al respecto es clarificadora la sentencia del Teniente coronel Cornelio Saavedra, quien en la Memoria del Comandante en Jefe del Ejército de Operaciones en la Costa de Arauco, fechada en Santiago el 1 de Junio de 1869, señala, con respecto a la propiedades Indígenas, "no cesaré de repetir anualmente la imperiosa necesidad de poner término a los escandalosos abusos que se cometen por los particulares con el fin de apropiarse los terrenos que quedan protegidos con el avance de nuestras fronteras... El Estado pierde anualmente muchos miles de pesos por los contratos ficticios que, vecinos de aquellas localidades, ponen en ejercicio para despojar al Estado de propiedades a que solo él tiene derecho.

Las diversas leyes que sobre este punto se han dictado no son suficientes; pues la mala fe encuentra siempre expedientes como burlarlas. Entre otros, los más comunes son: ejecuciones por supuestas

²⁶⁸ Leiva (1984: 30)

²⁶⁹ Idem, página 37.

deudas y supuestos dueños de la propiedad que tratan de adquirir, daciones en pago, testamentos, reconocimiento de derechos hereditarios a favor de individuos extraños, etc., etc.”²⁷⁰

Así entendido, el problema radica, entonces, en la calidad de los colonos, quienes despojan de sus derechos al Fisco, y no a sus legítimos y ancestrales dueños, los mapuches, a quienes el Estado les declara sus terrenos como ‘*baldíos o sobrantes*’, para luego hacerse de ellos.

La propuesta, entonces, es mejorar la calidad de los colonos, por lo menos así se desprende de las palabras del mismo Cornelio Saavedra:

“Al avance de nuestras fronteras debe seguirse inmediatamente la colonización. La colonización nacional, tal como se está efectuando, no satisface esta necesidad, tanto por que es escasa, cuanto porque generalmente solicitan hijuelas individuos de mala fama, que con su conducta perjudican a los habitantes honrados y principalmente a los indígenas.

Esos colonos despojan a los indios de todas sus propiedades, y como entran en frecuentes relaciones con los criminales escapados a la acción de la justicia, ahuyentando así a la población laboriosa y honrada.

Por consiguiente, conviene llevar al territorio indígena personas de mejores costumbres, que tengan hábitos de trabajo e interés en el progreso de la industria. Esta clase de colonos debe ser en su mayor parte extranjeros.”²⁷¹

A partir de 1862, el combate a la infiltración o colonización espontánea se transforma en política estatal con la fundación de Angol y el inicio del proceso de avance y ocupación de la Araucanía por parte del Ejército chileno. En términos territoriales, la autonomía mapuche al sur del Bio Bio daba paso a una nueva etapa: “la etapa de la plena desintegración de un espacio fronterizo que había resistido por casi dos siglos”.²⁷²

De la conquista se pasaba a la invasión. A partir de mediados del siglo XIX el cambio que se produce es el siguiente: de la conquista de sujetos, a través de la evangelización o a través de la captura de indígenas como mano de obra, ejes de la política colonial de los siglos XVI y XVII, se pasa a la invasión, a la ocupación y usurpación territorial.

Para ello, entre 1850 y 1860 se conjugan otros factores que harán apetecible el territorio allende el Bio Bio. Hasta entonces la resistencia mapuche al español había sido considerada un símbolo del Estado en formación, por lo que fue necesario crear una imagen que no hiriera la sensibilidad de los chilenos, a la vez que legitimara la invasión al territorio indígena: se necesitaba levantar una ideología de la ocupación, para lo cual serán fundamentales dos vías de propaganda, el periódico El Ferrocarril de Santiago y El Mercurio de Valparaíso.

Al respecto, seguimos el análisis que hace Jorge Pinto al señalar que la ideología de la ocupación y el anti - indigenismo se basó en 4 conceptos fundamentales:

- Extender al territorio indígena la soberanía nacional, integrando al naciente Estado Nacional un extenso espacio que hasta entonces gozaba de autonomía y jurisdicción mapuche;
- La idea de la inferioridad mapuche como raza, sentenciando que “los hombres no nacieron para vivir inútilmente y como los animales selváticos, sin provecho del género humano; y una asociación de bárbaros, tan bárbaros como los pampas o los araucanos, no es más que una horda de fieras, que es urgente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en bien de la civilización.”(El Mercurio, 25 de Junio de 1859);

²⁷⁰ Saavedra (1870: 159-160)

²⁷¹ Idem, página 164

²⁷² Pinto (1996: 106)

- El enfrentamiento entre civilización y barbarie, un país habitado por el bien y el mal, el saber y la ignorancia, chilenos trabajadores y mapuches flojos, siendo los virtuosos chilenos víctimas de los salvajes mapuches, lo que daba pie para el uso de la fuerza en defensa de los verdaderos valores; y,
- Finalmente, una vez asentada la soberanía del Estado chileno sobre dichos territorios se debía aprovechar la riqueza de los mismos, y para ello, ante la escasa mano de obra apta, nada mejor que una raza superior: inmigrantes europeos, quienes no sólo ocuparían eficazmente la Araucanía y civilizarían al mapuche sino también mejorarían la raza chilena, cada vez más cerca de la raza blanca, superior a la mestiza y la indígena, escribía la prensa de entonces.²⁷³

Ante ello se levanta la Revista Católica, que en contrario sostiene: “Las ideas del Mercurio sólo pueden hallar favorable acogida en almas ofuscadas por la codicia y que han dado un triste adiós a los principios eternos de lo justo, lo bueno, de lo honesto; sólo puede refugiarse en los corazones fríos, sanguinarios, crueles, que palpitan de alegría cuando presencian las últimas convulsiones de una víctima”²⁷⁴.

Al referirse a la planteada Civilización del mapuche, la revista Católica expone, en el año 1859, que: “El hombre civilizado se presenta al salvaje con espada en mano y le dice: yo te debo hacer partícipe de los favores de la civilización; debo ilustrar tu ignorancia, y aunque no comprendas cuales son las ventajas que te vengo a proporcionar, ten entendido que una de ellas es perder la independencia de tu patria; pero, con todo, elije esta disyuntiva: te civilizo o te mato: Tal es en buenos términos la civilización a mano armada.”²⁷⁵

Las acciones emprendidas por el Estado para ocupar el territorio mapuche consistieron en la refundación de la ciudad de Angol en 1862 y la fortificación del río Malleco en 1864, con lo que se corrió al sur la antigua la frontera del río Bio Bio, estrechándose el país mapuche. Iniciada la ocupación utilizando el pretexto de la guerra con España y las posibles alianzas mapuche-hispanas se fortificó la costa entre Lebu y Queule en 1866.

La ocupación militar se intensifica y se prolonga hasta 1883, y durante los 21 años de acciones militares se va incorporando sistemáticamente el territorio del Wallmapu mediante el desplazamiento de las líneas de frontera, a través de los ríos donde se instalan los fuertes que defienden el avance de la ocupación hasta someter definitivamente el territorio mapuche a la jurisdicción chilena.

Las acciones efectuadas por el Estado Chileno para la ocupación militar del territorio mapuche fueron las siguientes:

1862: Refundación de la ciudad de Angol, destruida por los mapuches en 1598.

1868: Fortificación y creación de la línea del Malleco. Establece el control a lo largo de los ríos Malleco, Vergara y Puren - Lumaco.

1867-1868: Ocupación de Puren y Lumaco y de la Costa de Arauco hasta Tirúa. Línea del Toltén en 1870. Constituida por el avance desde Valdivia, que incorpora la Costa hasta Queule y la desembocadura del Tolten, subiendo por el río San José hasta Mariquina.

1874: Línea del Traiguén. Se constituye por el avance hacia el río Traiguén del ejército, desde las posiciones de Lumaco-Traiguén y Los Sauces.

²⁷³ *Idem*, pp. 89-90

²⁷⁴ *Idem*, pp 96

²⁷⁵ *Idem*, pp 97.

1881 y 1882: Línea del Cautín. Constituida a lo largo del río desde la cordillera de Curacautín o Sierra Nevada hasta la desembocadura del río en el mar. Línea de la Cordillera. Constituida en 1883 que comprende Villarrica-Pucon, Lonquimay y Alto Bio Bio.

Con estos avances se incorporaron a manos del Estado casi 5 millones de hectáreas correspondientes a las actuales provincias de Arauco, Bio Bio, Malleco y Cautín, de las cuales 3,2 millones de hectáreas pertenecen a la actual Araucanía, comprendida por las provincias de Malleco y Cautín.

Estas tierras ocupadas por la acción militar del ejército Chileno dieron origen a la propiedad estatal, a la propiedad particular y, posteriormente, a la propiedad mapuche por medio de la radicación de indígenas y la constitución de comunidades a las que se les otorgó Título de Merced sobre una pequeña porción de sus posesiones. Las autoridades chilenas dispusieron del territorio Mapuche para la constitución de la propiedad privada que se llevó a cabo a través de la subasta del territorio y el otorgamiento de concesiones para colonización.

Para constituir la propiedad en la Araucanía, se dictaron las leyes indígenas de radicación y reparto del territorio ocupado, las que darán origen al latifundio, la mediana y pequeña propiedad. Numerosos cuerpos legales dictados entre 1862 y 1866 se encargaron de especificar por áreas de ocupación la distribución del territorio mapuche. Entre éstas se cuentan las leyes indígenas de 1866, 1874 y 1883, las que complementadas por algunos decretos regularon la constitución de la propiedad indígena y particular según veremos en el capítulo siguiente.

3. Reducción y usurpación de tierras mapuches en los siglos XIX y XX

Para entender el proceso de constitución de la propiedad en el territorio mapuche es indispensable comprender las distintas formas de ocupación que se dan en el Wallmapu y los espacios territoriales en que operan.

En la primera área, aquella comprendida en las provincias de Bio Bio y Arauco, hasta 1862 los territorios indígenas se encontraban bajo infiltración de chilenos y en donde se habían constituido numerosas propiedades privadas, adquiridas fraudulentamente por particulares y reguladas en su favor mediante la intervención del Estado que dictó numerosas leyes y decretos para la regulación del dominio; y en una segunda área, que comprende las provincias de Malleco y Cautín, la constitución de la propiedad tiene su origen en la distribución que hace el Estado Chileno de las tierras ocupada en campañas militares entre 1862 y 1883.

Así, en forma paralela a la ocupación militar, y a medida que ésta avanza y se consolida, la Araucanía será objeto de un conjunto de normas legales. La primera de ella fue la ley que crea, en el año 1852, la Provincia de Arauco, área que comprendía los territorios de indígenas ubicados entre el río Bio Bio y el Toltén, que autoriza al Presidente de la República, para reglamentar el gobierno de las Fronteras y dar Protección de los Indígenas sometiendo a las autoridades chilenas.

Esta es la primera legislación que norma la intervención del Estado chileno en el territorio indígena, localizado entre el río Bío Bío y Valdivia, anexándolo a la administración del Estado chileno.

Este decreto fue modificado en 1866, momento en que el concepto *“territorio de indígenas”* es cambiado por el de *“territorio de Colonización”*, haciendo clara alusión a que las tierras ocupadas comenzarían a ser repartidas a colonos chilenos y extranjeros. Dicha distribución se hace en virtud de las disposiciones contenidas en la ley de 4 de diciembre de 1866, la que ordena el reparto del territorio mapuche y los mecanismos de constitución de la propiedad indígena y particular por medio de remates de tierras, concesiones de colonización, formación de colonias con extranjeros y nacionales y la reserva

de terrenos -que se entregarían como título de merced- a las familias mapuches, radicándolas en comunidad.

La ley de 4 de Diciembre de 1866 ordena la fundación de poblaciones en el territorio indígena y determina cuáles son las tierras del Estado en territorio indígena, disponiendo que ellas se componen de los terrenos comprados a particulares y los terrenos baldíos.

Junto a lo anterior, establece que –para su enajenación- los terrenos del Estado serán subastados públicamente, en lotes que no excederán las quinientas hectáreas.

Asimismo, dispone que una parte de estos “*terrenos del Estado*” se destinarán al establecimiento de colonias de nacionales o extranjeros.

Del mismo modo, la Ley ordena deslindar los terrenos pertenecientes a indígenas y encarga esta labor a una comisión formada de tres ingenieros que designará el Presidente de la República, con facultades de resolver todas las situaciones que se susciten en relación al deslinde de la propiedad. Junto a ello, la ley ordena levantar un plano en el que se marcarán las posesiones asignadas a cada indígena o a cada reducción.

Así entendido, todas aquellas tierras no asignadas a los indígenas se reputarán como *terrenos baldíos*, y por consiguiente propiedad del Estado, ordenando que caen en dicha categoría todos aquellos terrenos respecto de los cuales no haya probado posesión efectiva y continuada de un año por lo menos.²⁷⁶

Una vez definido el retazo de terreno a entregar y las familias adjudicatarias, se extiende el documento que da cuenta de ello, señalando textualmente cada Título de Merced “Que de la inspección ocular practicada por la Comisión se ha cerciorado ésta que el solicitante y demás indígenas carecen de medios de trabajo...; que dado el número de individuos que componen esta familia no han podido ocupar efectivamente sino la extensión de terreno que se les concede”.

En virtud de ello sólo se reconoció como ‘*efectivamente ocupado*’ la ruca, los huertos familiares y lo cercado, no reconociendo territorios de pastoreo, ramoneo, extracción de leña y de recolección de frutos, es decir, los territorios antiguos, aquellos que permitían la supervivencia material y cultural de las familias. Las más de las veces no se respetó los deslindes naturales que separaban a las comunidades entre sí, no obstante exigirlo la ley dictada para tales efectos, trazando líneas imaginarias en los planos y creando figuras geométricas absolutamente alejadas de la ocupación real.

²⁷⁶ Las reglas para la asignación de títulos de merced a los poseedores indígenas están establecidas en el artículo 7° de la Ley que dispone que los ingenieros deberán proceder de acuerdo a las siguientes reglas:

1° Ocupación efectiva y continuada por el tiempo que designe el inciso 2° (un año) del artículo será título bastante para que el indígena sea considerado dueño;

2° Cuando varios indígenas pretendan derecho a un mismo terreno, se considerará como dueño el que lo haya poseído los últimos cinco años;

3° Si varios indígenas poseyesen un terreno sin que ninguno de ellos pueda establecer posesión exclusiva sobre una porción determinada, se les considerará como comuneros, y se les subdividirá por partes iguales;

4° Los derechos de propiedad que deberán reconocerse a favor de los indígenas se extenderá siempre a favor del que sea cabeza de familia, sea varón o mujer;

5° Cuando los indígenas que ocupan un terreno posean como individuos de una reducción dependiente de un cacique, se les tendrá a todos como comuneros, y se deslindará el terreno como propiedad común a todos ellos;

6° Si una octava parte de los indígenas cabezas de familia de la reducción reconocida como propietaria de un terreno pidiese que se le asigne determinadamente lo que le corresponda, los ingenieros procederán a hacer la división y demarcación de límites, asignando al cacique el triple de la parte de terreno que se asigne a las cabezas de familia;

7° Al fijar los linderos, sea en las posesiones de indígenas particulares, sean en las de una reducción, se preferirán los límites naturales, cuando los poseedores no presenten los límites precisos; y a fin de adoptar esos límites se podrán establecer compensaciones de los terrenos colindantes, pero en ningún caso de aquellos en que los indígenas tuvieran planteles o que destinaren a siembras.”

Lo anterior incidirá, además, en que las comunidades dejen de colindar entre sí, quedando en la categoría de 'baldíos o sobrantes', por tanto fiscales y rematables por el Estado, parte importante de los territorios antiguos.

La ley de 4 de Agosto de 1874, vino a ratificar los preceptos de la ley de 1866, ordenando la enajenación -en subasta pública y por cuenta del Estado- de los terrenos comprendidos entre los ríos Renaico por el norte, Malleco por el sur, Vergara por el oeste, y la cordillera de los Andes por el este. Dispone, además, que se rematarán los terrenos del Estado comprendidos entre los Ríos Bío Bío, Vergara y Renaico y la Cordillera de los Andes.

Si bien esta normativa en principio prohibía que los particulares adquirieran por cualquier medio terrenos de indígenas entre el río Malleco y el límite norte de la provincia de Valdivia, en la práctica validó todas las usurpaciones de tierras indígenas efectuadas por los particulares mediante el reconocimiento de los derechos de todos aquellos fundos cuyos títulos estuvieran inscritos en forma legal.

Además, dispuso la ley de 1874, que las funciones atribuidas por la ley de 1866 a una comisión de ingenieros encargada de la radicación de indígenas, fueran desempeñadas por un ministro de la Corte de Apelaciones de Concepción.

El proceso de radicación comenzó efectivamente con la Ley 1874, ya que con anterioridad a ella no se había sido otorgado ningún título de merced²⁷⁷, no obstante que en virtud de este cuerpo legal sólo se evacuaron 5 títulos de merced.

La ley de 20 de Enero de 1880 estableció la prohibición de los indígenas de enajenar sus propiedades por un plazo de 10 años, modificó la integración de la Comisión Radicadora de Indígenas, disponiendo que la integren un abogado, quién la presidirá, y dos ingenieros nombrados por el Presidente de la República, y restableció el cargo de protector de Indígenas.

Esta normativa, siguiendo la lógica reductora de sus predecesoras, dispuso que si el título que la comisión otorgare a un indígena o a una reducción excediera de 300 hectáreas debiera ser elevado en consulta al Gobierno. Recordemos que la ley de 1866 dispone el remate a favor de particulares de predios cuyas superficies son de 500 hectáreas para un solo beneficiario, sin consulta al gobierno, pudiendo adjudicarse varios lotes un individuo sin restricción alguna.

Las normas antes reseñadas dejan claro que el único derecho de propiedad que en lo sucesivo se le reconocerá a los indígenas es el que se les otorgue en merced, entendiendo por tales solo aquellos terrenos respecto de los cuales el indígena pueda acreditar ocupación efectiva, los demás serán considerados "terrenos baldíos" de propiedad del Fisco. Cualquier otro derecho de propiedad que invoque el indígena deberá constar en un título inscrito, registrado competentemente y otorgado conforme a las solemnidades prescritas por decreto de 14 de marzo de 1853, lo que equivale a negarle cualquier derecho. Contrariamente, este legalismo permitirá que los usurpadores y especuladores de tierras consoliden sus derechos. Así ocurrió en la práctica, analizados los juicios en virtud de los cuales los indígenas se opusieron a las inscripciones fiscales de los denominados "terrenos baldíos", poseídos por los indígenas desde tiempos inmemoriales, observamos que el concepto de "posesión efectiva" se aplicó arbitrariamente y que las pruebas de posesión fueron desechadas sin fundamento alguno.²⁷⁸

²⁷⁷ Ormeño, Hugo y Jorge Osses (1972: pp 15-45)

²⁷⁸ Un ejemplo de lo señalado aparece en la causa *Francisco Maribil con el Fisco*, sobre oposición a inscripción, *Gaceta de los Tribunales* año 1892, N° 2392. Don Francisco Maribil, cacique de Tralhue, invocando los derechos que le fueran transmitidos por los caciques Lázaro Maribil y Bartolo Paillacura, se opone a la inscripción fiscal por la cual se pretende inscribir a favor del Fisco todos los terrenos comprendidos entre el río Paicaví e Imperial, la cordillera de Nahuelbuta, el río Reimalhue y el mar, ubicados en el departamento de Cañete, toda vez que dicha inscripción incluye una heredad de su propiedad que comprende dos retazos de terrenos denominados el uno Ruca Diuca y el otro que abraza los potreros llamados Canchicahuín, Tarbulhue, Perales y Tranco, cuyos deslindes especiales son los siguientes: al norte, el estero Cubin, que baja de la cordillera, encerrando a Perales y Tranco; al este, terrenos de Antonio Cayupi; al sur unos barrancos que llegan a las montañas; y, al oeste, terrenos de Ignacio Zebul,

Con posterioridad surgen una serie de normas que, complementando la Ley de 4 de Diciembre de 1866 y/o la de 4 de Agosto de 1874, legislan sobre las formalidades que deben observarse para la enajenaciones de tierras en territorio indígena. El Decreto de 11 de Febrero de 1868 dispone que las adquisiciones de tierras que haga el Estado en territorio de indígenas deberán ser otorgadas ante el Secretario de la Intendencia de Arauco con la presencia del protector de indígenas. Los Decretos de 6 de Julio de 1872, 2 de Marzo de 1873 y 30 de Noviembre de 1876, establecen normas respecto a las formalidades que se deben adoptar para el otorgamiento de escrituras por escribanos de Nacimiento, Angol, Lebu, Imperial y Arauco sobre terrenos de indígenas.

Si bien estas normativas dan cuenta -en sus respectivos considerandos- de los abusos que se están cometiendo en contra de los indígenas, una vez más reaccionan no en defensa del interés indígena, sino del interés fiscal que se encontraría -según el legislador- lesionado por los actos de disposición efectuados por indígenas en terrenos fiscales.²⁷⁹

separados por el estero Machoco; Por su parte, Ruca Diuca, posee los siguiente deslindes: al norte, la cordillera de Taquihue; al este, el estero Colico; al sur, la montaña Trumacai; y, al poniente, el riachuelo Cullinco.

Por sentencia de 22 de Agosto de 1889 el Tribunal del Cuentas de Cañete desestimó la demanda fundado en que el demandante no ha probado los hechos que fundan su demanda pues los documentos que acompañó carecen de valor legal.

El cacique Maribil acompañó los siguiente documentos según se consigna en la sentencia: " Por el documento número 1, verá el juzgado que el reverendo padre misionero don Juan Esteban Huffman acredita haber sido recibido por su abuelo Bartolo Paillacura con la deferencia correspondiente en sus tierras de Ruca Diuca y recomienda a los oficiales del ejército español que miren con mucho afecto a él y los suyos, siendo este documento extendido en Ruca Diuca el 28 de Enero de 1765; que por el documento número 2 se ve que el ilustre capitán de infantería, comandante de la guarnición del Callao y gobernador de la plaza de Valdivia don Francisco Alvarado y Perales, que precisamente dió el nombre a uno de los potreros, hace constar que el cacique Lázaro Maribil, padre de su abuelo Alonso Negüel, fue fiel, leal y seguro vasallo de su Majestad el Rey de España, le da las gracias en nombre de su alteza y lo hace saber para dejar constancia de todo tiempo de la buena fé del expresado cacique; lleva este documento la fecha de 25 de marzo de 1748, siendo firmado en la Imperial; que en el documento número 3 el Excmo. Presidente Gobernador don José Manzo Velasco, de la Orden de Santiago, brigadier de los reales ejércitos, del Consejo de su Majestad, en su pragmática fechada en Concepción de Chile, capital entonces del Reino, el año 1738, ordena a todos los oficiales mayores y menores de su ejército atiendan al Cacique don Lázaro Maribil... ; que en el documento 4 el Excmo. don Domingo Ortiz de Rosas de la Orden de Santiago, del Consejo de su Majestad, Teniente General de sus Reales Ejércitos, Capitán General de este Reino, Presidente de la Real Audiencia, en su pragmática expedida en el memorable Tapihue por sus departamentos el 22 de diciembre de 1746 ordenó a todos los oficiales los mayores y menores del ejército atenderan al cacique don Lázaro Maribil e hicieran de su persona toda estimación por su fidelidad y servicios en la edificación de plazas y puentes."

No obstante la contundencia de los documentos citados, la sentencia consignó que no se había deducido objeción contra el título fiscal y fundada en la ley de 4 de Diciembre de 1866, 4 de Agosto de 1874, 1ª., tit. 14, part. 3ª y artículo 1698 del Código Civil absolvió al Fisco de la demanda interpuesta por Lázaro Francisco Maribil. Esta sentencia fue aprobada en iguales términos por la Corte Suprema con fecha 15 de Noviembre de 1892.

²⁷⁹ Decreto de 6 de Julio de 1872: "Con lo expuesto en el oficio de fecha 1° de Julio, dirigido al Ministro de Colonización y considerando:

Que según lo dispuesto en el artículo 5° de la Suprema Ley de 14 de Marzo de 1853 en lo que no sea contrario a la de 4 de diciembre de 1866 que lo declaró vigente, son nulos todos los contratos de venta, empeños y arriendos, por mas de cinco años, de terrenos de indígenas, cuando en dichos contratos no se observasen las formalidades prescritas en aquella disposición;

Que con el fin de evitar los abusos a que daba lugar la inobservancia de tales formalidades se prohibió a los escribanos de la provincia de Arauco el que extendieran escrituras referentes a terrenos de indígenas, según lo dispuesto en el Supremo Decreto de 16 de Octubre de 1863;

Que no obstante estas medidas tendientes a evitar los fraudes y abusos que se cometen en la enajenación y demás actos que celebran los indígenas para trasmitir o gravar la propiedad del territorio en que se encuentran, ha llegado a noticias del Gobierno que estos abusos continúan con perjuicio de la propiedad del Estado, que es la que de ordinario sirve de materia para estas transacciones." Decretándose en el numerando 2° "Sin son indígenas los que enajenan o pretenden gravar la propiedad, los escribanos no extenderán el respectivo instrumento, si no se le presenta la copia legalizada de la escritura que previamente ha debido otorgarse en conformidad al artículo 6° del Supremos Decreto de 11 de Marzo de 1853 y los artículos 4 y 5 de la Ley de 4 de Diciembre de 1866; cuya copia se insertará íntegramente en el respectivo instrumento."

Decreto de 2 Marzo de 1873:

"Considerando que al prescribir el artículo 8° de la Ley de 4 de Diciembre de 1866 que haya un letrado con el título de protector de indígenas que ejerza las funciones que atribuye al Intendente y Gobernador el Decreto de 14 de Marzo de 1853 y represente los derechos de los indígenas en todas las circunstancias que se ofreciesen, ha tenido por objeto asegurarse que los indígenas comprenden los contratos que intentan otorgar, que consienten en ellos y en general que las obligaciones que contraen son efectivas por haber concurrido las circunstancias dispuestas por la ley para la validez de un acto o declaración de voluntad;

Que no obstante las prescripciones del citado artículo 8° los escribanos públicos de la provincia de Arauco otorgan escrituras en que los indígenas, sin la intervención del expresado Protector, se confiesan deudores a favor de terceros por cuantiosas sumas

Toda la normativa con posterioridad a 1866 tenderá a consolidar la propiedad de Estado y, en su defecto, de los particulares sobre el territorio indígena y en contra de los derechos indígenas, favoreciendo una usurpación que se consolida a través de la legislación.

Es importante también consignar que junto con lesionar el interés indígena las normas citadas a pie de página dan cuenta de cómo los especuladores lesionan el interés del Fisco y con eso el interés de todos los chilenos. No está demás acotar que sobre la base de tales ignominiosos actos de especulación se constituyó gran parte de la propiedad particular en Chile y muchos latifundios.

El proceso de radicación concluye con la dictación de la ley 4.169, de 29 de Agosto de 1927, que inicia el proceso de división de los títulos de merced, aunque legalmente termina con la ley 4.802 de 24 de Enero de 1930 que suprime la Comisión Radicadora de Indígenas.

4. Los resultados de la ocupación del territorio mapuche

En la ocupación del territorio mapuche que se inicia a mediados del siglo XIX y concluye en 1883 distinguimos de modo analítico dos situaciones, una referida a la infiltración de chilenos de la frontera mapuche, apoyada por puestos militares fronterizos y que comprende la zona comprendida entre el río Bio Bio y el río Malleco en la llanos y el Bío Bio hasta el Lebu en la costa, además del Alto Bio Bio hasta Guayali y una zona de ocupación militar sistemática del territorio mapuche que se expresa entre los río Malleco y Tiruá por el norte y el eje Mariquina –Panguipulli por el Sur y desde la Costa hasta la Cordillera de los Andes. Ambos procesos fueron impulsados y regulados por el estado Chileno desde la década de 1830, cuando intento apoderarse del territorio mapuche autónomo.

A continuación analizamos estos procesos de manera específica, para comprender como se produce la reducción de las tierras mapuche y el arrinconamiento y desplazamiento de población indígena, que configuran el actual mapa del territorio mapuche.

4.1. Ocupación del Territorio Mapuche bajo Infiltración entre el río Bio Bio y el Malleco - Lebu (1860 – 1930)

que, atendidas sus facultades, sin ninguna versación en los negocios, sus faltas de hábitos industriales, ofrece fundadas dudas de la efectividad de los préstamos;

Que el estado de los pleitos pendientes sobre terrenos situados en territorio indígena, remitidos por el juez de letras de Arauco, y de datos fidedignos que sobre el particular se ha obtenido, se ha venido en conocimiento de la frecuencia con que los indígenas se constituyen deudores en breve plazo, de que son numerosas las ejecuciones que se ejecutan de ordinario en predios pertenecientes al Estado o en terrenos que los deudores no tienen dominio legal por no habérseles discernido título de merced de conformidad a la citada ley, resultando de esta manera de proceder perturbaciones que son orígenes de reclamos y pleitos...

Decreto: Los escribanos públicos de la provincia de Arauco se abstendrán de otorgar en lo sucesivo escritura alguna en que los indígenas contraigan obligaciones personales o confieran algún derecho real, sin que concurra al acto, declaración o contrato el Protector de Indígenas..."

Decreto 30 de Noviembre de 1876.

"Considerando: que estando determinado de un modo claro y preciso en el artículo 6° de la Ley de 4 de Diciembre de 1866 que es lo que se considera como terrenos baldíos o de propiedad del Estado, no es lícito a los indígenas pretender otra parte de estos terrenos sino la que determina el artículo 8° de la Ley de 4 de Agosto de 1874;

Considerando: que es indispensable reivindicar los derechos del Estado en todos aquellos terrenos que se hayan enajenado indebidamente a los particulares por los indígenas durante esta última década;

Decreto:

1° En la celebración de los contratos de venta, permuta, hipoteca, arriendo u otros de análoga naturaleza que intenten hacer los indígenas y en los poderes que confieren para litigar, será menester que se acredite previamente, por medio de una información rendida ante el juez de letras o ante el juez de primera instancia, la existencia del derecho que los indígenas tengan sobre el terreno a que se refiere el contrato o el poder, con especificación de los linderos, extensión y demás circunstancias que permitan formar una idea clara del terreno..."

2° A los indígenas que pretendan derecho sobre los terrenos poseídos por el Estado y que no tengan otro campo que cultivar, se les concederá en los terrenos fiscales una hijuela, conforme a lo dispuesto en el artículo 8° de la Ley de 4 de Agosto de 1874."

4.1.a. El Alto Bio Bio

El territorio Pewenche al año 1860 se extendía a ambos lados de la Cordillera de Los Andes, en el sector occidental desde Antuco a Lonquimay y los primeros valles cordilleranos del Alto Bío Bío y en el área oriental desde el río Azul al río Limay.

El Alto Bio Bio comprende los territorios de la margen norte del río Bio Bio hasta Antuco. Dentro de este territorio se emplazan los valles del Queuco y de Trapa Trapa, con las agrupaciones Pewenches de Trapa Trapa, Malla Malla, Cauñicu, Pitril y Callaqui.²⁸⁰ Subiendo por el Bío Bío pasado el río Pangué, se encontraban las agrupaciones de Ralco, Guayali y Nitrito, los que poseían una territorialidad que a través de Lof se distribuían las tierras deslindadas por ríos esteros y filos de cumbres.

La territorialidad mapuche Pewenche se mantiene intacta hasta la década de 1870, momento en que desde Angol, Los Angeles y Santa Bárbara llegaron los especuladores y usurpadores de tierras que se introdujeron al Valle del Queuco y al Alto Bio Bio para obtener las tierras y pastizales de veranadas, ocupando diversos métodos entre los que se cuentan, los arrendamientos, las hipotecas de tierras por préstamos de dinero, la compra de acciones y derechos, todas las que le permiten formar grandes fundos y apropiarse en pocos años de todo el territorio Pewenche.

A 1870 la propiedad agraria en poder de los chilenos alcanzaba las tierras del valle de Duqueco, Antuco y Santa Bárbara hasta Huequecura, lugares desde los que los mapuche habían sido desplazado en la década de 1850. Desde aquí los especuladores y usurpadores de tierras se introducen al Alto Bio Bio, para obtener unas pocas "acciones y derechos" de algunos indígenas, las que son inscritas en los Conservadores de Bienes Raíces de Los Angeles y Mulchen constituyendo grandes propiedades, las que sólo podrán ser reivindicadas materialmente cuando el Estado chileno ocupe militarmente aquellos territorios, en el año 1883. Los fundos que forman los especuladores, son: Queuco, entre 1870-1877; Lengas de Campamento, en 1874, Trapa, en 1881 y otros, como el Rañihueno, en la década de 1870. En la zona del Bio Bio se forman, en 1880, el fundo Guayaly, y, en 1881, el fundo Ralco, comprendiendo estos latifundios cordilleranos todas las tierras Pewenches.

La apropiación de las tierras por particulares significó que las comunidades Pewenche a fines del siglo XIX quedarán en precarias condiciones de tenencia de la tierra, a pesar de hacer uso ancestral de los terrenos ocupados, debido a que los grandes propietarios impedían cualquier acto legal de radicación definitiva y presionaban por la expulsión de los Pewenches de sus territorios²⁸¹.

La Comisión Radicadora de Indígenas que otorgaba los títulos de merced, sólo logró actuar en 1919 y 1920 en el valle del Queuco, otorgando títulos a las comunidades Cauñicu, Malla Malla y Trapa Trapa, reconociendo parte de las tierras demandadas. La entrega de título de merced a indígenas sobre tierras inscritas a nombre de particulares fue posible -al parecer- por el estado de abandono en que se encontraba

²⁸⁰ Estas alianzas territoriales, basadas en el acceso a pinalerías y pastizales, a su vez de relaciones políticas y de linaje se daban entre agrupaciones Pewenches: "A fines del siglo XVIII los Pewenches de Balcarco, en Neuquén a la altura de Chillán, (concurrían) a los pinares de este lado de la Cordillera en el sector situado al interior de Santa Bárbara y Villacura..." Traslado que obedecía a las alianzas establecidas entre agrupaciones del Arauco y ultra cordillera, que funcionaban no sólo en el ámbito económico territorial sino también en conflictos entre agrupaciones. Como el provocado en 1797 entre los indígenas del Queuco, ante lo cual los españoles nombraron al comandante Pedro Nolasco del Río para que convocara a los caciques de Villacura, Queuco y Malla Malla a fin de "...que se mantuvieran tranquilos y no solidarizaran con los de Balcarco en la venganza de sus agravios". (Op. cit. Villalobos; 1989 en : Los Pewenches en la Vida Fronteriza. Edic. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.).

²⁸¹ Por ejemplo en la comunidad de Ralco desde 1897, Octavio Anguita acosa a los Pewenches con pleitos en los tribunales y en reiteradas ocasiones exigió la fuerza pública para desalojar a la comunidad dirigida por el cacique Lepimán. Incluso, amenazó a Enrique Evans, encargado de la radicación de indígenas para que se abstuviera de concurrir a Ralco por que tenía orden de impedir su entrada. En 1939, los Pewenches de Ralco dirigidos por el Cacique Antonio Ancanao, reanudaron en el Juzgado de Indios de Victoria de radicación esta vez contra la sucesión Bunster, logrando que se decretaran los terrenos de 35.000 hectáreas fiscales y disponibles para radicación, pero la Corte Suprema de Santiago revocó el fallo, señalando que el juez se había extralimitado en sus funciones al tratar causas al norte del Bío Bío.

el fundo Queuco y la inconclusa constitución del fundo Trapa, lo que favoreció a los Pewenche para que la Comisión Radicadora no encontrara impedimento para otorgar los títulos o bien la radicación se produjo invocando el Decreto de 19 de Mayo de 1910, que señala que serán radicados los indígenas cuando hubieren perdido la tenencia material del suelo por la ocupación de terceros, siempre que acredite que esta ocupación es violenta o clandestina²⁸².

Las demás comunidades Pewenche de Pitril, Callaqui, Ralco y Guayali, al no obtener títulos de merced quedaron en calidad de ocupantes de fundos particulares hasta la década de 1980.

4.1.b. La zona del Bio Bio al Malleco

En esta zona el Estado chileno inició el proceso de ocupación militar de la Araucanía al decretar la refundación de Angol en 1862 y la instalación de la Frontera en el río Malleco, fortificando todo su curso. La nueva frontera en el Malleco vino a deslindar un territorio ocupado de otro independiente.

La situación territorial de la “Alta Frontera” entre el Bio Bio y el Malleco un año después de refundado Angol, en 1863, es relatada por Manuel T. Thompson:

“Los araucanos son poseedores hoy día de todos los terrenos que están al Sur del Bio Bio, con excepción de los siguientes: Los comprendidos: entre el Bio Bio y Bureo; los de la isla de Vergara, limitados por el Renaico, Bio-Bio, Vergara y estero de Malven, y finalmente los ocupados por las colonias de Mulchen y Angol”²⁸³.

La propiedad chilena se ha constituido en las zonas de infiltración en base al despojo y el abuso, lo que es denunciado por el Teniente Coronel Cornelio Saavedra, quien en la “Memoria del Comandante en Jefe del Ejército de Operaciones en la Costa de Arauco”, fechada en Santiago el 1 de Junio de 1869, señala:

“...no cesaré de repetir anualmente la imperiosa necesidad de poner término a los escandalosos abusos que se cometen por los particulares con el fin de apropiarse los terrenos que quedan protegidos con el avance de nuestras fronteras... El Estado pierde anualmente muchos miles de pesos por los contratos ficticios que, vecinos de aquellas localidades, ponen en ejercicios para despojar al Estado de propiedades a que solo él tiene derecho”.

Continúa Saavedra denunciando los métodos de usurpación de tierras que emplean los chilenos para apoderarse de las tierras mapuche:

“Las diversas leyes que sobre este punto se han dictado no son suficientes; pues la mala fe encuentra siempre expedientes como burlarlas. Entre otros, los más comunes son: ejecuciones por supuestas deudas y supuestos dueños de la propiedad que tratan de adquirir, daciones en pago, testamentos, reconocimiento de derechos hereditarios a favor de individuos extraños”.²⁸⁴

²⁸² Entre 1919 y 1920 se produce la radicación de las comunidades de Cauñicu, Malla Malla y Trapa Trapa, localizadas al interior del valle del Queuco, donde la comisión entregó parte de los terrenos que demandaban las comunidades Pewenches, quedando fuera de los títulos de merced, numerosos bosques de araucarias y veranadas. No ocurre lo mismo en Callaqui, las gestiones de radicación quedaron en los trámites iniciales, debido a que la comisión radicadora levantó un plano de las tierras que aún conservaban los indígenas, localizadas en el sector de la junta del río Queuco y con el Bio Bio, pero no entregó el título de merced. En cambio en Pitil, las tierras se encontraban inscritas en el sistema común de propiedad a nombre de los indígenas, y hasta 1920 una parte de ellas quedaban en poder de particulares y otra se conservaba como terreno comunitario del grupo de indígenas de apellido Gallina.

²⁸³ “Jeografía de Chile, Informe de la comisión exploradora del río Bio Bio i sus afluentes, pasados al Gobierno por don Manuel T. Thompson, jefe de la expedición, el 20 de junio de 1863”. *Anales de la Universidad de Chile*. N° Tomo XXIII, Agosto de 1863. Santiago, Chile.

²⁸⁴ “Ocupación de Arauco”, Cornelio Saavedra, *Imprenta de la Libertad*, Santiago, 1870, páginas 159-160

Se sumarán a los colonos chilenos de mala reputación, los hacendados de Los Angeles y de los otros pueblos fronterizos, los que acaparan tierras por los mismos métodos, apoyados en los Notarios que autorizan las ventas de tierras y legalizan las usurpaciones.

La política del Estado fue legalizar las usurpaciones de tierras en la zona del Bio Bio al Malleco, sin dejar de disponer de las tierras fiscales para remate y la instalación de Colonias con extranjeros y la radicación de mapuches con antelación 1883. Los remates que el Estado chileno dispuso para subastar las tierras mapuche se efectuaron en el área de Nacimiento en 1868, en la zona del Malleco en 1873, Las montañas de Curaco en 1874, 1875 y 1878 y en Angol en 1886.

Cuadro N° 2
Remates de tierras en el territorio mapuche entre los ríos biobío y malleco 1868 – 1886

NOMBRE	FECHA DECRETO	AREA REMATADA
1.- Remate en Nacimiento	Santiago, 10 de Enero de 1868	Terrenos fiscales del Departamento de Nacimiento
2.- Remates de frontera de Malleco	Santiago, 5 de Agosto de 1873	Norte: Río Renaico y estero Liñico; Oriente, ceja de montaña, señalando como tal la línea meridiana que pasa a 1000 metros más al oriente del puente Curaco a orillas del río Malleco; Sur, el río Malleco; Oeste, camino que va de Angol a Maitenrehue.
3.- Remates de montaña de Curaco	Santiago, 16 de Noviembre de 1874	Montaña comprendida entre los ríos Renaico y Malleco.
4.- Remates de Rucapillán	Colchagua, 4 de Febrero de 1875	De acuerdo a plano levantado por Ingenieros de Arauco del fundo Rucapillán. Remanentes de tierras del remate de Curaco
5.- Remates de Montaña de Curaco	Santiago, 6 de abril de 1878	Se rematan hijuelas N° 57, 75, 76, 77, 78, 79, 8,9,10 y 11 del plano de la Montaña de Curaco, hasta el río Mininco
6.- Remates de Angol	Santiago, 15 de julio de 1886	Diversos lotes fiscales que comprenden 50.000 hectáreas.

Elaborado en base datos tomados de Julio Zenteno Barros (1896): Recopilaciones de Leyes y Decretos Supremos sobre de Colonización 1810-1896. Imprenta Nacional. Santiago, Chile.

Después de la década de 1870, la radicación de los mapuche adquirió su primera forma en las “Colonias de Indígenas”, las que se formaron en este territorio bajo infiltración y dominio del Estado chileno. Estas Colonias de Indígenas se constituyeron en los años 1873 y 1880 en virtud de la Ley de 18 de Noviembre de 1845 y la Ley de 4 de Diciembre de 1866 que autorizan la formación de Colonias con Naturales.

La primera colonia de indígenas se constituyó en la zona formada por los ríos Bio Bio y Malleco, en la que se radicó al Cacique Manquelipe, por decreto de 1873, en 3.500 hectáreas de las 5.000 que le dejó el Fisco en años anteriores, en las tierras ubicadas entre Mulchen y Renaico. La segunda Colonia de Indígenas se forma el mismo año en Angol y sus tierras sirvieron para radicar la población mapuche desplazada de las zonas de remates de tierras efectuadas en el mismo departamento de Angol y el de Nacimiento. El destino de las Colonias de Indígenas era desconocido en 1912, según el Informe de la Comisión Parlamentaria de Colonización:

“Al norte de Collipulli, cerca de Renaico, se fundó una colonia de indígenas, según las bases establecidas en decreto de 29 de Octubre de 1873, que se llamó “Esperanza”; y por decreto de 14 de

Octubre de 1873 se ordenó la formación de colonias de indígenas en Traiguén y Tirúa. No hay antecedentes sobre estas colonias²⁸⁵.

En la zona de Angol, se realizaron las diez primeras radicaciones con Título de Merced otorgados por la Corte de Apelaciones de Concepción y el Juzgado de Letras de Angol, en virtud de la Ley de 4 de Diciembre de 1866, entre los años 1875 y 1882, otorgándose una superficie mayor a las 1.500 hectáreas. Estos títulos fueron remensurados por la Comisión Radicadora de Indígenas otorgando nuevos títulos de merced.

El Estado, en el espacio territorial que se extiende entre el río Bio Bio y Malleco, regularizó y saneó la propiedad particular constituida en tierras indígenas, declaró algunos terrenos de propiedad Fiscal y otros los adquirió de los mapuches. La radicación con Títulos de Merced se dio en dos fases, la primera a través de Sentencias Judiciales, antes de 1882, y la segunda, a través de la acción de la Comisión Radicadora de Indígenas, a partir de 1884.

La Comisión Radicadora de Indígenas en la zona de infiltración chilena, entre el Bio Bio y el río Malleco, entregó 20 Títulos de Merced, la mayoría de estos ubicados en la inmediaciones de Angol, y los demás en Mulchen y Renaico. Resultado del proceso de usurpación es la desaparición de muchas comunidades mapuche de la región fronteriza al río Bio Bio, como Nacimiento, Negrete y Santa Juana.

Cuadro N° 3

Radicación de comunidades mapuche con títulos de merced en la zona de infiltración bio bio – malleco.

PROVINCIA	COMUNA	N ° de T. M.	SUPERFICIE HAS.
BIO BIO	MULCHEN	3	659
MALLECO	RENAICO	1	1.304
	ANGOL	16	2.778,5
TOTAL		20	3.567,5

4.1.c. La situación de Arauco entre 1860 y 1930

El territorio de la costa de Arauco o Lafquenmapu, quedó a merced de los especuladores de tierras, entre el río Bio Bio y el río Tirúa, a través de las sucesivas corridas de deslindes decretadas por las leyes del Estado chileno, que ampliaron la disponibilidad de tierras dejadas a los particulares para que intentaran apropiarse de éstas, como efectivamente lo hicieron.

Al momento de constituirse la República de Chile, las tierras al sur del Bio Bio eran gobernadas por Logkos que mantenían sus jurisdicciones. La ocupación del lafquenmapu por parte de los chilenos se inicia en el espacio territorial de las jurisdicciones de Logkos entre San Pedro y río Carampangue²⁸⁶. La infiltración de chilenos sin tierras y antiguos hispanos-criollos, se hace sentir en toda el área y provoca la disminución de la población mapuche que se repliega al sur del fuerte de Arauco (Carampangue), quedando en la década de 1840 la frontera del territorio indígena en el río Lebu.

Hacia 1860 se reconocían las jurisdicciones territoriales de Logkos desde el río Lebu hasta Tirúa, siendo cacique principal o Ñizol Logko, Porma, de Huentelolen. En estas jurisdicciones existían

²⁸⁵ Comisión Parlamentaria de Colonización (1912:240)

²⁸⁶ Guevara, Tomás. (1911)

numerosos lugares de asentamiento de población mapuche, cuyos deslindes territoriales se demarcaban por ríos que bajaban de la Cordillera de Nahuelbuta al mar.

También en la década de 1860 el Estado chileno inicia la ocupación militar de la Araucanía y en la “Baja Frontera” o lafquenmapu, para lo cual funda en primer lugar el fuerte de Lebu y los puestos militares de Quidico y Tirúa, y en 1866 el fuerte Cañete. En 1869 todo el territorio Bafkehche se encuentra aislado por fuertes del resto de la Araucanía por la instalación de fortines en los pasos de Contulmo, Cayucupil y Elicura, en la Cordillera de Nahuelbuta, los que se comunicaban con Nacimiento, Angol y Puren. El fuerte Tirúa controlaba el tránsito por la costa y por la cordillera a La Imperial, la primera ruta denominada de los riscos y la segunda de los pinales, ya que esta última atravesaba bosques de araucarias²⁸⁷.

Por otro lado, la ley de radicación de 1866 reconoce como territorio indígena en la zona de Arauco el espacio ubicado al sur del río Paicavi o desaguadero del lago Contulmo, y es por tanto, el único protegido por el Estado prohibiéndose la compraventa de tierras. En cambio, las tierras ubicadas al norte de Paicaví quedan sometidas a la legislación común, lo que provoca que entre Arauco y el río Paicavi los especuladores de tierras constituyan rápidamente la propiedad particular, utilizando los más variados métodos de usurpación, dejando pequeñas porciones de tierras indígenas. El avance expoliador era avalado por las autoridades del Gobierno de Chile, como se desprende de lo señalado por el Gobernador de Lebu, H. Perez de Arce, en 1874:

“Los indios han de llegar precisamente a quedar sin propiedad, es decir, bajo la superioridad de la raza europea, ésta es una condición total de la inferioridad de su raza; y esto ha de cumplirse por más leyes benéficas que se dicten para favorecerlos”.²⁸⁸

En 1875, un nuevo decreto del Estado traslada la frontera desde el Paicavi hasta el río Tirúa, con lo cual quedan desprotegidas las tierras mapuches entre ambos ríos, ingresando un nuevo contingente de usurpadores que avanza rápidamente para apropiarse de las tierras mapuche, cuestión que logran en 1880. El veloz avance conspira con los planes del Gobierno de Chile de instalar colonos extranjeros en Arauco, quedando como único retazo fiscal disponible los terrenos inmediatos al fuerte de Contulmo.²⁸⁹

La ley de radicación de 1883 declara terrenos del Estado a los ubicados al sur de Tirúa, territorio vedado para los usurpadores de tierras y que se ha constituido en refugio de familias mapuches expulsadas de las tierras de más al norte.

Al norte de Tirúa el panorama, una vez terminada la ocupación de la Araucanía, se caracteriza por la persecución de los particulares a las comunidades mapuches con la finalidad de que abandonen las tierras. A partir de la década de 1890 se inaugura el “ciclo de violencia” contra el mapuche en Arauco, con el fin de hacerlos abandonar las tierras ocupadas y que se encuentran inscritas a favor de chilenos. Esto ocurre porque muchos de especuladores de tierras han vendido sus títulos de dominio a descendientes de colonos extranjeros, los que para tomar posesión material de los predios utilizan diversos métodos de violencia, siendo los más comunes las quemas de rucas y el desalojo por la presión de las armas y la acción directa.

A principios del siglo XX las tierras Bafkehche emplazadas entre Lebu y Tirúa se encuentran prácticamente en su totalidad en poder de particulares, lo que hace más difícil la radicación de los mapuche, situación agravada porque la Comisión Radicadora de Indígenas llegó a Arauco en 1899, momento en que inicia sus mensuras en Tirúa, y termina en 1916, quedando un solo título que se entrega en 1923 en forma excepcional. Característica de la radicación en esta zona son los pequeños retazos de terrenos que se les reconocen a los mapuches, constituyendo un ejemplo de ello lo ocurrido en los valles

²⁸⁷ Saavedra, Cornelio (1870).

²⁸⁸ Informe al Ministro de Colonización. Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización de 1874.

²⁸⁹ Ministerio de Relaciones Exteriores Culto y Colonización (1870–1880)

de Cayucupil y Elicura, donde se otorgan pequeño títulos de merced. En el Lago Lleu Lleu, la radicación de mapuche se hace en los cerros junto al lago y después de haber sido desalojados por la familia Ebensperguer, propietaria de la Hacienda Tranaquepe, Cura y Hospital, espacios que hasta 1878 eran jurisdicción de los Logkos de Lleu Lleu. Las cuatro comunidades desalojadas fueron radicadas sobre el fundo denominado “Choque Afuera” de un propietario ausentista y cuyas tierras habían sido usurpadas ya en el año 1878. Al sur de Tirúa la situación no era distinta, pues el Estado procedía a radicar a mapuches en terrenos escasos y de mala calidad, junto a la línea del acantilado costero y cercano al antiguo camino a La Imperial llamado “de los riscos”. El resto del territorio hacia la Cordillera de Nahuelbuta era rematado a favor de personalidades del Gobierno y colaboradores de la ocupación de Arauco.

La radicación en Arauco termina en 1923 con la entrega del último título de merced en la zona de Pangue, cerca de Cañete. En total, en el área de radicación que se extiende desde Pangue a Casa de Lata se entregan 77 títulos de merced, todos de reducida extensión y lejanos a la ocupación real de las familias mapuches.

5. La ocupación de los territorios de malleco a mariquina - panguipulli

La ocupación chilena del territorio mapuche que se extendía entre el río Bio Bio y el eje Mariquina - Panguipulli se caracteriza por dos procesos: el primero, de infiltración, llevado a cabo por particulares entre 1830 y 1860; y el segundo, por la ocupación militar, desarrollado por el Ejército, entre 1862 y 1883.

La infiltración de los territorios mapuches por particulares se efectuó en los siguientes espacios territoriales:

- entre el río Bio Bio y el Malleco, en el valle central, y el río Lebu, en la costa, entre 1830 y 1862;
- entre Antuco y el Alto Bio Bio, en la Cordillera del Los Andes, entre los años 1860 y 1880;
- entre el río Toltén y el eje Mariquina – Panguipulli, entre 1860 y 1890.

La ocupación militar de la Araucanía, decidida por el poder central a inicios de la década de 1860, se divide en fases. La primera de ellas concluye con la refundación de la ciudad de Angol en 1862 y la posterior instalación de una línea de fuertes en el Lafquenmapu (costa de Arauco y Valdivia). Es así como en Arauco se levantan los fuertes de Lebu y Tirúa, mientras en Valdivia se avanza por la costa, fundando los fuertes de Queule y Tolten en 1862. Como acciones complementarias a la primera fase de ocupación se fortifican el río Malleco, en 1868, con la instalación de los fuertes Huequen, Lolenco, Chihuaihue, Collipulli, Perasco y Curaco, con lo que se consolida la ocupación militar en el área que se emplaza entre el río Bio Bio y el río Malleco.

Los avances de la ocupación a través de líneas de fuertes continúan con la ocupación de Puren y Lumaco y de la Costa de Arauco, hasta Tirúa, entre 1867 y 1868. Por el Sur se constituye la línea del río Toltén, en 1870, caracterizada por el avance desde Valdivia y la incorporación de la Costa de Queule hasta la desembocadura del Tolten.

Por el norte del territorio, después de varias campañas militares y una ardua resistencia mapuche, el Estado chileno en 1874 forma la denominada línea del Traiguén, incorporando los territorios de Lumaco y Los Sauces.

Una operación de gran envergadura se desarrolla entre 1881 y 1882, cuando se establece la Línea del Cautín, la que se extiende a lo largo del río desde la cordillera de Curacautín o Sierra Nevada hasta su desembocadura en el mar. Esta línea se consolida una vez que la insurrección general mapuche de 1881 no logra frenar el avance chileno y recuperar los territorios de más al norte.

Finalmente, la ocupación militar del territorio mapuche se completa con el último avance hacia la Cordillera de los Andes, que a fines de 1882 y principios de 1883 logra establecer la fortificación de Villarrica, Pucon, Lonquimay y Alto Bio Bio.

Con esta último avance, el Estado chileno logró la ocupación de la totalidad del territorio autónomo mapuche entre la Cordillera de los Andes hasta la Costa Pacífica. El Pwel Mapu, o territorio mapuche de las pampas, fue ocupado al unísono por las tropas argentinas, lo que posibilitó que se concretara el Tratado Internacional de Límites entre Chile y Argentina de 1881, separando el territorio mapuche en dos a través de la línea de altas cumbres divisorias de las aguas en la Cordillera de los Andes, quedando definido el límite internacional en la parte que corre desde Antuco hasta Panguipulli.

A continuación presentamos un cuadro estadístico que muestra la superficie total estimada del territorio mapuche a 1818, comprendido el espacio territorial que se extiende entre el río Bio Bio y Antuco por el Norte, el eje Mariquina – Panguipulli por el Sur, la Cordillera de Los Andes por el Este, y el océano Pacífico por el Oeste. Sumadas las superficies de las diferentes comunas que integran este espacio, se ha llegado a la suma total de 5.279.772,4 hectáreas, las que representan el territorio mapuche autónomo original. A dicha superficie se le va restando espacios territoriales a medida que avanza el siglo XIX y que el Estado Chileno y los Particulares lo van ocupando.

Cuadro N° 4

Resultados de la ocupación del territorio autónomo mapuche por la república de Chile (1830-1883)

PROCESO DE OCUPACIÓN TERRITORIO MAPUCHE AUTÓNOMO: 5.279.772,4 Hás.	PERÍODO	SUPERFICIE OCUPADA POR ESTADO CHILENO (en Hás.)	PORCENTAJE OCUPADO POR ESTADO CHILENO (%)
Ocupación Costa de Arauco hasta Lebu	1830-1860	272.314,5	5.16
Infiltración Chilena de la Alta Frontera (Bio Bio – Malleco)	1830-1862	739.245,2	14,00 (19.16)
Avance de Mariquina a Queule y Tolten por la costa	1862	9.017,2	0.17 (19.33)
Establecimiento de la línea militar en Malleco y Tirúa	1866-1868	296.284,4 (Supf. Contada de Lebu a Tirúa en Arauco)	5.6 (24.63)
Avance a Puren	1869	158.779,0	2.1 (26.73)
Línea del Traiguén	1871-1882	239.099,0	5.4 (32.13)
Ocupación del Alto Bio Bio, por particulares y el Ejército	1878-1883	447.495,2	8.5 (40.63)
Avance Línea del Traiguén al río Cautin	1881-1882	614.297,3	11.61 (52.24)
Ocupación de la Línea del Tolten, Panguipulli y Villarrica	1882-1883	1.703.832,9	32.22 (84.46)
Ocupación de la Cordillera de los Andes (Alto Bio Bio, Lonquimay a Curarrehue)	1883	808.424,9	15,54 (100.00)

Elaborado en base a información del INE para superficies de provincias y comunas, e información histórica territorial.
() Porcentaje acumulado del territorio ocupado.

En definitiva, la ocupación militar de los territorios autónomos mapuche duró 20 años, iniciada en 1862 y concluida en 1883, significó la incorporación de 5,2 millones de hectáreas.

6. El reparto territorial de la araucanía

A medida que el Estado chileno, entre los años 1830 a 1883, fue ocupando las 5.2 millones de hectáreas que formaban el territorio autónomo mapuche en la parte del Gulumapu –espacio geográfico comprendido entre la Cordillera de los Andes y el Mar Pacífico- se acude al reparto territorial de dichos espacios.

Al respecto, se puede señalar que la propiedad particular se constituyó en las zonas bajo infiltración, en cambio en las zonas de ocupación militar el Estado dispuso el reparto de las tierras a través de remates, de concesiones de colonización, reparto gratuito a colonos chilenos y extranjeros, creación de reservas fiscales y radicación a familias mapuche en títulos de merced. Las tierras entregadas en títulos de merced representan aproximadamente el 9.3 % del territorio autónomo original.

Haciendo un análisis de los territorios ocupados por el Estado chileno, apreciamos que la propiedad mapuche queda desigualmente distribuida. En las zonas bajo infiltración la propiedad mapuche prácticamente desapareció, quedando representada en baja proporción por escasos y restringidos títulos de merced. En la zona de Malleco, las comunidades quedaron reducidas al área que va de Collipulli a Traiguén no obstante que se despejaron importantes áreas de presencia mapuche, probablemente producto de la guerra y de las operaciones militares que se desarrollaron sobre esta zona donde la resistencia mapuche fue mayor. La mayor concentración de población mapuche fue radicada en el área comprendida entre los ríos Cautín y Tolten.

El reparto del territorio mapuche -ocupado militarmente y confiscado por el Estado entre el río Malleco y el río Tirúa por el norte, y Mariquina y Panguipulli por el sur- habla de dos realidades, divididas por el río Tolten.

Desde el río Malleco – Tirúa hasta el Tolten el Estado dispuso de la totalidad de las tierras, aplicando íntegramente la ley de 1866, ya que estos territorios correspondían a la llamada Provincia de Arauco formada en 1852. En cambio, en el caso de las tierras ubicadas al sur del Tolten y hasta Mariquina-Panguipulli, pertenecientes a la provincia de Valdivia, y que también eran parte del territorio autónomo mapuche, la franja territorial fue dejada libre a la ocupación particular, que operó sin restricciones hasta el año 1893, cuando se prohibió la compra de tierras a indígenas.

6.1. Los remates de tierras

El remate de tierras fue el principal instrumento para liquidar el territorio mapuche y constituir la propiedad particular latifundiaria. En menor medida, las subastas también permitieron la formación de la pequeña y mediana propiedad agrícola. Estos remates -como mecanismo de enajenación, se reglamentaron en la Ley de 4 diciembre de 1866, cuerpo legal que ordenó que la cabida máxima de los lotes a rematar sería de 500 hectáreas, pero no puso restricción al número de lotes de tierras que un postor podría adquirir, con lo cual, en la práctica, se establecieron las bases para la formación del latifundio en la Araucanía.

En cambio, la pequeña y mediana propiedad fue regulada por la vía de subastar hijuelas de menor tamaño y con un máximo de adjudicación por rematante.

Existieron dos momentos en los remates de tierras: el primero, correspondiente a los efectuados entre 1860 hasta 1883, que invocaron como justificación la necesidad del desarrollo agrícola y la

seguridad de la frontera; y el segundo, después de 1883, en que los remates invocaron como justificación la necesidad del desarrollo de la industria agrícola y el interés del fisco en enajenar y recaudar los pagos efectuados para el erario nacional.

Uno de los primeros remates de tierras confiscadas a los mapuches, se efectuó en el departamento de Nacimiento el 10 de enero de 1868, en el territorio bajo infiltración.²⁹⁰ En el caso de los remates en territorio ocupado militarmente, comenzaron en 1873, específicamente el 5 de Agosto, momento en que se decreta para Malleco que:

“...es conveniente proceder a la enajenación de dichos terrenos, tanto para el fomento i desarrollo de la agricultura en aquellos lugares como para procurar la mayor seguridad de la misma frontera, por medio de cerro, cultivo i población de aquel territorio”²⁹¹.

A éste le sucedieron numerosos remates de tierras, durante la década de 1870 y 1880, en Angol, Puren, Los Sauces, Traiguén, Lautaro, Collipulli, Temuco, Imperial y Tolten, subastando la Junta de Almoneda hijuelas de entre 500 y 200 hectáreas cada una.

A los remates asistían acaudalados postores que lograban acaparar gran cantidad de tierras y formar extensas propiedades, como lo ocurrido en el remate del Plano de Traiguén de 13 de Abril de 1881, donde uno pocos subastadores prácticamente se apropiaron de todo el plano de remate, abarcando una superficie de 54.819 hectáreas subdivididas en 138 hijuelas, adjudicadas en la ciudad de Santiago²⁹².

También existieron remates de pequeñas propiedades, como el ocurrido el 2 de Abril de 1889, donde se remataron 338 hijuelas de 9 a 48 hectáreas ubicadas en sectores cercanos a Traiguén (ciudad de Victoria) y Temuco, y en que se estableció que no podrían rematar más de dos hijuelas contiguas a un mismo proponente, además de otras restricciones. La intención de constituir propiedades medianas y pequeñas se hace explícita en el remate decretado el 12 de mayo de 1892 donde se subastó tierras de las cercanías de Nielol, de la población de Lautaro y del río Cautín entre el fuerte de Curacautín y Quintulpe, y las tierras ubicadas entre los ríos Quepe y Tolten al oriente de la construcción de la vía ferrea, como las ubicadas entre los ríos Cautín y Quepe al oriente de la misma línea y las hijuelas sobrantes de remates anteriores. En el Decreto de Remate se manifiesta la intención de:

“...proponer en lo posible a la subdivisión de la propiedad rural en las provincia de Malleco y Cautín, tanto para ponerlas al alcance de las pequeñas fortunas como para evitar la formación de grandes fundos particulares que embaracen el rápido crecimiento de la industria i de la población...”²⁹³.

²⁹⁰ Remates en Nacimiento, Santiago, 10 de enero de 1868.

²⁹¹ Zenteno (1896:1.196)

²⁹² El plano de Traiguén del remate de 1881 fue subastado en la Junta de Almoneda de la Capital de Chile a un total de 30 personas, adjudicándose las 138 hijuelas del siguiente modo:

13 personas remataron 1 hijuela cada uno.

4 personas remataron 2 hijuela cada uno

3 personas remataron 3 hijuela cada uno

5 personas remataron 4 hijuela cada uno

1 personas remató 6 hijuela

1 personas remató 8 hijuela

1 personas remató 13 hijuela

1 persona remató 15 hijuela

1 Sociedad remató 42 hijuela

La Sociedad Varela y Waddington, remató 16.000 hectáreas; José Bunster, remató 15 hijuelas con 6.000 hectáreas; Lorenzo de la Maza remató 4 hijuelas de 1.620 hectáreas; Marcos Rebolledo remató 6 hijuelas con 2.940 hectáreas, Lisandro Anguita remató 2 hijuelas de 1.155 hectáreas. Otros rematantes serán Gregorio Rubilar, Federico Varela, José Simón. Ladislao Larraín, Emilio Rosemberg, Luis Puyó, Miguel Saldías, Ramón Cousiño, Rudesindo Elgueta, Luis Maurín, Emilio Villegas, José Acuña, Federico Onfray, Joaquín Díaz, Olegario Cortez, Juan de Dios Cid y M Novoa.

²⁹³ Decreto 12 de mayo 1892. En Zenteno (1896:1241)

No obstante ello, la tendencia de los remates de las tierras mapuche fue la de formar grandes propiedades.

A continuación presentamos un listado parcial de remates realizados por la Junta de Almoneda, con asiento en la ciudad de Santiago, entre los años 1864 y 1895.

Cuadro N° 5
Listado parcial de remates de tierras en los territorios mapuches 1864 – 1895

NOMBRE	FECHA DECRETO	AREA REMATADA
1.- Remate en Nacimiento	Santiago, 10 de Enero de 1868	Terrenos fiscales del Departamento de Nacimiento
2.- Remates de frontera de Malleco	Santiago, 5 de Agosto de 1873	Norte: Río Renaico y estero Liñico; Oriente, ceja de montaña, señalando como tal la línea meridiana que pasa a 1000 metros más al oriente del puente Curaco a orillas del río Malleco; Sur, el río Malleco; Oeste, camino que va de Angol a Maitenrehue.
3.- Remates de montaña de Curaco	Santiago, 16 de Noviembre de 1874	Montaña comprendida entre los ríos Renaico y Malleco.
4.- Remates de Rucapillán	Colchagua, 4 de Febrero de 1875	De acuerdo a plano levantado por Ingenieros de Arauco del fundo Rucapillán. Remanentes de tierras del remate de Curaco
5.- Remates en Puren	Santiago, 6 de Marzo de 1877	Remate de 532 hectáreas en las cercanías de Purén.
5.- Remates al sur del Malleco, de Chiguaihue, de Los Sauces, de Puren y Lumaco	Valparaíso, 5 de febrero de 1878	Terrenos fiscales disponibles.
6.- Remates de Montaña de Curaco	Santiago, 6 de abril de 1878	Se rematan hijuelas N° 57, 75, 76, 77, 78, 79, 8,9,10 y 11 del plano de la Montaña de Curaco, hasta el río Mininco
7.- Remates al norte del río Traiguén	Santiago, 13 de abril de 1881	Terrenos fiscales que se extienden al norte de la línea del Traiguén hasta las serranías del Trehuanqui, Cínculo y Pídenco y al Este de los cerros de Pillánmahuida y Adencul hasta los de Quetrahue, Tromen y Lilipulli de una superficie de 65.698 hectáreas.
8.- Remates de Puren y Nahuelbuta	Santiago, 9 de abril de 1881	Terrenos fiscales entre Puren y Nahuelbuta por una superficie de 26.002 hectáreas de acuerdo a plano confeccionado por Teodoro Schmidt
9.- Remates entre Colpi y Lumaco, Quino y Quillen, Malleco y Traiguén.	Santiago, 1 de septiembre de 1885	Terrenos fiscales que se extienden entre los ríos Colpi y Lumaco; entre los ríos Quino y Quillen y entre los ríos Malleco y Traiguén.
10.- Remates de Angol	Santiago, 15 de julio de 1886	Diversos lotes fiscales que comprenden 50.000 hectáreas.
11.- Remates de Victoria	Santiago, 15 de marzo de 1887	Terrenos situados al sur del río Vergara, y entre los ríos Traiguén y Cautín, inmediatos al pueblo de Victoria. Superficie de 30.000 hectáreas
12.- Remates de Traiguén y Temuco	Santiago, 30 de septiembre de 1889	Remate de 206 lotes con un total de 71.500 hectáreas.
13.- Remates de Traiguén y Temuco	Santiago, 2 de abril de 1889	338 predios en Traiguén y Temuco de entre 9 y 48 hectáreas.
14.- Remates de	Santiago, 1 de abril de 1890	Varios predios de 40 a 80 hectáreas, para colonos

Traiguén, Temuco e Imperial		nacionales.
15.- Remates en Nielol y otros	Santiago, 12 de mayo de 1892	Terrenos fiscales mensurados en las cercanías de Nielol, población de Lautaro y río Cautín; entre el fuerte Curacautin, río Cautin y Quintulpe; entre los ríos Quepe y Tolten, al poniente de la línea férrea en construcción; entre los ríos Cautín y Quepe, al oriente de la misma línea; y otras hijuelas sobrantes de remates anteriores.
16.- Remates entre Temuco y Chol Chol	Santiago, 12 de mayo de 1892	Terrenos fiscales subicados entre Temuco y Cholchol, al sur del río Cautin y remate de hijuelas sueltas en los terrenos destinados a colonización.
17.- Remates entre Temuco, Cholchol y Nueva Imperial	Santiago, 15 de mayo de 1893	Terrenos fiscales al sur, oriente y poniente de la ciudad de Temuco, entre esta ciudad y las de Cholchol y Nueva Imperial, al norte de Curacautin y sur de Malleco, al sur de, oriente y poniente de Victoria y al norte del Imperial entre Carahue y el río Moncul e hijuelas sobrantes de remates anteriores.
18.-Remates del Plano de Quechereguas	Santiago, 2 de junio de 1893	Se incluyen hijuelas de remates anteriores. No se señala ubicación y deslinde del plano.
19.- Remates en Malleco - Dillo, Curacautin, Huichahue, Tolten y Carahue	Santiago, 12 de abril de 1894	Remate de 146.462 hectáreas en Malleco, Dillo, Curacautin, Huichahue, Tolten y Carahue.
20.- Remates de quintas de Lautaro	Santiago, 8 de octubre de 1894	26 quintas del plano del Lautaro.
21.- Remates entre Cholchol, Carahue, Temuco, Lautaro, Huichahue, Victoria y Quechereguas.	Santiago, 17 de noviembre de 1894	Se rematan hijuelas que forman una superficie de 59.548 hectáreas de terreno fiscal.

Elaborado en base a los listados que aparecen "Recopilación de Leyes y Decretos Supremos sobre Colonización, 1810-1896". Julio Zenteno Barros (1896)

Con posterioridad al año 1895 continuaron los remates de tierras en toda la Araucanía, liquidándose por esta vía gran parte del territorio mapuche. A modo de resumen, entre los años 1881 y 1900, se efectuaron a lo menos 20 remates de tierras, adjudicándose en ellos una superficie de 1.125.120 hectáreas, que le reportaron al fisco un ingreso de \$ 18.790.621²⁹⁴.

Durante la primera y segunda década del 1900, continuaron los remates de tierras por el Fisco de Chile, en especial en las zonas de mayor lejanía como la precordillera y cordillera de los Andes. ES el caso de plano de mensura de Lonquimay, el que fue rematado el 30 de marzo de 1911, y con ésta y otras subastas se terminó por asignar gran parte del territorio mapuche autónomo.

6.2. La Colonización con Nacionales y Extranjeros

En conjunto con los remates de tierras a particulares, se emprendieron diversos proyectos de colonización con nacionales y extranjeros, proyectos llevados adelante por empresas de colonización o por el mismo Estado, asignándose hijuelas a militares, colonos nacionales, repatriados del Neuquen y muchos extranjeros arribados al país.

²⁹⁴ Ferrando (1986: pp. 508)

La política de concesiones de tierras a empresas de colonización incrementa la gran propiedad sobre el territorio mapuche, al transferirse al concesionario una importante proporción de las tierras de colonización, de momento en que el Estado consideraba que la empresa había cumplido con la meta de instalación de colonos europeos.

En la Araucanía se establecieron las concesiones de colonización Nueva Italia, en Malleco, y las concesiones Llaima, Budi, Lanín, Cautín, Queule y Nueva Etruria, en Cautín, a cuyos empresarios se les transfirió una superficie total de 203.063 hectáreas y a las familias colonas establecidas dentro de los límites de las concesiones un total de aproximado de 25.000 hectáreas²⁹⁵.

Cuadro N° 6
Concesiones de colonización en la Araucanía 1901 a 1911

PROVINCIA	CONCESIÓN	LUGAR	Sup. Hás. en Concesión	COLONIA	N° Familias Establecidas	Hás.	Hás. de propiedad concesión
MALLECO	Ricci Hnos. y Cía. (Salvador Nicosia)	Lumaco-Capitán Pastene	60.000	Nueva Italia	100	7.537	52.463
CAUTIN	Eleuterio Domínguez y Cía. ex Fco. Sánchez R	Budi: Entre ríos Imperial y Tolten	63.957	Del Budi	88	7.932	56.025
	Luis Silva Rivas	Llaima	28.935	Del Llaima	35	2.210	26.625
	Lanin	Lanin	200.000	Lanin	20		15.000
	Ricci Hnos. y Cía	Toltén - Loncoche	Sí	Nueva Etruria	58	2.499	13.050 (*)
	Soc. Ganadera e Industrial de Valdivia Latorre, Yuri y	Queule- Tolten Loncoche	60.000	Queule	38	(2.356)*	37.300

²⁹⁵ La concesión Nueva Italia recibió 50.000 hectáreas en la zona de Lumaco, fundándose el poblado de Capitán Pastene, instaló 100 familias traídas de Italia un total de 7.537 hectáreas, actividad por la que la Compañía Ricci recibió un total de 52.463 hectáreas en el año 1908.

La concesión del Budi, de Eleuterio Domínguez y Compañía, otorgada por decreto de 23 de Agosto de 1902, entregó un total de 63.957 hectáreas para introducir familias colonas, logrando alcanzar la cifra de 88 familias. Con fecha 25 de Octubre de 1907, se decretó la entrega de título de dominio definitivo a favor de los concesionarios por 56.025 hectáreas.

La concesión Lanin otorgada a Constantino Enchelmayer, en 1904 propuso establecer a 20 familias de colonos extranjeros en la región de los ríos Maichín y Trancura, y al norte del lago Villarrica y desde el límite con Argentina hasta el río Turbio. En 1905 la concesión fue transferida a Sociedad Comercial y Ganadera de Lanín, alcanzando esta última a instalar las 20 familias extranjeras, recibiendo por esta actividad 15.000 hectáreas.

La concesión Nueva Etruria, otorgada a la Compañía Ricci y hermanos, instaló en los terrenos al sur del río Tolten y al poniente de Loncoche, a 58 familias italianas en 2.499 hectáreas, constituyéndose la propiedad en 1911. El título definitivo a la empresa de colonización Ricci y Hermanos, se efectuó en el 20 de febrero de 1911, por aproximadamente 13.050 hectáreas, y se restaron las 4.307 hectáreas entregadas a indígenas.

En Comisión Parlamentaria de Colonización (1912: 316)

La concesión Queule de la Sociedad Ganadera e Industrial de Valdivia liderada por los señores Latorre, Yuri y Bravo y anteriormente entregada a Tatlock, a cambio de instalar a 400 familias de inmigrantes libres de nacionalidad española, se les asignaron los terrenos para colonización comprendidos en los siguientes deslindes: " al norte, una línea que parte del pueblo de Toltén en dirección al oriente hasta el límite occidental de la concesión Ricci y Cía. y su prolongación hasta la estación de Loncoche; al este la línea férrea entre Loncoche e Inulfudi; al sur, una línea recta entre Inulfudi y la caleta Queule; y al oeste, el Océano Pacífico y el río Toltén, entre el pueblo de este nombre y la Caleta mencionada" (Decreto N° 2.000. Santiago, 3 de octubre de 1904). Estos terrenos comprendían un total aproximado de 60 mil hectáreas, se instalaron a 34 familias de colonos de la siguiente procedencia: 6 de Brasil, 2 suizos y otros extranjeros alocados en Chile, logrando por esta operación obtener la empresa un total de 37.300 hectáreas, mediante decreto otorgado en Diciembre de 1911.

	Bravo, ex Tatlock						
	Cristóbal Magaña	Cautín	2.600		60	--	2.600
TOTAL					399	22.534	203.063

Elaborado en base a informes de la Comisión Parlamentaria de Colonización de 1912

(*) La superficie transferida a la empresa ha sido calculada a un promedio de 225 hectáreas multiplicadas por el número de colonos para Concesión Nueva Etruria.

Estas empresas de colonización no estuvieron libres de conflictos con comunidades indígenas y con colonos que ya se habían instalado en las tierras asignadas.

En el territorio mapuche ocupado, el Estado conserva pedazos de terrenos para repartirlos entre colonos extranjeros y nacionales y formar la propiedad agraria mediana y familiar en la Araucanía. Los colonos fueron traídos por empresas de colonización y por la Agencia de Colonización gubernamental del Ministerio de Tierras Relaciones Exteriores, Culto y Colonización, proceso que se inició en 1883 y terminó en los primeros años de la década de 1900. La superficie promedio de las propiedades entregadas a cada familia de inmigrantes extranjeros -instalados por las agencias de colonización privada y por la agencia gubernamental- fue de 62 hectáreas.

En el caso de las colonias de extranjeros instaladas en la Araucanía, éstas se distribuyeron en Malleco y Cautin por la acción de la Oficina de Colonización que instala en Europa una Agencia para dichos fines, por decreto de 10 de octubre de 1882. Los colonos, enganchados en diversos países de Europa, se embarcan hasta Talcahuano y se les distribuye a diversos lugares de Malleco y Cautin. En Malleco se constituyeron siete colonias extranjeras, por un total de 828 familias y un cantidad de 49.506 hectáreas. En Cautín se instalaron cinco colonias extranjeras, con un total de 291 familias a las que se les transfieren 19.872 hectáreas. En total se instalaron en las 12 colonias a un total de 1.119 familias y se les otorgó 69.378 hectáreas. La fundación de colonias extranjeras por esta Agencia Gubernamental se extendió entre 1883 y los primeros años de la década de 1900.

Cuadro N °7

Colonias extranjeras instaladas en la araucania

PROVINCIA	LUGAR	N° FAMILIAS	N° PERSONAS	HÁS.	ORIGEN
MALLECO	Victoria	302	1510	18.120	
	Ercilla	109	613	6.540	
	Quillen	54	301	3.240	
	Traiguén	58	269	3.480	
	Quechereguas	115	589	6.900	
	Quino	166	768	9.960	
	Puren	24	99	1.266	
Subtotal		828	4.149	49.506	
CAUTIN	Lautaro	83	386	4.980	
	Temuco	40	169	2.400	
	Galvarino	68	356	4.080	
	Imperial	27	109	1.612	
	Gorbea	73	314	6.800	Boers
Subtotal		291	1334	19.872	
TOTAL		1.119	5.487	69.378	

Elaborado en base a informes de la Comisión Parlamentaria de Colonización de 1912

La colonización con nacionales se hizo otorgando a cada familia hijuelas que tenían entre 40 y 100 hectáreas, pudiendo ser estos inmigrantes nacionales libres y extranjeros, ocupantes de tierras y repatriados de la provincia del Neuquen en la Argentina.

Entre 1903, año en que se comenzó a dar cumplimiento a la de la Ley de 13 de Enero de 1898 sobre colonización nacional, y hasta 1910, se concedió la calidad de colonos a un total de 3.322 familias nacionales, las que se instalaron en el territorio mapuche. La especulación de tierras llevo a que en 1907 se ordenara suspender el otorgamiento de títulos, exigiendo a los postulantes acreditar que ocupación fuese anterior a 1901²⁹⁶.

En el territorio mapuche confiscado, el Estado también instala a chilenos traídos desde Neuquén, en la República Argentina. La ley de 14 de Septiembre de 1896 permitió la entrega de terrenos con superficies de 80 hectáreas, para el padre de familia, y de 40 hectáreas, por cada hijo varón mayor de 16 años. La entrega de tierras fue realizada hasta mayo de 1904, fecha en la que se obligó a los colonos a sujetarse a la ley de 13 de Enero de 1898 sobre colonización nacional.

Cuadro N° 8
Colonos repatriados del neuquen y nacionales

PROVINCIA	COLONIA	N° FAMILIAS	N° PERSONAS	HÁS	ORIGEN
MALLECO	Lonquimay	70	326	6.544	Neuquen y Nac
CAUTIN	Huichahue	313	2.082	20.816	Neuquen y Nac.
	Quintrilpe	111	547	6.332	Neuquen y Nac.
TOTAL		494	2.977	33.692	

Elaborado en base a informes de la Comisión Parlamentaria de Colonización de 1912

También hubo migración de colonos libres, cuyo reparto y asignación de tierras se regulo por Decreto de 1de Septiembre de 1899, en virtud del cual se le ofreció una hijuela de 40 hectáreas al padre de familia y 20 hectáreas más por cada hijo varón mayor de 12 años. El decreto se prestó para que los colonos ya arribados y con tierras en la Araucanía comenzaran a solicitar más tierras y nuevas granjerías, cuestión que se reguló con el Decreto N°891, del 13 de Julio de 1903, que estableció como inmigrantes libres con derecho a postular a estas tierras sólo a aquellos que las solicitaran dentro del primer año de llegado al país.

Estos colonos recibirían entre 40 a 100 hectáreas por familia se instalaron principalmente en la zona de Freire y Toltén donde formaron colonias agrícolas. En la misma zona también se otorgaron tierras a colonos nacionales. Entre inmigrantes libres nacionales se entregaron 5.890 hectáreas y entre emigrantes nacionales y extranjeros juntos se otorgaron 11.867 hectáreas.

Cuadro N° 9
Inmigrantes libres

PROVINCIA	LUGAR	N° FAMILIAS	N° PERSONAS	HACTAREAS
CAUTIN	Tolten-Allipen	92	463	5.890
TOTAL		92	463	5.890

Elaborado en base a informes de la Comisión Parlamentaria de Colonización de 1912

²⁹⁶ Comisión Parlamentaria de Colonización (1912:224)

Cuadro N° 10**Colonos nacionales y extranjeros radicados**

PROVINCIA	LUGAR	FAMILIAS NAC. Y EXTRANJERAS	N° PERSONAS	HECTAREAS
CAUTIN	Freire -Tolten	89	405	4.515
	Allípen	40	547	6.332
	Almagro, Carahue, Bajo Imperial	21	55	1.020
TOTAL		150	1.007	11.867

Elaborado en base a informes de la Comisión Parlamentaria de Colonización de 1912.

Posteriormente, se regularizaron las ocupaciones de tierras de colonos que se encontraban en el territorio indígena. La Ley N° 2087, de 15 de Febrero de 1908, otorgó derechos a colonos nacionales y extranjeros nacionalizados que hayan ocupado tierras fiscales al sur de la provincia de Concepción por más de tres años y con anterioridad al 1de Enero de 1908, a fin de que recibieran del Presidente de la República títulos de dominio definitivos. El resultado, hasta 1912, fue la entrega de 36.331 hectáreas a 584 familias de colonos localizadas en distintos lugares de la Araucanía.

Cuadro N °11**Colonos y ocupantes nacionales radicados**

PROVINCIA	LUGAR	FAMILIAS NAC.	N° PERSONAS	HÁS
CAUTIN	Tumuntuco	25	149	1.499
	Prados de Mendoza	74	334	4.100
	Coihueco,Huillinco,Cunaco	38	245	2610
	Oriente de Temuco	17	84	582
	Llaima y Cunco	61	436	4.020
	Hueñivales	96	604	5.735
	Don Bosco (Lautaro)	7	31	520
	Quitratué	135	865	8.205
	Nalcahue	92	626	5.960
	Villarrica	39	261	3.100
TOTAL		584	3.635	36.331

Elaborado en base a informes de la Comisión Parlamentaria de Colonización de 1912

Los resultados generales de la constitución de la propiedad mediana y familiar en las tierras confiscadas a los mapuches en Malleco y Cautín y entregadas a colonos nacionales y extranjeros hablan de la instalación de 2.838 familias en 179.692 hectáreas.

Finalmente, como apoyo a la colonización se fundaron numerosos pueblos que concluyeron la tarea de ocupación del territorio mapuche. Muchos de estos poblados se fundaron en lugares donde se encontraban emplazados antiguos fuertes del ejército, como Freire, Curacautin, Lonquimay, Los Sauces y Puren, asentados en general en áreas estratégicas del territorio habitado por las comunidades indígenas.

En 1911, el Inspector General de Colonización, Temístocles Urrutia, informaba a la Comisión Parlamentaria de Colonización de los pueblos fundados de acuerdo a "La ley de 4 de Diciembre de 1866

dispone que se funden poblaciones en los parajes del territorio indígena, que el Presidente designe, concediéndose gratuitamente los sitios en que se dividan los terrenos que se destine a este objeto, con las condiciones que se acordare²⁹⁷.

En dicha oportunidad se enumeraban 23 pueblos fundados entre 1885 y 1904, indicándose además la población que tenían de acuerdo al censo de 1907.

Cuadro N° 12
Fundación de pueblos en territorio mapuche 1885 - 1904

PROVINCIA	PUEBLO	DECRETO FUNDACION	N° HABTS a 1907
MALLECO	Collipulli	22 de Agosto de 1874	S/i
	Caillín	8 de Julio de 1887	S/i
	Ercilla	6 de Febrero de 1885	1.310
	Curacautin	27 de Marzo de 1894	1.821
	Perquenco	29 de Marzo de 1894	1.191
	Quillen	12 de Abril de 1894	476
	Purén	15 de Mayo de 1896	1.504
	Pailahueque	18 de Octubre de 1897	644
	Los Sauces	20 de Enero de 1899	1.208
	Quechereguas	26 de Octubre de 1894	742
CAUTIN	Ciudad de Temuco	13 de Mayo de 1890	S/
	Chol Chol	30 de Junio de 1890	1.697
	Carahue	21 Marzo 1894 y 3 Dic. 1895	2.251
	Trovolhue	27 de Junio de 1895	S/i
	Puerto Saavedra	5 Dic.1895 y 30 Julio 1898	885
	Freire	21 de Noviembre de 1895	514
	Almagro	17 de Diciembre de 1897	393
	Villa Portales	2 de Septiembre de 1898	1.793
	Padre Las Casas	14 de Octubre de 1899	1.658
	Galvarino	15 de Febrero de 1900	3.131
VALDIVIA*	Nahuentue	1 de Septiembre de 1900	3.026
	Quepe	28 de Agosto de 1903	471
	Villarica	2 de Enero de 1897	650
	Lisperguer (Pitrufquen)	2 de Enero de 1897	3.271
	Carrera (Loncoche)	22 de Septiembre de 1900	3.026
	Pucón	22 de Noviembre de 1901	341
	Gorbea	29 de Abril de 1904	4.017

Elaborado en base a informes de la Comisión Parlamentaria de Colonización de 1912

*Se incluyen los pueblos que en esa época formaban parte de la provincia de Valdivia y en la actualidad de la IX Región.

²⁹⁷ Comisión Parlamentaria de Colonización (1912:221)

6.3. La radicación de los mapuche

La radicación de las familias mapuches se efectuó en virtud de la Ley de 1866, cuerpo legal que ordenó deslindar los terrenos pertenecientes a indígenas por una comisión de tres ingenieros que designará el Presidente de la República, con facultades de resolver todas las situaciones que se susciten en relación al deslinde de la propiedad. La comisión debía levantar acta de todo lo obrado, en un libro que al efecto llevará un ministro de fe, y extenderá a favor del indígena o indígenas poseedores un título de merced a nombre de la República (artículo 5°)

La ley ordena levantar plano en el cual se marcarán las posesiones asignadas a cada indígena o a cada reducción y las que por no haber sido asignadas a los indígenas se reputarán terrenos baldíos. (artículo 6° inciso 1°) y por consiguiente propiedad del Estado, todos aquellos respecto de los cuales no se haya probado posesión efectiva y continuada de un año por lo menos.

Las reglas para la asignación de títulos de merced a los poseedores indígenas están establecidas en el artículo 7° de la Ley que dispone que los ingenieros deberán proceder de acuerdo a las siguientes reglas:

- 1° Ocupación efectiva y continuada por el tiempo que designe el inciso 2° del artículo será título bastante para que el indígena sea considerado dueño;
- 2° Cuando varios indígenas pretendan derecho a un mismo terreno, se considerará como dueño el que lo haya poseído los últimos cinco años;
- 3° Si varios indígenas poseyesen un terreno sin que ninguno de ellos pueda establecer posesión exclusiva sobre una porción determinada, se les considerará como comuneros, y se les subdividirá por partes iguales;
- 4° Los derechos de propiedad que deberán reconocerse a favor de los indígenas se extenderá siempre a favor del que sea cabeza de familia, sea varón o mujer;
- 5° Cuando los indígenas que ocupan un terreno posean como individuos de una reducción dependiente de un cacique, se les tendrá a todos como comuneros, y se deslindará el terreno como propiedad común a todos ellos;
- 6° Si una octava parte de los indígenas cabezas de familia de la reducción reconocida como propietaria de un terreno pidiese que se le asigne determinadamente lo que le corresponda, los ingenieros procederán a hacer la división y demarcación de límites, asignando al cacique el triple de la parte de terreno que se asigne a las cabezas de familia;
- 7° Al fijar los linderos, sea en las posesiones de indígenas particulares, sean en las de una reducción, se preferirán los límites naturales, cuando los poseedores no presenten los límites precisos; y a fin de adoptar esos límites se podrán establecer compensaciones de los terrenos colindantes, pero en ningún caso de aquellos en que los indígenas tuvieren planteles o que destinaren a siembras."

A continuación haremos un análisis detallado de los diversos tipos de radicación a mapuches y sus implicancias territoriales.

6.3.a. La Radicación en Colonias de Indígenas

Para la radicación de familias mapuche en colonias de indígenas la ley de 4 de Diciembre de 1866 comenzó a ser aplicada en el año 1873 y sólo hasta 1880, invocándose además, para su constitución, la

ley de 18 de Noviembre de 1845 que autorizó al Presidente de la República la formación de Colonias con Naturales.

La formación de estas Colonias de Indígenas, en los territorios ocupados de los Fütalmapu, obedecía a dos razones:

En primer lugar, respondía a la situación de desplazamientos de población indígena de los lugares donde se constituirían fundos particulares o el Estado pretendía rematar las tierras confiscadas. Debido a ello, era necesario determinar lugares de colonización con indígenas. Así, el decreto de 29 de Octubre de 1873 ordenaba formar una Colonia de Indígenas en el Departamento de Angol, el que señalaba:

“Considerando: que a consecuencia de la enajenación de los terrenos fiscales de los departamentos de Angol y Nacimiento, muchas familias de indígenas que eran toleradas en su posesión, van a ser obligadas a abandonar las para dejar libre i expedito el territorio enajenable”²⁹⁸.

En segundo lugar, responde a la necesidad de asentar a la población mapuche ya desplazada de sus tierras en la Alta y Baja Frontera, en especial en los Departamentos de Angol, Nacimiento, Lebu y Arauco. El decreto de 14 de octubre de 1880 ordenó la constitución de dos colonias de indígenas, una en Altos de Tirúa y otra al sur del río Traiguén, señalando que:

“Considerando: que tanto en los departamentos de Arauco, Lebu y Cañete, como en la baja frontera, se encuentran numerosas familias indígenas errantes que carecen de todo genero de recursos y que ponen en peligro la tranquilidad de los pueblos fronterizos”²⁹⁹,

Un caso especial lo constituye la denominada Colonia o Reserva Manqueliipe, formada por decreto de 10 de Octubre de 1873 a propuesta del cacique Manqueliipe. Al respecto, se indica que el Fisco adquirió de Manqueliipe -con fecha 10 de febrero de 1868- las tierras jurisdiccionales que le pertenecían y que el Estado reservó en usufructo a los vendedores una superficie de 5.000 hectáreas de dichos terrenos, sin que se haya efectuado la transferencia formal de las tierras a 1873 y, ante las presiones de los particulares por apropiarse de las tierras indígenas, Manqueliipe pidió la formación de la colonia, entregándosele 83 hijuelas para las familias que forman la reducción, con un total de 3.500 hectáreas ubicadas en las cercanías del río Renaico.

Cuadro N° 13

Formación de colonias de indígenas en la araucania (1873-1880)

Nombre de la Colonia	Ubicación	Año de formación	Sup. Hás.	Beneficiarios
Reserva Manqueliipe	Mulchen-Renaico	Decreto 10 de Octubre de 1873	3.500	83 hijueleros
Departamento de Angol	Hijuelas N° 176, 177, 178 y 179 del Departamento de Angol	Decreto 29 de Octubre de 1873	1.200 aprox.	Mapuches desplazados de sus tierras en los Dptos. de Angol y Nacimiento
Traiguén	A una legua al Sur del río Traiguén	Decreto 14 de Octubre de 1880	S/i	“...familias indígenas errantes”.
Tirúa	Altos de Tirúa, a 30 leguas al sur de Cañete.	Decreto 14 de Octubre de 1880	S/I	“...familias indígenas errantes”.

Elaborado en base a datos tomados de Julio Zenteno Barros (1896): Recopilaciones de Leyes y Decretos Supremos sobre de Colonización 1810-1896. Imprenta Nacional. Santiago, Chile.

²⁹⁸ Zenteno (1896:458)

²⁹⁹ Zenteno (1896:465)

Desconocemos el destino de estas colonias de indígenas, y si efectivamente se constituyeron como tales, con excepción de la Colonia de Manqueliye. Este tipo de propiedad indígena al parecer no perdura, pues al año 1912 no existían rastros de esta, ni de las ordenadas fundar en Angol, Tirúa y Traiguén, según el informe de la Comisión Parlamentaria de Colonización:

“Al norte de Collipulli, cerca de Renaico, se fundó una colonia de indígenas, según las bases establecidas en decreto de 29 de Octubre de 1873, que se llamo “Esperanza”; y por decreto de 14 de Octubre de 1873 se ordeno la formación de colonias de indígenas en Traiguén y Tirúa. No hay antecedentes sobre estas colonias”³⁰⁰.

6.3.b. Radicaciones por Sentencias Judiciales de la Corte de Apelaciones de Concepción y el Juzgado de Letras de Angol (1875 a 1882)

Contemporáneamente a la constitución de las Colonias de Indígenas, el Gobierno Chileno se preocuparía de ordenar el proceso de formación de la propiedad fiscal y particular en el territorio ocupado en Bio Bio y Arauco, efectuando remates de tierras fiscales sobrantes y reconociendo a los particulares los predios formados en estas zonas.

Para ello, en 1874 se dictó una nueva ley de indígenas, la que dispuso terminar con la Comisión de Ingenieros y trasladó las funciones de radicación a un ministro de la Corte de Apelaciones de Concepción (artículo 7°), razón por la cual los primeros diez títulos de merced fueron otorgados de esta forma. El proceso de radicación comenzó efectivamente con la Ley de 4 de Agosto 1874³⁰¹

En el sector de Angol, la Corte de Apelaciones de Concepción y el Juez de Letras de Angol otorgaron, entre los años 1875 y 1882, diez mercedes de tierras a comunidades mapuche, con una superficie superior a las 1.500 hectáreas, cuyos títulos variaban entre 40 y 400 hectáreas, otorgándose tierras a 45 mapuche, ya sea en forma individual o comunitaria. Para proceder a la entrega de títulos de merced se invocaron las leyes de 4 de Diciembre de 1866 (artículo N°5) y la de 4 de Agosto de 1874 (artículos N° 7 y 45).

La dinámica de radicación señalada se desarrollaba del modo siguiente:

“Las solicitudes de Títulos de Merced de Tierras de parte de los indígenas, se tramitaban en un expediente especial. Una vez verificadas determinadas actuaciones y diligencias se dictaba sentencia por la autoridad Judicial. (...) la sentencia contenía la orden de extender el título de merced a nombre de la República y a favor de los solicitantes. El título se extendía mediante un acta que se anotaba en “El Registro de Títulos de Merced a Indígenas”, en la cual se insertaba íntegramente la sentencia de Merced. Una vez anotado el Título y notificadas las partes interesadas se inscribía en un registro especial que hacía las veces de Registro Conservador”³⁰².

El primer Título de Merced se otorga José Calbun sobre 200 hectáreas por sentencia de 13 de Julio de 1875, y el último a Pancho Rallenqueo y otros, sobre 400 hectáreas por sentencia de 22 de Abril de 1882, los que fueron otorgados el 16 de Noviembre de 1875 y el 24 de Agosto de 1882 e inscritos el 8 de marzo de 1876 en Concepción y el 1° de Diciembre de 1882, respectivamente. De estos diez títulos, la Corte de Apelaciones de Concepción dicta siete sentencias de Merced, en tanto, que el Juez de

³⁰⁰ Comisión Parlamentaria de Colonización (1912: pp 240)

³⁰¹ Ormeño y Osses (1972: 19)

³⁰² Pinto Agurto (1985:26).

Letras de Angol dictó tres sentencias de Merced. Del total de diez títulos sólo se inscribieron nueve, quedando sin inscribir el título otorgado a María Marusa Viuda de Colima³⁰³.

Cuadro N °14

Radicaciones de comunidades mapuche por sentencias judiciales en virtud de la ley indígena de 1874 (entre 1875 y 1882)

NOMBRE	FECHA DE SENTENCIA DE MERCED	SUP. HAS.	UBICACIÓN
José Calbun	13-07-1875	200	Angol
Isabel Quintre y Otros	11-10-1875	40	Angol
Lorenzo Illon Lincoñir	06-11-1875	40	Angol
Juan Tromo	06-11-1875	48	Angol
Maria Marusa V. De Colima	15-03-1876	-----	Angol
José Llinco	16-07-1877	40	Angol
Bartolome Antileo y otros	09-08-1877	300	Angol
Juanilla Caniuman V. De C.	19-05-1880	50	Angol
Luisa y Jacinta Cañiqueo	27-10-1881	400	Angol
Pancho Rallengueo y otros	22-04-1882	400	Angol
TOTAL	10 SENTENCIAS	1.518	

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas. CONADI, Temuco.

Estas radicaciónes se caracterizaron por constituir títulos defectuosos de propiedad, en lo referido a la individualización de los radicados y a lo impreciso de los deslindes. Las hijuelas a lo más se encontraban representadas en los planos de subdivisión general del área, el que fue levantado por los ingenieros de la frontera. En algunos de estos títulos no se menciona la cabida o el número de la hijuela a que corresponde y las inscripciones no contienen las mismas especificaciones.

6.3.c. Radicación con Títulos de Merced (1884-1929)

En el momento en que la campaña de ocupación militar de la Araucanía se encontraba en la fase final se dictó la ley de 20 de Enero de 1883, la que se refirió exclusivamente a la constitución de la propiedad mapuche.

En primer lugar, estableció la prohibición a los indígenas para enajenar sus propiedades por un plazo de 10 años. En segundo lugar, modificó la Comisión Radicadora de Indígenas, disponiendo que la integre un abogado, quién la presidirá, y dos ingenieros nombrados por el Presidente de la República, y en tercer lugar restableció el cargo de protector de Indígenas.

Esta normativa, siguiendo la lógica reductora de sus predecesoras, dispuso que si el título que la comisión otorgare a un indígena o a una reducción excedía de 300 hectáreas éste debía ser elevado en consulta al Gobierno, lo que es claramente la intención política más clara de reducción y apropiación del territorio a manos de los mapuche, pues la ley de 1866 dispuso que el remate a favor de particulares de predios cuyas superficies son de 500 hectáreas para un solo beneficiario, sin consulta al gobierno, pudiendo adjudicarse varios lotes un individuo sin restricción alguna como efectivamente ocurrió.

³⁰³ Pinto Agurto (1985:27). De la revisión del practicada al Juzgado de Letras de Angol y al Conservador de Bienes Raíces de Angol, al 1° de Agosto de 1984, no se encontraron nuevos antecedentes de títulos otorgados por la Corte de Apelaciones de Concepción o por otros tribunales.

A partir de 1884 y hasta 1929 actuó la Comisión Radicadora de Indígenas, entregando títulos de merced a las comunidades mapuches que quedaron en el territorio ocupado por el Estado Chileno. En los territorios formados en las actuales provincias de Arauco, Bio Bio, Malleco y Cautin, con una superficie aproximada de cinco millones de hectáreas se otorgaron 434.063,65 hectáreas, lo que representa un 11,5% del territorio de estas provincias que en la actualidad forman parte de la VIII y IX Regiones. En esta superficie se radicaron a 74.534 personas, con un promedio de tierras per cápita de 3,92 hectáreas en las provincias de Arauco, de 8,56 hectáreas en Malleco, de 5,29 hectáreas en Cautin y de 20,73 hectáreas en la provincia del Bio Bio, promedio este último que se explica por la radicación en el Alto Bio Bío, donde se entregan títulos de merced en suelos cordilleranos que tienen mayor superficie por las condiciones ecológicas locales.

Cuadro N°15
Radicación con títulos de merced Araucanía 1884-1929

PROVINCIA	N° RESERVAS	SUP. HÁS	N° PERSONAS	PROMEDIO HÁS/PERS	% TERRITORIO PROVINCIAL
ARAUCO	77	9700.59	2.477	3.92	1.79
BIO-BIO	6	16667	804	20.73	1.11
MALLECO	280	80900.75	9.455	8.56	6.03
CAUTIN	2038	326795.31	61.798	5.29	17.72
TOTAL	2.401	434.063,65	74.534	9.62	6.66

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas –CONADI. Ex Indap Dasin. Cuadro Elaborado por Héctor González (1986)
Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nutran. Año II, N° 3.
Santiago, Chile.

Cuadro N° 16
Araucanía: radicación con títulos de merced por comunas 1884-1929

PROVINCIA ARAUCO	N° Reservas Títulos de Merced o Comunidades	Superficie Has.	Personas	Promedio Hás/por personas
Los Alamos	1	235	156	1.51
Cañete	19	561.79	406	1.38
Contulmo	34	4088.8	1073	3.81
Tirúa	34	4615	842	5.72
sub-total	77	9700.59	2477	3.92
PROVINCIA BIO-BIO				
Santa Bárbara	3	16008	686	23.34
Mulchén	3	659	118	5.58
sub-total	6	16667	804	20.73
PROVINCIA MALLECO				
Angol	16	2.778,5	319	8,71
Los Sauces	27	6.142,00	914	6,72
Puren	27	7.246,00	840	8,63
Renaico	1	1.304,00	198	6,59
Collipulli	57	5.012,00	799	6,27
Ercilla	23	6.930,00	864	8,02
Traiguén	21	7.333,00	882	8,31
Lumaco	58	12.816,25	1.898	6,75

Victoria	37	9.579,00	1.581	6,06
Curacautin	4	810,00	189	4,23
Lonquimay	9	20.950,00	971	21,58
Sub-total	280	80.900,75	9.455	8,56
PROVINCIA CAUTIN				
Temuco	394	50.781,90	14.191	3,58
Loncoche (*)	162	15.599,42	2.212	7,05
Melipeuco	28	5.806,60	621	9,35
Cunco	28	7.531,30	1.144	6,58
Pitrufquen (*)	110	13.788,84	2.492	5,53
Curarrehue	16	6.006,00	492	12,21
Perquenco	26	8.845,00	1.106	7,28
Villarrica (*)	147	24.956,28	2.184	11,43
Imperial	311	54.270,97	12.230	4,44
T. Schmidt	65	13.549,20	1.957	6,92
Pucon	15	10.326,00	698	14,79
Vilcun	62	7.806,00	2.236	3,49
Galvarino	90	24.916,00		
P. Saavedra	110	19.472,04	3.504	5,56
Tolten (*)	47	9.011,50	1.401	6,43
Gorbea (*)	35	2.840,16	529	5,37
Freire	120	21.700,00	4.694	4,62
Lautaro	155	15.201,20	3.298	4,61
Carahue	117	14.476,90	3.033	4,86
Sub-total	2.038	326.795,31	61.798	5,29
TOTAL	2.401	407.696,06	74.534	6,66

(*) Terrenos ubicados al sur del río Tolten y que en 1900 pertenecían a la provincia de Valdivia.

Además de lo descrito, las reducidas superficies en las que fueron radicadas las comunidades mapuches, debemos resaltar el trato discriminatorio del que fueron objeto, a diferencia del trato dado a los colonos europeos, a quienes el Estado entregó los 'terrenos baldíos' en hijuelas que alcanzaban a 70 cuadras y 30 más por cada hijo varón de más de 10 años, pasajes gratuitos desde el puerto de embarque hasta Chile, tablas, clavos, una yunta de bueyes, vaca con cría, arado, carreta, maquina destroncadora, pensión mensual durante un año y asistencia médica por 2 años.

Del mismo modo, es necesario aquí detenerse en dos cifras que dan pistas respecto a cómo este proceso reduccional afectó a las familias mapuches: la primera, se reconoció en dominio una superficie correspondiente sólo a alrededor del 6% de lo efectivamente ocupado; y la segunda, el Censo de 1907 señala la existencia de al menos 110.000 indígenas, es decir, de ese total hubieron al menos 30.000 personas que quedaron sin tierra.

La acción del Estado en el reparto del territorio usurpado a los mapuches trajo consigo numerosos pleitos y conflictos, muchos de ellos impulsados por rematantes de tierras, por colonos chilenos y extranjeros, y también por concesionarios de colonización, todos en contra de las comunidades mapuches radicadas o en proceso de radicación.

Así, el pueblo mapuche, luego de ver ocupado y confiscado su territorio por el Estado Chileno, es objeto de innumerables acciones de usurpación de tierras por sus nuevos vecinos o por el propio Estado, el que en sus actos de remates de tierras no respetaba las reservas indígenas establecidas en títulos de merced, así como ya no lo había hecho con las tierras ocupadas ancestralmente por los mapuches y que la Comisión Radicadora de Indígenas sustrajo de sus dominios.³⁰⁴

³⁰⁴ La Comisión Parlamentaria de Colonización recibió en su corta vigencia, 1911, un total de 563 denuncias y solicitudes de mapuches, que daban cuenta lo que estaba ocurriendo con las tierras indígenas: "Solicitudes de Amparo en las tierras ocupadas 278; Solicitud de Radicación o Título de Merced 130; Aumento de terreno de la radicación 63; Deslindes con particulares 42; División de la comunidad 23; Exención del pago de contribuciones de haberes 11; Nulidad de escrituras de ventas 10; Remensuras de terrenos 6". (C.P.C: 1912)

La acción del Estado proyectó el conflicto indígena, no sólo por haber ocupado un territorio que no le pertenecía, sino además porque luego del reparto de las tierras de la Araucanía, entrampó a numerosas comunidades mapuches en largos litigios. Así, aparte de las numerosas familias indígenas sin radicar, se sumó el hecho de que en los remates de tierras a particulares en muchas ocasiones se incorporaron tierras donde ya se había radicado a mapuches, entregando al particular una parte o la totalidad del título de merced, como lo ocurrido a la comunidad Huenucal Ivante, de Lonquimay, que fue expulsada de sus tierras por el adjudicatario, a pesar que la comunidad poseía título de merced entregado con anticipación.

Por otro lado, es frecuente que los particulares corrieran sus cercos para ocupar tierras de los títulos de merced, logrando en algunos casos dejar sin tierras a varias familias mapuches, como es el caso de la comunidad Rafael Orostegui Loncomilla de Villarrica. Finalmente, la Comisión Radicadora, en innumerables ocasiones no entregó lo que realmente correspondía en título de merced a los mapuches, reduciendo sistemáticamente la superficie entregada en dominio.³⁰⁵

A consecuencia de todo lo reseñado, tanto en Lumaco, en Ercilla, en Puren, en Traiguén, en Lautaro, como en la generalidad del antiguo territorio mapuche, las comunidades mapuches salvaron de su patrimonio territorial sólo pequeñas porciones de los antiguos dominios de los Logkos locales, lo que constituirá en adelante un permanente conflicto, guiado por el derecho a la recuperación de los espacios perdidos.

Al respecto, en el año 1914 don Manuel Manquilef, presidente de la Sociedad Caupolicán, organización mapuche fundada en 1910, señala que la puesta en práctica de la Radicación “ha sido la conquista más pesada y dura: engaños, violencias, asesinatos, quemar rucas e indios”, y que si bien en un principio la Comisión Radicadora respetó los verdaderos territorios mapuches, sobre todo los campos de pastoreo, con los años los ingenieros encargados de las mensuras “... hicieron lo que se les antojó, y arrojaron a los indios de sus tierras para darlas a colonos o rematantes, y al fin se dio por establecido por esta comisión que el indio no podía ocupar más de 3 o 4 hectáreas”. A ello agregó que a causa de la pérdida de tierras “tuvo que morir de hambre el 95% de las numerosas masas de ganado de que eran dueños antes de radicárseles”, para finalizar calificando esta situación como “una burla a la ley, un sarcasmo, un crimen nacional con engaño primero, violencia en las personas y fuerza en las cosas después”.³⁰⁶

7. Las Leyes de División de las Comunidades Mapuche (1930 – 1973)

Una vez finalizada la radicación se consagra y regula legalmente la división de las comunidades mapuches a través de sucesivos cuerpos legales, entre los que destaca el Decreto Ley 4.111, de 12 de Junio de 1931, en una labor que desarrollarán cinco Juzgados de Indios. Dichos Juzgados verán las causas de usurpación de tierras, las solicitudes de radicación, autorizarán la división de las comunidades cuando un tercio de sus miembros lo soliciten y la venta de tierras mapuches.

Previo a éste, el 29 de Agosto de 1927, se dicta La ley N° 4.169, que crea un Tribunal Especial para proceder a la división de las comunidades indígenas y establece el procedimiento al efecto. Siendo la intención del legislador proceder efectivamente a la división de las comunidades, señala que la división puede ser solicitada por cualquiera de los comuneros. En este marco normativo, su articulado dispone que antes de proceder a la división el Tribunal deberá restituir la integridad de los terrenos comprendidos en el título de merced y en los planos respectivos.

³⁰⁵ Mientras los primeros títulos entregados en Galvarino contenían extensiones cercanas las 800 hectáreas, en los últimos las superficies bordeaban sólo 100 hectáreas.

³⁰⁶ Para mayores antecedentes sobre los dirigentes, programas y proyectos de las organizaciones mapuches ver el “Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1900-1970)”, Rolf Foerster y Sonia Montecinos, Editorial CEM. Santiago de Chile.

A esta ley le sucede la ley N° 4.802, de 24 de Enero de 1930, crea cinco Juzgados de Indios y profundiza el proceso de división de las comunidades ordenando que ésta se lleve a cabo de oficio por dichos tribunales, aún sin petición y contra la oposición de los comuneros.

Esta normativa consolida la usurpación particular al interior de los títulos de merced y lo hace a través de los siguientes mecanismos: dispone que los títulos otorgados por el Estado o reconocidos por éste prevalecen sobre el título de merced; declara que son de utilidad pública y expropiables los terrenos que los particulares deben devolver a indígenas por sentencia judicial; y permite la enajenación de las tierras indígenas, previa autorización del juzgado de Indios, requisito que con posterioridad también será suprimido.

Finalmente, se suprime la Comisión Radicadora, dando por terminado el proceso de radicación, a pesar de que muchas comunidades no habían obtenido título y de hecho no lo tienen hasta el día de hoy.

El carácter lesivo de esta normativa es tan evidente que al año siguiente debió ser enmendada por el Decreto con Fuerza de Ley N° 266, de 20 de Mayo de 1931, el cual dispuso que la división de las comunidades sólo procedería cuando lo solicitase la tercera parte de los comuneros.

La ley N° 4.802 y el Decreto con Fuerza de Ley N° 266 fueron refundidos en la Ley N° 4.111, de 12 de Junio de 1931, donde quedó fijado el texto definitivo de la ley sobre división de comunidades indígenas, sin que se introdujera ninguna modificación a las normas antes citadas.

El artículo 40 de la Ley 4.802 establecía “Los indígenas podrán disponer de sus propiedades en conformidad con las leyes comunes después de diez años, contados desde la fecha de promulgación de esta ley”

Las leyes posteriores prorrogaron las restricciones y limitaciones a la capacidad indígenas, en sucesivas prórrogas alcanzaron hasta el 10 de Febrero de 1942. A partir de esta fecha, no se dictó ninguna ley de prórroga, dándose inicio a un período de aproximadamente 5 años en que los indígenas tuvieron plena capacidad para enajenar sus tierras, no siendo necesaria la participación del Juez de Indios. Como producto de este período, que duró hasta el 7 de Febrero de 1947, se perdieron en manos de propietarios no indígenas aproximadamente 100.000 hectáreas.³⁰⁷

Ante tal situación se dicta la ley 8.736, de 28 de Enero de 1947, la que pretende modificar el curso dramático de los acontecimientos y que habría sido motivada por un incipiente movimiento mapuche, en particular el Comité Prodefensa de las Tierras.³⁰⁸

En síntesis, con la división de los títulos de merced, se asiste -a partir de la década de 1930- a otra etapa en el proceso de pérdida de tierras mapuches, ya sea porque producto de la división numerosas hijuelas mapuches pasaron a manos de particulares por la vía de la compra fraudulenta, desapareciendo por estos actos varios títulos de merced; o bien porque en muchos títulos de merced los mapuches autorizaron a chilenos para ocupar tierras en categoría de préstamo, pero que al momento de la división los ocupantes solicitan en propiedad la hijuela que usufructuaban. Sólo en la década de 1950 se logró paralizar, por unos años, las divisiones de tierras de comunidades, fruto principalmente de la acción de control de los Juzgados de Indios que ejerció la Corporación Araucana, liderada por Venancio Coñuepan.

Por otro lado, una constante en la historia de pérdida de tierras mapuches es la gran cantidad de demandas de restitución que se entablan ante los Juzgados de Indios y los nulos resultados a favor de los mapuches. Allí, por años se acumulaban y dormían las causas y, a pesar del desprestigio que estos Juzgados tenían entre los mapuches, eran la única vía para que las comunidades alegaran sus derechos.

³⁰⁷ Ormeño y Osses (1972)

³⁰⁸ Mariman (1997: pp. 160)

Al respecto, el respetado dirigente Martín Alonqueo, señala que los Jueces de Indios “no operan de acuerdo con la ley que tiene apariencia proteccionista, pero que realmente no lo es, porque han sido incapaces de solucionar los problemas mapuches de tierras, favoreciendo siempre a los particulares compradores de acción y derecho”, para luego agregar que “La interpretación y aplicación de las leyes a favor de los mapuches, a quienes se quería favorecer, ha sido parcial, contribuyendo en la gestación de injusticias sociales y depresión económica a través de los Juzgados de Indios y Juzgados de Letras de Indios que han hecho la división de las reducciones circunvecinas a Temuco, favoreciendo a los terceros particulares quienes compraron la tierra dividida de los mapuches para transformarlos en peones e inquilinos mendigantes”. Concluye Alonqueo sentenciando: “...los mapuches han perdido la fe y confianza en la justicia, por que han sido y son víctimas de enormes tramitaciones inútiles y los han empobrecido miserablemente por la acción nefasta de los rúbulas que pululan alrededor de los juzgados.”³⁰⁹

Como señaláramos precedentemente, la reivindicación mapuche hasta la primera mitad de la década de 1960 se instala en los Juzgados de Indios, sin que exista un proceso de recuperación de tierras de importancia.

Durante esta época actúa como agente de restitución el Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Tierras y Colonización y el marco legal en el cual se produce la reclamación territorial indígena en los Juzgados de Indios es la Ley de Indígenas N°14.511, promulgada el 3 de Enero de 1961.

El objeto de la ley 14.511 es ampliar el número de Juzgados de Indios, que por diversas razones habían quedado reducidos a dos, bajo la convicción que de esta manera se estaba garantizando una efectiva administración de justicia y el acceso de los indígenas a los tribunales. Un aspecto importante de esta nueva legislación es el procedimiento para llevar a la práctica la liquidación de las comunidades mapuches, disponiendo que se procederá a la división previo acuerdo de un tercio de los comuneros.

La división no fue lo exitosa que esperaban las autoridades debido a que durante todo el proceso de aplicación de las leyes indígenas, existió una oposición sistemática de las comunidades y organizaciones indígenas. Durante el período comprendido entre 1931 y 1971 fueron divididas en total 832 comunidades indígenas entre el Bio Bio y Osorno, de las cuales 736 correspondieron a las provincias de Arauco, Bio Bio, Malleco y Cautín, resultando un total de 12.270 hijuelas. Igualmente, la superficie de la remensura resultante fue mayor a la original, debido a diferencias en los métodos de mensuras, ya que no cambiaron los deslindes de los títulos de merced mensurados.

Cuadro N°17

División de comunidades mapuche: 1931-1971

PROVINCIA	N° DE T.M. DIVIDIDOS	% DE LOS T.M	SUPERFICIE ORIGINAL	%	SUPERFICIE REMENSURA	N° HIJUELAS	PROMEDIO HÁS/PERS
ARAUCO	28	36.4	5291.11	54.5	6933.63	620	11.18
BIO-BIO	1	16.7	366	2.2	415.43	23	18.06
MALLECO	156	55.7	40484.75	50	47943.15	3889	12.33
CAUTIN	551	27,0	78550.26	24	81352.58	7738	10.51
TOTAL	736		124.692,12		136.644,79	12.270	

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas –CONADI. Ex Indap Dasin. Cuadro Elaborado en base a antecedentes aportados por Héctor González (1986) Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nutran. Año II, N°3. Santiago, Chile.

³⁰⁹ Alonqueo (1985:186)

El efecto más notable de la división de los títulos de merced fue el cambio operado en la toma de decisiones de las comunidad mapuche. En las reservas divididas se reemplazó la toma de decisión colectiva por la individual de los asignatarios y, asimismo, la división de las tierras ayudó a disolver los lazos de solidaridad interna de las comunidades, debiendo enfrentar los hijueleros mapuche individualmente los problemas de usurpación. Por otro lado, la subdivisión favoreció la venta y enajenación de las hijuelas, reduciéndose considerablemente el patrimonio territorial mapuche con la anuencia de los Juzgados de Indios, que favorecieron la liquidación de las reservas indígenas y avalaron las ventas y transferencias de tierras.

8. Radicación con títulos gratuitos ministerio de tierras y colonización y juzgado de indios

Fruto del accionar de la Comisión Radicadora, numerosas familias quedaron sin títulos de merced. Sin embargo, con posterioridad al año 1930 se prosiguió el proceso de radicación con la entrega de títulos gratuitos del Ministerio de Tierras y Colonización, repartición pública que operó en conjunto con los Juzgados de Indios, a fin de radicar a familias mapuches en tierras fiscales disponibles, de acuerdo a las nuevas leyes indígenas dictadas.

En efecto, las leyes dictadas entre los 1927 y 1929 sólo se avocaron a la división de los títulos de merced, sin considerar nuevas radicaciones. La Ley N° 4.802 de 24 de Enero de 1930, creó cinco Juzgados de Indios para la división de los Títulos de Merced y posibilitó a los mapuches que quedaron disconformes con los terrenos asignados postular a terrenos como colonos nacionales, dentro del plazo de quince días de recibida la sentencia divisoria. La ley señalada fue modificada por el Decreto con Fuerza de Ley N° 265 de 20 de Mayo de 1931, en cuanto a que la división no puede ser forzada y obligatoria y que requiere la solicitud de un tercio de los comuneros para proceder a la división. Los textos legales anteriores se unifican en el Decreto N° 4.111 de 12 de Junio de 1931, que establece disposiciones sobre división de las comunidades con título de merced y radicaciones de indígenas. En cuanto a estas últimas se señala que los títulos de dominio gratuitos serán entregados por el Presidente de la República a los jefes de familias que ocupen tierras fiscales disponibles desde antes del 16 de Abril de 1928, previa aprobación del Juzgado de Indios. Lo mismo se otorgará a quienes renuncien a las hijuelas resultantes de la división del título de merced. Estas disposiciones de radicación se aplicaron durante las décadas de 1930, 1940 y 1950.

El Decreto con Fuerza de Ley N° 65 de Febrero de 1960, estableció normas para el otorgamiento de títulos gratuitos -en tierras fiscales disponibles- por parte del Presidente del República en las provincias de Bio Bio, Malleco, Cautín, Valdivia, Osorno y Chiloé Insular (Art.1°), a los que se agrega la provincia de Arauco (Art.2°), pudiendo entregarse tierras a los ocupantes, sean estos indígenas o chilenos. Estas disposiciones se organizan para los mapuche en la Ley de Indígenas N° 14.511, de 3 de Enero de 1961, que aparte de crear los Juzgados de Letras de Indios en Victoria, Temuco, Nueva Imperial y La Unión, señala que dichos Juzgados podrán entregar títulos gratuitos en tierras fiscales disponibles, en concordancia con el DFL N°65, o entregar tierras fiscales en caso de desalojo de indígenas por sentencias judiciales.

Las radicaciones de familias mapuches siguieron reglamentándose en el Decreto de 5 de Febrero de 1963, que estableció el Reglamento de la Reforma Agraria N°11 y que en su Título X trato de las Colonias de Indígenas. En éste se señalaba que la Corporación de la Reforma Agraria podrá, a petición de la Dirección de Asuntos Indígenas, destinar determinados predios, en forma total o parcial, para la formación de colonias de indígenas regidos por las disposiciones de la Ley N°14.511, y serán entregadas parcelas con aprobación del Consejo de la CORA, para lo cual los indígenas deberán postular de acuerdo a los llamados realizados por la CORA y las tierras deberán ser pagadas en el plazo de 30 años.

El resultado de una primera indagación³¹⁰ sobre radicación de mapuche con títulos gratuitos indica que en las regiones VIII y IX se entregaron entre los años 1931 y 1972 un total de 349 títulos gratuitos, por una superficie de 19.072,67 hectáreas, en las provincias de Arauco, Malleco y Cautín, localizándose algunos de éstos al norte del río Lebu en Arauco y la gran mayoría en sectores de la precordillera y Cordillera de los Andes, lo que se explica por que son los únicos lugares donde quedan tierras fiscales disponibles.

Cuadro N° 18
Radicación con títulos gratuitos ministerio de tierras y colonización y juzgado de indios.

REGIÓN	SUPF. ENTREGADA	N° DE TÍTULOS	AÑOS
VIII	4284.86	100	1942 a 1979
IX	14787.81	249	1933 a 1970
TOTAL	19.072,67	349	1931 a 1972

Elaborado en base a información del Ministerio de Tierras y Colonización - Archivo de Asuntos Indígenas. CONADI.

9. Los juzgados de indios y la pérdida de tierras mapuches

Muchas hectáreas de tierras mapuches reconocidas en títulos de merced fueron sustraídas de los dominios comunitarios por medio de la revocación de dichas radicaciones, al establecerse que particulares tenían inscripciones de dominio anteriores a la entrega de los títulos señalados. Aunque estas revocaciones se concentraron en la zona de Panguipulli, también se verificaron en las provincias de Arauco, Bio Bio, Malleco y Cautín.

Esta acción fue llevada a cabo por los Juzgados de Indios, los que entre los años 1929 y 1972 revocaron en total 59 Títulos de Merced, por una superficie total de 4.548,66 hectáreas, que representa en 0,9% del total de la superficie de radicación, y el 2% del total de los títulos de merced. En las regiones VIII y IX se revocaron 20 títulos de merced, por un total de 1.163,85 hectáreas, los que pasaron a poder de particulares, concentrándose la mayoría de las revocaciones en Cautín, en la franja ubicada al sur del río Toltén, en las comunas de Villarrica y Loncoche, que fue el territorio donde el Estado dejó que se expandiera la propiedad particular antes, durante y después de la ocupación militar de la Araucanía.

Cuadro N° 19
Títulos de merced revocados en poder de particulares

PROVINCIA	N° DE RESERVAS	% del Total de T.M	SUPF. HÁS.	% Supf.
ARAUCO	1	1.3	5.5	0.1
BIO-BIO	1	16.7	250	1.5
MALLECO	3	1.1	288	0.4
CAUTIN	15	0.7	1163.85	0.3
TOTAL	20		1.707,35	

Fuente: Héctor González (1986) Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nutran. Año II, N°3. Santiago, Chile.

³¹⁰ De acuerdo a los antecedentes disponibles en Archivo CONADI

Las revocaciones de títulos de merced se efectuaron bajo la vigencia de los Decretos Leyes y Leyes Indígenas N° 4802, de 24 de Enero de 1930; por la Ley 4111, de 12 de Julio de 1931, que refunde en un sólo texto la Ley N° 4802; el Decreto con Fuerza de Ley N° 266, de 20 de mayo de 1931; la Ley 14.511 de 3 de Enero de 1961. En todas las reclamaciones los particulares invocaron que sus títulos eran anteriores al de merced y señalaron que se habían constituidos previamente al año 1893, año en que se dictó la Ley que protegía las tierras indígenas ubicadas al sur del río Tolten, en la provincia de Valdivia.³¹¹

Las sentencias bajo un mismo modelo de redacción se ejemplifican con el juicio de restitución entablado por la comunidad mapuche Camilo Aillapang, del lugar Palguin, actual comuna de Pucon, en contra de Guillermo Ramwell, para que éste le restituyera las 46 hectáreas que forman las tierras de la comunidad. El Juzgado de Indios de Pitrufquen – Juez de Indios de Villarrica y Valdivia-, dictó sentencia en causa N° 11.611 con fecha 5 de Agosto de 1937, señalando que no ha lugar en todas sus partes a la demanda deducida por Guillermo Benítez, como abogado procurador de Indígenas, por la Comunidad Camilo Aillapang, sentencia confirmada por la Corte de Apelaciones de Temuco.

“Considerando

1°.- Que don Guillermo Benítez, como Abogado Procurador de Indios, por la comunidad indígena de que es jefe Camilo Aillapang, dedujo demanda de restitución en contra de don Guillermo Ramwell, solicitando la restitución de 46 Hás. de terreno comprendidas dentro de los deslindes del título de merced de la comunidad;

2°.- Que, a la comunidad demandante se le otorgó el título de merced N° 1507, en el año 1908, por extensión de terreno de 46 Hás. con los deslindes que en el mencionado título se expresan;

3°.- Que, con el informe del Agrimensor, Sr. Luis Guillermo Jara Campos, de este Juzgado (fs.28), informe que debe considerarse como pericial en este juicio, se comprueba que el demandado ocupa la totalidad de la hijuela N°58, de 46 Hás. cuya restitución solicita y que se refiere los considerandos primero y segundo;

4°.- Que, por Decreto Supremo N° 2849, de 16 de Mayo de 1931, se reconoció la validez de títulos de un predio de 586 Hás. presentados por don Guillermo Benítez Ramwell(sic) y que, de acuerdo con el informe mencionado, comprende el terreno cuya restitución se demanda;

5°.- Que, los títulos de origen particular son de fechas muy anteriores a la del título de merced de la comunidad demandante, y teniendo presente lo dispuesto en la Ley 4.111, de 12 de Julio de 1931, que refunde en un solo texto la Ley N° 4802, de 24 de Enero de 1930 y el Decreto con Fuerza de Ley N° 266, de 20 de mayo de 1931;

Se resuelve: no ha lugar en todas sus partes a la demanda deducida por don Guillermo Benítez, como Abogado Procurador de Indígenas, por la comunidad encabezada por Camilo Aillapang, en contra de don Guillermo Ramwell, representado en este juicio por don Enrique Hevia Scheneider, todos antes individualizados, en que pide la restitución de un terreno de 46 Has. Otorgadas por título de merced a la comunidad demandante. ANOTESE, notifíquese y elévese en consulta si no se apelare. Fdo. José Bellalta O./Juez. Pronunciada por el Sr. Juez de Indios de Villarrica y Valdivia, don José Bellalta O. Guillermo Correa Sepúlveda, Secretario. Temuco, trece de octubre de mil novecientos treinta y siete³¹².

Luego de 35 años de dictada la sentencia el Juez de Letras de Indios de Pitrufquen, en Oficio N°279 de 24 de Abril de 1972, se ordenó la cancelación del Título de Merced N° 1.507 de 1908.

En necesario consignar que esta sentencia canceló la radicación de 30 mapuche en 46 hectáreas. Estos en el año 1938 solicitaron la división de las tierras como formula para intentar obtener título y recuperarlas por esta vía, pero la solicitud les fue denegada por sentencia de 9 de Septiembre de 1938, dictada por el Juez de Indios de Pitrufquén en que se declaró “...que los terrenos de la reducción Camilo

³¹¹ Para el caso de la Ley N° 4.111, se invoca el N° 2° artículo 44. En el caso de la Ley N° 14.511 se fundaban las revocaciones en los artículos 2°, 9, 16, 31 y 67 N°2, y se pedía en algunos el cúmplase de lo establecido en el artículo 40 de la ley. En caso de invocarse el Código de Procedimiento Civil se señalaba el artículo N°169, N°6.

³¹² Carpeta Administrativa Comunidad Camilo Aillapang, T.M. N°1507 de 1908. Archivo Asuntos Indígenas. Temuco. CONADI.

Aillapang, son de propiedad de Guillermo Ramwell y por tanto es improcedente la división solicitada. La sentencia dictada fue aprobada por Decreto Supremo de fecha 11 de octubre de 1938 y N° 2514".

Así como la sentencia señalada, a lo menos otros 19 títulos de merced fueron revocados en la Araucanía, quedando en poder de particulares. En el cuadro siguiente expresan algunos ejemplos:

Cuadro N° 20

Títulos de merced en poder de particulares por sentencia juzgados de indios (malleco y cautín).

COMUNIDAD CON T. M.	N° DE T.M.	COMUNA	PROVINCIA	JUZGADO DE INDIOS	SENTENCIA	D. L N°
Hilario Segundo Cheuquepan	2041	Loncoche	Cautín	Pitrufulquén	07.08.1939	4111
Hilario Colimilla	2044	Loncoche	Cautín	Panguipulli	02.08.1944	4111
Fracisco Briceño	2403	Loncoche	Cautín	Pitrufulquén	22.03.1944	4111
Carmen Huenchufir	2792	Loncoche	Valdivia	Pitrufulquén	03.01.1944	4111
Fermin Marileo	466	Los Sauces	Malleco	Victoria	22.01.1987	
Tomás Reyes	1902	Pitrufulquén	Valdivia	Pitrufulquén	03.03.1940	
Francisco Zenon Melivilu	960	Temuco	Cautín		09.04.1929	4332
Pascual Carrillo	2291	Tolten	Valdivia	Pitrufulquén	03.01.1931	4111
Antonio Paillan	2208	Villarrica	Valdivia	Pitrufulquén	20.12.1962	14511
Andres Calfil	2370	Villarrica	Cautín	Pitrufulquén	25.03.1940	4111
M A. Huillipan V. De Alcpan	2881	Villarrica	Cautín	Pitrufulquén	03.09.1951	4111

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas. CONADI. Temuco

Una segunda fórmula de pérdida de tierras mapuche fue la usurpación y la venta forzada de hijuelas en comunidades que habían sido divididas. Es así como, entre los años 1930 y 1972, los Juzgados de Indios autorizaron la división de 832 comunidades mapuche con títulos de merced y a la vez permitieron la enajenación de hijuelas resultantes de la división. Las autorizaciones para enajenar comprometieron en la mayoría de los casos una parte del antiguo título de merced y en otras las autorizaciones dieron como resultados la pérdida de la totalidad de las tierras de radicación de la comunidad.

Resultados preliminares, obtenidos de los roles de propiedad del Servicio de Impuestos Internos, demuestran que en la IX Región existen en la actualidad más de 30 mil hectáreas en poder de particulares que poseen casi dos mil hijuelas provenientes de los Títulos de Merced que fueron divididos entre los años 1931 y 1971.

Los motivos de enajenación de las tierras indígenas -consignados por los Juzgados de Indios- indican, en términos formales, que las autorizaciones de venta de tierras se entregaron entre otras razones para liquidación de préstamos adeudados a particulares, los cuales son reclamados en los respectivos Juzgados de Indios, y peticiones de autorización de enajenación para venta de algunos retazos de la hijuela asignada, con el fin de cancelar deudas contraídas o para obtener recursos financieros para hacer producir el campo. Si bien estas son las razones formales establecidas por los Juzgados de Indios para autorizar las enajenaciones, en muchos casos los motivos de ventas de tierras fueron producto de presiones de propietarios vecinos, usurpaciones y ocupaciones de hecho de las tierras mapuche.

Cualquiera sea la razón que obligó a las familias mapuche a deshacerse de parte o de la totalidad de las tierras, ésta tuvo directa relación con el proceso reduccional y la desprotección legal, ambas situaciones que favorecieron el empobrecimiento de las comunidades mapuche y que gatillaron, entre otros efectos, la venta de las tierras hijueladas.

La tercera formula de reducción de las tierras de los títulos de merced es la usurpación que particulares han efectuado superponiendo los deslindes de los fundos vecinos sobre los de los títulos de merced. Estas usurpaciones de tierras fueron reclamadas en algunos casos ante los Juzgados de Indios, interponiéndose causas reivindicatorias y de restitución de tierras. Aunque no conocemos la superficie total de tierras que se encuentra comprometida en esta situación, señalamos a continuación un número importante de juicios entre comunidades mapuche y particulares, para dos Juzgados de Indios.

Cuadro N° 21

Juzgado de indios de Temuco. recuento parcial de causas de restitución de tierras presentadas hasta el año 1950.

N° de rol	Materia	Demandante	Demandado
508	Restitución	Mateo Maripan	Francisco Montero
510 B	Restitución	Red. Miguel Quilapan	Oscar y Benjamin Truay
510 C	Restitución	Red. Miguel Quilapan	García Hermanos
512	Restitución	José Quilaleo	Manuel Vasquez
515	Restitución	Antonio Rainco	Juan B. Ramos
518 -A	Restitución	Juan Namoencura	Juan Silva
5453	Restitución	Maripan Montero	Patricia Ribera
8447	Restitución	Juan de Dios Cheuquepan	Bacilio Rodríguez
8448	Restitución	Procurador de Indios	Juan Garces
8373	Restitución	Procurador de Indios	Rufino Eumires
499 -C	Restitución	Neucurray V de I.	Domingo Perez
647	Restitución	Huenqueo	José de la Rosa Gutierrez
477	Restitución	José Epulef	Rufino Erice
481 -A	Restitución	Juan Calfún	H. Cruz
472 -A	Restitución	Marcos Raileu	Adan Hidalgo
639	Restitución	Pedro Carre	Carmen Ramírez

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas CONADI

Cuadro N° 22

Juzgado de indios de victoria. Causas 1930-1962

N° de rol	Materia	Demandante	Demandado
556-86 E	Reivindicación	Antonio Ancamilla C.	José Bersier
19	Reivindicación	Juan Ailla Varela	Rosa García Muñoz
757	Restitución	Lorenza Cabetón C	Agusto Smitman
441-46A	Restitución	Ramón Cheuquepan B	Juan Cáceres
37	Restitución y División	Red. Coña Raiman	Daniel Chávez y Bco. Chile
64	Restitución	Andrés Calbuñir	José Uribe
404	Restitución	Huana Carriman V. De P.	Eliseo Sepúlveda

25561	Restitución y Expropiación	Red. Cañuta Caluqueo	Constructora Camino Panamericana
529	Reivindicación	Jacinto Canupan	Victorino Vidal
401	Restitución	Pancho Curamil	Carlos Patteson
201	Restitución	Red. Colihuinca Tori	Adolfo Vásquez
243	Reivindicación	José Calbun (Protect. Indíg.)	Herminio Catalán
439	Restitución	Manuel Chabol	Otto Beibel
436-189A	Restitución	Ignacio Cheuquemilla	Manuel Uribe y otros
437-166A	Restitución	Toledo Chehuen Antipi	Juan de la Rosa San Martín
40	Reivindicación	Pedro Huenchulao	Rufina Troncoso, Alejandro Cameron y José Zurita
542	Restitución	Huañaco Millao	Emilio Birr Suc.
498	Restitución	Miguel Huentelen	Abelardo Islas y otros
519	Restitución y Partición	Juan Huilcaman	Carlos Proust
468	Reivindicación	Huenchul Huenchunir	Roberto Kroll y Juan Gunderman
558	Restitución	Pedro Huaquil	Augusto Smitman, Francisco Rosato y otros
124-289A	Reivindicación	Domingo Imilqueo	Esteban Cauzias
210	Reivindicación	Ignacio Levio Mariqueo	Manuel Melo
671	Restitución	José Llanca Peñeipil	Esteban Cauzias
304	Restitución	Juan Marin	Crispulo Ramirez
635	Reivindicación	Margarita Maica	Belarmino Ormeño
2517	Reivindicación	Francisco Melin	Soc. Hermanos Duhart
705	Restitución	Andrés Mulato	Belarmino Ormeño
254	Reivindicación	José Millacheo Levio	Suc. Roberto Anguita
665	Reivindicación	Osvaldo Muleto	Esteban Tauzias
431	Restitución	Osvaldo Mulato	Francisco Ottone
766	Restitución	Red. Juan Marin	Agusto Smitman
422	Restitución	Red. Andrés Mulato	Belarmino Ormeño
482	Restitución	Marileo Erte	Juan de la Rosa San Martín
430	Restitución	Red. Guañaco Millao	Alfredo Baier
212	Restitución	Luis Marileo Colipi	Belarmino Ormeño, Suc. José Uribe y Suc. Victoriano Saavedra
315	Reivindicación	Antonio Ñirripil	Cardenio Lavin
530	Restitución	Ancapi Ñancucheo	Sinforosa Zapata
121	Reivindicación	Antonio Ñirripil (Portec. Ind. Traiguén)	Cardenio Lavin
397	Restitución	Red. Ancapai Ñancucheo	German San Martín y Otros
699	Restitución	Ancapi Ñancucheo	Ernesto Müller
531	Restitución	Ancapi Ñancucheo	Juan Bta. Saitz
427	Restitución	José Pinolevi	Manuel Uribe y otros
291	Restitución	Petronia Paillaleo, Andrés Ancamila y Otros	Cesáreo Venegas
202	Reivindicación	Juan Puen	Belarmino Ormeño
694	Restitución	Petronia Paillaleo V. De Anc.	María Paran V. De Duffeu y Emilio Duffeu
355	Restitución	María Cruz Pichun	Juan de Dios Reyes
429	Restitución	Lorenzo Pilquiman	Jacinto Ramírez
7	Restitución	José Pino Levi	Delfina y Federico Guzmán
414	Restitución	Ignacio Queipul	Máximo Grollmus y Carlos Patterson

495	Restitución	Lorenzo Quilapi	Eusebio Zapata
26	Restitución	Lorenzo Quilapi	Julio Manseau, Suc. Ramón Villafranca y José Urrutia
415	Restitución	Red. Ignacio Queipul	Mauricio Geinouvez
372	Restitución	José Manuel Sánchez	Nestor Asenjo
871	Restitución	José Manuel Sánchez	Camilo Gay
661	Reivindicación	Margarita Traipe	Temistocles Conejeros
806	Liquidación de crédito	Agusto Wichner	José Andrés Cheuque

Fuente: Martín Correa: “Las Tierras Mapuche de Malleco” y Archivo de Asuntos Indígenas

Finalmente, damos cuenta de la pérdida de 21 títulos de merced completos, con una superficie de 2.847,28 hectáreas, debido a la expansión urbana, principalmente de la ciudad de Temuco.

Relacionado con todo este proceso de pérdida territorial al interior de los Títulos de Merced, a partir de 1970 el Gobierno de Salvador Allende instruyó al Instituto de Desarrollo Indígena la creación de una “Comisión de Restitución de Tierras Usurpadas” para que recuperara las tierras reclamadas por las comunidades mapuche. Se calculaba a ese año que en los títulos de merced faltaban entre 100 mil a 150 mil hectáreas, las que se encontraba en poder de particulares u ocupadas por los fundos colindantes.

Fueron miles de hectáreas las restituidas en corto tiempo pero el trabajo de la Comisión quedo inconcluso en 1973, y no se aplicó a cabalidad la ley indígena 17.729 de 1972, que propendía a la restitución de las tierras mapuche de títulos de merced en poder de terceros. Por tanto, subsistieron casos de usurpación hasta la actualidad, que es necesario conocer.

10. Reforma agraria y recuperacion de tierras mapuches (1962-1973) ³¹³

A partir de los primeros años de la década de 1960, se inauguran las movilizaciones de recuperación de tierras por comunidades mapuches. La Asociación Nacional Indígena y, luego, la Federación Nacional Campesina e Indígena, iniciarán acciones tendientes a recuperar tierras y vincular su accionar al desarrollo del proceso de Reforma Agraria. Las acciones buscan la recuperación de tierras ancestrales, fuera de los títulos de merced, correspondientes a las ‘líneas antigua’. A partir del año 1970 la recuperación de tierras mapuches usurpadas también se dirigirá hacia el interior de los títulos de merced, con las “*corridas de cerco*” impulsadas por el Movimiento Campesino Revolucionario (MCR), el trabajo de la Comisión de Restitución de Tierras Usurpadas del Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) y la aplicación conjunta de la Ley de Reforma Agraria 16.640 y la Ley Indígena 17.729.

La primera ley de Reforma Agraria, signada bajo el N° 15.020, fue promulgada el 27 de Noviembre de 1962. Esta legislación estableció un conjunto de disposiciones sobre reforma agraria, cuyo objetivo fundamental era promover la modernización del agro y aumentar la productividad del suelo, sin considerar como finalidad modificar la estructura agraria del país. Por medio de esta Ley fueron expropiados en la Araucanía, el 31 de octubre de 1962, los predios denominados Dax, La Mañana y Buenos Aires, ubicados en la comuna de Freire, de propiedad de CORFO y transferido a la Corporación de Reforma Agraria, los que sumaban una superficie de 2.399,8 hectáreas. Las tierras se entregaron a mapuches y años más tarde se constituyó el asentamiento Rayen Lafquen, integrado por familias de colonos indígenas afectados por el terremoto del 22 de mayo de 1960, provenientes del sector costero.

No obstante ello, ya en esos tiempos la demanda territorial mapuche y las acciones tendientes a recuperar tierras usurpadas, comienzan a hacerse presentes. Emblemáticos al respecto son los casos de Los Lolocos, en la comuna de Ercilla, e Isla Ranquilco, en Arauco.

³¹³ Correa, Martín, Molina, Raúl, y Yáñez, Nancy (2002: 223 a 265).

Durante el gobierno de Eduardo Frei Montalva, que se extiende entre Noviembre de 1964 y Noviembre de 1970, se utilizó hasta el año 1967 la ley de Reforma Agraria 15.020 y, una vez dictada la Ley 16.640, se activó el proceso expropiatorio, el que ahora es presionado por importantes acciones y movilizaciones mapuches tendientes a la recuperación de tierras.

En el caso específico de La Araucanía, bajo el imperio de la ley 15.020, se expropiaron predios a favor de mapuche en cuatro comunas -Carahue, Cunco, Freire y Nueva Imperial- entregándose a familias mapuches 17 predios por una superficie de 9.124,4 hectáreas, las que representan el 26,8% de la tierra expropiada durante este período de vigencia de la ley 15.020.

Con la dictación de la Ley 16.640 de Reforma Agraria, comienza a surgir la relación entre el denominado “problema indígena” y la reforma agraria. La radicación, en un primer momento, y luego la división de las comunidades indígenas, habían transformado a los mapuche en pequeños propietarios, cuyos minifundios eran unidades productivas inviables desde el punto de vista económico.

No obstante que el combate al minifundio fue uno de los objetivos fundamentales de la reforma agraria, los mapuches no fueron considerados en su especificidad en la ley 16.640, y la referencia a ellos es tangencial, ya que incidentalmente apunta a mejorar sus condiciones de vida, otorgándoles apoyo crediticio y asistencia técnica.

Sin embargo, el movimiento indígena inicia la recuperación de tierras a partir del año 1967 mediante acciones directas tendientes a ingresar a los predios colindantes, ya sea por que los comuneros veían dichas tierras “*abandonadas o subutilizadas*”, como es el caso del fundo Tranaquepe, emplazado en la provincia de Arauco, y de los predios de la sucesión Moena, en la comuna de Lumaco; o bien, porque las tierras demandadas tienen el carácter de “*usurpadas*”, como ocurre en la recuperación del fundo Chihuaihue, en la comuna de Ercilla.

A principios de 1970, aparecen las “*corridas de cerco*”, movilización impulsada por comunidades mapuche vinculadas al Movimiento Campesino Revolucionario (MCR). La primera “*corrida de cerco*” la realizó la comunidad Coliqueo Huenchual sobre el fundo El Vergel, el que le tenía usurpada 40 hectáreas de las tierras del Título de Merced. Así el 3 de Junio de 1970, procedieron a mover sus deslindes materiales hacia el deslinde original del Título de Merced, conservando de hecho las tierras en su poder sin que se realice la expropiación.

En síntesis, a partir de la promulgación de la Ley 16.640 de Reforma Agraria, el 28 de Julio de 1967 el Estado chileno, en la zona de Malleco y Cautín, expropia a favor de comunidades mapuche siete predios, en las comunas de Angol, Lumaco, Lautaro y Purén, representando el 4,69% de los predios expropiados durante el período, con un total de 10.682,3 hectáreas físicas, equivalentes a 961,31 hectáreas de riego básico.

Sucede a Frei en el Gobierno el candidato de la Unidad Popular Salvador Allende, quien asume a fines de 1970. En los primeros años de gobierno, en la comuna de Angol, se restituyeron tierras del Título de Merced Margarita Traipe, cuyas tierras se encontraban en el fundo La Arcadia. En Carahue, se expropiaron los predios Rucalán y Butalón Rucadiuca a favor de la comunidad Nicolás Ailío. Igual situación ocurrió con los fundos Lobería, El Plumo y Nehuentúe. En Collipulli, se restituyeron principalmente tierras usurpadas a comunidades mapuches. En Ercilla, se expropiaron los fundos Chihuaihue, los Peumos y Pidima, Alaska y Temucuicui, Chiquitoy, Chequenco y La Marina, todos los cuales eran reivindicados por comunidades mapuches. En Freire se expropiaron los fundos Quepe y San Luis, en favor de mapuches. En Galvarino, se expropiaron 12 fundos a favor de comunidades indígenas. En Lonquimay se realizaron las primeras expropiaciones a favor de comunidades Pewenches, transfiriéndose las tierras de los fundos Quinquén, Galletué, Chilpaco y Lolén a las comunidades mapuches ocupantes y demandantes de dichos terrenos. En los Sauces se constituyeron asentamientos mapuche en los fundos Napañir, San Luis y Centenario. En Nueva Imperial pasaron a poder mapuche los

fundos Almagro y El Desengaño y se restituyeron tierras usurpadas a Títulos de Merced en los fundos Los Robles y Santa Adela, las hijuelas Los Pinos. En Temuco se constituyeron asentamientos mapuches en el fundo Pilpeco y se restituyeron tierras usurpadas de los Títulos de Merced Domingo Painevilú que se encontraba en el fundo Tumuntucu, la hijuela 41 del Título de Merced José Gineo, la hijuela del fundo Pilpilco y las tierras de los Títulos de Merced Sebastián Erices, Anita Gallardo, José Adolfo Cisternas, que se encontraban formando parte del fundo Los Copihues. En Toltén se formaron asentamientos mapuche en el fundo Los Boldos. En Traiguén, se entregaron las tierras del fundo Santa Rosa de Colpi a la comunidad Antonio Ñirripil. En Victoria, se transfirieron tierras de varios fundos a favor de mapuches. En Villarrica se restituyeron las tierras de Título de Merced Rafael Orostegui Loncomilla, que se encontraban dentro del fundo Copihuelpe, y las tierras de las comunidades Ambrosio Calpín y Joaquín Melipán que se encontraban dentro del fundo El Carmen.

Cabe hacer mencionar que, durante el gobierno de la Unidad Popular, todas las tierras expropiados en la Comuna de Lumaco se hicieron a favor de las comunidades mapuche. Estas comprendieron un total de 18 expropiaciones, las que incluían grandes fundos y títulos de merced usurpados.

A esta altura del proceso, la demanda territorial mapuche ocupaba un lugar preponderante entre las situaciones a abordar por parte del gobierno de la Unidad Popular, presencia motivada por el auge que adquiría con el paso de los días el movimiento mapuche. Fruto de ello, es la elaboración y luego dictación de la Ley Indígena N°17.729.

El mensaje con que el Gobierno remitió el proyecto de Ley al Congreso señala que “el problema indígena es preocupación esencial del Gobierno Popular y debe serlo también de todos los chilenos”, agregando que “la problemática de los grupos indígenas es distinta a la del resto del campesinado, por lo que debe ser observada y tratada con procedimientos también distintos y no siempre el legislador ni el ciudadano común lo entendieron, agravando con ello el problema”.

De acuerdo con dicho espíritu, la legislación abordará los siguientes aspectos:

El proyecto desea asegurar la tenencia de la tierra, a través de la inembargabilidad de las tierras de indígenas, prohibiciones de enajenar o gravar las citadas tierras, salvo a favor de otros indígenas, de las cooperativas o empresas del Estado; limitaciones de las facultades para arrendar y entregar en mediería u otra forma a terceros; eliminación de los Juzgados de Indios y establecimiento de un procedimiento judicial verbal ante el Juzgado de Letras de Mayor Cuantía ubicado más próximo a la reducción; organización de cooperativas y participación activa de los campesinos en las organizaciones comunitarias e indirecta en el Consejo del Instituto de Desarrollo Indígena.

Otro aspecto de relevancia, es que el proyecto persigue aumentar en forma considerable las tierras mapuches a través de los siguientes mecanismos: devolución de aquella que fueron usurpadas, la que por antecedentes que se entregaron en el seno de la Comisión sería alrededor de 50.000 hectáreas; expropiación de tierras que formaron parte de títulos de merced y que se encuentran en poder de los particulares, la que constituiría una extensión aproximada de 100.000 hectáreas; e incorporación efectiva del campesino indígena al proceso de reforma agraria y, también, a actividades industriales y comerciales, previa la capacitación necesaria.

Finalmente, valga resaltar que el gran valor de esta normativa es que precisamente dispone de medios coercitivos para exigir la restitución de las tierras indígenas usurpadas, única manera de garantizar la efectiva restitución. Esta legislación sin lugar a dudas ha sido la gran conquista del movimiento indígena, que nace como respuesta a la presión ejercida por las organizaciones para la aplicación de la Ley de Reforma Agraria como mecanismo de restitución de sus tierras ancestrales.

En síntesis, durante el período de Salvador Allende, que se extiende entre el 4 de Noviembre de 1970 y el 11 de Septiembre de 1973, se expropiaron en las Provincias de Malleco y Cautín 574 fundos, con una superficie de 636.288,3 hectáreas. Los predios expropiados en favor de comunidades mapuche o con participación mapuche fueron 138, con una superficie total de 132.115, 78 hectáreas físicas,

equivalentes a 7.407,77 hectáreas. de riego básico. Cabe hacer mención que del total de estos predios por el convenio IDI - CORA se expropiaron, el 25 de agosto de 1972 un total de 39 predios con 7.208,2 hectáreas, las que correspondían a restituciones de Títulos de Merced o a fundos demandados por comunidades mapuches.

Las expropiaciones a favor de comunidades mapuche se llevaron a cabo en la casi totalidad de las comunas que formaban parte de las Provincias de Malleco y Cautín, resolviéndose las demandas planteadas por las comunidades a través de las "*corridas de cercos*", las ocupaciones de predios reivindicadas como tierras ancestrales y algunas tierras que nunca fueron restituidas por los Juzgados de Indios y que al estar comprendidas entre predios expropiados por la CORA se les restituían a las comunidades mapuches.

11. Contra reforma agraria: devolución, remate y división en los exsentamientos mapuche (1973-1990)

La resistencia de los dueños de fundos a la Reforma Agraria se inició prácticamente desde su promulgación, logrando en un primer momento desacelerar el proceso expropiatorio. Sin embargo, ya a partir del gobierno de Allende, en 1970, la resistencia se hizo activa a través de la formación de los Comandos de Retoma de Predios, de los grupos de vigilancia, los que fueron adquiriendo formación paramilitar, de la instalación en Malleco y Cautín del Movimiento Nacionalista Patria y Libertad (MPL), y del manejo de la prensa local a través del Diario Austral, instaurándose un clima de terror que concluyo con el Golpe de Estado de Septiembre de 1973.

En la Araucanía la represión a las organizaciones indígenas, comenzo en el momento en que, en Cautín, el 3er Grupo de Helicópteros de la Fuerza Aérea de Chile, con asiento en el aeropuerto de Maquehue y el Regimiento Tucapel, ambos de Temuco, inician operaciones de allanamiento y ocupación de los principales focos mapuche con participación en la Reforma Agraria. Así el 29 de agosto de 1973 es allanado el Centro de Producción Nehuentúe, de Carahue. Producto de la represión fallece el presidente del CEPRO Lobería, Juan Segundo Quían Antimán, el 8 de septiembre de 1973, a causa del maltrato y las torturas infringidas a su persona.

El Golpe de Estado del 11 de Septiembre de 1973, inauguró un período represión que tuvo una violencia inusitada en casi todos los predios donde la Reforma Agraria beneficio a los mapuches. Se fusiló y hizo desaparecer a dirigentes y asentados mapuches, se encarceló y torturó, a la vez se revocaron la mayoría de los predios donde los mapuches habían recuperado tierras.

En términos territoriales, en las comunas de Angol, Ercilla, Collipulli, Lumaco, Lonquimay, Lautaro, Carahue y Nueva Imperial, la mayoría de los predios expropiados a favor de comunidades mapuche fueron devueltos a sus antiguos propietarios.

En la IX región, el destino de los 164 predios con presencia mapuche, expropiados entre 1962 y 1973, y que sumaban un total de 155.111,38 hectáreas, se revocaron 98 predios, con una superficie total de 100.392,3 hectáreas, que signífico que el 64,7% de las tierras se devolvieran a los antiguos propietarios. Otros 3 predios ocupados por mapuches, con una superficie de 1.478,2 hectáreas, fueron rematados, y la Corporación de Reforma Agraria y las demás instituciones que le sucedieron, Oficina de Normalización Agraria (ODENA) y el Servicio Agrícola Ganadero (SAG), procedieron a parcelar 63 predios con presencia mayoritaria mapuche, que poseían una superficie total de 53.204,88 hectáreas.

De los predios a ser subdivididos, 8 fueron transferidos después del año 1978 al Departamento de Asuntos Indígenas del Instituto de Desarrollo Agropecuario INDAP-DASIN, para que procediera a parcelarlos y a entregar títulos individuales a mapuches en una superficie total de 1.314,04 hectáreas.

En la VIII región, el Indap-Dasin recibió de la ex Corporación de Reforma Agraria 17 predios, con una superficie de 38.491,22 hectáreas, para transferirlos a mapuche en propiedad individual y mixta. La mayor parte de estas tierras se localizan en el Alto Bio Bio, en predios de gran extensión ocupados por comunidades mapuche-Pewenche. En la provincia de Arauco se entregaron 11 predios con una superficie cercana a las dos mil hectáreas. Un detalle de las tierras de la reforma agraria transferidas por el INDAP-DASIN a mapuches se expone en el cuadro siguiente:

Cuadro N° 23
Transferencias de tierras de la ex cora por el indap dasin.
VIII y IX región.

VIII REGIÓN			
COMUNA	NOMBRE PREDIO	SUPERFICIE/HA	PROPIETARIO ANTERIOR
LOS ALAMOS	ISLA PANGAL O PANGUE	527,50	CORA-SAG
LEBU	GORGOLEN O ZANJA	37,38	CORA-CONAF
CONTULMO	ERNESTO O PROVOQUE	7,54	CORA-SAG
CONTULMO	FUNDO TRANGUILVORO	351,20	CORA-CONAF
CONTULMO	LOTE 4 ELICURA O CALEBU	163,68	CORA-ODENA
CONTULMO	POTRERO HOSPITAL	9,20	CORA-SAG
CONTULMO	LOTE 5 ELICURA O CALEBU	309,29	CORA-ODENA
CONTULMO	PARCELA 9, P.P. LANALHUE	30,66	CORA-ODENA
CONTULMO	RESERVA CORA NO. 3 PAICAVI ANGUITA	112,45	CORA-SAG
CONTULMO	LOTES 6 Y 7 ELICURA O CALEBU	211,66	CORA-SAG
TIRÚA	PREDIO PAILLACO	37,68	CORA-CONAF
SANTA BARBARA	SAN MIGUEL DE CALLAQUI, SECTOR COLLUCO	4107,79	CORA-SAG
SANTA BARBARA	PORCION PONIENTE Y NORP.FUNDO BIO-BIO	969,31	CORA-SAG
SANTA BARBARA	PORCIÓN DE APROX. 2.200 HA.	2083,00	CORA-SAG
SANTA BARBARA	FUNDO PITRIL	10.662,38	CORA-SAG
SANTA BARBARA	FUNDO PITRILON O BAJO PITRILON	487,21	CORA-SAG
SANTA BARBARA	FUNDO GUAYALI	18.383,29	CORA-SAG
Subtotal	17 PREDIOS	38.491,22	
IX REGION			
COMUNA	NOMBRE PREDIO	SUPERFICIE/HA	ANTERIOR PROPIETARIO
ERCILLA	RESERVA CORA NO. 2 P.P. REQUEN	743,16	CORA-SAG
ERCILLA	PREDIO MALALCHE P.P. EL CASTAÑO	142,00	CORA-SAG
LUMACO	PREDIO DEL PELADO FUNDO STA. ELENA	49,80	CORA-SAG
FREIRE	RESERVA CORA NO. 2 P.P. ARAUCO	6,13	CORA-SAG
FREIRE	RESERVA CORA NO. 1 STA. PABLA DE QUEPE	146,30	CORA-SAG
FREIRE	RESERVA CORA NO. 4 P.P. EL ROBLE	42,55	CORA-SAG
FREIRE	STA. JULIA Y STA. ANA (PTE)	72,40	CORA-SAG
N. IMPERIAL	RESERVA CORA NO. 2 LOS NOGALES	111,70	CORA-SAG
Sub total	8 PREDIOS	1.314,04	
TOTALES	25 PREDIOS	39.805,26	

Fuente: INDAP-Dasin. Archivo de Asuntos Indígenas. Temuco.

12. Transferencia de tierras fiscales a comunidades mapuches (1980-1990)

Como parte de la política de saneamiento de tierras del régimen militar, el Ministerio de Bienes Nacionales transfirió al Instituto de Desarrollo Agropecuario la responsabilidad de subdividir y entregar las tierras fiscales ocupadas por comunidades mapuche. Para ello, en la VIII y IX regiones, el Fisco transfirió 10 predios con una superficie de 50.810,93 hectáreas, encontrándose ubicadas estas tierras en las comunas de Santa Bárbara y Lonquimay, en la Cordillera de los Andes. La gran extensión de estas tierras se debe a que ellas corresponden a campos pastoreo estacionales y a bosques de araucarias ocupados en la recolección de piñones por comunidades mapuche Pewenche. En la VIII región se transfirieron tres predios, por 20.080,22 hectáreas, y en la IX región se hizo lo mismo con siete predios, por una superficie total de 30.770,71 hectáreas. Los resultados de estas transferencias de tierras fiscales se exponen en el cuadro siguiente:

Cuadro N° 24

Transferencias de tierras fiscales por el indap dasin. VIII y IX región.

VIII REGIÓN			
COMUNA	NOMBRE PREDIO	SUPERFICIE/HA	PROPIETARIO ANTERIOR
SANTA BARBARA	FUNDO RALCO SECTOR LEPOY	5.890,24	FISCO
SANTA BARBARA	FUNDO RALCO SECTOR QUEPUCA	11.710,07	FISCO
SANTA BARBARA	GRUPO INDÍGENA ANDRÉS GALLINA	2.479,91	FISCO
TOTAL	3 PREDIOS	20.080,22	
IX REGIÓN			
COMUNA	NOMBRE PREDIO	SUPERFICIE/HA	ANTERIOR PROPIETARIO
LONQUIMAY	GRUPO INDÍGENA NAHUELCURA CAÑUMIR	1.686,00	FISCO
LONQUIMAY	GRUPO INDÍGENA CALFUQUEO	5.647,13	FISCO
LONQUIMAY	GRUPO INDÍGENA HUENUCAL IVANTE	295,44	FISCO
LONQUIMAY	GRUPO INDÍGENA QUIÑELEVI MELIQUEO	1.021,37	FISCO
LONQUIMAY	GRUPO INDÍGENA LEVINAO ZUÑIGA	13.463,00	FISCO
LONQUIMAY	GRUPO INDÍGENA FRANCISCO CAYUL	8.349,77	FISCO
T. SCHMIDT	SITIO MOLONHUE	268,00	FISCO
TOTAL	7 PREDIOS	30.730,71	

Fuente: INDAP-Dasin. Archivo de Asuntos Indígenas. Temuco

13. División de los títulos de merced

En el año 1978 el gobierno militar trata de resolver por decreto el “problema mapuche” y en el anteproyecto para proceder a la subdivisión de los títulos de merced, propone que las tierras de las comunidades mapuche divididas “dejarán de considerarse tierras indígenas e indígenas sus dueños y adjudicatarios”. Esta redacción del proyecto es modificada posteriormente debido a la oposición mapuche, que cuenta con el apoyo de la Iglesia Católica.

En el año 1979 se dicta el Decreto Ley N° 2.568 sobre División de las Comunidades Indígenas, que estableció la división de las tierras a petición de un comunero, y que una vez producida la división y

adjudicadas las hijuelas, con la respectiva inscripción en el Conservador de Bienes Raíces, el título de merced queda cancelado. Los mapuche que no se encuentren ocupando materialmente las tierras al momento de la mensura de las tierras y que tengan derechos sobre estas, se le cancelarán sus derechos de ausentes, de acuerdo a la superficie de tierras que le correspondan, cantidad que se establece por el avalúo fiscal, siempre y cuando dicho pago sea reclamado por el afectado.

Del mismo modo, el Decreto Ley 2.568, suprime el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) y crea el Departamento de Asuntos Indígenas del Instituto de Desarrollo Agropecuario (Indap – Dasin), organismo que deberá aplicar lo dispuesto por la norma legal que lo crea.

La aplicación práctica del Decreto Ley 2.568, significó que hasta el año 1990 se aplicara una sistemática división de las comunidades indígenas, logrando dividir casi la totalidad de los títulos de merced que las leyes indígenas antecesoras, aplicadas entre los años 1927 a 1961, no habían podido efectuar³¹⁴. Entre 1979 y 1986, se dividieron en las regiones VIII y IX un total de 1.406 comunidades, resultando de las remensuras una disminución de la superficie en 29.970,52 hectáreas. En efecto, la superficie original de los 1.406 títulos de merced divididos era de 230.370,46 hectáreas y la resultante de la remensura fue de 200.399,94 hectáreas. La disminución de la superficie no sólo se debe a diferencias en los métodos de mensura, sino a los numerosos casos de usurpación de tierras a las que fueron sometidas las comunidades mapuches y que por este proceso de división fue consolidada. Además, los resultados de la disponibilidad de tierras por adjudicatario mapuche descendió prácticamente a la mitad respecto del período en que realizó la radicación.

Cuadro N° 25

Resultados división de títulos de merced : 1979-1986

PROVINCIA	RESERVAS DIVIDIDAS	%	SUPERFICIE ORIGINAL	%	SUPERFICIE REMENSURA	N° HIJUELAS	PROMEDIO HÁS/PERS
ARAUCO	45	58.4	4233.98	43.6	5388.45	1093	4.93
BIO-BIO	1	16.7	43	0.3	85.07	21	4.05
MALLECO	87	31.1	14417	17.8	13986.28	3089	4.53
CAUTIN	1273	62.5	211676.48	64.8	180940.04	38865	4.66
TOTAL	1406		230.370,46		200.399,94	43.086	4,54

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas –CONADI. Ex Indap Dasin. Cuadro Elaborado por Héctor González (1986) Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nutran. Año II, N°3. Santiago, Chile

Aparte de la disminución de la superficie de tierras en los títulos de merced, miles de mapuche quedaron sin derechos a las tierras que le fueron entregadas a sus familiares, en títulos individuales y/o comunitarios, por el solo hecho de no estar presentes al momento de la división.

Por otra parte, el decreto ley citado no prohibió el arriendo de las propiedades indígenas, como la había hecho toda la legislación anterior, justamente para prevenir por esa vía la venta fraudulenta. En las áreas de interés turístico, en especial en las comunidades ribereñas de los lagos Calafquen y Villarrica, los títulos otorgados a través del decreto ley adquirieron mucho valor y se utilizó el sistema del arrendamiento a 99 años³¹⁵.

³¹⁴ Al finalizar el gobierno militar, solamente persistieron 18 comunidades indivisas de un total de 2.134. La división podía ser solicitada por un integrante de la comunidad o cualquier ocupante de ella, sea o no indígena. Pero en la acción oficial, en la práctica, se actuó de oficio, efectuándose la división de las comunidades sin que se consultara dicha decisión a sus miembros.

³¹⁵ López, Jaime (1990: 114)

14. Situación actual de las comunidades mapuche de la VIII y IX regiones

La situación territorial de los Fütalmapus mapuches de la Araucanía, en los inicios de la década de 1990, cuando termina el régimen dictatorial del general Augusto Pinochet y se inicia el gobierno democrático del Presidente Patricio Aylwin, se caracteriza por la división de las comunidades con títulos de merced y la pérdida de un importante patrimonio territorial, además de la subsistencia de numerosos conflictos de tierras en Arauco, Bio Bio, Malleco y Cautín, la mayoría conflictos derivados de antiguos problemas de usurpaciones de tierras, de la pérdida de las tierras obtenidas por los mapuche durante la reforma agraria, de la expansión de las empresas forestales y de los juicios de particulares en contra de comunidades mapuche para obtener el desalojo de las tierras que ocupan.

La demanda mapuche en esta época se caracteriza por la exigencia de la dictación de una ley indígena que reemplace al Decreto Ley 2.568 de 1979 -que modificó la ley N°17.729 de 1972- para que resuelva -entre otros temas de la demanda indígena- los problemas y conflictos de tierras existentes en las comunidades mapuche. El compromiso de un nuevo texto legal lo toma el entonces candidato a la presidencia don Patricio Aylwin en la ciudad de Nueva Imperial, en el mes de diciembre de 1989, y a partir de marzo de 1990 comienza discutirse el anteproyecto que se traducirá en la dictación de la Ley indígena N° 19.253, el 5 de Octubre de 1993³¹⁶.

En el intertanto de la discusión de la nueva ley de Pueblos Indígenas, comienza a expresarse el conflicto de tierras a través de reivindicaciones y movilización de comunidades adscritas a la organización mapuche Consejo de Todas la Tierras, que plantea demandas en 45 comunidades, 37 de los casos se encuentran en las comunas de Carahue, Collipulli, Cunco, Galvarino, Lautaro, Lumaco, Lonquimay, Nueva Imperial, Puren, Puerto Saavedra y Vilcún en la IX región y ocho comunidades en la comuna de Panguipulli de la X Región. Las demandas de tierras están referidas a tierras usurpadas dentro de los títulos de merced y a reivindicaciones de tierras de la reforma agraria.

El caso más emblemático de conflicto de tierras previo a la dictación de la Ley Indígena de 1993, fue el presentado por la comunidad mapuche Pewenche de Quinquen de la comuna de Lonquimay, la que venía enfrentando un largo juicio de posesión de las tierras con una empresa forestal, que había logrado obtener en los tribunales la orden de desalojo de la comunidad³¹⁷. El inminente desalojo y la solidaridad de todas las organizaciones mapuche con los comuneros transformó el caso Quinquen en un problema nacional, ayudada por la resistencia de la comunidad, por los factores internacionales -como la conmemoración de los 500 años de la invasión hispana al continente americano- y a nivel nacional se discutía la Ley Indígena en el Congreso Nacional, a la vez que se aprestaba a celebrarse en 1994 el Año Internacional de los Pueblos Indígenas por las Organización de Naciones Unidas. El gobierno chileno, inició entonces urgentes negociaciones con los representantes de la empresa forestal, los que llegaron a negociar al Palacio de la Moneda con la orden de desalojo de los tribunales en la mano. Allí, se resolvió el conflicto con la compra, en más de seis millones de dólares, de los predios Quinquen y dos lotes del fundo Galletué.

La dictación de la Ley Indígena N° 19.253, el 5 de Octubre de 1993, reconoce que la tierra es el fundamento principal de la existencia y culturas indígenas e impone al Estado la obligación de proteger dichas tierras y propender a su ampliación.³¹⁸

³¹⁶ Reunidos en la ciudad de Nueva Imperial en diciembre de 1989, representantes mapuche y de los demás Pueblos Indígenas plantearon al entonces candidato a Presidente de la República don Patricio Aylwin Azócar, el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país; la participación de los representantes indígenas en la conducción de la política indígena; la protección y ampliación de las tierras y aguas indígenas; la promoción del desarrollo indígena de acuerdo a sus propias particularidades productivas y culturales.

A partir del año 1990, y en virtud el Acuerdo de Nueva Imperial, las organizaciones mapuches y el gobierno a través de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) se creó por D.S. N° 30 de 1990 del Ministerio Secretaría General de Gobierno.

³¹⁷ Para mayores antecedentes del conflicto, ver el estudio de José Bengoa; "Quinquen: 100 Años de Historia Pewenche", Ediciones Chile America-CESOC, Santiago de Chile, 1992.

³¹⁸ Artículo 1, Ley Indígena N°19.253

La Ley Indígena crea el Fondo de Tierras y Aguas, el que es administrado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), cuyo objetivo en lo pertinente a las tierras mapuches es otorgar subsidios para la adquisición de tierras por personas o comunidades indígenas (Art. 20 letra a) y financiar mecanismos para solucionar los problemas de tierras indígenas que provienen de títulos de merced, títulos de comisario u otras cesiones o asignaciones efectuadas por el Estado y a las que hubiere lugar con motivo del cumplimiento de resoluciones o transacciones judiciales o extrajudiciales (Art. 20 letra b).

Por medio de estas disposiciones la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena ha resuelto en la regiones VIII y IX un importante número de conflictos y demandas de tierras planteados por las comunidades mapuches de diversas comunas de las provincias de Arauco, Bio Bio, Malleco y Cautín. Se agregan a estas demandas las efectuadas por organizaciones territoriales, como la Asociación Mapuche Ñancucheo de Lumaco, Ad Mapu, Consejo de Todas las Tierras, Identidad Territorial Lafquenche de Arauco, Identidad Wenteche Ayjarewe de Xuf Xuf, Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco, Asociación Indígena Poyenhue de Villarrica, Asociación Comunal Mapuche de Nueva Imperial, entre varias otras.

Las inversiones del Fondo de Tierras de la CONADI han resuelto -mediante la compra de tierras- numerosos conflictos en el Alto Bio Bio, Malleco, Arauco y Cautín, sobre todo aquellos donde la reivindicación se expresó mediante la movilización de las comunidades mapuche, persistiendo en la actualidad variados conflictos y demandas de tierras no resueltos, y que tienen relación con la historia de usurpación y pérdida de tierras a la que han sido sometidas las comunidades desde la ocupación militar de los Fütalmapus de la Araucanía, entre los que se destacan la pérdida completa de tierras de títulos de merced, de hijuelas al interior de estos y usurpaciones de tierras que permanecen no resueltas hasta la actualidad. También, destacan como parte de la demanda de tierras la recuperación de aquellas que formaron parte de las comunidades mapuche durante la reforma agraria y las que las son reivindicadas como parte de las tierras ancestrales previas al proceso de reducción.

IV. El Wijimapu

1. El wijimapu a inicios de la república

El Wijimapu, territorio mapuche comprendido entre el río Tolten y el archipiélago de Chiloé³¹⁹, se incorporó a la República de Chile en el año 1820, momento en que las tropas independentistas de los hispanos-criollos, posteriormente chilenos, lograron tomar posesión de los enclaves españoles de Valdivia y Osorno hasta el Seno de Reloncaví, y en 1826, tomaron posesión del archipiélago de Chiloé.

La nueva administración de los territorios al sur de Valdivia significó para los chilenos que sólo una parte del territorio indígena fuera heredado como dominio político, militar y administrativo por la naciente República, específicamente la zona costera al sur de Valdivia, el río Cruces hasta Mariquina, parte de los valles y llanos de Valdivia, La Unión y Osorno hasta el Seno de Reloncaví, territorios donde coexistía la propiedad española con las posesiones indígenas estructuradas en cabi o Lof, y Ayjarewes centrados en la autoridad de los Logkos.

Las zonas indígenas bajo tutela directa del hispano eran La Unión, Daglipulli, Osorno, río Bueno y parte de Lago Ranco. Las áreas bajo dominio autónomo mapuche, en el Wijimapu, se extendía entre el río Tolten y San José de la Mariquina, Loncoche, la Cordillera de los Andes de Valdivia, entre Villarrica y Panguipulli.

³¹⁹ En este capítulo se incorpora sólo el territorio del Wijimapu comprendido entre el Toltén y el Seno de Reloncaví, debido a que el estudio territorial de Chiloé está a cargo del Consejo de Caciques de la ButaWapi Chilwe.

La propiedad española al siglo XVIII se había establecido entre Valdivia y el río Bueno, al amparo del trabajo misional, apropiándose el español de las mejores tierras para el cultivo y la ganadería, extendiendo sus dominios en el área denominada de Los Llanos de Valdivia y La Unión, principalmente al sur del río Valdivia. Al respecto, se sostiene que "...el área de Los Llanos parece haber sido la primera en la cual se constituyó, con relativa extensión, la propiedad particular sobre el antiguo territorio indígena, siguiéndole la zona del Calle Calle, y, finalmente, la de San José de la Mariquina"³²⁰.

En el área señalada, la propiedad española coexistía con algunos asentamientos mapuche Wijiche que comenzaban lentamente a ser comprimidos en sus tierras y que durante la primera y segunda mitad del siglo XIX serán presionados por el proceso de usurpación de tierras provocado por la expansión de la propiedad chilena y de los colonos extranjeros.

Al sur del río Bueno, la propiedad hacendal española se estableció en los llamados "Llanos de Osorno", espacios territoriales que comprendían el valle central y la precordillera, al oriente del río Rahue, y continuaban por el valle central, hasta el río Maipue.

Por su parte, la mayor parte de los asentamientos wijiche conservaban un territorio compacto al poniente de los ríos Rahue y Negro, hasta la costa, y al oriente se encontraban en forma más discontinua en torno a los ríos Pilmaiquen y Bueno, el sector de Quilacahuín, Remehue en los llanos de Osorno, y en la zona cordillera en los bordes del Lago Ranco y Maihue y en algunas posesiones junto a los lagos Puyehue y Rupanco.

Al sur del río Maipue, y hasta el seno de Reloncaví y el Canal de Chacao, la propiedad hispana se había constituido sobre las tierras de Llanquihue en las décadas posteriores al despoblamiento por los mapuche Wijiche, a consecuencia de la guerra esclavista que duro todo el siglo XVII y que obligó al repliegue de la población hacia el norte del río Maipue, dejando varios ayllarrehues desocupados. Sobre estos terrenos, los españoles de Chiloé comenzaron a constituir propiedades, en especial en la zona donde había existencia de alerzales, cercanos al Seno de Reloncaví y al canal de Chacao.

La naciente República de Chile, impuso un nuevo orden administrativo del territorio ocupado, basado en Departamentos y Provincias, nombró autoridades políticas para el gobierno de los territorios ocupados- Intendentes, Gobernadores y Alcaldes- y para la relación con los indígenas mantuvo algunas instituciones españolas, como los Comisarios de Naciones, Capitanes y Tenientes de Amigos.

En el ámbito político administrativo la república chilena creó, en 1826, la Provincia de Valdivia, la que se extendía desde el río Tolten hasta el Seno de Reloncaví, deslindando al sur con la provincia de Chiloé. Lo anterior significó que territorialmente el Wijimapu quedara bajo la jurisdicción chilena, no obstante que una proporción importante de este espacio sólo era nominalmente chileno, pues extensas zonas cordilleranas y del río Tolten se mantenían bajo el dominio, jurisdicción independiente y administración autónoma mapuche.

Una de las características del Wijimapu, en la zona ubicada al sur de Valdivia, era que las tierras en posesión mapuche y bajo el dominio político chileno no estaban en disputa, de modo tal que el Estado no puso restricciones al tamaño de la propiedad indígena, la que fue reconocida por la acción de los Gobernadores, con el concurso de los Comisarios de Naciones, en Títulos que serán denominados con el nombre del cargo del funcionario que lo extendía: Títulos de Comisarios.

2. Los títulos de comisario

Al sur del eje Mariquina-Panguipulli, la propiedad mapuche fue constituída tempranamente por el Estado chileno, primero en el sector de Osorno y posteriormete en Valdivia. A partir del año 1824 se inicia la

³²⁰ Vergara, Mascareño y Foerster (1996:32)

entrega de Títulos de Comisarios finalizando, en el área de Osorno y Río Bueno en el año 1832. La constitución de la propiedad mapuche, estuvo sustentada en el Decreto Supremo de 10 de Junio de 1823 - conocido como "Ley Freire"- el que señalaba en su artículo 1º "Que cada uno de los Intendentes de las Provincias nombren un vecino con el respectivo agrimensor, se instruya de los pueblos indígenas que existan o hayan existido en su provincia" a fin de "Que lo actual poseído, según Ley por los indígenas se les declare en perpetua y segura propiedad (Art. 3º)".³²¹

En Valdivia, hasta el año 1834, no se había aplicado la legislación de tierras indígenas, según lo señala el testimonio del Intendente José de la Cavareda, quien sentencia "...Si se pusiese en práctica la ley de 10 de Julio de 1823 se haría un gran servicio al Estado y a los particulares si se les hiciese observar las reglas que previenen las leyes para la división y enajenación de los terrenos".³²²

El citado Intendente de Valdivia, también en el año 1834, restableció para su jurisdicción el cargo de Comisario de Naciones motivado por las constantes usurpaciones de tierras, ganados y producción agrícola de la que eran objeto los wijiches por parte de los chilenos, y con el fin de resolver a lo menos 165 pleitos que se consignaban para ese año. El nombramiento del Comisario de Naciones era temporal en un inicio y a condición de que se nombraran jueces de letras, por lo que dispuso "... que volviesen mientras tanto a la costumbre en que habían permanecido desde el principio de su alianza con los españoles: de ser juzgados por los Gobernadores con sus Capitanes de Amigos y el Comisario de Indios".³²³

En Osorno y alrededores del río Bueno hasta el río Maypue, la acción del Comisario de Naciones para el reconocimiento de la propiedad indígena fue especialmente fructífera en el reconocimiento de los Ayjarewes de los Logkos, guilmenes y familias habitantes wijiche de la Costa de Osorno, río Bueno, La Unión y las riberas del Lago Ranco y Maihue. En cambio, en Valdivia la entrega de títulos de comisarios fue de menor envergadura, debido entre otras razones a que el restablecimiento del cargo fue tardío, al avance de la expansión usurpadora había continuado sobre las tierras indígenas y privado de importantes extensiones de tierras a los wijiche de las zonas más próximas al área de influencia chilena, conociéndose la existencia de Títulos de Comisarios otorgados entre Ranco y Panguipulli.³²⁴

La mayor actividad de constitución de la propiedad mapuche con Títulos de Comisarios se concentró en el área llamada de "La Costa" de Osorno, comprendida entre el Río Bueno por el norte, Hueyusca por el sur, el Río Rahue y Negro por el este y la zona marina por el oeste, ya que en estos territorios los mapuche-Wijiche conservaron prácticamente intacta la territorialidad en las colinas y cordilleras de la Costa.

El reconocimiento de las tierras wijiches se hará a través de la acción del Gobernador Político de Osorno en compañía del Comisario de Naciones Francisco Aburto³²⁵, los que aplican las normativas del

³²¹ "Propiedades de Indígenas y terrenos sobrantes del Estado". Santiago, 10 de Junio de 1823, Ley Freire.

Op. cit. Julio Zenteno Barros (1896).

³²² Carta de 2 de Agosto de 1834 de José de la Cavareda, Intendente de Valdivia, al Gobierno de Chile.

En: Donoso y Velasco (1971: 95)

³²³ Carta de 2 de Agosto de 1834 de José de la Cavareda, Intendente de Valdivia, al Gobierno de Chile. En: Donoso y Velasco (1971: 94) En 1839, la estructura de Comisario de Naciones, Teniente Comisario y Capitanes de Amigos en la provincia de Valdivia y para el sector de Osorno era el siguiente:

Comisario: Francisco Aburto; Teniente Comisario: Juan Martel, en San Juan; Antonio Urquijo, en Río Bueno; Capitanes de Amigos: José Miguel Pereino, en Quilacahuin; Martiniano Hernández, en Osorno.

³²⁴ Vergara et.al (1996:38)

³²⁵ El nombramiento de Francisco Aburto se efectuó por Ambrosio O'Higgins el 3 de Abril de 1793, en Concepción: "Atendiendo a los servicios de Francisco Aburto, Capitán de Amigos, y al particular de haber acompañado a los caciques de esa jurisdicción que han venido a presentarse y dar razón de su conducta en los movimientos de esas reducciones, le he hecho la gracia de Comisario de Indios de las respectivas al distrito de ese gobierno".

"Prevéngalo a U.S. (señor Gobernador de la Plaza de Valdivia) para que lo ponga en posesión de este empleo y sueldo asignado por reglamento dándolo a reconocer a los indios y expidiendo por su medio las diligencias y funciones que se ofrezcan relativos a su cargo para el sosiego y comunicación de dichos infieles. Dios guarde a U.S. muchos años. Ambrosio O'Higgins." (Capitanía General. Vol. 783. pág. 415 vta., op.cit. Donoso y Velasco; 1970). El Comisario de Naciones que operó en Osorno fue Francisco Aburto, hijo. Su padre, de igual nombre, en 1793 había sucedido en el cargo del antiguo Comisario de Naciones, Julian Pinuer, y había participado en el Tratado de Paz de 1793, como también en la verificación y visto bueno de una serie de transacciones de tierras entre españoles e indígenas y "...en 1816 desempeña aún el cargo y tenía la avanzada edad de 71 años. Durante los años 1819 y 1820 figura

Estado para otorgar un título de posesión válido ante la institucionalidad chilena y que estos sirvan de "perpetua y segura propiedad", y a la vez sirvan para deslindar la propiedad mapuche de la propiedad fiscal, la que se constituye sobre los territorios indígenas no mensurados.

Los "Títulos de Comisarios" se redactaban de acuerdo con la presencia de las autoridades chilenas que acudían al lugar acompañados del cacique de la jurisdicción, quienes reunían a los wijiche que se iban a posesionar y sus colindantes, los que a su vez ratificaban los deslindes y se firmaba por las autoridades el escrito que reconocía legalmente la posesión. A modo de ejemplo, transcribimos la escritura de la Posesión Guentru, en Pulamemo, San Juan de la Costa:

"Posesión Guentru del lugar Pulamemo-Itrenco" el 5 de Marzo de 1827;

"Yo Miguel Asenjo Gobernador Político, pasé acompañado del señor Comisario de Naciones don Francisco Aburto, los Capitanes de Amigos Pedro José Fontecilla, José Pereira, Alfonso López, Gregorio Estrada, Santiago Silva a efecto de posesionar a los Guilmenes", para luego señalar los nombres de los indígenas y sus parientes, describir los linderos de la posesión indígena, tomándose la precaución de citar a los colindantes o contar con la "...presencia del cacique, capitanejo y demás guilmenes se hizo una averiguación prolija entre ellos por el señor comisario y resultó de ellos salir dueños legítimos". El Título en cuestión finaliza señalando a los beneficiarios del reconocimiento "En cuya virtud se les dio posesión como tales dueños en los términos referidos, de cuya posesión quedaron dueños absolutos y posesionados y para que en ningún tiempo puedan entorpecerles sus derechos se dispuso darles este documento firmado por mí y el señor Comisario y demás capitanes de amigos como testigos, y del presente escribano de que doy fe".

Firman Francisco Aburto, Miguel Asenjo y Francisco Aburto.³²⁶

La constitución de la propiedad con Títulos de Comisarios tuvo como resultado el reconocimiento territorial a las familias wijiches en Osorno, Río Bueno y Ranco, en un proceso que se llevó a cabo entre los años 1824 y 1832, y la entrega de algunos Títulos de Comisario con posterioridad a esa fecha se verificó en la zona de Panguipulli.

En el área de Osorno, después de la entrega de los Títulos de Comisarios, se desarrolla un nuevo proceso, caracterizado por la división de la propiedad y la continuación de la radicación a través de la acción de los Jueces de Primera Instancia, quienes entregarán potreros o fundos a familias wijiches, actividad que se prolonga hasta la década de 1840. Del mismo modo, otras familias obtendrán títulos sobre porciones menores de tierras a través de la acción de los Alcaldes, quienes extenderán escrituras de radicación de familias sobre terrenos poseídos de largo tiempo y dentro de jurisdicciones de los Títulos de Comisarios y de Jueces. Las tierras que serán conservadas por los indígenas darán origen a la pequeña propiedad.

La diferencia entre los Títulos de Comisario y los de Juez y Alcalde, radicaba en que los primeros correspondían de jurisdicciones territoriales de Caciques y Guilmenes, en cambio los segundos correspondían a posesiones de una o varias familias Wijiches que con ello pasaban a formar "Potreros" o fundos indígenas, de extensiones que oscilaban entre las quinientas y varios miles de hectáreas. Estas

desempeñando su empleo, y en 1822 y 1824 como Comisario retirado. Su muerte debe haber ocurrido alrededor de 1825". En : Donoso y Velasco (1970)

³²⁶ Texto tomado de facsímil "Posesión Guentru de lugar Pulamemo-Itrenco". 5 de Marzo de 1827. ANS. Fondo Notarios Osorno, Tomo 3 (1831-1840) Pieza 25 Foja 35.

La superficie comprendida en los Títulos de Comisarios es considerablemente amplia, abarcando porciones de dilatados territorios wijiches, lo que redundaba en que muchas veces los deslindes son difíciles de establecer, ya que "...algunos fundos están deslindados por un palo botado; otros por un pellín marcado; otros, por un zanjón y muchos por humedades: todas estas indicaciones, como es fácil comprender, han variado en el espacio de un siglo", decía el Protector de Indígenas de Llanquihue en 1912.

escrituras de jueces son numerosas y dan cuenta de cientos de familias mapuche wijiches que habitaban los territorios de "La Costa" de Osorno. Los títulos de Juez especificaban el nombre de los indígenas que pedían la posesión, a la vez que se señalaba en forma más precisa el lugar donde se otorgaba, acompañada de los deslindes del predio y de la fecha de otorgamiento. Las peticiones de título de posesión otorgado por el Juez y el Comisario de Naciones eran múltiples y se referían al reconocimiento de heredades sucesoriales, venta de terrenos entre indígenas y también de radicaciones, asignaciones de tierras efectuados por caciques o pleitos de tierras.

Un ejemplo de estas escrituras es la otorgada a los Wijiches Canul, Licanqueo y Tralma en 1832:

"En la Jurisdicción de Osorno en cinco días de mes de febrero de mil ochocientos treinta y dos años, Y Miguel Asenjo, Juez de Primera instancia y del señor Comisario de Naciones don Francisco Aburto, pasamos por suplica verbal que nos hicieron Dolores Canul, Lanca Lincaqueo y Tralma todos hermanos e hijos de la finada Pitrinuqye y como tales herederos de un pedazo de terreno que graciosamente le ha señalado Cañupil y Cañiguan, tíos de las susodichas y llegados que fuimos al lugar de capitanejo y demás se suscriben los linderos siguientes: Por el Leste se señaló un árbol de pellin a las inmediaciones de un estero nombrado Girigilmo que corre a la travesía, por el Norte un esterito que baja a la travesía y que se junta abajo con el dicho arriba que deslinda por esta parte con tierras del finado o acreedores de don Javier Carrasco. Por el Leste otro árbol de pellin en frente del primero que tirando de uno a otro línea recta la topan con dichos esteros, quedando como quedan posesionados. Se les da para seguridad y constancia este documento firmado, por dicho Comisario, Capitanes de Amigos y de mí que doy fe.=Miguel Asenjo=Francisco Aburto."³²⁷

En otra escritura de Juez se da cuenta de un pleito de tierras entre Wijiches en el sector de Guacamapu:

"En la Jurisdicción de Osorno y lugar Guacamapu de Cuinco, en catorce días del mes de Marzo de mil ochocientos treinta y dos años, Yo Miguel Asenjo Juez de Primera Instancia acompañado del Comisario de Naciones don Francisco Aburto, los caciques don Rafael Lefianti de Rahue y don Paguielde(de) La Costa, los capitanes de amigos José Pereira, Mateo Catalán, Santiago Silva y José Antonio Ponce, pasamos a dicho lugar a efecto de esclarecer un litis que sobre derecho que alegaba tener aquel terreno Lefin y hecho el cargo a presencia de todos probó que Carrile, sus parientes eran dueños propietarios con respecto a que había cedido las partes que les correspondían a Martin Delgado, Guayquipan, Currilef y sus parientes por cuyo motivo quedaron los susodichos sin el menor derecho ni acción al terreno de Guacamapu por lo que y solicitando escritura de Posesión los dueños que se digan por nota (Pedro Currilef y 31 indígenas más), se demarcaron los linderos... Dichos han quedado posesionados y para constancia y seguridad de los interesados se les da este documento firmado por mi, por el Comisario y Capitanes de Amigos como testigos de que doy fe. (Firmas)."³²⁸

Numerosas escrituras como éstas fueron extendidas por el Juez de Osorno Miguel Asenjo y luego por don Miguel Rojas, José Antonio Flores y el Comisario de Naciones Francisco Aburto, logrando entregar terrenos específicos a cada familia Wijiche, y con ello dar segura posesión a los indígenas que sólo tenían como antecedentes estar incluidos dentro de las extensos deslindes de los títulos de Comisarios.³²⁹

En relación a los títulos de propiedad extendidos por los primeros Regidores o Alcaldes algunos se relacionan con la posesión del terreno que habitan o poseen, en virtud de ocupaciones antiguas, herencias sucesoriales, donaciones de caciques o por compraventa del terreno, y muchas de estas nuevas posesiones se constituyen dentro de los deslindes del Título de Juez y en los linderos de los títulos de Comisarios.

³²⁷ ANS. *Notarios Osorno Tomo III (1831-1840) Pieza 17 Fj. 25.*

³²⁸ ANS. *Fondo Notarios Osorno. Tomo IV. Pieza N° 14 Fj. 16.*

³²⁹ Entre los Títulos de Juez que podemos nombrar están los siguientes: En Maypue, a Guensugui y otros (23/02/1832); En Quilma, a Naupi, Guilitraro y otros (26/02/1832). En Quemeumo, a Poeñanco y otros (14/02/1832). En Lutun, a Licanay e hijos (8/02/1832), entre otros.

Un ejemplo de estas escrituras es la otorgada en el lugar de Intreco en 1840 a Antilen:

"En la ciudad de Osorno en veinte días del mes de enero de mil ochocientos cuarenta años. Ante mi, José Vicente Duran, Primer Regidor de esta Ilustre Municipalidad con funciones de Alcalde Ordinario por la Ley y testigos presentes parecieron los naturales don Pedro Cofian y demás hermanos de éste, los que dijeron que teniendo vendido su hermano el Cacique Cofian un retazo de terreno en el lugar de la posesión el que por escritura les comprende y se las dan al natural Antilen en la cantidad de treinta pagas de los cuales estaba satisfecho su predicho hermano el cacique y que en virtud de la venta que hizo quieren y es voluntad que Antilen tome y aprenda la Posesión que le entregan (se señalen linderos)."³³⁰

Estas escrituras de Alcaldes, aunque fueron menos frecuentes que las de Jueces, permitieron resolver múltiples situaciones de acceso a la tierra a nivel local, certificando el que a quienes se les otorgaba los derechos territoriales eran sus legítimos propietarios.

A diferencia del proceso ocurrido en Osorno, con la entrega, en primer lugar, de Títulos de Comisarios (1824 a 1832) y luego de los Títulos de Juez y Títulos de Alcalde (1832-1850), en Valdivia, hasta la primera mitad de la década de 1830, la constitución de la propiedad estuvo a cargo de los Jueces locales y los Alcaldes, los que sin presencia del Comisario de Naciones fomentaron y avalaron las usurpaciones de tierras.

3. Usurpaciones de tierras mapuche-wijiche

A partir de 1820, en la zona cercana a Valdivia, desde los llanos y hasta la cordillera, las tierras wijiche fueron objeto de diversos métodos de usurpación de parte de los particulares de la región, quienes al amparo de las autoridades locales, alcaldes y regidores, lograron apropiarse de la gran parte de las tierras wijiches. Una radiografía de lo ocurrido es presentada para el año 1834 por José de la Cavareda, a la sazón Intendente de Valdivia:

"Diversas veces he hecho presente al gobierno la necesidad del nombramiento de un juez de letras motivándola en el abuso que se observa por estar entregada a los alcaldes o regidores que hacen de jueces de primera instancia en los respectivos departamentos y habiendo palpado por mí mismo estos abusos en el interior, me creo de nuevo en la obligación de reclamarlo. Lo primero que se me presentó fue una inmensa cantidad de indios que reclamaban justicia contra los españoles y contra los mismos de su raza. Por mala inteligencia quizá del reglamento de justicia se hallaban los naturales sometidos a las autoridades locales de cada departamento, y viendo que eran el juguete de ellas, que jamás se procedía con arreglo a las leyes ni aún al sentido común, y que litis eran solamente dirigidos a apoderarse de sus terrenos y conociendo por otra parte que faltaba una declaración expresa de autoridad competente para que estuviesen sometidos a las autoridades territoriales, hice cesar provisoriamente su jurisdicción sobre ellos hasta sus pleitos, y que volviesen mientras tanto a la costumbre en que habían permanecido desde el principio de su alianza con los españoles: de ser juzgados por los gobernadores con sus Capitanes de Amigos y el Comisario de Indios, que es como un ministro de fue entre ellos, y me parece lo más conforme cuando se trata de legalizar los contratos entre hombres que ignoran las leyes y desconocen hasta el arte de escribir. Para evitar el desorden producido por una multitud de hombres que validos de la ignorancia de los indios se les presentan como defensores, suscitándoles derechos y pretensiones, con el objeto de arrancarles sus ganados, granos y terrenos para lo que hacen escritos y peticiones llenos de ineptias, sarcasmos e insultos contra las autoridades, ocultando sus nombres bajo el del solicitante que no entiende una palabra de lo que pide ni dice..."³³¹

³³⁰ ANS. Fondo Notarios Osorno: Tomo IV Pieza N° 144 Fj. 143.

³³¹ Carta de 2 de Agosto de 1834 de José de la Cavareda, Intendente de Valdivia, al Gobierno de Chile. En: Donoso y Velasco (1971: 94)

La situación provocada por los usurpadores de tierras y de bienes de los wijiches en la zona de Valdivia se vio favorecida por el escaso cuidado y celo que colocaban las autoridades chilenas en evitar los actos cometidos por los acaparadores de tierras, y por la aplicación en forma deficiente de las normas de protección y constitución de la propiedad.

A las primeras usurpaciones de tierras en los títulos de comisarios y en terrenos ocupados por los indígenas se sumaron las de los colonos alemanes, quienes arribaron a Valdivia, Osorno y Llanquihue en la década de 1850. Previo a ello, las empresas de colonización intentaron crear un patrimonio territorial que les permitiera iniciar la migración desde Europa, recurriendo para ello a la apropiación de grandes territorios de propiedad mapuche-wijiche. En efecto, en la década de 1840, Francisco Cristóbal Kindermann y Juan Renous, miembros de la Empresa de Colonización Stuggard, se apropiaron de prácticamente toda la Cordillera de la Costa de Osorno y La Unión, en base a la obtención de unas pocas acciones y derechos Wijiches, método que sirvió para formar numerosos fundos en tierras mapuche wijiche, y se extendió hasta las primeras décadas del siglo XX, en Valdivia, Osorno y Llanquihue.

A parte de la compra de acciones y derechos, los usurpadores utilizan otras formulas que le otorgan el mismo resultado, siendo el fraude y el engaño la constante en estas operaciones. Así lo denuncia el Intendente de Valdivia, José de la Cavareda, en 1834, al señalar que "La venta de los terrenos de indios se hace por lo común cuando por la embriaguez han perdido el uso de su razón y la ebriedad se perpetúa entre ellos porque el licor es la moneda con que se les paga. De aquí resulta que cuando vuelven en sí se hallan con una escritura que los deja en la miseria".³³²

Otra fórmula de apropiación de tierras es litigar el dominio a los indígenas, para obtener luego los derechos por vía judicial. Testimonio de ello encontramos en el Juez de Letras de la Provincia de Valdivia, Santiago Ryan, quién en 1842 visitó Osorno, constató que "...la multiplicidad de pleitos en que se desenvuelven cada día más los indígenas de esta jurisdicción, pende en gran parte de la plaga de hombres que con el título de abogados unos y otros con el procuradores o apoderados que al mismo tiempo conminan a obrar, les fomentan los pleitos conduciéndolos a un pronto y espantoso estado de miseria".³³³

Se suman a estas arbitrariedades las compras a precios ínfimos, el intercambio de tierra por especies, la obtención de poderes amplios para litigar y otras fórmulas que servían para obtener acciones y derechos sobre terrenos indígenas, las que luego se verificaban como "compras" ante los escribanos y jueces.

Las transacciones de tierras no tuvieron -hasta 1893- ningún tipo de restricción legal que no fueran las leyes generales del país, las que se aplicaban torcidamente y a la medida de los particulares que formaban sus fundos sobre las tierras mapuche-wijiche.

4. Las tierras mapuche wijiche y los colonos alemanes

Como señaláramos previamente, en el área que se extiende desde el Río Bueno hasta Maypué – poseída como territorio con Títulos de Comisarios- se producirá tempranamente la apropiación de toda la Cordillera de la Costa por parte de Francisco Cristóbal Kindermann y Juan Renous, fundadores de la Sociedad de Inmigración de Stuttgart.³³⁴ Estos, mediante compras fraudulentas, e apropiaron de tierras desde el río Pucopío por el norte, hasta el río Llico y el Maypue por el sur, constituyendo en esta porción los fundos que en 1863 se denominarán "Llesquehue y Cordillera de Río Blanco", con una superficie aproximada de 85.000 hectáreas.

³³² *idem anterior*

³³³ *Ibidem.*

³³⁴ Francisco Cristóbal Kindermann, desde 1836, era contador de la Casa Comercial Huth, Grüning y Cía. de Valparaíso y Juan Renous era su suegro; ambos fueron contactados en 1845 por Phillipi (quien llega de Berlín a Chile en 1840) con el fin de promover un intento de Colonización privada en Valdivia, La Unión y Osorno, formando junto a los alemanes Flindt y La Sociedad de Inmigración de Stuttgart, iniciando Kindermann el acaparamiento de tierras Wijiches para tales propósitos.

Estas apropiaciones de tierras indígenas se encontraban en el contexto de la colonización privada de inmigrantes alemanes:

"El 25 de Agosto de 1846, llegan al puerto de Corral, y a bordo del Catalina, 34 personas reclutadas en Alemania por Flindt y Phillipi. Kindermann y Renous, por su lado, compran en 1847 a los caciques indígenas de los llanos de Osorno, mediante engaño y con la complicidad de los notarios regionales enormes extensiones -más de 15.000 km²- por cuenta de la Sociedad de Inmigración de Stuttgart, fundada a iniciativa del primero".³³⁵

Los 15.000 km² de territorios indígenas corresponden a tres compras de acciones y derechos realizadas entre 1847 y 1848 ³³⁶ por Juan Renous y Francisco Kindermann, apoderándose de casi toda la Cordillera de la Costa de Osorno por el precio de 100 terneros, varias vacas y especies varias que no conocemos, y 250 pesos de los cuales 50 son pagos de gastos de inscripción. El dinero cancelado aparentemente correspondió a 1.090 pesos por una incalculable extensión de tierras mapuche-wijiches.³³⁷ Además, en estas mismas operaciones comerciales compran otros tres potreros indígenas de gran extensión, situados en La Unión, al norte de Río Bueno, y que comprendían principalmente tierras ubicadas en la cordillera de la Costa el mar y, en parte, terrenos interiores hacia el Llano Central.³³⁸ El mecanismo utilizado para apropiarse de estas tierras es declarado por Juan Renous:

"Ud. no me creerá [le dice a Rodulfo Phillipi] cuánto me ha costado comprar estos terrenos a los indios, no es poca cosa embriagarse con ellos diariamente con chicha de manzana por espacio de varias semanas para introducirle confianza".³³⁹

Tal es el escándalo causado por estas compras de tierras que merece la intervención del Promotor Fiscal Juan de Dios Barril ante el Juzgado de Valdivia, en Junio de 1849. Sin embargo, el Fiscal Barril fundamenta su oposición a la constitución de esta gran propiedad particular no en razón del método de usurpación, sino en el convencimiento que los terrenos eran fiscales, con lo cual también desconoce lo obrado por el Estado en la constitución de la propiedad mapuche-wijiche con Títulos de Comisario.³⁴⁰

³³⁵ Blancpain (1985)

³³⁶ ANS. Ministerio del Interior. Gobernación de Valdivia, año 1854. Volumen 328 Fj. 54 y siguientes: "Demanda Fisco contra Kindermann. Este predio comprado a Francisco Huentequeo, llamado Copio, en el Título de Comisario de 1831, es vendido un año después, en 1848, en Valparaíso, por Renous y Kindermann a Trinidad Zúñiga que forma el fundo Trinidad". (Ver ANS. Fondo Notarios Valparaíso. Volumen 79 - 1848, Fj. 409 N° 386).

³³⁷ Respecto a lo fraudulento de estas compras de terrenos efectuados por Renous y Kindermann, en la instrucción que hace el Intendente de Valdivia Salvador Sanfuentes, en el nombramiento del ingeniero Agustín Olavarrieta para la determinación y mensura de los terrenos fiscales de la provincia de Valdivia, se establecía en el Decreto de 20 de Julio de 1849, en su número 12: "Tiene noticia el Gobierno de que algunos particulares han comprado a los indígenas extendidas posesiones de terrenos por precios ínfimos, y que los compradores descansando en este título han emprendido algunas especulaciones de colonización. En este caso se encuentra don Enrique Kindermann; más hay otros ajotistas que sin capitales ni recursos para emprender, han tomado tierras para venderlas, creando así dificultades para la Colonización. Cualquiera que sea el objeto con que se ha fraguado estas compras todas ellas adolecen del mismo vicio y conviene que el comisionado determine lo ocurrido para que el gobierno forme juicio. El gobierno se halla dispuesto a conservar a Kindermann o a cualquiera otro que se halle en su caso, en los terrenos adquiridos, revalidando el contrato, pero recobrará las tierras que se hallan en manos de ajotistas" (cit. Donoso y Velasco; 1970). Al respecto, Blancpain (1974) señala que "Hermann Schülke, siguiendo el ejemplo de Renous en Osorno paga 500 pesos a una docena de propietarios indígenas ficticios por la adquisición de un bosque entre Cutipai y Niebla".

³³⁸ Estas compraventas de tierras en el Departamento de La Unión se verifican ante el Notario de Osorno. En la primera, efectuada el 13 de Septiembre de 1847, Juan Renous compra en 100 pesos, vacunos y especies (equivalentes a 300 pesos) un potrero a Antonio Gueüchel. En la segunda, efectuada el 12 de Junio de 1848, Juan Renous compra a Pedro Pailapan, Mariano Meliconal y Pedro Aguilaf, una "suerte de tierras" en 400 pesos. En la tercera compra de 18 de Agosto de 1848, Juan Renous compra a Bernardo Cheuquepan apoderado de sus hermanos y sobrinos en 600 pesos "recibidos en animales vacuno y otras especies". ("Demanda Fisco contra Renous y Kindermann") En: Molina y Correa (1995)

³³⁹ Vergara (1993): Este procedimiento es señalado por Vicente Pérez Rosales años después: "Cuando algún vecino quería hacerse propietario exclusivo de algunos terrenos usufructuados en común, no tenían más que hacer que buscar al cacique más inmediato. Embriagarse o hacer que su agente se embriagase con el indio, poner a disposición de éste y de los suyos aguardiente baratito, tal cual pero fuerte, y con sólo esto ya podía acudir ante un actuario público, con vendedor, con testigos o con informaciones juradas que acreditaban que lo que se vendía era legítima propiedad del vendedor". (En "Recuerdos del Pasado". Edit. ORBE-Stgo. 1971).

³⁴⁰ Este procedimiento de apropiación de tierras es descrito por Rodulfo Phillipe en visita a las Colonias de Valdivia y Llanquihue y con fecha 8 de Mayo de 1858 dice al Gobierno "se colocaba a un indio en el lugar del terreno que se querían apropiar para que levantara un rancho y sembrara un pequeño papal o maíz y después se compraba al indio no sólo el pequeño espacio cultivado sino miles de cuerdas como de su propiedad". En Donoso y Velasco (1979). Lo que no se considera en este análisis es que las

Termina el Promotor Fiscal solicitando el esclarecimiento de la acción sobre terrenos fiscales apropiados por particulares en una demanda judicial.³⁴¹

La importancia de la demanda judicial contra Renous y Kindermann es la evidencia del desconocimiento de la existencia de propiedad mapuche-wijiche y del accionar del Estado durante las primeras décadas del siglo XIX para el reconocimiento de los derechos territoriales mapuche-wijiche.³⁴²

El juicio contra Juan Renous y Francisco Kindermann tuvo sentencia final de la Corte Suprema de Santiago en Agosto de 1855, en la que se lee que "se ordena por el Supremo Gobierno al Intendente de Valdivia que mandase sobreseer en esta Causa por las razones que en él se expresan, lo cual importa verdadero desistimiento de la demanda promovida por la parte fiscal, se aprueba la sentencia consultada de 25 de Marzo último, con declaración que debe dejarse a Kindermann en quieta y pacífica posesión de los terrenos comprados a los naturales que se mencionan en las expresadas escrituras".³⁴³

En resumen, el Fisco se desistió de proseguir con la demanda, a pesar de los argumentos relacionados con el carácter fraudulento de las compras de tierras indígenas. Pero al reconocer que les pertenecían a los mapuche-wijiches respaldaba implícitamente la acción de Kindermann y Renous, retirándose y dejando libre el terreno a los particulares para asentar su dominio sobre las tierras de la Cordillera de la Costa.

En ese período un importante hecho beneficiará a los particulares que han obtenido tierras de indígenas. Efectivamente, en 1857 se dicta el Código Civil, que reconoce la propiedad de un bien raíz sólo si está inscrito ante el Conservador de Bienes Raíces respectivo y determina que *"la inscripción es la que da la posesión real efectiva mientras eso no sea cancelado, el que no ha inscrito su título, no posee; es un mero tenedor"*.³⁴⁴ Para el depósito de tales escrituras se crea en 1859 el Conservador de Bienes Raíces.

De esta manera, en el año 1863 Francisco Cristóbal Kindermann y Juan Renous procederán a inscribir las tierras *compradas* a los mapuche-wijiche en el Conservador de Bienes Raíces de Osorno, esta vez transformadas en los grandes fundos "Llesquehue" y "Cordillera de Río Blanco", formados sobre la base del reconocimiento de la propiedad indígena con Títulos de Comisario, origen último de dichas propiedades.

5. La colonización alemana en el territorio wijiche

Después del fracaso de la colonización privada, la tarea fue asumida por el Estado chileno, siendo la primera acción determinar la existencia de terrenos fiscales en las provincias de Valdivia y Llanquihue, para lo que se encarga en 1849 su reconocimiento y mensura a Guillermo Frick y al ingeniero Agustín Olavarrieta.³⁴⁵ Frick elaboró un informe sobre la situación de las tierras fiscales, indicando su existencia en Valdivia, Puyehue y alrededor de la laguna Llanquihue y de terrenos en Osorno, todos ellos de escasa superficies, pues la mayoría de las tierras se encuentran en poder de los particulares y el resto como territorio indígena o como propiedad mapuche.³⁴⁶

tierras que se enajenan por baldías que sean corresponden a jurisdicciones indígenas sobre las cuales han ejercido dominio históricamente pero que a partir de la República se consideran fiscales.

³⁴¹ Demanda Presentada por Juan de Dios Barría en Primer Juzgado de Valdivia. 6 de Junio de 1849. En Donoso y Velasco (1979).

³⁴² Tal es el desconocimiento de la Provincia que tienen las nuevas autoridades, que incluso no saben de sus deslindes y de las acciones de posesión de tierras indígenas que ha efectuado y efectúa el Estado sobre los territorios. Así el Intendente de Valdivia, José de la Cavareda, en nota al Gobierno de 2 de Agosto de 1834 decía: La Provincia de Valdivia "no tiene aún límites fijos, pues la ley de 30 de Agosto de 1926 no se los señala ...sin embargo se cree que el territorio (es el) comprendido entre el río Maypú por la parte sur y el de Toltén por el norte y entre el mar y la cordillera". Respecto a las tierras fiscales conocidas en forma gruesa e inexacta atribuyendo al indígena su enajenación "sucede también que como hay tantas tierras baldías venden las propias y se apoderan de ellas con notable perjuicio de los intereses fiscales". (Donoso y Velasco 1974).

³⁴³ Causa. "Fisco con F. Kindermann, sobre reivindicación". Citada por Donoso y Velasco (1970).

³⁴⁴ Gonzalo Bulnes (1989).

³⁴⁵ Decreto Nombramiento de Olavarrieta de 20 de Julio de 1849. En: Donoso y Velasco 1970

³⁴⁶ Informe del Intendente de Valdivia, Salvador Sanfuentes, al Ministro de Hacienda, 24 de Septiembre de 1849. En: Donoso y Velasco (1970).

Vicente Perez Rosales, el principal Agente de Colonización, en su desesperación por contar con tierras fiscales para la instalación de colonos arribados a Valdivia, dispuso en 1851 de los terrenos de las ex-misiones de Cuyinco y Cudico, los que habían sido entregados en comodato por los mapuche-wijiche a los curas misioneros, reclamando los mapuche por lo obrado y exigiendo su restitución.³⁴⁷

Dos años después, el 27 de Junio de 1853, los estudios de disponibilidad de tierras fiscales llevaron a declarar a Llanquihue "Territorio de Colonización", con deslindes que respetarán en gruesa forma el territorio mapuche-wijiche con Títulos de Comisarios:

"Los límites de este territorio serán: al Este, la cordillera de Los Andes; al norte, el río de Las Damas en todo su curso hasta una legua de la ciudad de Osorno; al poniente, una línea recta que partiendo desde el punto del río de Las Damas, que acaba de mencionarse, remate en la confluencia del río Rahue con el Negro, y siga el curso de este río, hasta una distancia de siete leguas de la laguna de Llanquihue, desde cuyo punto seguirá conservando la misma distancia de la parte occidental de esta laguna hasta tocar en el seno de Reloncaví en frente de la isla Maylén y al sur, una línea que partiendo de la boca del Este o astillero de Reloncaví corra recta hasta la Cordillera de Los Andes. Quedaron comprendidos en este territorio las islas de Trenglo y Maylen".³⁴⁸

En 1854 se modificó el límite occidental del territorio de Llanquihue, pues la línea que partía con anterioridad a una legua de Osorno, partirá ahora "desde la confluencia del estero Chuyaca con el Damas, seguirá una línea, con algunas variaciones, cercana a la anterior, girará al Oeste hasta el río Maypué, término de la Provincia de Valdivia, el camino real que conduce a Chiloé hasta Río Frío y de ahí una recta hasta punta Huatral, en el seno o golfo de Reloncaví". Para entender el espíritu de la época, debemos relevar el tratamiento que se hace a los mapuche-wijiche que se encuentran dentro de este territorio de colonización, ya que el Estado les otorga la calidad de "colonos" nada menos que a sus habitantes originarios.³⁴⁹

Para regular la colonización y la expansión de la usurpación de tierras, se dicta el Decreto del 9 de Julio de 1856, cuerpo legal que dispone lo siguiente: "Toda compra de terrenos hecha en el territorio de Colonización de Llanquihue, dentro de los límites determinados por los decretos de 27 de Junio de 1852 y 2 de Noviembre de 1854, de indígenas o personas que bajo este carácter vendieren, o de terrenos situados en territorio de indígenas, deben hacerse con intervención del intendente de Llanquihue".

"La intervención del Intendente tendrá por objeto asegurarse que el indígena que vende, presta libremente su consentimiento de que el terreno que vende le pertenece realmente y de que se ha pagado o asegurado debidamente el pago convenido"; se exigirá igual formalidad para los casos de "empeño de terrenos o para arriendo por un tiempo que exceda de cinco años". Se establecía, además, que si la compra de terrenos "fueren de mil cuadradas, el Intendente deberá consultar al gobierno" indicando que "las ventas de terrenos en territorio de Indígenas que se hicieren sin intervención del Intendente de Llanquihue o del funcionario que hubiese comisionado, son nulas".³⁵⁰

Finalmente, por instrucciones del Ministro del Interior al Intendente de Valdivia, con fecha 6 de Septiembre de 1856 se ordena que "todos los dueños de terrenos o propiedades rurales adquiridos de indígenas o de quienes se declaren por tales al contratar en el territorio de la provincia de Valdivia desde

³⁴⁷ Los terrenos de las misiones habían sido otorgadas en préstamo por los Caciques, por ello conservaban su carácter indígena. Esto llevó a un incidente relatado por Pérez Rosales: "salió, pues, de Valdivia, una comisión de indios, bien aleccionada y se presentó contra el agente (de Colonización) al Ministro de Justicia...(quien)... dictó para el agente una orden parecida a ésta: "Por muy importante que sea la colonización, usted procederá a devolver a los indios los terrenos de la misión de Cuyinco, indebidamente repartida a familias alemanas". (Recuerdos del Pasado. Edit. Orbe. Stgo. 1971).

³⁴⁸ Artículo 2º del Decreto que declara el territorio de Colonización, 27 de Junio de 1853, firmado con Manuel Montt y Antonio Varas.

³⁴⁹ Durante este proceso de demarcación del territorio de Colonización de Llanquihue se estableció que el Intendente de este territorio "concederá al Cacique José del Carmen Cañupan y al indígena Pedro Tralma de los terrenos destinados a la Colonización, los que le correspondan considerados como colonos, debiendo quedar sujetos a la obligación de cultivar y poblar el terreno en la misma forma que los demás colonos (sic) "Comuníquese MONTT. Antonio Varas 17 de Marzo de 1855.

³⁵⁰ Decreto de 9 de Julio de 1856, firmado MONTT y Antonio Varas. (Cit. Donoso y Velasco; 1970).

Enero de 1845 en adelante, sea que los hayan adquirido por compra a los indígenas o de cualquier otro modo, deberán hacerse tomar razón de sus títulos en la Secretaría de la Intendencia, en el término de dieciocho meses contados desde la fecha de este decreto”.³⁵¹

Con esta disposición se iniciaba el proceso de saneamiento de los títulos de propiedad de particulares en el territorio de Valdivia, Osorno y Llanquihue. Lo importante es que las tierras wijiches de la Costa seguirán legalmente desprotegidas hasta 1893, momento en que se dictan las prohibiciones de enajenación, las que serán igualmente burladas.

6. La frontera mariquina –panguipulli en la segunda mitad del siglo XIX

La frontera mapuche en el sector Valdiviano es descrita por el viajero de Paul Treutler, para los años que van entre 1859 y 1863, dando cuenta de su carácter de territorio autónomo y no sometido y señalando que entre Mehuin y Mariquina “... el río Lingue(...) forma el límite entre el territorio cristiano y el araucano”³⁵². Continuaba la frontera independiente por el lugar llamado Marilef, cercano a Mariquina, desde donde se ingresa al territorio mapuche, pasando entre Mariquina y Marilef por “...los caseríos indígenas de Chonqui y Quechupulli, para llegar luego al de Marilef. Esta parcialidad, que contaba con unas 300 almas, estaba al mando del cacique Carriman (...) A pesar de que estos indígenas fronterizos habían adoptado muchas cosas de los extranjeros y de que varios de ellos hablaban castellano, había algunos de figura francamente salvaje, que no lograban ocultar su odio innato a los forasteros”³⁵³. Luego, en la precordillera, se encontraba Panguipulli, formada por varios Lof y Ayjarewes, los que teniendo contacto con los chilenos, mantenían su autonomía territorial; “...A pesar de vivir la tribu de Panguipulli, cuyo cacique era Allapán, tan cerca de los cristianos, y de viajar sus miembros frecuentemente a Valdivia, para hacer sus compras, era de las más salvajes y temidas. Por ello se aventuraban raras veces los chilenos y alemanes hasta esa región y, a pesar de que había misiones mucho más al interior del territorio indígena, esa tribu no había permitido que se fundaran en el suyo”³⁵⁴. Al norte de esta línea de frontera territorial mapuche se reconocían lugares como Queule, que aunque en él existía una Misión, esta “... se encontraba en territorio indígena independiente y sólo estaba rodeada por unos pocos indígenas bautizados”³⁵⁵.

El viajero alemán Paul Treutler -a mediados del siglo XIX- se adentra al territorio independiente mapuche. Su viaje tenía como objetivos evaluar las posibilidades de penetración y colonización del territorio y el dominio de los mapuche, a través del establecimiento de propiedad particular y la instalación de caminos, faenas mineras y de misiones católicas: “Mi programa principal comprendía los siguientes puntos: 1°.- Explorar en lo posible el territorio araucano situado entre los ríos Tolten y Calle Calle y levantar un mapa de él; 2°.- Estudiar las condiciones geológicas y mineralógicas del territorio y obtener una información precisa acerca de su riqueza aurífera; 3°.- Buscar terrenos cultivables, apropiados para ser adquiridos y colonizados; 4°.- Reconocer las comunicaciones por agua y tierra desde esos terrenos hasta el territorio cristiano... 6°.- Visitar las antiguas y ricas minas auríferas de los españoles; 7°.- Reconocer las ruinas de la antigua y próspera ciudad de Villarrica, donde los españoles habían enterrado grandes tesoros antes de que los expulsaran, los que todavía no habían sido encontrados;... 10°.- Inducirlos por medio de la persuasión y de obsequios a vender terrenos a cristianos; 11°.- Obtener que permitan el establecimiento de misiones en su territorio y que se propague la religión cristiana.”³⁵⁶... en este último punto tuvo éxito, al alcanzar el consentimiento de los mapuche para refundar la Misión de Toltén.

Los mapuche defendieron su frontera en el Wijimapu de la penetración chilena –alemana en forma diferencial. Sólo en algunos Ayjarewes se permitió el establecimiento de misiones y en otros se expulsó a los misioneros, quizá en el convencimiento que las misiones constituían la avanzada para el establecimiento

³⁵¹ Citado por Donoso y Velasco (1970).

³⁵² Treutler, Paul (1958:316).

³⁵³ Treutler, Paul (1958:348-349).

³⁵⁴ Treutler, Paul (1958:433).

³⁵⁵ Treutler, Paul (1958:325).

³⁵⁶ Treutler, Paul (1958:298).

de fuertes militares y la llegada de acaparadores y usurpadores de tierras chilenos y alemanes, como había ocurrido en la zona bajo dominación chilena.

La política misional hacia el interior del territorio mapuche dirigida desde Mariquina, tuvo éxito en Queule, pero las ubicadas al interior del territorio independiente fueron devastadas por los mapuche, como las de Toltén, Manguisehue y Trailafquen. En este último lugar, cercano a Villarrica, ubicado junto al río Leufucahue, el cacique Marinao permitió la entrada de los misioneros y la construcción de un edificio en sus tierras, cuestión que fue rechazada por otros ayjarewes y Fütalmapu, pues su instalación era una amenaza a la integridad territorial. De allí que Marinao fue maloqueado por un "...cacique Pewenche...venido con su tribu desde las pampas argentinas a través de los Andes, con unico propósito de incendiar la Misión y de asesinar al cacique Marinao y sus dos hijos... por haberse hecho cristianos".³⁵⁷ A diferencia de las anteriores, la Misión de Queule había logrado subsistir en el territorio mapuche independiente con anuencia del Logko Voiquepán y estaba formada por "...una capilla, una casa de cinco piezas para los misioneros, una escuela y un galpón, con pesebreras y bodegas".³⁵⁸

El viajero Treutler, en cumplimiento de uno de sus objetivos en el viaje al interior del territorio bafkehche entre Mehuin y Tolten, informa que esta última localidad existía un Ayjarewe compuesto por unas 200 familias que se asentaban a lo largo del río Tolten, en su desembocadura, agrupación dirigida por los Logko Huilcafiel y Millapi, con los que parlamentó para lograr el restablecimiento de la Misión. Al respecto dice: "Llegado a la Misión (de Mariquina), comuniqué a los padres los buenos resultados de mi visita a Toltén, y estuvieron muy satisfecho cuando supieron que había logrado el consentimiento para restablecer allá la Misión, como también de que hubiese ganado para la religión cristiana a los hijos de Huilcafiel. Estos fueron llevados más tarde a la Misión, donde se les educó hasta la edad de 14 años."³⁵⁹

Los establecimientos Misionales de Queule y Tolten serán la avanzada para el instalación de puestos militares chilenos en el año 1862, con lo que se fortificó la costa y se inició el avance de la frontera chilena sobre el territorio del Wijimapu independiente. El avance se hizo en concordancia con la corrida de frontera al Malleco y la fortificación y aislamiento de los Bafkehche de Arauco, con la disposición de fuertes en los boquetes de la Cordillera de Nahuelbuta.

Los contactos con los chilenos se caracterizaban por las relaciones comerciales y misionales, y ellas sólo eran posible con la existencia de una zona de distensión, lo que explica que los mapuche de estos Ayjarewes fronterizos fueran reacios a sumarse a algunas de las rebeliones contra la penetración militar chilena y de particulares, hecho que comenzaba a verificarse en los Fütalmapu Bafkehche, Naüqche y Wenteché. En 1859-1860, el Logko Carrimán de Marilef, lugar ubicado cerca de Mariquina y bajo la influencia de la misión declaró que no se sumaría al levantamiento, llamado por los Logkos de los Fütalmapu de más al norte. En Toltén, se debatió sumarse a la rebelión, para lo cual el Logko: "... Millapi presentó a la asamblea seis indígenas... que venían del Norte, como emisarios de sus caciques, a fin de invitar a los araucanos que vivían al sur del Toltén a participar de un levantamiento. Uno de ellos, procedente de Boroa, pronunció un largo discurso, muy apasionado y habilidoso, describiendo con vivos colores el peligro que amenazaba por haber regalado el Gobierno el territorio indígena hasta el Toltén a los alemanes de Valdivia, quienes estaban aprestando para apoderarse de él por la fuerza, de modo que sólo se podían salvar adhiriendo al levantamiento".³⁶⁰ Inteligentes y premonitorias las palabras de los Werken de Boroa, ya que lo señalado comenzaba a ocurrir, y años más tarde encontraríamos a los Logkos y familias de los Lof de Marilef, expulsados por los usurpadores alemanes y chilenos de su tierras, buscando refugio en las zonas aún autonomas o independientes del interior, cercanas a Villarrica. Cabe señalar que esta vez los mapuche de Tolten no se sumaron al levantamiento debido a que se realizó una votación en la que perdió la moción de sumarse al llamado de los boroanos, luego del discurso de los Capitanes de Amigos presentes en la asamblea. Este se escuchó después de la alocución del Logko Millapi, momento en que "... hizo uso de la palabra el Capitán de Amigos Jaramillo, que dominaba muy bien el araucano, y

³⁵⁷ Treutler, Paul (1958:355).

³⁵⁸ Treutler, Paul (1958:324).

³⁵⁹ Treutler, Paul (1958:341).

³⁶⁰ Treutler, Paul (1958:337).

desvirtuó con argumentos claros y convincentes las inculpaciones que habían formulado al Gobierno y a los alemanes, exhortando a los indios conservar la paz”, argumentos que fueron colocados en duda y a los cuales les siguió “...una viva discusión, se gritó y hubo peleas entre la concurrencia, pero cuando Millapi ordenó guardar silencio y proceder a la votación, la mayor parte acordó no participar en el levantamiento”.³⁶¹

La guerra civil entre chilenos, librada en 1859 entre liberales y conservadores, constituyó la oportunidad para que los mapuches aliados con los liberales iniciaran un movimiento tendiente a recuperar los territorios usurpados en la banda que va entre los ríos Malleco y Lebu y el río Bio Bio. En la frontera del Wijimapu, los mapuche advertían del peligro que constituía la llegada de colonos alemanes para la integridad del territorio, por lo que los Logko de otros Fütalmapu y Ayjarewes cercanos trataron de convencer a los Logko de los Ayjarewes fronterizos de sumarse a la rebelión:

“... los revolucionarios del Norte habían invitado a los araucanos a plegarse a ellos y derrocar al Presidente Montt. Para lograr su propósito, habían propagado la noticia de que el Gobierno tenía el propósito de obsequiar todas las tierras de los indígenas a los colonos alemanes. Estos invadirían pronto su territorio, con una gran fuerza a fin de someterlos, y una vez dueños de las tierras, explotarían de nuevo las antiguas minas auríferas, en las cuales los indios tendrían que trabajar como esclavos, igual que sus antepasados.

Prestando oído a tales rumores, el poderoso cacique Mañil ya se había plegado con varias reducciones a los revolucionarios, invitando a las tribus vecinas a hacer lo mismo. Proyectaban iniciar la campaña con un ataque a la ciudad de Valdivia... Con estas noticias y como es fácil comprender, reinaba en Valdivia gran consternación, sobre todo porque había escasas fuerzas militares disponibles y se tenía que esperar poca ayuda militar del Gobierno, dada la situación en que se encontraba el país. Por este motivo, todos los alemanes se armaron en la mejor forma que pudieron, realizaban diariamente ejercicios militares y practicaban tiro al blanco, a fin de presentar la mayor resistencia a los indígenas”.³⁶²

Estas prácticas militares son el anticipo de lo que ocurrirá con los mapuche cuando los alemanes y chilenos inicien su ofensiva de usurpación de las tierras hasta el Tolten y Villarrica y Panguipulli.

Mientras tanto, la ofensiva militar para el avance de la frontera por la costa hasta Tolten había concluido en 1862 y desde allí se planificaba la fortificación del río Tolten, pero las insurrecciones mapuche de 1868 y de 1869 mantuvieron en alerta a las fuerzas estacionadas en los fuertes Queule y Tolten. La resistencia mapuche concentraba sus operaciones en la zona que se emplaza al norte del Traiguen hasta Collipulli y Lumaco, y era sostenida preferentemente por los Wenteche. Para aislar la resistencia el Coronel Cornelio Saavedra convocó al Parlamento de Hípinco, cerca de Puren, efectuado el 25 de Septiembre de 1869 y luego, el 22 de enero de 1870, llamó a un nuevo Parlamento a los mapuche del Imperial, Tolten, Villarrica y Panguipulli, con el fin de favorecer su proyecto de fortificación de la línea hasta Villarrica, y evitar que los Ayjarewes se sumaran a la rebelión. Sin embargo, el plan de crear una línea fortificada en el Tolten fue postergado en 1870, a pesar de la insistencia de Cornelio Saavedra por mantenerla ya que consideraba que “Ninguna otra línea de fortificación produciría los mismos resultados: todas adolecerían de los mismos defectos que solo la del Tolten salva, reuniendo todas las ventajas...” entre ellas que “La diagonal de San José a Villa-Rica defendería tan sólo a Valdivia”, pero la idea estratégica quedó abandonada y solo permanecieron hasta fines de la ocupación militar los puestos militares de la costa, Queule y Tolten y los de Comui y Pucollan³⁶³.

El abandono del plan de fortificación del Tolten por parte de los chilenos tiene su explicación en que se reiniciarían las operaciones de guerra sobre los mapuche, desde Lumaco al río Traiguen, instruyendo el mando militar concentrar las fuerzas y trasladar las del Tolten a Arauco: “ En efecto, a principios de este año (1870) se dieron instrucciones al jefe de la Baja Frontera, coronel Saavedra, de suspender por ahora

³⁶¹ Treutler, Paul (1958:337).

³⁶² Treutler, Paul (1958:296-297).

³⁶³ Saavedra (1870: 202 a 207)

los avances de la línea del Toltén i trasladarse con las fuerzas de que pudiera disponer a Cañete o Panguenco, con el objeto de que, más cercanos, pueda ponerse de acuerdo con el general Pinto sobre la clase de ataque que convenga llevar a los indios”³⁶⁴. Comenzaba así la ofensiva militar que durará trece años más, hasta que en 1883 las tropas chilenas llegan a Villarrica y se fortifica la cordillera.

La toma de Villarrica y el establecimiento de la línea de fuertes de la Cordillera por el ejército Chileno venía a terminar con el territorio independiente mapuche y a someterlo. Villarrica es un punto importante para el Wijimapu, ya que desde allí al sur comenzaba el territorio que a la fecha comenzaba a ser parte de la jurisdicción del Estado chileno. Sin embargo, el avance y conquistas de las tierras mapuche desde Valdivia hacia el Tolten, Villarrica y Panguipulli, había estado a cargo de un contingente de usurpadores que, utilizando la violencia y el engaño, habían logrado apropiarse de extensos territorios.

7. La expansión latifundista sobre las tierras wijiche

Los colonos alemanes en Valdivia, Osorno y Llanquihue -con posterioridad a su instalación en campos y ciudades- comenzarán a constituir propiedades agrícolas sobre tierras mapuche -wijiche. Las fórmulas de apropiación son las mismas de antaño: engaño por embriaguez, constitución de hipotecas, remates judiciales, cesión de derechos, poderes amplios para litigar y transacción por especies y animales, compras directas y varias otras que permiten obtener acciones y derechos sobre territorios indígenas.

El avance usurpador es graficado por Vicente Perez Rosales, en 1857, al constatar que la línea que en la provincia de Valdivia (Valdivia, Osorno y La Unión) divide a los mapuche y europeos tiene forma sinuosa y variable, ya que su deslinde correspondía a la disputa constante entre mapuche y usurpadores. Decía Pérez Rosales: “La línea que los separa de los indios civilizados y de los habitantes de origen europeo no podría ser indicada con exactitud, en atención a que cambia de día en día por los progresos que hace el elemento europeo sobre esas tribus antes tan guerreras. Esta línea es un verdadero zig-zag cuyos ángulos salientes representan al norte los últimos pasos de la civilización y los ángulos entrantes los restos de la barbarie que no tardaran en desaparecer”.³⁶⁵

El particular alemán o chileno que se apropiaba de las tierras wijiches generalmente lo hacía sólo en el papel, pues en algunos casos las tierras siguieron siendo ocupadas por los indígenas, en especial en la cordillera de la costa de Osorno y Valdivia. A diferencia de lo anetrior, en las zonas del llano y valles de Valdivia se procedió a desplazar a los wijiche -la mayor de las veces violentamente- de las posesiones supuestamente adquiridas por los particulares, zona en la que los desplazamientos de población desde las áreas bajo dominio chileno hacia los territorios autónomos cercanos al Toltén y la cordillera son abundantes.

La expansión latifundista de los chilenos y colonos alemanes sobre las tierras wijiche se inicia en 1860, y en las décadas de 1870 a 1890 dicha expansión alcanza todas las direcciones del Wijimapu, privilegiándose en dicho proceso las tierras planas para el cultivo, crianza de ganado y explotación de maderas y alerzales.

En la Cordillera de la Costa de Osorno, entre la desembocadura del río Bueno y Bahía San Pedro, los alemanes forman numerosos fundos mediante la compra de algunas acciones y derechos a wijiches, superponiéndose a títulos anteriores, tanto de Comisarios como los de los fundos Cordillera de Río Blanco y Llesquehue.

³⁶⁴ Lara (1909:86:T-II)

³⁶⁵ Pérez Rosales (1986 [1857]:200)

Cuadro N° 26
Compra de acciones y derechos wijiche y constitución de fundos sobre la cordillera de la costa de Osorno entre el río bueno y el río hueyusca (1875-1902)

-	Fundo Huitrapulli [1889]: Ernesto Hille compra acciones y derechos a Santiago Colipan, Manuel y María Millaquipay y Pedro Huaiquil Neipan.
-	Fundo Aleucapi [1890]: Ernesto Hille compra la acción y derecho a María Ringoy.
-	Fundo Trufun [1889]: Ernesto Hille compra acciones y derechos de Juana y Ascención Aucapan.
-	Fundo Cheuquemapu [1891]: Martín Ide obtiene las acciones y derechos de Paula Anchilaf y Antonio Aucapan.
-	Fundo Quihue [1891]: Dionisio Catalán obtiene acciones y derechos de Luis y Andrea Aucapan.
-	Fundo Puquintrín [1891]: Segundo Ide y Ernesto Hille obtienen acciones y derechos de Juan y Andrés Huiniquir Ancahueno.
-	Fundo Pucatrihue, sector norte del río Choroytraiguen [1891]: Martín Ide obtiene acciones y derechos de Juan Angel Punuyao, Paula Anchilaf y Antonio Aucapan.
-	Fundo Pucatrihue, sector sur del río Choroytraiguen [1879 y 1885]: Guillermo Wolff compra acciones y derechos de Francisco Rupailaf primero y luego de José Rantul, Isidro y Pilar Rupailaf, Víctorino Buchalaf y Antonio Marileu.
-	Fundo Campanario [1895]: Ernesto Hille obtiene en remate acciones y derechos por deuda hipotecaria ejecutada contra Manuela Marileu.
-	Fundo Pulamemo [1889]: Enrique Peters obtiene por compra las acciones y derechos de Eusebio, Fermín, María y Pascuala Maricheo, Silverio Millaquipay y Raimundo Quidel. Por remate adquiere en 1892 las acciones y derechos de Manuel y Petrona Maricheo y en 1907 la acción y derecho del indígena José María Maquehue.
-	Predio Solar, dentro del fundo Pulamemo [1885]: Pascuala Maricheo vende sus acciones y derechos a la Sucesión de Serafín Ancapan.
-	Fundo Maicolpi: alrededor del año 1890 es apropiado por Felizardo Asenjo y Néstor Asenjo.
-	Fundo Huellehue o Millantúe [1891]: Segundo Castro compra acciones y derechos a Severino Llancamán y Juan Andrés Quidel.
-	Fundo Cordillera de Río Blanco, hoy Millantúe y Cordillera Hinostroza [1890]: los chilotes Valentín y Vicente Uribe, Mamerto Avila y Manuel Jesús Mancilla, compran acciones y derechos a Juan Loy.
-	Fundo Cordillera de Río Blanco, hoy parte norte y sur Manquemapu [1890]: Ricardo Kindermann vende a Ricardo Bustos parte que le queda del predio obtenido en 1848 por la supuesta compra de acciones y derechos a los indígenas Lorenza Pindaguir, Jacinto Antinora Raihai, Juana María y Manuela Nemul, los hijos del finado Cumigual, Julián y Domingo Neicul, Lican y un hijo del finado Pedro Lofena.
-	Cordillera de Pucopío [1902]: Jorge Hunneus compra acciones y derechos de Francisco Naupayan.
-	Fundo Rucapihue [1918]: Ernesto Hille, Eduardo Werner y Emilio Follert compran acciones y derechos a la Sucesión de Juan Cañulef. ³⁶⁶

Fuente: "Las Tierras Wijiches de San Juan de la Costa"; Molina, Raúl y Correa, Martín, 1996.

Otras zonas de expansión de la propiedad particular se verifica al norte de San José de la Mariquina hasta el Tolten y Villarrica, lugar donde el Estado instala a colonos, otorga concesiones a empresas de colonización, efectúan remates de los terrenos, y otorga Títulos de Merced.

El 11 de Enero de 1893, se dicta la Ley N°1, que ordena que señala "...se hacen extensivas a las provincias de Valdivia, Llanquihue y Chiloé y al territorio de Magallanes todas las prohibiciones sobre terrenos de indígenas contenidos en el inciso 1° del artículo 6° de la Ley de Agosto de 1874, en el artículo 1° de la Ley de 20 de Enero de 1883" [art.2°].³⁶⁷

³⁶⁶ Cada uno de estos fundos nombrados se encuentran ocupados en la actualidad por comunidades Wijiches

³⁶⁷ El inciso 1° del artículo 6° de la Ley de 4 de Agosto de 1874 señala: "Se prohíbe a los particulares la adquisición por cualquier medio de terrenos de indígenas dentro de los límites siguientes"; desde el río Malleco por el norte, por el sur "el límite que separa el departamento de Imperial de la provincia de Valdivia". Y el artículo primero de la Ley de 20 de Enero de 1883 establecía "La

Dichas disposiciones se referían a la prohibición de vender o enajenar de cualquier forma las tierras indígenas. Asimismo, el artículo 2º prohíbe a los Notarios "extender escrituras algunas de venta, hipotecas, anticresis, arriendo o cualquiera otro contrato en virtud del cual se prive directa o indirectamente a los indígenas del dominio, posesión o tenencia del terreno que ocupan".

Esta Ley tuvo una vigencia de diez años -contados desde el 20 de Enero de 1893- y señala la prohibición de adquirir terrenos de indígenas desde Malleco a Magallanes. Cumplido el plazo de vigencia, éste se renovó por otros diez años, con las mismas características y prohibiciones, por Ley de 13 de Enero de 1903, la cual rigió hasta el 20 de Enero de 1913.

Estas prohibiciones llegaban tarde a preocuparse de la enajenación de las tierras en el Wijimapu, y lo hacen sólo cuando el proceso de expansión latifundista había cumplido su etapa más agresiva y con ella se había logrado la consolidación legal de la propiedad particular formada a base de tierras indígenas. Estas disposiciones no impugnaron la constitución de la propiedad particular formada con anterioridad a 1893, ello a pesar de los numerosos vicios de nulidad y de la forma fraudulenta de la constitución de los Títulos de Dominio.

Tampoco las restricciones a la enajenación fueron un impedimento para los usurpadores de tierras, quienes siguieron adquiriendo acciones y derechos después de 1893....: "Este método ... se ha practicado con toda actividad después de esa fecha, no obstante la prohibición establecida para adquirir terrenos de indígenas...(que) no se ha respetado en absoluto", sentenciaba don Daniel Cerda, Protector de Indígenas de Llanquihue, en el año 1908.

En el Wijimapu se burlan las disposiciones que reglamentaban la prohibición de adquirir tierras indígenas por vía directa e indirecta, usando triquiñuelas como el proceso de empréstito-embargo-remate y el uso del argumento de "negar la calidad de indígena del vendedor". En un balance efectuado por el Protector Indígena de Llanquihue -al asumir el cargo en Septiembre de 1908- se enumeran los mecanismos utilizados para obtener tierras bajo la vigencia de la Ley de 1893³⁶⁸:

"1º En virtud de ventas que han celebrado los indígenas después de 1893.

"2º En virtud de remates judiciales llevados a efecto en ejecuciones o juicios posesorios seguidos contra los indígenas, ya ante el señor Juez Letrado del Departamento o ya ante los Jueces de menor o mínima cuantía del Departamento.

"3º En virtud de juicios de compromisos constituídos después de la fecha indicada y en cuyos juicios se han rematado hijuelas pagadoras, formadas en terrenos ocupados por indígenas, los que han sido desposeídos de ellos.

"4º En virtud de la fuerza mayor usada por los usurpadores de terrenos de indígenas, los que han desposeídos a éstos por medios violentos y valiéndose de la ignorancia y falta de defensa en que vivían los indígenas y en muchos casos usando de amenazas a fin de evitar el correspondiente reclamo".³⁶⁹

prohibición de adquirir terrenos de indígenas, hecha a los particulares en el artículo 6º de la Ley de 4 de Agosto de 1874 en el territorio designado en dicho artículo, se extiende a las hipotecas anticresis, arriendos o cualquier otro contrato en virtud del cual se prive directa o indirectamente a aquellos de la posesión o tenencia del terreno, sobre terrenos situados dentro de esos límites, aún cuando el indígena o la reducción a la reducción a quien pertenezcan tengan registrados su título de propiedad. Esta prohibición subsistirá por diez años".

³⁶⁸ El Protector de Indígenas de Llanquihue Daniel Cerda fue nombrado por Decreto Supremo N° 1008, de 14 de Agosto de 1908, instalando sus oficinas en Osorno.

³⁶⁹ Memoria Protector de Indígenas (MPI) de 1908.

Los métodos de despojo de tierras a fines del siglo XIX y principios del Siglo XX estuvieron acompañados de la violencia anti-mapuche, violencia destinada a desalojar de las tierras a las familias que las habitaban, método al que procedían los particulares luego de adquirir "títulos" constituidos fraudulentamente, o bien como medio para despejar terrenos con el fin de impedir, después del año 1900, el trabajo de la Comisión Radicadora en la provincia de Valdivia. Para alcanzar su objetivo, los particulares ocuparon diversos mecanismos de expulsión, siendo los preferidos la violencia directa y las demandas judiciales.

En 1894, los Logkos de Osorno escriben el "Manifiesto de Llanquihue", uno de los primeros testimonios que grafican la violencia ejercida contra los mapuche-wijiche:

"En la reducción de Remehue y varias otras, nuestros perseguidores para arrebatarnos nuestros terrenos incendian casas, ranchos, sementeras; sacaban de las viviendas por la fuerza a los moradores de ellas, los arrojaban a los montes y enseguida les prendían fuego, hasta que muchos infelices perecían o quemados vivos, o muertos por el frío o de hambre. Jamás en país alguno podrá imaginarse que esto se ha hecho un sinnúmero de veces, vanagloriándose un individuo en la actualidad de haber incendiado siete veces el rancho de una pobre familia.

"[...] Se sustraen expedientes de los juzgados, saltean correos, violan la correspondencia, ponen en las administraciones a estafetas o personas interesadas en los asuntos, de un modo o de otro consiguen lo que quieren. Se repite esto millares de veces, se hacen procesos de apariencias, después todo queda encubierto [...] ¿Qué civilización es ésta?"³⁷⁰

Los caciques agregaban a estas acciones directas e indirectas para la apropiación de tierras, la denuncia de asesinatos de wijiches:

"Los crímenes cometidos en Remehue, en Quilacahuín, Rahue, San Pablo, La Costa y en todas partes del Departamento de Osorno; en Río Negro, Chan Chan, Coñico, [...] en el Departamento de Llanquihue"³⁷¹.

Estos hechos de violencia contra las familias wijiche siguen ocurriendo durante los primeros años del siglo XX, de acuerdo al testimonio del Protector de Indígenas Daniel Cerda, quien señala: "Muchos indígenas se han presentado manifestándome que sus colindantes no indígenas, pretenden despojarlos, los atropellan introduciéndose a sus terrenos y poniéndoles animales en ellos, destruyendo cercos de sus sementeras, cerrándoles los caminos de acceso a los caminos públicos y así otra clase de atropellos"³⁷². Además, se contratan "bandidos" para perseguir a los wijiches "quemar sus sembrados y viviendas, cerrar caminos e impedirle la venta de productos, tenderle emboscadas y otras acciones a fin de conseguir sus tierras"³⁷³.

Lo anterior es ratificado por la denuncia que hace en 1901 el Subinspector de Tierras y Colonización, Juan Larraín Alcalde, al Gobierno central:

"Son muchas las personas que hay en Valdivia sindicados de haber asesinado a indios, casi me atrevo a asegurar que nunca se ha levantado sumario para esclarecer la verdad,

³⁷⁰ "Manifiesto de Llanquihue", citado por A. Lipchutz en "La Comunidad Indígena en América y en Chile", p.26, Editorial Universitaria, Santiago, 1959.

³⁷¹ Idem Lipchutz 1959.

³⁷² MPI 1908, op.cit.,p365

³⁷³ Molina, Raúl (1989) "Mawidan: Historia de la Comunidad Mapuche- Wijiches, Monte Verde", El bandido Sánchez fue uno de los más conocidos, trabajó para los ricos en la zona comprendida entre San Juan de la Costa y Riachuelo, desde principios de Siglo. Centro El Canelo de Nos, Santiago, Chile.

pero sí aseguro que estos son ricos propietarios, dueños de considerables extensiones de terrenos que antes ocupaban los indios.

Los abusos no han concluido aún: adjunto a usted un paquete que contiene los reclamos que han interpuesto los indios ante la oficina, en ellos se verá que el incendio todavía es poderosa arma contra ellos, lo mismo que los azotes y demás vejámenes de que son víctima³⁷⁴

Aparte de los métodos de violencia directa para el despojo de tierras, también se ensayaron otros basados en montajes, chantajes y engaños. Al respecto, la Memoria del Protectorado de Indígenas de Llanquihue, del año 1908, denuncia que otra vía de usurpación de tierras era hacer a los wijiches "víctima de acusaciones infundadas que muchas veces se traman con el objeto de quitarles sus terrenos".³⁷⁵ Se suma a lo anterior el engaño al que se somete al mapuche para despojarlo de sus tierras, como lo establece la sentencia de la Corte de Apelaciones de Valdivia de 22 de junio de 1907 para el caso de doña María Nailef, dueña de acciones y derechos del fundo "Forrahue" de Río Negro, a la que -so pretexto de defenderla en un juicio- el abogado la hace firmar papeles que corresponden a la transferencia a su favor de dichas acciones y derechos sobre la tierra: "Que para llevarse a efecto dicho contrato de venta, su mandante fue engañada bajo pretexto de que haría un mandato para que la defendiera en el pleito que seguía contra Pedro Barría sobre nulidad de escritura, pues no ha recibido ni un sólo centavo de la venta, ni ha tenido intención de vender porque sabe que no puede hacerlo por ser indígena, por cuya razón, al hacer la escritura de venta creyó que solamente se trataba de un poder para defenderla".³⁷⁶

Del mismo modo, se mantenía a principios del siglo XX la costumbre denunciada ya en 1834 por el Intendente de Valdivia de despojar a los mapuche-wijiche con el uso de la fuerza pública proveída discrecionalmente por los jueces locales para favorecer a los particulares en contra de los wijiches, los que "generalmente se ven amenazados con desposeimientos y atropellos sin más razón que la fuerza y el abatimiento y pobreza a la que se tiene reducido al indígena"³⁷⁷, acusando a "los jueces de menor y mínima cuantía, funcionarios que han sido culpables en los despojos de que se ha hecho víctima a los indígenas de este departamento en los últimos 30 años..³⁷⁸ dictando "decretos de lanzamiento de indígenas sin juicio previo"³⁷⁹.

Estos jueces de menor cuantía también actuaban por órdenes del Juzgado de Letras de Osorno y de la Corte de Apelaciones de Valdivia, ejecutando los dictámenes a su arbitrio, ya que "al cumplirse las resoluciones de los tribunales se dejaba al criterio de los jueces inferiores, sin precisarse las cabidas, y estos desposeían no sólo a los litigantes vencidos sino a los indígenas colindantes aunque no hubiesen litigado"³⁸⁰.

En el mismo sentido, la igualdad ante la ley del mapuche-wijiche era sólo una ficción jurídica, ya que cuando intentaba defender sus derechos ante los tribunales, debía hacerlo por abogados o tinterillos, a los que debían "... pagar por honorarios a sus defensores los pocos animales que le restan y cuando el defensor nada tiene que sacarle al indígena le abandona el juicio o celebra transacciones que naturalmente, jamás son en beneficio del indígena"³⁸¹; "... además del dinero no escaso que se hacían pagar por las defensas, se hacían dueños en alguna forma y desposeían por sí o por intermedio de terceros a los indígenas de sus propiedades"³⁸². Así, "aparte de los honorarios usureros que pagaban a sus defensores, concluían por ser ambos litigantes desposeídos de sus terrenos, ésta ha sido la causa

³⁷⁴ Matus, Leotardo (1912) Leonardo Matus, "Vida y Costumbre de los Araucanos", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 1912

³⁷⁵ MPI 1908, op.cit.,p. 371

³⁷⁶ Torrealba (1917)

³⁷⁷ MPI (1908: 445)

³⁷⁸ MPI (1911: 661)

³⁷⁹ MPI 1911, op.cit.

³⁸⁰ MPI 1910, op.cit.,p. 448

³⁸¹ MPI 1910, op.cit.,p 447

³⁸² MPI 1908, op.cit., p.363

principal y tal vez única de los atropellos de que han sido víctimas los indígenas del departamento de Osorno, y que han tenido por consecuencia la pérdida material de sus terrenos"³⁸³.

Si no hubo igualdad jurídica del wijiche ante la ley para defender sus tierras, tampoco se respetaron las disposiciones de la Ley de 1893 y 1903. Al efecto, los notarios se disponían avalar las usurpaciones de tierras a los mapuche wijiche "no obstante la prohibición legal que tenían los notarios para ello [verificar ventas de tierras por indígenas a particulares], salvando esos funcionarios su responsabilidad aparentemente con la declaración de los testigos que expresaban que el compareciente no era indígena, aunque su apellido, su idioma, sus costumbres y físico le demostrasen al Notario la falsedad de los testigos"³⁸⁴. En 1910 se calculaba que dichos actos notariales eran los responsables del 30% de los desposeimientos de los indígenas de sus terrenos motivados por contratos ilegales³⁸⁵.

Así entendido, durante los juicios que iniciaban los wijiches para recuperar sus tierras, o cuando se les demandaba a restituirlas al propietario particular, se intentaba evitar la prueba testimonial del indígena para asegurar su calidad de tal, pues "se obligaba a éstos a traer sus testigos tres y cuatro veces, con grandes sacrificios y mientras en muchas ocasiones se dejaba a los indígenas sin rendir prueba, postergando indebidamente las sesiones hasta que expirase el término probatorio"³⁸⁶.

Los despojos de terrenos que mayor conmoción causaron fueron los lanzamientos violentos dictados por los tribunales y que ordenaban a la fuerza pública desalojar a los mapuche wijiche de las tierras demandadas por el particular y/o en otras oportunidades acataban la resolución resignadamente, persuadidos por la presencia de la tropa policial o por la violencia con que ella actuaba.

Ejemplo de lo señalado son los casos de desalojos por orden judicial ejecutados en 1910 contra los mapuche wijiche ocupantes de la hijuela Ireumun en Río Negro y contra la familia Caniu de Chan Chan, en favor de Adolfo Richther, en el que se hace una interpretación al revés, sentenciándose que son los mapuche wijiche los que violentamente ocupan las tierras del señor Richther. En efecto, la Corte Suprema "dió la razón al demandante y ordenó el desposeimiento de los indígenas, declarando que está establecido en el juicio que éstos no fueron jamás propietarios de aquel terreno sino que entraron a ocuparlo violentamente y teniendo títulos antiguos inscritos el señor Richther"³⁸⁷.

La discreción con que los jueces de menor y mediana cuantía procedían a ordenar desalojos, obligó a que en 1911 se dispusiera que ningún desalojo de indígena se podría efectuar sin orden del Gobierno, la que se realizaría a través del Ministerio del Interior. Esta medida sustraía la decisión de administrar la fuerza pública a jueces y gobernadores locales y pretendía acabar con el sinnúmero de atropellos acaecidos.

Sin embargo, esta restricción no impidió que al cabo de un año ocurriera la 'Matanza de Forrahue'. Dichos sucesos, presentes en la memoria oral y colectiva de las familias mapuche wijiche hasta la actualidad, se remontan al 19 de Octubre de 1912, cuando el Juzgado dictó la orden de desalojo de las familias wijiche de Forrahue en favor del particular Atanasio Burgos, transformándose ésta en el símbolo del despojo de tierras a los indígenas de todo el sur del país³⁸⁸. A pesar de los auxilios pedidos por los mapuche wijiche al Gobierno de la época, no hubo pronunciamiento del Presidente de la República ni de sus Ministros para impedir el desenlace anunciado. El telegrama de auxilio fue el siguiente:

³⁸³ MPI 1911, op.cit.,p. 663

³⁸⁴ MPI 1910, op.cit.,p. 444

³⁸⁵ MPI 1910, op.cit.,p. 444

³⁸⁶ MPI 1911, op.cit.,p. 659

³⁸⁷ MPI 1910, op.cit.,p.446

³⁸⁸ El diario *El Liberal de Valdivia*, en su edición del 18 de Octubre de 1912, decía respecto al segundo intento de desalojo: "Por orden judicial se van a desalojar 30 familias de indígenas en la reducción de Forrahue, para que pueda extender su latifundio el millonario Atanasio Burgos. El cacique Railef, principal despojado, ha dicho que sólo obtendrán su cuerpo, pues está dispuesto a defender las tierras de sus abuelos, oponiéndose a mano armada. Todo el mundo da la razón a los indios, y es público en Osorno que en este pleito y su fallo constituyen vergüenza para los representantes del Poder Judicial, pues se ha hecho verdadero alarde del cohecho ejercido sobre diversos funcionarios por parte del beneficiario de este inícuo despojo".

"Señor Ministro del Interior.

"Santiago.

"Los infraescritos indígenas residentes en la subdelegación de La Costa, del departamento de Osorno, Juzgado de Osorno, ha decretado lanzamiento contra los propietarios y dueños exclusivos de las tierras de Forrahue y pedimos a V.E. amparo y justicia, y paralice el lanzamiento. El lanzamiento principió el catorce de Octubre de 1912. Juan Acum."³⁸⁹

La orden de desalojo no fue paralizada y el 19 de Octubre el preceptor judicial Guillermo Soriano y un grupo de 45 hombres entre carabineros y guardianes se dirigieron a Forrahue. Pasaron a la casa de campo de Atanasio Burgos, donde les esperaban 25 carretas para acarrear las pertenencias de los indígenas al camino público. Llegados al lugar del desalojo, las familias wijiches resistieron el desalojo refugiados en una casa, para luego rechazar la orden de desalojo leída en voz alta por el preceptor judicial. Fue entonces cuando actuó la policía, provocando la muerte de 13 indígenas y heridas a varios de ellos, siendo retirados los cuerpos sin vida y los heridos más sus enseres desde sus tierras en las carretas dispuestas por Atanasio Burgos.

En el mismo año de la Matanza, 1912, describe Leonardo Matus la percepción de los hechos en los términos siguientes: "La Matanza de Forrahue es sin duda la más fiel imagen de estos acaparamientos de tierras indígenas, hecho por personas pudientes, grandes electores tal vez, que amparados por las leyes de la República, se apoderan de terrenos de los mapuches, sin que nada valgan las reclamaciones de los pobres indios ante las autoridades"³⁹⁰.

La Matanza de Forrahue obligó a que se suspendieran las medidas de desalojo por algún tiempo y a que se efectuara una revisión de lo obrado hasta ese momento.

8. Inoperancia de las leyes de protección de tierras mapuche de 1893-1903

A fines del Siglo XIX, los mapuche wijiche entablan numerosos juicios para recuperar tierras, invocando la anulación de las escrituras de compraventas de acuerdo a lo dispuesto por la Ley de 1893. Sin embargo, estas reivindicaciones no prosperaron, pues "...se han desechado las nueve décimas partes de las demandas sobre nulidad, remates y adjudicaciones de terrenos de indígenas entabladas por mi antecesor con el laudable propósito de recuperar para los indígenas el de que habían sido desposeídos injustamente, aunque con todas de la mayor legalidad y corrección".

Por otro lado, la Corte de Valdivia estableció una jurisprudencia lapidaria para los actos prohibidos por la Ley de 1893, al declarar "que en las provincias de Valdivia y Llanquihue la prohibición de gravar y enajenar terrenos de indígenas no rige respecto a fundos cuyos títulos estuvieron ya inscritos en forma. Estos están en el comercio humano, y es válida y lícita toda transacción respecto a ellos, aún cuando sea indígena uno de los contratantes".³⁹¹

La resolución de la Corte de Apelaciones de Valdivia bloqueó todo intento reivindicativo de los mapuche wijiche ante los Tribunales, pues los particulares inscribieron las compras de tierras, en un primer momento efectuando la transacción ante Notario, para luego perfeccionarla en el Conservador de Bienes Raíces, lo que les otorgaba el dominio legal de la propiedad.

A mayor abundamiento, y tratando de mantener el estatus de la propiedad particular, la Corte de Valdivia estableció un plazo para prescribir la nulidad de escrituras de compra de tierras indígenas sentenciando lo que sigue: "se ha resuelto también que la prohibición de enajenar y gravar terrenos de

³⁸⁹ Para un detallado informe sobre la Matanza de Forrahue ver: Jorge Vergara, "La Matanza de Forrahue".

³⁹⁰ Leonardo Matus, "Vida y Costumbre de los Araucanos", Revista Chilena de Historia y Geografía, 1912.

³⁹¹ MPI 1913, op.cit., p. 135

indígenas produce nulidad sólo relativa que prescribe en cuatro años. Es en consecuencia inútil todo juicio de nulidad por tal contravención, después de cuatro años de celebrado el contrato".³⁹²

La Corte de Valdivia no solo interpretaba las leyes de protección de las tierras mapuche, sino también se pronunciaba sobre la calidad de indígena para litigar. Esta era siempre cuestionada por los particulares en cada uno de los juicios, ya que la Corte había resuelto "...que los certificados de matrículas expedidos por la Comisión Radicadora de Indígenas en conformidad a los Registros del Censo General de Indígenas verificado en 1908, no son prueba suficiente para acreditar la calidad de indígena de las personas a que se refieren. En consecuencia, negada en juicio la calidad de indígena, debe acreditarse ésta, a falta de otra prueba, por la prueba testimonial, la más incierta y falible de todas, sujeta en cada caso al criterio y apreciación individual del Juez".³⁹³

Estas resoluciones de la Corte de Valdivia privaron a los wijiches del derecho a litigar para recuperar sus tierras usurpadas y dejó sin efecto práctico la Ley de 1893, legalizando las usurpaciones de tierras mapuches, rechazó las demandas de restitución de tierras declarando que los fundos constituidos e inscritos en el Conservador de Bienes Raíces no eran objeto de litigio, y estableció la prescripción de cualquier acción reivindicatoria a cuatro años de verificado el acto notarial. Esto llevaba a señalar al Protector de Indígenas que "con esta jurisprudencia, y conociendo ya la opinión uniforme de los tribunales que dan a la Ley sería inoficiosa, inconveniente y hasta poco correcto intentar nuevas demandas para casos análogos que habían de tener forzosamente igual solución".³⁹⁴ Esta opinión del Protector de Indígenas declaraba la derrota de las gestiones de defensa y reivindicación de tierras indígenas y dejaba sin aplicación las Leyes de 1893, 1903 y de 20 de Enero de 1913 en Valdivia, Osorno y Llanquihue.

9. La radicación con títulos de merced

En el Wijimapu la radicación de indígenas ordenada por la Ley de 1866 fue incompleta y restringida a pequeñas porciones de tierras, debido a la disminución de población mapuche en importantes áreas de Valdivia y Osorno, al desplazamiento de la población mapuche desde sus tierras ancestrales a zonas de refugio, y a la tardanza en actuar de la Comisión Radicadora de Indígenas.

La disminución de población mapuche, se dio en las zonas cercanas a los pueblos y ciudades, en especial Valdivia, desde "la costa frente a la ciudad de Valdivia (Niebla, Corral, etc.), las riberas del río Calle Calle y sus afluentes entre la costa y la ciudad de Valdivia y las riberas del río Cruces, al norte de ésta".³⁹⁵ Esta disminución poblacional en Valdivia y en otras zonas del Wijimapu, tuvo como consecuencia que no se entregaran Títulos de Merced en importantes porciones territoriales, antes habitadas por los mapuche.

Entre las causas de la disminución o extensión de la población mapuche estaba el mestizaje en algunas zonas, las enfermedades y epidemias introducidas, las usurpaciones de tierras y la persecución de los particulares, que provocaba que los mapuche buscaran refugio hacia el interior de zonas más aisladas "...ya sea a las zonas de cordillera de la costa, costa o pre-cordillera de los Andes, todas las que presentaban mayores dificultades para el acceso y asentamiento en ellas de parte de colonos o pobladores chilenos y extranjeros".³⁹⁶ Justamente son estas áreas retiradas de la influencia más directa de los colonos chilenos y alemanes, aunque igualmente sometidas a la presión usurpadora, donde se produce la radicación. Constituyen en un primer momento "territorios refugios", pero luego se transforman en zona de conflicto con el avance de los procesos de ocupación y usurpación.

³⁹² MPI 1913, op.cit., p.135

³⁹³ MPI 1913, op.cit., p.135.

³⁹⁴ MPI 1913, op.cit., p.135

³⁹⁵ Vergara (1998:156-157)

³⁹⁶ Vergara (1998:160)

Las zonas de mayor concentración de población mapuche son Panguipulli y San Juan de la Costa, mientras que en el resto del territorio del Wijimapu, entre el Tolten y el río Maypue, la población mapuche se encuentra distribuida como un mosaico disperso de pequeñas concentraciones rodeadas de propiedad chilena y alemana, todas ellas sometidas a los intentos de enajenación de las tierras, de allí que la presencia de la Comisión Radicadora fuera solitada con angustia por muchas comunidades mapuche – wijiche, como única forma de conservar las últimas tierras en las que se encuentran arrinconados.

La Comisión Radicadora de Indígenas sólo pudo iniciar sus trabajos de mensura y entrega de Títulos de Merced en la Provincia de Valdivia en el año 1900, y en el año 1906 se ordenó extender su labor a la Provincia de Llanquihue. El accionar fue lento y con pocos funcionarios: "Sensible es que la Comisión Radicadora de Indígenas -decía el Protector en 1913- no disponga de personal más numeroso, para avanzar más rápidamente en esta operación, apenas iniciada en el verano último".³⁹⁷

La tardanza en el proceso de radicación otorgó suficiente tiempo a los particulares para acelerar el proceso de acaparamiento de tierras wijiche, los que amparados en la fuerza, en las leyes, en los tribunales y en el poder local lograron constituir numerosos fundos. Antes y durante el proceso de radicación con Títulos de Merced, los usurpadores de tierras se esmeraron en apoderarse rápidamente de las tierras en manos de mapuche wijiche con el fin de evitar la radicación y el reconocimiento de sus posesiones. Un ejemplo de lo señalado, ocurre en los terrenos wijiche ubicados en las riberas del lago Ranco, sector del poseemos algunos testimonios del traumático proceso de radicación.³⁹⁸

Victoriano Pitripán, Logko de Huequecura, lugar ubicado en Futrono, en el año 1911 envía una carta al Ministro de Colonización señalándole: "Que es de suma urgencia radicación. Nueve años ya, no podemos vivir tranquilos por los continuos atropellos de un tal Delfín Molina. Primeramente lanzó a J. Manuel Curinao demoliéndole su casa; enseguida trató de lanzar a Francisco Pitripán, Pilar, José Santos, Margarita Pitripán, el suscrito y otros".³⁹⁹ En este caso la Comisión Radicadora otorgó el Título de Merced N° 2439, el 20 de mayo de 1912

Ricardo Lehuie Huenchunir, Logko de Calcurrupe, señalaba que su Lof estaba compuesto por 23 casas con 134 habitantes y que era necesaria la pronta radicación "...pues estamos en continua intranquilidad y no podemos dedicarnos a los trabajos de apremiante necesidad, además que nosotros y la reducción vecina continuamente sufrimos de grandes atrocidades por parte de los usurpadores de tierras fiscales e indígenas".⁴⁰⁰ En este caso la denuncia dio resultados, pues la comisión Radicadora procedió a mensurar las tierras y a otorgar el Título de Merced N° 2.445, el 20 de mayo de 1912.

Distinta suerte corrió el Logko Neyimán de Futrono. Su hijo Francisco, en el año 1918, denunciaba en la prensa la dramática situación vivida durante el desalojo realizado por Simón González, quien llegó armado junto a varios hombres antes que concurriera la Comisión Radicadora de Indígenas, exigiendo el abandono de las tierras, señalando que las había comprado y les pertenecían: "... viendo mi padre, el cacique, que con su resistencia expondría la vida de criaturas indefensas, y temiendo que las autoridades le harían justicia, dejó al señor González hiciera lo que quisiera y de esa manera fue arrastrada la familia a la playa del lago (Ranco) y momentos después cinco casas eran devoradas por las llamas... la familia no mereció siquiera se les dejase al abrigo de un pequeño monte... Ahí pasó la noche, azotada por el viento y la lluvia torrencial, pereciendo de frío uno de los niños en los brazos de mi anciano padre que inútilmente procuraba calentarlo estrechándolo en su entumecido pecho...".⁴⁰¹

La radicación fue un proceso que en Valdivia y Lago Ranco disputaba a los particulares las tierras mapuche wijiche, para constituir la propiedad indígena versus la constitución de la propiedad particular.

³⁹⁷ MPI 1913, op.cit.,p133

³⁹⁸ Ver, Molina (1992) artículo que explica los procesos de usurpación de tierras.

³⁹⁹ Expediente Título de Merced N° 2439. Archivo de Asuntos Indígenas CONADI, Temuco.

⁴⁰⁰ Expediente Título de Merced N° 2445. Archivo de Asuntos Indígenas CONADI, Temuco.

⁴⁰¹ Carta de Francisco Neyimán al Director del Diario Austral de Temuco, 2 de enero de 1918. Citada por Foerster y Montecinos (1988).

En la zona de Osorno, La Unión y Río Bueno, las radicaciones con Título de Merced se realizaron sobre tierras que habían logrado conservar los wijiche, muchas de estas provenientes de radicaciones anteriores, como lo eran los Títulos de Comisarios, Títulos de Juez o de Alcalde. Por ejemplo, las radicaciones realizadas en la provincia de Osorno, específicamente en la comuna de San Juan de la Costa, en su totalidad se realizaron sobre las tierras provenientes del Título de Comisario de Juan de Dios Noguipán de 1827. En Valdivia, algunos Títulos de Merced de Panguipulli tenían como antecedentes de la radicación los Títulos de Comisario. Los demás Títulos de Merced se otorgaron en áreas marginales o en pequeños espacios en que se había arrinconado a los wijiches por la acción de los usurpadores y los acaparadores de tierras.

El accionar de la Comisión Radicadora demoró largo tiempo en verificarse en el Wijimapu, comenzando los trabajos varios años después de decretada la ampliación de ellos a las provincias de Valdivia y Llanquihue. Su actuación tampoco estuvo exenta de oposición, ya sea de parte de los particulares que pretendían tierras mapuche o bien de aquellos que las habían usurpado sin lograr aun desalojar a las familias indígenas. En 1908, ante el proyecto de ley que pretendía radicar en las tierras ocupadas por los mapuche, se hacía sentir la preocupación de los particulares, temerosos de que las tierras compradas por medio de la adquisición de acciones y derechos a Wijiches -y todavía ocupadas por éstos- les serían reconocidas a los indígenas, e incluso a los inquilinos Wijiches de los fundos particulares. Ante tal situación, el Protector de Indígenas señalaba:

"Muchas resistencias ha despertado dicho proyecto de Ley entre los propietarios de este departamento, que ven con él una amenaza a sus derechos. Ese temor ha venido de las disposiciones que establecen que no se reconocerán los títulos basados en compras de acciones y derechos y que se radicará al indígena en el terreno que ocupa. Con estas disposiciones los indígenas, mal aconsejados, se han creído que se les radicará donde viven sean en él dueños o no y ha habido casos de indígenas que me dicen ser inquilinos en un fundo se oponen a que se les retire de él por creerse legítimos dueños por los derechos que dicen les reconoce el mencionado proyecto".⁴⁰²

Los temores de los particulares son disipados por el Protector de Indígenas, al explicar que "se le radicará en el terreno que ocupa como dueño y con derechos hereditarios legítimos, pero en ningún caso podrá creerse que se le va a radicar en un terreno ajeno, en el que un tercero tiene títulos de propiedad legítimamente constituidos"⁴⁰³.

Lo anterior se reafirma cuando el proyecto de Ley no fue aprobado por el Parlamento, manteniéndose vigentes las disposiciones establecidas por la Ley de 1883.

La radicación que se iniciaría en Osorno debería hacerse sobre la propiedad indígena ya constituida, lo cual llevaba al Protector de Indígenas a plantear a las autoridades de Gobierno la siguiente interrogante: "Los títulos de ocupación concedidos a los indígenas a principios del siglo XIX por el Llamado Comisario de Naciones ¿tienen el mismo valor legal que los títulos que concede la actual Comisión Radicadora de Indígenas?"⁴⁰⁴

La respuesta será dada años más tarde por la Ley de Propiedad Austral, normativa que no reconoció la validez de los Títulos de Comisarios. En tanto, en el período previo a la Radicación de Indígenas en Osorno prevalecerá sólo la propiedad sucesorial indígena, y sobre estas tenencias de tierras -en forma acotada- se otorgarán Títulos de Merced, quedando gran parte de las tierras wijiches como pequeña propiedad, originada en las herencias de los antiguos títulos y arrinconada por la propiedad latifundaria.

⁴⁰² MPI 1908, op.cit., p. 374

⁴⁰³ MPI 1908, op.cit., pp.374-375. La radicación se efectuó con la comunidad Wijiche José del Carmen Tripaillán, Título de Merced N°2689 de fecha 1 de Mayo de 1916 en el sector de Naipaimo, y los terrenos sobre los que se realiza estaban inscritos a nombre de Federico Schott, quien en juicio iniciado en 1931 logró que se le restituyese el terreno y se cancelara la reserva indígena, en el Juzgado de Indios de La Unión.

⁴⁰⁴ MPI 1913, op.cit., p. 665

Tal fue la violencia aplicada sobre las comunidades mapuches de Valdivia hasta el Tolten, que muchas de ellas debieron esperar la aplicación del Decreto de 19 de Mayo de 1910 para solicitar la radicación, demostrando que habían sido despojados violentamente por los particulares. Muchos wijiches se acogieron a esta disposición para lograr que se les otorgara el Título de Merced, pues fue la única que facultó a la Comisión Radicadora para que procediera a la mensura y entrega de tierras a la población mapuche desplazada de sus posesiones por la acción violenta de los particulares.

La Comisión Radicadora, en su trabajo de mensura, redujo ostensiblemente lo poseído por los wijiches, restringiendo sus derechos territoriales a restringidas superficies, las que representaron un pequeño porcentaje de las tierras originalmente poseída en los Ayjarewes y Lof. Los resultados fueron los siguientes:

En la Provincia de Valdivia se otorgaron 477 Títulos de Merced, por una superficie de 70.852, 32 Hás., radicándose a un total de 7.091 personas y resultando un promedio de 9,99 hectáreas por persona. La mayor proporción de Títulos de Merced se entregaron en Panguipulli y en la zona de Lanco, Mariquina y Río Bueno.

En la Provincia de Osorno se entregaron 40 Títulos de Merced, por un total de 5.470,70 hectáreas para 1.004 personas radicadas, con un promedio de 5,45 hectáreas cada una. La mayor proporción de títulos de concentró en el área de San Juan de Costa, sobre el antiguo Título de Comisario de Juan de Dios Nguipán (otorgado en 1827), no obstante que la radicación representó una superficie ínfima del total de este título que comprendía una superficie aproximada de 10 mil hectáreas, pues abarcaba tierras de los llanos y de la cordillera de la costa.

Cuadro N° 27
Radicaciones con títulos de merced Valdivia y Osorno
1884 - 1929

PROVINCIA	N° RESERVAS	%	SUPERFICIE	%	PERSONAS	%	HÁS/PERS	% DEL TERRITORIO
VALDIVIA	477	16.4	70852.32	13.9	7091	8.6	9.99	3.85
OSORNO	40	1.4	5470.7	1.1	1004	1.2	5.45	0.059
TOTAL	517		76.323,02		8.905			

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas, Temuco. Héctor González (1986) Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nutran. Año II, N°3. Santiago, Chile.

Cuadro N° 28
Radicación por comunas X región 1884-1929

X Región	N° de reservas	Superficie en Hectáreas.	Personas Radicadas	Promedio Hás/por personas
Provincia de Valdivia				
Valdivia	25	2665.65	224	11.9
Mariquina	60	9545.95	1181	8.08
Lanco	90	7973.4	1031	7.73
Futroneo	8	3376	455	7.42
Lago Ranco	24	7115.5	363	19.6
Panguipulli	203	37926.02	3208	11.82
La Unión	18	438.4	150	2.92
Río Bueno	49	1811.4	479	3.78

Sub-total	477	70852.32	7091	9.99
Provincia de Osorno				
Osorno	5	150.2	48	3.13
Pto. Octay	2	83.5	16	5.22
San Juan	32	5224.2	929	5.62
San Pablo	1	12.8	11	1.16
Sub-total	40	5470.7	1004	5.45
Total	507	76.323,02	8.905	

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas, Temuco. Héctor González (1986) Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nutran. Año II, N°3. Santiago, Chile.

Aún así, al año 1929 y concluida formalmente la entrega de Títulos de Merced, los mapuche sin radicación eran numerosos y conservaban en su poder gran cantidad de superficies de tierras, lo que obligó a que -en la práctica- el proceso de radicación no se terminara en 1929, sino que continúe hasta la actualidad a través de la aplicación de diversas normativas sobre indígenas que permiten la radicación.

10. Propiedad sucesorial y la radicación con títulos gratuitos

Como señalamos, las radicaciones con Títulos de Merced fueron realizadas en la zona de Osorno sobre las antiguas posesiones wijiches, que tenían en sus antecedentes los Títulos de Comisarios, y en Valdivia, las radicaciones con Títulos de Merced -en su mayoría- se efectuaron sobre tierras alejadas de los centros de colonización, tierras que constituían un refugio al proceso de usurpación, a las que se sumaron otras radicaciones sobre pequeñas posesiones de tierras marginales. Sin embargo, el proceso de radicación continuó después de 1929, cuando formalmente terminó el proceso de radicación con Título de Merced, específicamente en La Unión, Río Bueno y Osorno, lugares en que a diferencia de otras zonas, los wijiches conservaban una propiedad sucesorial derivada de antiguas escrituras entregadas por el mismo Estado.

De lo anterior se induce la existencia de una propiedad de carácter comunitaria, la que subsistirá hasta principios del siglo XX, haciéndose preguntar al Protector de Indígenas de Llanquihue, Daniel Cerda, en 1912: "¿Cuál ha sido la causa de que los indígenas de Osorno durante más de cien años en contacto con la cultura y civilización con una propaganda levantada y activa de los misioneros religiosos, hayan mantenido como en sus primeros tiempos de barbarie, sus hábitos, su idioma y todas las peculiaridades de su raza? [...] En mi concepto, la causa única ha sido la absoluta comunidad que ha existido en la propiedad indígena".⁴⁰⁵

Esta misma comunidad sobre la tierra será vista como la causa de la pérdida de gran parte de ellas y del arrinconamiento y reducción en que se encuentran los wijiches a principio del siglo XX, como también de los numerosos conflictos entre ellos, por los deslindes de sus posesiones.

Una de las consecuencias negativas de la propiedad comunitaria, según los Protectores de Indígenas, era que ésta se prestaba para consumir usurpaciones de tierras, puesto que al vender un sólo miembro de la comunidad sus acciones y derechos sobre tierras usufructuadas en común, comprometía a todos los demás. El particular intentaba expulsar no sólo al vendedor sino a todos los indígenas con derechos en esos territorios, exigiendo el desalojo a los jueces de menor cuantía, que son al entender del Protector son "funcionarios de muy corta honorabilidad, lo que se justifica en que más del 50 por ciento de los despojos arbitrarios de que se ha hecho víctima a los indígenas provienen de estos funcionarios".⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ MPI 1913, op.cit., p. 665

⁴⁰⁶ MPI 1910, op.cit., p.443

No obstante lo anterior, no fue la ausencia de probidad de los funcionarios judiciales, sino la Tenencia Comunitaria, la caracterizada por los mismos funcionarios judiciales como la 'madre de todos los males', es decir, del atraso, la pobreza y la resistencia a la penetración de la 'obra civilizadora'. Para combatirla, el Protector Daniel Cerda postulaba que "la manera de civilizar completamente a los indígenas y de impedir los despojos de éstos es concluir con la comunidad en que viven, procediéndose a la demarcación y entrega de lo que le corresponde a cada indígena según sus derechos hereditarios"; agregando a ello que "terminando la indivisión de la propiedad y estableciendo entre los indígenas la instrucción obligatoria, se conseguiría en corto tiempo la civilización de éstos, que no se ha conseguido con el régimen actual durante más de un siglo, y la desaparición de los indígenas como raza [sic]".⁴⁰⁷ Unos años más tarde, reforzando la última idea, el protector Cerda proclamaba: "No quiero la destrucción individual de los indígenas, sino que estimo que es una obra patriótica buscar los medios para hacerlos desaparecer como raza [sic]"⁴⁰⁸, concluyendo en que si fuese acogido un proyecto de radicación individual de indígenas "...estoy cierto que se conseguirá antes de veinte años la absoluta fusión y el desaparecimiento como raza, de los indígenas, lo que es realmente sentida y llenaría una verdadera aspiración nacional".⁴⁰⁹

En síntesis, para cumplir con la división de la comunidad y alcanzar el objetivo "*civilizador*", se requería de la mensura individual de tierras, en hijuelas, particiones y radicaciones individuales, regularizando la propiedad con un título de dominio, tarea que debía comenzar con la contratación de un ingeniero.

Pero la subdivisión de la propiedad indígena corrió por otros cauces, como la constitución de propiedad sucesorial dividida que otorgaba títulos individuales de posesión, y por medio de las particiones judiciales de predios comunes. En estos casos el proceso de subdivisión de la comunidad indígena no operaba por la acción del Protectorado o de funcionarios estatales, sino más bien por la propia dinámica interna de la comunidad Wijiche, que buscaba asegurar con títulos de dominio la propiedad de la tierra heredada de sus antepasados y deslindarla de los demás acreedores. Esta situación, que afectaba a "casi la sexta parte de la población indígena de Osorno..." quienes "asaltan casi la oficina del Protectorado reclamando sus hijuelas y títulos o escrituras".⁴¹⁰

Paralelamente al proceso de subdivisión y saneamiento de títulos de dominio, el Estado impulsó después de 1930 la continuación de la radicación y entregó títulos sobre tierras fiscales y sobre los terrenos de las propiedades sucesoriales.

En efecto, con posterioridad al término del proceso de radicación con Títulos de Merced, se continuó con la radicación a través de las Leyes 4.111 y 14.511, otorgando títulos gratuitos individuales en tierras fiscales a familias que así lo solicitaban. Fueron numerosos los títulos gratuitos que se entregaban por el Ministerio de Tierras y Colonización, en conjunto con los Juzgados de Indios de Pitrufquén y La Unión, concentrándose la entrega gratuita de títulos en las comunas de Osorno, La Unión, Río Bueno, Panguipulli, Lanco, Mafil, Paillaco, Mariquina y Lago Ranco, los que se otorgaron entre los años 1931 y 1971.

Estos títulos se entregaban a familias indígenas o correspondían algunos de éstos a saneamientos de tierras poseídas ancestralmente sin título vigente, sucesiones familiares y pequeña propiedad originada en los antiguos Títulos de Comisario. En otros casos, correspondieron a tierras fiscales que quedaron disponibles para radicación con posterioridad al término de la mensura y entrega de Títulos de Merced. La superficie de estos títulos variaba entre unas pocas y cien hectáreas y la mayoría correspondía a pequeñas propiedades y, excepcionalmente, a medianas y grandes.

⁴⁰⁷ MPI 1908, op. cit., p. 374

⁴⁰⁸ MPI 1911, op. cit., p. 665

⁴⁰⁹ MPI 1911, op. cit., p. 445

⁴¹⁰ MPI 1911, op. cit., p. 445

11. División de comunidades con título de merced y usurpaciones de tierras

En el Wijimapu, específicamente en las Provincias de Valdivia y Osorno, se otorgaron 517 Títulos de Merced. El proceso divisorio impulsado por las leyes 4.111 y 14.511 significará que un total de 96 títulos fueran subdivididos, la mayoría de ellos en la Provincia de Valdivia. En estos títulos, al ejecutarse la subdivisión, en algunos casos los beneficiarios de las hijuelas no tenían lazos de parentesco con los miembros del título y ocupaban las tierras con el consentimiento del Logko, recibiendo de parte de los Juzgados de Indios la proporción de tierras que ocupaban en calidad de comodato luego de la división del Título de Merced, con lo cual se le restaba a la comunidad mapuche un porcentaje importante de las tierras de radicación. A su vez, las hijuelas resultantes comenzaron a ser objeto de enajenación por la vía directa o por autorización de los Juzgados de Indios, lo que significó que un porcentaje de las hijuelas pasarán a manos de particulares, reduciendo notablemente el patrimonio territorial mapuche dejado al momento de la radicación.

Cuadro N° 29
División de títulos de merced leyes 4.111 y 14.511
1931 - 1971

provincia	n° de reservas	%	superficie original	%	superficie remensura	n° de hijuelas	promedio hás/pers
VALDIVIA	87	18.2	7773.5	11	6270.01	427	14.68
OSORNO	9	22.5	298.1	5.5	280.42	40	7.01
TOTAL	96		8071,6		6.550,43	467	

Fuente: Héctor González (1986) Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nutran. Año II, N°3. Santiago, Chile.

Uno de los resultados de la división de las 96 comunidades durante el período que va de 1931 a 1971, fue la disminución de la superficie de las tierras en 1.521,17 hectáreas, cuestión que se provocó principalmente por la existencia de tierras usurpadas que no fueron restituídas a las comunidades durante el proceso de mensura. A esta situación de pérdida de tierras se sumó otra: la revocación de títulos de merced.

12. Pérdidas de tierras mapuche por revocación de títulos de merced por sentencia juzgados de indios (1930-1972)

Durante este período de división de comunidades, 1931 a 1971, los Juzgados de Indios emitieron numerosas sentencias que cancelaron el procedimiento de radicación, reduciendo de esta forma el número de Títulos de Merced entregados y la superficie reconocida a los mapuche. Así, en el Wijimapu 39 Títulos de Merced fueron revocados, lo que significó quitar del patrimonio mapuche un total de 2.840,14 hectáreas, a través de sentencias revocatorias que se basaban en que con antelación a la radicación se habría constituido propiedad particular, prevaleciendo ésta última por sobre la propiedad mapuche.

Las comunas afectadas por revocación de raditaciones fueron Futrono, Lago Ranco, Lanco, Mariquina, Panguipulli, Río Bueno, La Unión y Osorno. La mayor proporción de títulos perdidos se concentró en la comuna de Panguipulli, lugar en el que se revocaron 19 de los 35 Títulos de Merced entregados, en total, en las provincias de Valdivia y Osorno.

Cuadro N° 30
Revocación de títulos de merced por sentencia juzgados de indios:
tierras en poder de particulares en la X región

COMUNIDAD	COMUNA	PROVINCIA	JUZGADO DE INDIOS	SENTENCIA	D. L N°
José Leal Neiman	Futrono	Valdivia	La Unión	30.03.1968	14511
Carmen Silvab De Vargas	La Unión	Valdivia	La Unión	14.03.1966	14511
Julian Hueitra	Lago Ranco	Valdivia	Pitrufulquén	02.10.1944	4111
Silveiro Andres Caniulaf	Lanco	Cautín	Panguipulli	28.02.1974	17729
Pedro Limpallante	Lanco	Valdivia	Pitrufulquén	05.07.1940	4111
Jose Huichante	Mariguina	Valdivia	La Unión	19.05.1969	14511
Juan Llanquiman	Mariguina	Valdivia	La Unión	29.04.1967	14511
Juan Manquel	Mariguina	Valdivia	Pitrufulquén	14.10.1940	4111
Juan Manquel	Mariguina	Valdivia	Pitrufulquén	12.09.1940	4111
Jose Del Carmen Tripaillan	Osorno	Valdivia	La Unión	20.10.1967	14511
José Antonio Amillanca	Osorno	Osorno	La Unión	29.11.1966	14511
Camilo Millañir	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	09.09.1938	4111
Enrique Millañir	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	03.12.1938	4111
Manuel Antonio Llanca	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	24.09.1938	4111
Segundo Huichiman	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	14.09.1938	4111
Manuel Lefinao Y N. Jaramillo	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	23.09.1938	4111
Mateo Catalan	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	10.08.1936	4111
Ejido Huenuir	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	14.09.1938	4111
Juan De Dios Aburto	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	05.09.1938	4111
Juan M. Paillacan Y M. Patiño	Panguipulli	Valdivia	Valdivia	17.11.1930	4802
Juan De Dios Curipan	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	06.07.1970	14511
Ventura Maripan	Panguipulli	Valdivia	Valdivia	26.07.1938	4111
Jose Punuñanco	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	28.09.1938	4111
Manuel Catricura	Panguipulli	Valdivia	Panguipulli	10.03.1982	17,729
Miguel Curin	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	29.02.1940	4111
Ignacio Cumulai	Panguipulli	Valdivia	Valdivia	24.12.1936	4111
Dionisio Aillapan	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	02.09.1938	4111
Santos Aillapan	Panguipulli	Valdivia	La Unión	27.11.1963	14511
José Maria Llanca	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	13.09.1938	4111
Camilo Trureo	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	23.11.1936	4111
Antonio Gonzalez Tranol	Rio Bueno	Valdivia	Pitrufulquén	04.02.1946	4111
Francisco Cuante	Rio Bueno	Valdivia	Pitrufulquén	22.02.1957	4111
Maria Carmen Alvarado	Rio Bueno	Valdivia	La Unión	30.07.1980	17729
Juan Bautista Perez	Rio Bueno	Cautín	Pitrufulquén	17.07.1943	4111
Juan Francisco Cona	Rio Bueno	Valdivia	Pitrufulquén	04.01.1943	4111

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas. CONADI-Temuco.

13. Radicación de familias mapuche con títulos gratuitos

La radicación de mapuches a través de títulos de merced quedó incompleta en varios sectores de las provincias de Valdivia y Osorno. Aparte de la tardanza en la entrega de títulos de merced, una gran proporción de familias permaneció a la espera de la visita de la Comisión Radicadora de Indígenas, la que no llegó hasta sus posesiones territoriales. Con posterioridad al año 1930, se prosiguió con la radicación en forma individual, terminándose con la entrega de títulos de merced, para otorgar títulos gratuitos individuales del Ministerio de Tierras y Colonización en conjunto con los Juzgados de Indios, en virtud de las leyes N° 4.802 de 24 de Enero de 1930, el Decreto N° 4.111 de 12 de Junio de 1931 y la ley , N° 14.511,

El resultado de este proceso de radicación de mapuche en la X región, entre los años 1931 y 1972, fue el otorgamiento de 256 títulos gratuitos, por una superficie total de 20.296,2 hectáreas en las provincias de Valdivia y Osorno, concentrándose el mayor número de hectáreas entregadas en las comunas de Lago Ranco, Osorno, Mariquina y Lanco, comunas en las que superaban las superficies de tierras entregadas en títulos de merced.

Cuadro N° 31

Radicación con títulos gratuitos a mapuche otorgados por el ministerio de tierras y colonización en valdivia, osorno y llanquihue, 1931 a 1972.

COMUNA	SUPERFICIE	N° TITULOS
LA UNION	751.885	34
LAGO RANCO	7.595.27	32
LANCO	2.750.86	17
MAFIL	93.90	4
MARIQUINA	2.264.11	47
OSORNO	3.791.24	104
PAILLACO	104.07	4
RIO BUENO	74.43	2
LOS LAGOS	834.10	1
PANGUIPULLI	2.001.31	8
PTO.VARAS	135.10	4
TOTAL	20.296,275	256

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas. CONADI- Temuco.

14. Los fundos particulares y la ley de la propiedad austral

Mientras tanto terminaba la radicación y se iniciaba la política de subdivisión de los Títulos de Merced con la Ley Indígena 4.111, el Estado - paralelamente- ponía en practica la Ley de la Propiedad Austral, para obligar a los particulares a revalidar sus títulos de dominio sobre la propiedad rural, rescatar tierras para el Fisco y continuar la radicación en coordinación con las leyes de indígenas.

La propiedad rural constituida en el Wijimapu, en su mayoría, tenía por característica el que en su origen el dominio particular era fruto de la usurpación, el engaño y el despojo cometido a los mapuche. Luego y con los años, esta misma propiedad particular perfecciona sus títulos de dominio en las Notarías locales, ya que después de una o dos transferencias ya no transfieren '*acciones y derechos*', sino el predio como '*cuerpo cierto*', sin sentencia adjudicatoria de por medio, por lo tanto realizando un acto abiertamente ilegal, y, ante la '*vista gorda*' del Conservador de Bienes Raíces, inscriben el '*dominio*' pleno

de los predios. Aún así, las escrituras de dominio en muchos casos correspondían a propiedades nominales, donde el particular no ejercía acciones de posesión material, como ocurría con los fundos donde la ocupación era indígena.

El saneamiento definitivo de esta propiedad fraudulenta se producirá a partir de la década de 1930, momento en que se dicta la Ley de la Propiedad Austral, cuerpo legal que tratará de establecer la validez de los títulos de dominio respecto al Fisco, para lo cual dictará un Decreto Supremo, en el que se o reconocía la validez al particular o se declaran las tierras en cuestión Fiscales. Lo anterior sucederá en aquellos predios en que no se lograra acreditar el dominio material, el caso de la mayoría de los fundos que tenían origen en usurpaciones de tierras, y en las que la ocupación material continuaba siendo mapuche wijiches.

Los predios particulares afectos a la Ley de Propiedad Austral eran aquellos que se ubicaban entre el río Malleco y Magallanes, todos los que deberían iniciar el proceso de revalidación de títulos particulares respecto del Fisco, para sanear definitivamente el dominio. Para este proceso de revalidación se dictaron sucesivos decretos leyes entre los años 1928 y 1931,⁴¹¹ los que regularon el procedimiento, los requisitos y los plazos de presentación de los antecedentes de las propiedades particulares, a fin de reconocer su validez.

El texto definitivo de la Ley sobre Constitución de la Propiedad Austral se dictó con el N°1.600, y con fecha 31 de Marzo de 1931, estableciéndose que dentro del mismo año se deberían presentar los antecedentes de la propiedad, con el fin de ser anotados en un registro especial y proceder al examen del cumplimiento de los requisitos establecidos para revalidar los títulos, siendo el principal "...el que posea materialmente los terrenos directamente por sí mismo, o persona a su nombre (Art. 6° D.L.1.600)". Para el Wijimapu se estableció la presentación de todos los títulos de propiedad constituidos antes del 11 de Enero de 1893 "... siempre que el título esté situado al Sur del límite Sur del antiguo departamento de Imperial y al Norte de la provincia de Magallanes (inc°, art. 6°, D.L. N°1.600)", y constituido antes de la entrada en vigencia de la Ley que prohibió la venta de tierras de indígenas (11 de Enero de 1893).

Una importante proporción de los predios de Valdivia, Osorno y Llanquihue serán sometidos a la Ley de Propiedad Austral, pues en su mayoría se habían constituidos con anterioridad a las leyes de prohibición de ventas de tierras mapuche de 1893, no obstante que esta normativa fue burlada en numerosas ocasiones permitiendo la justicia chilena la constitución de propiedades particulares sobre tierras mapuche wijiche, las que quedaron fuera del examen de la Ley de la Propiedad Austral.

Se excluían, además, de este proceso, los títulos emanados del Estado, Títulos de Merced, remates de tierras fiscales y concesiones de colonización, y se señalaba que debían presentarse todos "los títulos [...] no emanados de indígenas, cuya inscripción originaria tenga más de 30 años de antigüedad (inc. 6, art. 6, D.L. 1.600)". Además, se solicitaba la presentación de "los títulos otorgados legalmente con anterioridad a la vigencia del Registro del Conservador de Bienes Raíces (...) siempre que, el que los invoque, acredite en forma fehaciente haber ocupado materialmente el terreno durante 10 años, por sí o por otra persona a su nombre (inc. 5°, art. 6, D.L. 1.600)".

De acuerdo a lo anterior, se excluían de la revalidación los 517 Títulos de Merced otorgados en Valdivia y Osorno por el Estado chileno. Respecto a los títulos de más de treinta años no emanados de indígenas, se podía incluir la propiedad española formada en el área antes de 1820, que -aunque formada sobre tierras mapuche- pasaron a la República como propiedad de particulares.

⁴¹¹ Los Decretos Leyes de Constitución de la Propiedad Austral fueron los N°4.910 de 11 de Febrero de 1928, N°4.510 de 28 de Diciembre de 1928, N°4.444 de 4 de Octubre de 1929, la Ley N°4.904 de 23 de Diciembre de 1930, el DFL N°39 del 6 de Abril de 1931, el DL N°1600 de 31 de Marzo de 1931, y el DFL N°260 del 26 de Mayo de 1931.

Para acreditar la posesión material de los predios el particular debía presentar el comprobante de pago de contribuciones de Bienes Raíces de los últimos 10 años, demostrar la realización de mejoras, la explotación productiva silvoagropecuaria de la tierra, la habilitación de caminos y otros.

Estos medios de prueba de la posesión material presentarán algunas dificultades a los particulares, cuando los fundos de los que tratan de revalidar el título de dominio se encuentre ocupado por comunidades Wijiches, para lo cual presentarán a los mapuche como "inquilinos del fundo". En caso de dificultad o duda de la posesión material, la resolución fue de exclusiva responsabilidad del Presidente de la República.

Considerando que la Ley de la Propiedad Austral no contemplaba la inscripción a favor del Fisco en caso de que el particular al que se hubiera negado la revalidación no apelaba a la justicia, un inciso agregado en 1963 estableció que en dicho caso, "dentro del plazo de seis meses [...] [se] ordenará, previa certificación de ese hecho y sin forma de juicio la cancelación total o parcial de la inscripción o inscripciones a que se refiere el Decreto que se pronuncie sobre los títulos y de las inscripciones que deriven de ellas", ordenando la inscripción de los terrenos a nombre del Fisco.⁴¹²

Esta normativa se aplicará en algunos fundos de San Juan de la Costa, en los que fue denegada la validez de los títulos, inscribiéndose dichos predio a nombre del Fisco por no haberse logrado acreditar la tenencia material del propietario, o por estar abandonados y ocupados por indígenas. Es así como -por decreto Supremo N°1886 del 23 de Julio de 1948- se denegó la revalidación de su título (RVT) sobre el fundo La Barra a la Sucesión Herquiñigo, predio ocupado por las familias wijiche que desde 1827 tenía Título de Comisarios. Tampoco se reconoció la validez respecto del Fisco del fundo Llesquehue, que abarcaba una superficie de 66.262 hectáreas y se encontraba inscrito a favor de la Sucesión de Ricardo Bustos, vasto espacio territorial que en sus dilatadas extensiones concentraba a varias comunidades wijiche.

La resolución de mayor trascendencia fue la establecida en el Decreto N°668 del 6 de Agosto de 1970, en virtud del cual se denegó la validez de sus títulos sobre el llamado "Conjunto Hacienda Pucatrihue" a Rodolfo Blanco Werner, el que se componía de los fundos Quihue, Trufún, Cheuquemapu, Puquintrín y Campanario, todos ocupados ancestralmente por comunidades Wijiches. A Rodolfo Blanco sólo se le reconoció la validez del título sobre el fundo Aleucapi, ocupado por la comunidad mapuche wijiche Aucamapu. También, por Decreto Suremo N°668 de 6 de Mayo de 1970, se negó a Germán Mollenhauer la validez de sus títulos sobre el fundo Huitrapulli, procediendo el Fisco a inscribirlo a su favor en 1976, agregando a la lista los fundos Pulamemo y Quemeumo, todos ellos ocupados por comunidades mapuche wijiche.

La Ley de Propiedad Austral establecía además otras disposiciones que podían favorecer a las comunidades mapuche, pero éstas no reclamaron su cumplimiento producto de la lejanía, el desconocimiento de la Ley y los plazos establecidos por ella. En efecto, el artículo 25 decía que "los derechos que confiere esta ley no sólo pueden ser ejecutados por los que tengan títulos exclusivos de dominio, sino también por un comunero que tenga una cuota determinada o acciones y derechos sobre un inmueble con deslindes determinados". Es decir, cabía la posibilidad de que los indígenas reivindicaran sus derechos emanados de los Títulos de Comisarios y de las heredades sucesoriales, puesto que al constituirse la gran mayoría de los fundos sólo invocaban acciones y derechos obtenidos de uno o más miembros de la comunidad, pero nunca de la totalidad de los que tenían derechos y acciones sobre esas tierras. Al momento de la promulgación de la Ley existían numerosos indígenas que eran copropietarios con particulares de las tierras heredadas, pero que no hicieron uso de esta disposición por desconocimiento, por no tener medios para acreditar sus demandas o simplemente por haber sido expulsados de sus terrenos.

⁴¹² Inciso agregado por el art. 4 de la Ley N°15.241 publicada en el Diario Oficial N°25.621 de agosto de 1963.

Se reconocía a los particulares las compras de tierras en base a acciones y derechos, pues "los títulos originarios de acciones y derechos sobre el inmueble con deslindes determinados serán reconocidos por el Presidente de la República como válidos [...] siempre que el que los invoque acredite que el terreno a cuyo dominio se cree con derecho, a virtud de que el título originario lo posea materialmente desde 10 años a lo menos, sea que la tenencia la ejerza directamente por sí mismo o por otra persona a su nombre se establece como condición que "el poseedor o la persona de quien éste derive sus derechos ' haya efectuado en el suelo, en cantidad apreciable, trabajos y mejoras encaminadas a hacerlo productivo" [art. 28]

La revalidación de títulos a los particulares no obstó a que, en algunos casos, en especial en San Juan de la Costa, los fundos siguieran siendo ocupados por las comunidades mapuche wijiche. Es la situación de los predios Trinidad (RVT de 1930), Cordillera de Pucopío (RVT de 1930), Monte Verde (RVT de 1931), Pucatrihue (RVT de 1939), Maicolpi 1 (RVT de 1937), Maicolpi 2 (RVT de 1938), Maicolpi 3 (RVT de 1944), Hueyelhue (RVT de 1939), Cordillera Río Blanco (RVT de 1943), Cordillera Hinostrza (RVT de 1956) y Aleucapi (RVT de 1970).

La Ley de Propiedad Austral fue complementada por el Decreto con Fuerza de Ley 260, el que regulaba la prescripción de derechos para quien deseara reivindicar tierras reconocidas a un particular, situación en la que se encontraban varias comunidades Wijiches.

El DFL 260 argumentaba la conveniencia de la disposición afirmando que la "inseguridad de dominio tiene graves consecuencias económicas, como que ella causa muchas veces que los agricultores se retraigan de efectuar trabajo y mejoras de consideración y también de que los Bancos y las instituciones hipotecarias se nieguen a conceder los préstamos indispensables para realizar obras agrícolas de importancia"⁴¹³, ordenando que "la única manera de solucionar este problema, en forma práctica y eficaz es la de establecer una prescripción de corto tiempo, mediante la cual se extingan los derechos que pudieran hacerse valer por terceros en contra de los actuales poseedores".⁴¹⁴ Con ello se ponía fin a la posibilidad de que los mapuche wijiche reivindicaran sus tierras usurpadas.

El decreto en cuestión estableció que las personas a las que les fuesen reconocidos sus títulos "serán reputados poseedores regulares para todos los efectos legales aunque existieran a favor de otras personas inscripciones anteriores, que no hubieren sido canceladas."⁴¹⁵ Al respecto, el referido cuerpo legal señala que estas personas "podrán adquirir el dominio por prescripción siempre que su posesión durase dos años continuos y no fuere interrumpida por algún recurso judicial intentando por otro lado que también se pretendiere dueño"⁴¹⁶, operando la prescripción luego del decreto de revalidación de títulos, tras ser publicado dos veces en el periódico de la provincia, y contándose dos años a partir de la última publicación.

Tanto la normativa de la Ley de la Propiedad Austral como el Decreto complementario de prescripción buscaron sanear y en muchos casos "blanquear" la propiedad particular constituida en base a tierras indígenas, provocando un efecto jurídico sobre los Títulos de Comisarios, los que al no ser presentados para su revalidación dejaron de tener valor legal de acuerdo a los procedimientos establecidos en las leyes respectivas.

15. Reivindicación y recuperaciones de tierras

Los Logkos, las comunidades mapuche wijiche y sus organizaciones, asumirán como bandera de lucha, a partir del año 1930, el rechazo a la leyes chilenas que han posibilitado la reducción y usurpación

⁴¹³ Artículo 4, DFL N° 260, "Sobre prescripción de terrenos afectos a la ley sobre constitución de la Propiedad Austral", 20 de mayo 1931.

⁴¹⁴ Artículo 5, DFL N° 260, de 20 de Mayo de 1931

⁴¹⁵ Artículo 1, DFL N° 260, de 20 de Mayo de 1931

⁴¹⁶ Artículo 20, DFL N° 260, de 20 de Mayo de 1931

de las tierras, solicitando al Estado Chileno que derogue las leyes que favorecieron la colonización alemana, las leyes de radicación y la Ley de la Propiedad Austral, reivindicando para ello la reconstrucción territorial de los Títulos de Comisarios, antecedente que se constituirá en la base de la demanda de recuperación tierras ancestrales.

En este contexto, y en la década de 1930, surgen las organizaciones mapuche wijiche que buscan restablecer los dominios territoriales de las comunidades, defender las tierras amenazadas y recuperar las perdidas. Los Wijiches se organizarán en Juntas de Caciques, Corporaciones, Asociaciones, Sociedades, Comunidades, Comunidades y Movimientos que buscan la recuperación de fundos abandonados, proceso que tendrá expresión entre los años 1950 y 1973, y que dará cuenta de los conflictos que se arrastran desde muchas décadas atrás.

El Estado chileno responderá a la demanda de tierras mapuche wijiche a través de la expropiación y la radicación, ocupando para ello la Ley Indígena N°14.511, de 1959, la Ley de la Propiedad Austral y la Ley de Reforma Agraria de 1967, resolviendo – en parte -los conflictos que se venían prolongando por un largo tiempo. Sin embargo, las expropiaciones sólo permitieron el reconocimiento de los derechos a la ocupación de las tierras, sin ser traspasados los predios en propiedad a las comunidades mapuche wijiches, siendo revertido el proceso a partir del año 1973.

En el año 1936, los Logkos o caciques de Osorno, Valdivia y Chiloé plantean sus demandas al Presidente de la República don Arturo Alessandri Palma a través de un *"Memorial de Proyecto de Ley"*, en el que describen lo ocurrido con sus tierras, demandan derechos ancestrales, piden solución a los conflictos y plantean la derogación de leyes que favorecieron la usurpación y la reducción territorial⁴¹⁷, y lo hacen en los términos siguientes:

"Respetuosamente a S.E., venimos en solicitar en lo principal de la reivindicación y aprobación de nuestros derechos inmemoriales y para que pueda tener la mejor acogida de Su Excelencia que se traducirá en la justicia entera del país de Chile. Basándonos en nuestros derechos que datan de tiempos inmemoriales, en efecto por más de miles de años de arranque que nuestra tierra es propia y por más de doscientos años que hemos usufructuado en posesión pacífica de nuestros abolengos después de las guerras sostenidas con los españoles en distintas tribus, hoy Excelentísimo Señor Presidente nos encontramos privados de nuestras tierras por los elementos extranjeros, principalmente alemanes y criollos que no tienen derecho ni parte de las herencias de los indios mapuches y descendientes, como lo pasamos a probar con nuestros documentos públicos y notorios en el cuerpo de este Memorial; por cuyas razones tan justificadas, venimos a solicitar de Valdivia al Sur que se retiren definitivamente de nuestra provincia de ButaWijimapu las leyes de Radicaciones, Colonización y Propiedad Austral porque perjudican nuestros derechos, no hacen justicia, en que al contrario violan nuestras leyes".⁴¹⁸

A la demanda general de retirar las leyes que han contribuido a la pérdida de tierras mapuche, denuncian la violencia, el despojo y la usurpación, hechos que siguen ocurriendo en la región, del mismo modo que aquellos denunciados en el Siglo XIX y las primeras décadas del sigloXX. Los caciques señalan que en toda la región los funcionarios del Estado y los particulares "...engañan a los miembros de los poderes públicos, cometen robos y tardanzas en los expedientes que hacen muchas veces los empleados inescrupulosos de la Administración Pública que son sobornados por los extranjeros y [...] se cometen los robos de nuestras tierras, se apoderan de animales, siembras, destruyen nuestras casas, ya sea llevándose la madera o quemándolas, dejando nuestras familias a la intemperie de los caminos públicos; cuyos actos ejecutados por estos elementos, están en desacuerdo con la presente civilización

⁴¹⁷ El Memorial fue entregado por los Caciques Generales José Ignacio Epuyao Imillpán, de la Reducción de Rahue; José Segundo Méndez Caulli, de la Reducción Ipa Huacha de Casma (Frutillar); Juan José Canquíl Tranacail, de la Reducción de Quilacahuín y su representante Tránsito Canquíl; Gumercindo Quilempali Lehuey, de Calcurrupe-Ranco y su representante, lenguaraz e intérprete Narciso Cheuqueali Solís; Pedro José Hueilulef, de la Reducción de Mafue-Los Juncos, de La Unión; Juan Camiri Guarategua, de la Reducción de Nercón-La Chacra de Chiloé; Juan José Pailalef Lepicheo, de la Reducción de Riachuelo; y el mocetón que acompaña a la Comisión de Caciques es Santiago Vargas Lloncoman, de la Reducción Amancaes, de Puerto Varas.

⁴¹⁸ "Memorial y documentos", Caciques, Generales, Santiago, 1936, Imprenta El Imparcial.

humana, llevándonos presos por supuestos delitos que no hemos cometido y aun más hieren a nuestros miembros de familia sin importarles que queden muertos en los campos de los despojos cometidos por ellos. Es muy triste lamentar los hechos que pasan en la región indio mapuche V.E. en pleno siglo de civilización humana".⁴¹⁹

Los Logkos exigían, en el Memorial, la liberación de todo tipo de impuestos territoriales para las tierras mapuche, argumentando que "A los indios-mapuches de Valdivia a Magallanes deben liberárseles de todo impuesto del Fisco, contribuciones de haberes e impuestos civiles porque esto afecta a los tratados de Paz y Leyes dictadas a favor de los indios-mapuches y descendientes".⁴²⁰

Pedían, además, tal como lo habían hecho en la década de 1850, la restitución de las tierras de las misiones de Cuinco y que "...se mantenga en vigencia todas las disposiciones contempladas en las leyes Prohibitivas dictadas en la República de Chile de exenciones de contribuciones, remates por contribuciones fiscales y municipales, remates por particulares extranjeros y nacionales, ventas a medias entre los indios-mapuches y descendientes de los particulares, ya sean ellos extranjeros o criollos, que se dé estricto cumplimiento y validez por las leyes Promulgadas a favor de los indios mapuches de Valdivia al Sur, como también se ordene a los señores Inspectores de los Impuestos Internos, Tesoreros Fiscales y Municipales, no efectuar cobros de contribuciones ni llevar a remate las Posesiones pacíficas de los indios mapuches y descendientes, los Notarios Públicos no extender escrituras de ventas, hipotecas, remate, arrendamientos, contratos de siembras a medias de ninguna clase mientras no sea consultado con el señor Cacique en unión del señor Intendente o de las autoridades que designe el Supremo Gobierno, conforme lo indican las leyes vigentes que acompañamos".⁴²¹

De acuerdo con la argumentación anterior, los Logkos solicitan la "...devolución inmediata de todos los terrenos usurpados y prescindiendo en absoluto de la acción judicial, porque de lo contrario, S.E jamás los indios-mapuches y descendientes conseguirán su devolución, debido a la tardanza de los juicios, robos de expedientes, etc., porque los indios-mapuches y descendientes no están en sostener pleitos contra los particulares que engañan a los Tribunales de Justicia con defensas inmorales...[ya que] los particulares extranjeros y nacionales dicen que no hay indios mapuches, con el fin exclusivo de quitarnos tierras"⁴²², para finalizar solicitando un Catastro de Tierras y que "... la Propiedad Austral ordene a los ingenieros agrimensores entreguen a los legítimos dueños que son los indios-mapuches y descendientes las escrituras primitivas de nuestras tierras ya sean ellas de Comisario, Mercedes o de Sucesión".⁴²³

El Memorial de los Caciques entrega una clara radiografía de la situación territorial de las comunidades mapuche wijiche de Ranco, La Unión, Osorno, Frutillar y Chiloé, además de establecer los procedimientos que permitirían solucionar los conflictos y sanear y recuperar las tierras. No obstante ello, dicho documento no tuvo la acogida esperada y, en los años posteriores, los Logkos continuarán elevando sus críticas al accionar del Estado chileno, planteando sus demandas territoriales y enviando nuevos Memoriales al Presidente de la República, sin lograr ser escuchados.

En la década de 1950, en San Juan de la Costa, las comunidades mapuche wijiche iniciarán un importante proceso de recuperación de tierras, al ver en ellas la posibilidad de acceder a los recursos forestales (en especial alerce), de ampliar sus escasas tierras o de recuperar los espacios territoriales de sus antepasados, especialmente aquellos que se encuentran dentro de los antiguos Títulos de Comisarios.

⁴¹⁹ "Memorial y documentos", *Caciques, Generales, op.cit.*, p. 7.

⁴²⁰ "Memorial y documentos", *Caciques, Generales, op.cit.*, p. 8

⁴²¹ *Idem*, p. 11. Las leyes a que se refieren son las de 4 de marzo de 1819; 2 de julio de 1852 y 4 de agosto de 1874; 20 de enero de 1833; 11 de enero de 1893; 13 de enero de 1903; 9 de enero de 1913

⁴²² "Memorial y documentos", *Caciques Generales, op.cit.*, páginas 12-13.

⁴²³ "Memorial y documentos", *Caciques Generales, op.cit.*, página 13.

Inicio este proceso la comunidad wijiche La Catrihuala, la que a principios de 1950 comenzó a ocupar y explotar los alerces de la llamada "*Cordillera Alzada*", emplazados en el fundo Cordillera de Hinostroza, inscrito en ese entonces a favor de la Hacienda Cameros. En este caso los mapuche wijiche pretendían la recuperación de las tierras sobre la que poseían un antiguo Título de Comisarios, y de las que habían sido desalojados entre los años 1913 y 1915.

El proceso de recuperación, si bien se inicia en el año 1952 con la entrada sistemática a las tierras con los alerzales a recuperar, es interrumpido en el año 1956 cuando las familias wijiches son expulsadas violentamente, pero el 10 de Noviembre de 1957 vuelven a ingresar a los terrenos, manteniendo el trabajo en los alerzales. La tenencia material de las 21.000 hectáreas del fundo Cordillera de Hinostroza y Hueyelhue, por parte de las familias de La Catrihuala, estará asegurada al año 1959.

Otro conflicto de importancia fue el que se suscitó en el fundo Huitrapulli, donde las comunidades Aristeo Aucapan de Ponotro y Neipan Plaza Puauchó, luego de demandar durante décadas las tierras, lograban su ocupación regular en la década de 1960.

Igual situación ocurría en el fundo Trinidad, donde la comunidad Jararmillo Imilmaqui reivindicaba y ocupaba las tierras del fundo indígena llamado "Pucopío", que se extendía sobre los fundos Trinidad y La Barra. Este fundo Pucopío era herencia del Título de Comisarios otorgado en 1827 a los wijiches Imil, Hueñanca y Huentequeo.

Lo mismo sucedía en otros varios fundos de la cordillera de la Costa, como Manquemapu, Aleucapi, Trufun, Quibue, Cheuquemapu, Puquintrin y Pucatrihue, donde la ocupación material por parte de las familias wijiches que en ellos habitaban se mantenía desde tiempos inmemoriales.

Sin embargo, y no obstante que el Estado chileno enfrentó esta situación –generalizada en toda la costa de Osorno– la solución de los conflictos señalados fue parcial, y fue parcial no sólo porque se resolvieron en parte los conflictos de tierras sino porque, aquellos en que se reconoció los derechos territoriales no se les transfirió la propiedad a los mapuche wijiches.

En el caso de los fundos Hueyelhue y Cordillera de Hinostroza, demandado y luego ocupado por la comunidad La Catrihuala, se aplicó la Ley N°14.511 para expropiar los predios y, en 1966, por Decreto Supremo N°359, se procedió a expropiar ambos fundos, quedando la propiedad de la tierra en poder del Fisco de Chile, sin adjudicarlo a las familias wijiches que lo habían sustraído del dominio de los particulares.

Igual situación sucedió con los ocho fundos de la Hacienda Conjunto Pucatrihue y el fundo Huitrapulli, predios que pasaron a poder del Fisco, por la aplicación de la Ley de la Propiedad Austral, no obstante estar todos ocupados por comunidades mapuche wijiches y sobre los cuales existían antiguos derechos territoriales.

16. La reforma agraria en el wijimapu

El proceso de reforma agraria en el Wijimapu tuvo dos momentos. En un primero, iniciado en el año 1962 con la Ley 15.020, no tuvo impacto en la ampliación de las tierras mapuche wijiche de Valdivia y Osorno. Luego, con la dictación de la Ley 16.640, de 1967, las familias wijiche lograron iniciar un proceso de recuperación de tierras cuya demanda se arrastraba hace décadas, muchas de las cuales se habían presentado a los Juzgados de Indios sin obtener la restitución deseada. Fue sólo con el desarrollo de la movilización de fines de los años sesenta que esta demanda frustrada de tierras comienza a expresarse en hechos concretos.

Así, en Valdivia, el número de ocupaciones de predios ascendió a 193, distribuidas en el tiempo entre 1967 y 1971. Si bien no todas las ocupaciones correspondían a la demanda mapuche, algunas de ellas tenían una larga historia de reivindicaciones, como la del fundo Trafún de Liquiñe de 150 hectáreas que

fue ocupado por los miembros de la comunidad Lorenzo Carimán, quienes argumentaron que dichos terrenos habían sido usurpados hace 40 años por la sucesión Kunstman. Su dirigente Ramón Curinao, expresaba a la prensa local que "...queremos que una vez por todas se nos haga justicia, ya que nosotros solamente reclamamos nuestros derechos"⁴²⁴.

Otros fundos ocupados por los wijiche fueron Añiques de Coñaripe, de 617 hectáreas; Rime, de Llinco, en San José de la Mariquina, de 251 hectáreas; Llinco, de San José de la Mariquina, con 900 hectáreas; Malchehue, de Panguipulli, con 300 hectáreas y ocupado por la comunidad Dionisio Manquel; y el fundo Chauquén, de Panguipulli, con 189 hectáreas, el que fue recuperado ya que no existía sentencia del Juzgado de Indios de Pitrufrquén.

En la Provincia de Osorno los casos de recuperación de tierras por la vía de la movilización fueron más bien escasos. La Corporación de Reforma Agraria (CORA) procedió a expropiar predios por la causal de abandono y mala explotación, los que correspondían de preferencia a fundos forestales ubicados en la cordillera de la Costa y ocupados íntegramente por comunidades mapuche-wijiche. Esto significó que dichos asentamientos estuvieran conformados en su mayoría por mapuche.

Entre estos predios se encontraban los fundos Trinidad, La Barra, Parte Norte de Cordillera Río Blanco -ubicados en la cordillera de la Costa-, y los fundos Cuinco-Monte Verde y La Cumbre, localizados en terrenos del secano interior.

Estas expropiaciones -realizadas por la Corporación de Reforma Agraria- vinieron a resolver temporalmente los problemas de acceso y disponibilidad de la tierra de un número importante de familias wijiches, permitiéndose la ocupación y el trabajo en los asentamientos o Cooperativas de Reforma Agraria, no obstante no efectuar ningún traspaso de propiedad a sus ocupantes.

En el caso de los fundos Trinidad y La Barra, la CORA los expropió en los años 1969 y 1971 -respectivamente- formando el Asentamiento Trinidad, en el que a la comunidad Jaramillo Imilmaqui se le reconoció la demanda sobre el predio Pucopío, otorgándosele como cesión de tierras para su exclusiva explotación, a partir de una negociación con los inquilinos, quienes fueron radicados en otro sector del fundo Trinidad.

El fundo Parte Norte de Cordillera Río Blanco es expropiado por la CORA en 1970. Dentro de él se encontraba la comunidad Manquemapu, la que tampoco obtuvo acceso ni reconocimiento legal de las tierras poseídas materialmente.

La expropiación del fundo "Potrero Cuinco-Monte Verde" se produjo el 8 de Enero de 1972, y benefició principalmente a los inquilinos, entre los que se encontraban algunos huilliciles, para luego pasar a formar parte de la Cooperativa Campesina Costa Sur.

El fundo La Cumbre-Puella fue expropiado por CORA el 21 de Abril de 1972, a petición de la comunidad mapuche wijiche heredera de los Manquel, la que habitaba y trabajaba dichas tierras. Una característica común de todas estas expropiaciones fue que la CORA conservó el dominio legal de la tierra, entregando los predios a las comunidades sólo para su explotación.

En forme paralela al trabajo de la Corporación de la Reforma Agraria, el Departamento de Asuntos Indígenas (DASIN), dependiente del Ministerio de Agricultura, creó en el año 1972 una oficina en Panguipulli donde se constituyó la "*Comisión de Restitución de Tierras Mapuches*", la que operaba restableciendo el dominio mapuche en las tierras usurpadas a los Títulos de Merced por fundos vecinos, o bien de particulares que se habían apropiado de hijuelas en comunidades indígenas subdivididas. Al año 1972 se habían recuperado 2.257,77 hectáreas, para un total de 15 comunidades de Panguipulli, y

⁴²⁴ Vergara et.al (1996).

se encontraban en trámite de restitución otras 14.249 hectáreas, trámite que no se alcanzó a concretar debido al Golpe de Estado de 1973.

17. Las tierras wijiches después de 1973

La situación de las comunidades wijiches al año 1973 se caracteriza por la existencia de diversos tipos de propiedad y tenencias de tierras.

Entre las formas de propiedad se encuentran la propiedad sucesorial, de origen histórico, los ocupantes de tierras de Títulos de Merced divisos o indivisos, los poseedores de tierras en virtud de títulos gratuitos del Ministerio de Tierras y Colonización; y entre las formas de tenencias se encontraban las ocupaciones de fundos particulares y fiscales y de los asentamientos de la Reforma Agraria.

El Golpe Militar que derrocó al presidente Allende inaugura una nueva política de tenencia y propiedad, situación que afectará las posesiones mapuche y cambiará el cuadro de ocupación de tierras existente hasta ese momento. La orientación de la política indígena del Estado chileno fue la de impulsar la subdivisión compulsiva de la propiedad comunitaria mapuche, iniciándose ésta en el año 1977 en la comuna de San Juan de la Costa, incluso con anticipación a la dictación del Decreto Ley 2.685 de 1979, a la vez que se impulsaba el saneamiento de la propiedad sucesorial mapuche.

Al mismo tiempo, se tendió a derogar las expropiaciones ocurridas en el proceso de reforma agraria, devolviendo las tierras a sus antiguos dueños o rematándolas a empresas. Solo en justificados casos se transfirieron las tierras a las comunidades mapuche wijiche, por medio del Departamento de Asuntos Indígenas del INDAP. Finalmente, las tierras que permanecerán en poder del Fisco serán las obtenidas por aplicación de la Ley de la Propiedad Austral, en las que se realizará un frustrado intento de división y traspaso a familias Wijiches.

17.1. Destino de las tierras expropiadas

La política agraria del régimen militar, respecto de las tierras expropiadas por la Corporación de la Reforma Agraria (CORA), se caracterizó por el "proceso de regularización", que consistió en la devolución parcial o total de los predios expropiados a sus antiguos dueños, la parcelación de los asentamientos para otorgar propiedades individuales a los asentados, o bien el traspaso y remate de las tierras a particulares o empresas. Sólo en algunos casos los predios en poder de la CORA fueron traspasados a organismos estatales, para incorporarlos como reserva de patrimonio fiscal y ser transferidos – posteriormente - a las comunidades wijiche ocupantes⁴²⁵.

En Valdivia y Osorno algunos de los predios expropiados por la CORA correspondieron a recuperaciones de tierras realizadas por comunidades mapuche, siendo un porcentaje importante de ellas del sector de Panguipulli, y a fundos ocupados históricamente por los wijiche. En ambos casos se constituyeron en estos predios asentamientos o cooperativas campesinas con participación mapuche.

Sin embargo, después de septiembre de 1973, las expropiaciones a favor de mapuche fueron en su mayoría revocadas, o los predios se transfirieron a otras instituciones públicas como la Corporación Nacional Forestal, que después los puso en remate. En San Juan de la Costa, la totalidad de predios expropiados con presencia de comunidades mapuche wijiche en su interior fueron devueltos a los particulares o rematados, quedando en algunos casos pequeñas reservas para radicación de la comunidad, como ocurrió con la Cooperativa Campesina Pucopio, que administraba el fundo Trinidad.

⁴²⁵ Este proceso de regularización de tierras expropiadas estuvo a cargo primero de la CORA, luego de la Oficina de Normalización Agraria (ODENA), y posteriormente del Servicio Agrícola y Ganadero (SAG), la Corporación Nacional Forestal (CONAF) y el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP).

En algunos casos, donde la expropiación de las tierras se encontraba cancelada a los propietarios y existían evidencias de constituir antiguas ocupaciones mapuche, la CORA y las instituciones que la sucedieron en su función, transfirieron al Departamento de Asuntos Indígenas del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP- DASIN) los terrenos para que los subdividiera y entregara títulos de dominio a los ocupantes.

Al respecto, debe señalarse que no eran tierras nuevas, ni ampliaciones territoriales, sino que, en la práctica, correspondían a la continuación del proceso de radicación o restituciones de antiguas usurpaciones de tierras. En Valdivia y Osorno, se transfirieron bajo el régimen militar siete predios con una superficie total de 3.505,02 hectáreas, la mayoría de estos ubicados en la comuna de Futrono, uno en Panguipulli y otro en Osorno.

Cuadro N° 32
Predios de la reforma agraria transferidos a indap dasin para asignación a comunidades wijiche
1973 a 1989

X REGION			
COMUNA	NOMBRE PREDIO	SUPF./HA.	ANTERIOR PROPIETARIO
FUTRONO	MAIHUE	1.238,76	CORA-CORFO
FUTRONO	CERRILLOS	538,48	CORA-SAG
FUTRONO	MAIHUE I AMPL. JOSÉ CALCUMIL	397,68	CORA-CORFO
FUTRONO	MAIHUE II AMPL. BERNARDO VERA	606,78	CORA-CORFO
FUTRONO	MAIHUE III AMPL. BERNARDO VERA	80,80	CORA-CORFO
PANGUIPULLI	HUILO HUILO	235,97	CORA-CORFO
S. J. COSTA	TRINIDAD	406,55	CORA-CONAF
TOTAL		3.505,02	

Fuente : Archivo de Asuntos Indígena. CONADI . Temuco.

En el caso del fundo Trinidad y La Barra, expropiado por la CORA y ocupado por la comunidad Jaramillo-Imilmaqui, en 1975 se procedió a traspasar Trinidad a la Corporación Nacional Forestal (CONAF), institución que lo administró hasta su remate en 1983, adjudicándose el empresario maderero Gottfried Von Degenfeld Shonburg. En el caso del fundo La Barra, la CORA lo traspasó al Servicio Agrícola y Ganadero, el cual lo remató en 1982, adjudicándose Meer Hait Galaburda. La comunidad Jaramillo-Imilmaqui había obtenido a través de la Cooperativa Campesina Pucopío las tierras cedidas por CORA, y vio perder todos sus derechos cuando en 1975 fue disuelta. La situación fue resuelta por CONAF, que destinó 470 hectáreas a la comunidad, transfiriendo estos terrenos al INDAP DASIN para su división, quedando los comuneros Wijiches reducidos a una pequeña porción de lo originalmente poseído.

Distinta situación ocurrió con la comunidad wijiche de Manquemapu, que ocupaba el predio Parte Norte de Cordillera de Río Blanco, expropiado por CORA en 1970 y luego traspasado a la Oficina de Normalización Agraria (ODENA), ésta licitó el fundo en 1979, obteniéndolo la Sociedad Agrícola y Forestal Río Blanco Ltda.

En el caso de la comunidad Monte Verde, el fundo Cuinco-Monte Verde -expropiado en 1972 por CORA- fue incorporado a la Cooperativa Campesina Costa Sur, que agrupaba a varios predios expropiados aledaños a Monte Verde. En 1978 se liquidó el asentamiento, siendo traspasado a la Oficina de Normalización Agraria y luego al Servicio Agrícola y Ganadero, el que lo vendió en 1980 a la Sociedad Agrícola y Ganadera Monte Verde, que sólo pagó la primera de trece cuotas. La comunidad siguió ocupando íntegramente el fundo, a pesar del rechazo a la tramitación de dichos títulos.

La comunidad Manquel - La Cumbre solicitó a la CORA la expropiación, en 1972, del predio "Quebrada del Diablo", y ésta fue revocada en 1975, volviendo la tierra a su antiguo dueño, Bruno Sandrock, no obstante que la tenencia material continuó en poder de la comunidad wijiche, la que pidió en 1985 la regularización de las tierras en virtud del D.L. 2.695, a la que se opusieron los particulares.

17.2. Transferencias de Tierras Fiscales ocupados por Wijiches

Los predios fiscales ocupados por comunidades en el Wijimapu se localizan en Panguipulli, Lago Ranco y San Juan de la Costa, los que en su mayoría correspondían a patrimonio logrado por el Fisco, luego de la aplicación de la Ley de la Propiedad Austral. La mayoría de estos fundos fueron inscritos por el Ministerio de Bienes Nacionales, sucesor del Ministerio de Tierras y Colonización, disponiendo en algunos de ellos la transferencia al INDAP DASIN para su subdivisión. Así, esta última institución entregó en títulos individuales 6.096,78 hectareas, en las comunas de Panguipulli y Lago Ranco.

Cuadro N° 33

Predios fiscales transferidos al indap dasin y subdivididos para radicación de comunidades mapuche.

COMUNA	NOMBRE PREDIO	SUPF./HA.	ANTERIOR PROPIETARIO
PANGUIPULLI	COIHUECO	207,67	FISCO
LAGO RANCO	RIÑINAHUE LOTE A	131,43	FISCO
LAGO RANCO	RIÑINAHUE LOTE B	2.307,32	FISCO
LAGO RANCO	RIÑINAHUE C	3.314,02	FISCO
LAGO RANCO	RIÑINAHUE CALLEJÓN EL ENCANTO	136,34	FISCO
TOTAL	5 Predios	6.096,78	

Fuente : Archivo de Asuntos Indígena. CONADI . Temuco.

En Osorno varios eran los fundos fiscales ocupados por comunidades wijiche, entre los que se contaban: Huitrapulli, Trufún, Cheuquemapu, Quihue, Puquintrin, Pucatrihue, Campanario, Pulamemo, Quemeumo, Maicolpue, Loma de Piedra y parte de Llesquehue. De estos fundos se efectuaron traspasos por el Ministerio de Bienes Nacionales con título gratuito sólo en una parte del antiguo fundo Llesquehue, comprendiendo posesiones familiares de familias Wijiches. En el caso del fundo Huitrapulli - de 19.187 hectáreas- hacia fines de 1980 se llevó a cabo un intento frustrado de traspaso de tierras a las comunidades wijiche ocupantes⁴²⁶.

El caso de la comunidad Wijiche La Catrihuala, de Río Negro, fue el prototipo de la arbitrariedad del régimen militar y de la revancha que se tomaba contra comunidades mapuche que habían logrado - después de un largo proceso de recuperación de tierras- que el Estado, en virtud de la Ley Indígena N°14.511, expropiara en 1966 los fundos Cordillera de Hinostroza y Hueyelhue. Ese año el Ministerio de Tierras y Colonización hizo efectiva la expropiación por Decreto Supremo, inscribiendo los fundos a nombre del Fisco en 1971. En 1977, por gestiones de los antiguos dueños -la Hacienda Cameros- en conjunto con el abogado del Instituto de Desarrollo Indígena -Helmut Daiber- se dictó un Decreto Supremo que anulaba la expropiación, quedando los fundos nuevamente en manos de sus antiguos dueños. La tenencia de la tierra y su ocupación material se mantuvieron, sin embargo, en manos de la comunidad wijiche.

⁴²⁶ El Ministerio de Bienes Nacionales transfirió el predio Huitrapulli a INDAP-DASIN La Unión, para que procediese a mensurarlo y dividirlo, con el objeto de realizar un posterior reparto de las hijuelas resultantes a cada familia Wijiche. El trabajo de mensura se efectuó entre 1987 y 1988, pero marginó a varias familias Wijiches que tenían una Prolongada posesión de esas tierras, en especial a los miembros de la comunidad Neipan-Plaza Puaicho. Debido a errores de mensura, omisiones y oposiciones al proyecto de división, éste se paralizó sin concluir el traspaso, y quedando las tierras fiscales ocupadas por Wijiches.

17.3. División de las comunidades Wijiches con Títulos de Merced

En Valdivia y Osorno se otorgaron 517 Títulos de Merced, de los cuales 96 habían sido divididos entre 1931 y 1972, quedando un total de 421 Títulos de Merced indivisos, los que serán objeto de la política de división del régimen militar. En Valdivia las comunidades indivisas alcanzaban a 390 Títulos de Merced y en Osorno a 31. Estos últimos serán divididos a partir de 1977 y los de Valdivia serán subdivididos después de 1989, con el Decreto Ley N° 2695.

Cuadro N° 34
División de títulos de merced bajo el régimen militar en Valdivia y Osorno 1977-1986

PROVINCIA	N° RESERVAS INDIVISAS	N° RESERVAS DIVIDIDAS A 1986	N° HIJUELAS RESULTANTES	PROMEDIO HÁS/PERS
VALDIVIA	390	305	4848	11.13
OSORNO	31	28	430	11.31
TOTAL	421	333	5.278	5.36

Fuente : Archivo de Asuntos Indígena. CONADI . Temuco.

El proceso divisorio significó la creación de 5.278 hijuelas, con un promedio de superficie de 5,36 Hectáreas físicas, lo que en la práctica amplió el número de predios minifundarios indígenas. Aparentemente estas divisiones actuaron por decreto más que por interés de los Wijiches, puesto que INDAP-DASIN efectuó una campaña de mensuras que incluyó a todas las comunidades.

17.4. La pequeña propiedad indígena

Las agrupaciones Wijiches de pequeña propiedad sucesorial, mantuvieron después de 1973 la dinámica en que se encontraban desde el siglo pasado, caracterizada por la constante subdivisión de predios, el traspaso de la tierra por generaciones y el reparto de ella entre los sucesores de los dueños del título de propiedad. Se intentó durante estos años el saneamiento y la regularización de la propiedad, a fin de otorgar títulos gratuitos, aplicándose el Decreto Ley N°2.695 de 1979. Estos títulos gratuitos fueron entregados por el Ministerio de Bienes Nacionales tras el trabajo de mensura efectuado por empresas que trabajaban en el saneamiento de las posesiones indígenas. Aparentemente este proceso afectó sólo a un porcentaje reducido de alrededor 1.200 pequeñas propiedades indígenas existentes en San Juan de la Costa, Río Negro y Osorno.

Uno de los principales problemas que aquejaba a la pequeña propiedad sucesorial Wijiche, durante este período, fue la amenaza de embargo y remate de tierras, efectuada por la Tesorería provincial, en virtud de deudas impagas de contribuciones. Es así como en 1985 y 1988 se embargaron numerosos predios indígenas, saliendo muchos de ellos a remate. En 1985 los Wijiches lograron -con grandes esfuerzos- pagar parte de la deuda para salvaguardar la tierra, exigiendo organizadamente -en 1988- que los remates se suspendieran.

17.5. Comunidades ocupantes de fundos particulares

Las comunidades mapuche wijiche que conservan la calidad de ocupantes de fundos particulares en este período enfrentan numerosos intentos de desalojo, por la interposición de particulares de demandas de comodato precario y usurpación, que buscan obtener el abandono de las tierras. Pese a las dificultades lograron conservar la tenencia material de las tierras, alegando que dichas tierras les pertenecen en virtud de derechos inmemoriales, de los Títulos de Comisarios, y de haber permanecido en forma pacífica, ininterrumpida y con ánimo de señores y dueño en dichas tierras.

La mayoría de estos casos se concentran en Osorno. Allí son varias las comunidades mapuche wijiche que ocupan tierras inscritas a nombre de particulares como: Aucamapu, en el fundo Aleucapi; Punol-Purretrun-Pucatrihue, en el fundo Pucatrihue; Maicolpi, en el fundo Maicolpi; Catrihuala, en los fundos Cordillera Hinostroza y Hueyelhue; Manquemapu, en el fundo Parte Norte de Cordillera Río Blanco; Monte Verde, en el fundo Monte Verde; Manquel-La Cumbre, en el fundo Quebrada del Diablo. Todas ellas enfrentaron durante el régimen militar procesos judiciales sin que llegaran al desalojo.

18. Situación actual de las comunidades mapuche del wijimapu

Este período analiza lo ocurrido desde 1990 hasta la actualidad, bajo la restauración de la democracia, y en el que la relación entre el Estado y los pueblos indígenas se encuentra regulada en términos territoriales por la aplicación de la Ley Indígena N°19.253 de 1993. Este cuerpo legal dispuso la creación del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, destinado a la resolución de conflictos de tierras mediante la compra de los predios, y propende a la ampliación de las tierras indígenas a través del subsidio a la compra de tierras por parte de comuneros o comunidades mapuche. En este mismo contexto se incluye el llamado Acuerdo Marco de 1994, firmado entre el Ministerio de Bienes Nacionales y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, destinado a dar cumplimiento a la transferencia de tierras fiscales para radicación de las comunidades mapuche ocupantes.

En Osorno, la situación se caracteriza por la demanda de las comunidades para que se resuelvan los problemas de acceso a la propiedad de las tierras ocupadas e inscritas materialmente, la transferencia de las tierras fiscales en posesión mapuche y la demanda por ampliación de las tierras poseídas. Del mismo modo, se mantiene la reivindicación de los territorios comprendidos en los Títulos de Comisarios.

El Estado, a través de la aplicación de la Ley Indígena, ha intentado resolver los problemas que se presentaban como los más urgentes desde el término de la dictadura, continuando con el proceso de radicación, tanto en tierras particulares como fiscales, es decir, un proceso de constitución de la propiedad indígena sobre las tierras ocupadas. La ampliación de tierras en esta zona se ha efectuado aplicando el subsidio a la compra de tierras, pero estos representan pequeñas porciones de terreno.

La aplicación de la política de tierras del Estado en estos últimos años, en relación a los fundos particulares ocupados por siete comunidades mapuche wijiche, que ocupan un total de 9 predios por un total de 44.524,20 hás, en algunos casos se ha transferido la propiedad a las comunidades ocupantes, al aplicarse el Fondo de Tierras de la Ley N°19.253.

El primer predio en comprarse por CONADI fue el Quebrada del Diablo, de 2.164 hectáreas, ocupado por la comunidad Manquel La Cumbre. También CONADI ha comprado los predios Aleucapi, de 1.120 hectáreas, ocupado por la comunidad Aucamapu; Cordillera Hinostroza, parte de las 7.800 hectáreas, 2.000 hectáreas, se transfirieron a la comunidad La Catrihuala. El resto de los predios continúa en poder de particulares y ocupados por comunidades wijiche, es el caso de los predios Pucatrihue; Maicolpi 1 de, 4.525 hectáreas; Maicolpi 2, de 26.940 hectáreas; Maicolpi 3, de 4.470 hectáreas; Hueyelhue, de 1.433,40 hectáreas; Parte Norte Cordillera Río Blanco, de 11.326,30 hectáreas, regularizado en parte por el la comunidad Manquemapu en virtud del D.L 2695; y el Fundo Monte Verde, de 4.000 hectáreas.

En cuanto a los 10 predios declarados fiscales por la Ley de la Propiedad Austral, las tierras ocupadas por las comunidades wijiches alcanzan a 37.212 hectáreas, de las que se han transferido a CONADI -por el Ministerio de Bienes Nacionales, en virtud del Acuerdo Marco para su entrega a las comunidades ocupantes- los siguientes predios: Huitrapulli, de 19.187 hectáreas, aún no entregado a las comunidades ocupantes; Trufun, de 1.440 hectáreas, subdividido; Puquintrin de 1.568 hectáreas, subdividido; Cheuquemapu y Quihue, subdivididos; Pucatrihue, de 2.096 hectáreas, subdividido; Choroy Traiguen, entregado a los ocupantes; Quemeumo, de 4.919 hectáreas, no transferido; Pucomo-Ancapanes de 308 hectáreas, transferido; y Pulamemo, de 2.672 hectáreas, transferido en parte a las comunidades ocupantes.

Con respecto a las comunidades sucesoriales, localizadas de preferencia en el área de San Juan de la Costa, que comprenden un total de 1.157 propiedades y poseen una superficie de 18.039,31 hectáreas, la política del Estado ha sido la continuación de los procesos de saneamiento de tierras.

En el caso de las comunidades con Títulos de Merced, no ha existido una política de restitución de las tierras usurpadas y se mantenido el estatu quo del minifundio.

V. La Ley Indígena N° 19.253: aplicación y resultados en el territorio mapuche

A continuación hacemos un análisis de la situación actual de la tierras y el territorio mapuche, a partir del año 1993, momento en que se dicta la ley Indígena N° 19.253.

Al respecto, la Ley Indígena N° 19.253 reconoce que la tierra es el fundamento principal de la existencia y culturas indígenas e impone al Estado la Obligación de proteger dichas tierras y propender a su ampliación. Sin embargo, no todas las tierras de propiedad de personas o comunidades indígenas están sujeta a protección, lo están sólo aquellas que las comunidades indígenas ocupan en propiedad o posesión, provenientes de algunos de los títulos que emanan de las leyes utilizadas por el Estado para constituir o regularizar la propiedad indígena,⁴²⁷ las ocupadas y poseídas históricamente siempre que las comunidades o indígenas propietarios de las mismas las inscriban como tales en el Registro de Tierras Indígenas, las tierras provenientes de los títulos antes referidos que se declaren como pertenecientes a personas o comunidades indígenas por la justicia, y, finalmente, son tierras indígenas, de acuerdo a la Ley, aquellas que indígenas o sus comunidades reciban a título gratuito del Estado.

Así entendido, no son consideradas tierras indígenas las tierras adquiridas en virtud de la aplicación de las leyes de reforma agraria N° 15.020 y N°16.440 y las tierras históricas, que no hayan sido inscritas en el Registro de Tierras Indígenas. En el caso de las tierras adquiridas en virtud de la leyes de Reforma Agraria para ser consideradas indígenas se requiere, además, que las propiedades se encuentren localizadas en las regiones VIII, IX y X y que los beneficiarios constituyan agrupaciones indígenas homogéneas lo que será calificado por la Corporación.

El régimen de protección establecido por la Ley indígena limita la libre circulación de la propiedad indígena, disponiendo que estas tierras no podrán ser enajenadas, embargadas, gravadas, ni adquiridas por prescripción, salvo entre comunidades o personas indígenas originarias de un mismo grupo étnico. Se prohíbe en todo evento el arriendo, comodato o cesión a terceros en uso, goce o administración de las tierras de propiedad de comunidades indígenas y se autorizan estas contrataciones hasta por un plazo no superior a 5 años en el caso de tierras de propiedad de personas naturales indígenas. No obstante, se permite imponer gravámenes a la propiedad indígena y permutar las tierras individuales indígenas por tierras de personas no indígenas, si así lo autoriza la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Bajo esta última modalidad han salido del patrimonio indígena tierras de valor patrimonial indispensable.

En este contexto, los derechos mapuches sobre sus tierras han sido vulnerados por el Estado para privilegiar la concreción de diversos proyectos de inversión públicos y privados en territorios indígenas de la VIII y IX regiones, tales como centrales hidroeléctricas, carreteras, proyectos forestales, donde se ha aplicado la normativa sectorial con preeminencia a la Ley indígena, tanto en los procedimientos administrativos como judiciales a que han dado lugar la ejecución de los mismos. Ejemplo de lo

⁴²⁷ Artículo 12 N° 1. Títulos de Comisarios, de conformidad a la Ley de 10 de junio de 1823; Título de Merced de conformidad a las leyes de 4 de diciembre de 1866, de 4 de agosto de 1874, y 20 de enero de 1883; cesiones gratuitas de dominio efectuadas conforme a la ley N°4.169, de 1927; Ley 4.802, de 1930; Decreto Supremo N° 4.111, de 1931; Ley 14.511, de 1961, y Ley 17.729, de 1972 y sus posteriores modificaciones. Otras formas que el Estado ha usado para ceder, regularizar, entregar o asignar tierras a indígenas, tales como, la ley N°16.436, de 1966; Decreto Ley N° 1.939, de 1977, y Decreto Ley 2.695, de 1979; Leyes 15.020 de 1962 y 16.640 de 1967, siempre que los beneficiarios de la regiones VIII, IX y X las inscriban en el Registro de Tierras Indígenas y constituyan agrupaciones indígenas homogéneas los que será calificado por CONADI.

expresado son el proyecto de construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco en el alto Bío Bío que vulneró la territorialidad de las comunidades mapuche Pewenche, la construcción de la carretera costera que afecta a comunidades Bafkehches y Wijiches de la IX y X región, respectivamente, y la construcción del By pass Temuco que modifica y amplía la ruta 5, haciendo pasar la principal carretera del país sobre territorio Mapuche.⁴²⁸

Es el caso también de las inversiones forestales realizadas en las últimas décadas con el apoyo del Estado en tierras reclamadas por los indígenas y/o en tierras aledañas. Como resultado de esta política se estima que las empresas forestales -tanto nacionales como extranjeras- poseen hoy alrededor de 1.5 millones de has. entre las regiones del Bío Bío y Los Lagos, lo que corresponde a tres veces el territorio reconocido por el Estado a los mapuche. Dada la naturaleza de la actividad forestal, la que no requiere de la contratación de gran cantidad de mano de obra para su desarrollo, los impactos económicos, sociales, culturales que dichas empresas han provocado en comunidades mapuche son significativos. Ello además de los impactos ambientales (pérdida de biodiversidad, erosión, desecamiento de aguas, entre otros) que la substitución de bosques naturales por plantaciones de especies exóticas de rápido crecimiento (*Pinus radiata* y *Eucaliptus globulus*) ha provocado en las tierras indígenas.

Paralelamente, se ha producido un proceso de apropiación por parte de particulares de recursos mineros, derechos de aguas, recursos pesqueros y otros recursos naturales que se encuentran en tierras indígenas o en tierras o aguas colindantes a ellas y de los cuales las comunidades indígenas han hecho uso desde tiempo inmemoriales. Las cifras son esclarecedoras. En 1996 se habían otorgado o estaban en proceso de constitución 1.357 concesiones mineras - nacionales y extranjeras - entre las regiones del Bío Bío y Los Lagos, de las cuales 144 se encontraban en tierras de comunidades mapuche. A la misma fecha, por aplicación de la Ley de Pesca, se había otorgado a particulares no indígenas un número significativo de concesiones de acuicultura en lagos, ríos y mar en aguas colindantes a comunidades mapuche. Para ese año también se habían otorgado en el mismo espacio territorial el 75 por ciento de los derechos de aprovechamiento de aguas superficiales disponibles. De estos derechos, solo el 2 % estaba en poder de los mapuche.⁴²⁹

Lo señalado representa un grave desmedro de la territorialidad indígena y un evidente vacío de la ley 19.253, la que no contiene normas que permitan la protección de los recursos naturales existentes en el suelo superficial y/o en el subsuelo de las tierras indígenas, permitiendo su apropiación por terceros ajenos a las comunidades y frustrando las potencialidades de desarrollo de las comunidades indígenas. Tampoco reconoce la ley el derecho de los indígenas a no ser trasladado de sus tierras, y a ser consultados antes de que dicho traslado excepcionalmente se verifique, a pesar que estos derechos han sido ampliamente reconocido por el derecho internacional, en particular por el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la OIT.⁴³⁰

⁴²⁸ Aylwin, José (2002: 144) *Sobre esta situación escribe: "Muchas de estas iniciativas han sido impulsados en los últimos años con el apoyo del gobierno, aún en contra de la voluntad original de los indígenas, resultando en su desplazamiento hacia las ciudades o relocalización hacia otras tierras. Es el caso, por ejemplo, de la central hidroeléctrica Ralco, la que está siendo construida en tierras indígenas de los mapuche-Pewenche y que ha forzado a la relocalización de 500 personas de sus tierras ancestrales actualmente amparadas por la ley."*

⁴²⁹ Aylwin, 2000 pág. 146.

⁴³⁰ El Convenio reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la tierra, a sus recursos naturales y a no ser trasladado sin su previo consentimiento en los artículos 13, 14, 15 y 16. Artículo 13.1 Reconoce la "importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios". Artículo 13.2 define los territorios indígenas como aquellos que cubren "la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera". Artículo 14.1, reconoce tanto el derecho de propiedad como de posesión sobre las tierras que ocupan tradicionalmente los Pueblos Indígenas, imponiendo a los gobiernos la responsabilidad de adoptar las medidas necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos. Finalmente, en el artículo 14.3 estipula que deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para decidir las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.

El Artículo 15 reconoce, aunque limitadamente, los derechos indígenas sobre los recursos naturales vinculados a sus tierras. Este derecho, de acuerdo al Convenio, incluye su participación en la utilización, administración y conservación de dichos recursos. Sin embargo, los derechos son más restrictivos cuando se trata de los derechos a recursos del subsuelo. El artículo 16.1 dispone que en los casos en que los estados mantengan la propiedad de recursos minerales o del subsuelo o derechos a otros recursos pertenecientes a las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos

A la fecha se han creado en territorio mapuche tres Áreas de Desarrollo Indígena: Área del Budi (IX Región), constituida mediante el D.S. N° 71 del Ministerio de Planificación y Cooperación, el 10 de marzo de 1997, comprende un sector de aproximadamente 19.000 hectáreas, en parte de las comunas de Puerto Saavedra y Teodoro Schmidt, donde residen 91 comunidades Mapuche, con una población de 8.360 personas; Área del Alto Bío Bío (VIII Región), constituida mediante el D.S. N° 93 del Ministerio de Planificación y Cooperación, el 7 de mayo de 1997, comprende en su radio espacial los valles de Queuco y Trapa- Trapa y una sección del valle de cordillera del río Bío Bío, espacio territorial en que la población Mapuche- Pewenche representa cerca de un 73,4 % del total de habitantes del sector (aproximadamente 4.930 personas), que habitan 11 Comunidades; y el Área Lago Lleu - Lleu (VIII Región), constituida mediante Decreto Supremo N° 60 del Ministerio de Planificación y Cooperación, el 8 de marzo del 2001, que comprende las comunas de Cañete, Tirúa y Contulmo, y agrupa una población indígena de 2.626 personas que corresponde al 15% de la población total del sector y se extiende en la cuenca lacustre del Lleu-Lleu de aproximadamente 670 KM².⁴³¹

No obstante ello, la constitución de estas Areas de Desarrollo no ha favorecido la reconstrucción de la territorialidad mapuche en la medida que dentro de estas siguen existiendo propiedades en poder de particulares. En el caso del Area de Desarrollo Indígena del Alto Bio Bio, estas tiene como referente para su delimitación los territorios ancestrales demandados por las comunidades mapuche-Pewenche, en el caso del Area Lago Lleu Lleu, su delimitación se efectuó en función de la cuenca y no de los territorios jurisdiccionales de las comunidades que la componen.

Finalmente, las reglas que regulan la constitución de las Comunidades Indígenas en la Ley se ha constituido en otro factor de desintegración territorial y desarticulación del Pueblo Mapuche. En efecto, si bien la Ley reconoce el carácter histórico - sociológico de la comunidad mapuche, permite la constitución de una instancia asociativa a la que llama "Comunidad Indígena" y la dota de personalidad jurídica. Esta persona ficticia puede constituirse si concurre un tercio de las personas indígenas mayores de edad con derecho a afiliarse a ella, exigiendo en todo caso un mínimo de diez afiliado⁴³². En la práctica esto se ha traducido en la atomización de las comunidades históricas, que se han dividido en dos, tres y más comunidades jurídicamente organizadas y, en los hechos la CONADI ha aceptado la división de la comunidad y de las tierras comunes, procediendo a constituir en el territorio jurisdiccional de una comunidad histórica múltiples comunidades sin resguardar los quórum, el espíritu de la Ley Indígena y las normas estatutarias aprobadas por las comunidades y la Corporación⁴³³.

Respecto de los mecanismos establecidos por la Ley para resolver los conflictos de tierras que afectan a las comunidades mapuches y la ampliación de su cabida territorial, la ley crea el Fondo de Tierras y Aguas Indígena,⁴³⁴ administrado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), cuyo objetivo en lo pertinente a las tierras mapuches es:

- a) Otorgar subsidios para la adquisición de tierras por personas o comunidades indígenas⁴³⁵; y,
- b) Financiar mecanismos para solucionar los problemas de tierras indígenas que provienen de títulos de merced, títulos de comisario u otras cesiones o asignaciones efectuadas por el Estado

interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. El Artículo 16 trata de la "relocalización" de los pueblos indígenas. Condena la transferencia de población, señalando que los pueblos interesados no deberán ser trasladados de las tierras que ocupan, salvo en situación excepcionales y mediando en todo caso el consentimiento libre y con pleno conocimiento de causa de los afectados. También se establece el derecho a recuperar sus tierras tradicionales después de que los motivos de la relocalización hayan cesado.

⁴³¹ Antonia Urrejola, "Logros de la Ley Indígena 1994 – 2002". Inédito.

⁴³² Artículo 9, 10 y 11

⁴³³ Caso comunidad Indígena Trafunco Los Bados, Predio Huitrapulli, comuna de San Juan de La Costa, Provincia de Osorno X Región.

⁴³⁴ Artículo 20

⁴³⁵ Artículo 20 letra a)

y a que hubiere lugar con motivo del cumplimiento de resoluciones o transacciones judiciales o extrajudiciales⁴³⁶.

En materia de ampliación de tierras, complementan las normas anteriores el traspaso de tierras fiscales a indígenas⁴³⁷.

De acuerdo al convenio marco suscrito por CONADI con el Ministerio de Bienes Nacionales en 1994, al año 2000 han sido transferidos a la primera entidad, para su posterior traspaso a indígenas 105.981 has., correspondientes a tierras ubicadas en las regiones del Bío Bío, Araucanía y Los Lagos, en el territorio mapuche. Por lo mismo, sus beneficiarios serían mayoritariamente de origen mapuche.

En cuanto a los predios adquiridos por CONADI para dar solución a situaciones de conflicto de tierras⁴³⁸, a la fecha éstos alcanzaban una superficie total de 35.044 has., beneficiando a un total de 3.167 familias indígenas. De estas, un total de 31.166 has. beneficiaban a un total de 2.861 familias mapuche en las regiones de Bío Bío, Araucanía y Los Lagos en el sur del país.

Finalmente, a través del programa de subsidios de tierras indígenas⁴³⁹, se han adquirido un total de 9.070 has. beneficiando a un total de 698 familias indígenas en el país, en su gran mayoría mapuche.

A lo anterior cabe agregar lo realizado por CONADI, en forma conjunta con el Ministerio de Bienes Nacionales, en materia de regularización y saneamiento de tierras indígenas. Se estima que al año 2000 las tierras cuya propiedad había sido regularizada por esta vía ascendían a 19.247,28 has. beneficiando a 1.541 familias. De ellas, 13.314 hectáreas beneficiaron a 1.011 familias mapuche, en tanto que el resto benefició a familias aymara y atacameñas en el norte del país.

Sobre estas cifras valgan algunas reflexiones. La superficie transferida no corresponde en su totalidad a ampliación de tierras indígenas, sino más bien se trata de la conclusión de un proceso de radicación aún inconcluso. En efecto, las tierras fiscales restituidas por el Estado en el marco de aplicación de la Ley Indígena vigente son tierras que siempre han estado en posesión de las comunidades indígenas, sobre las cuales incluso han poseído títulos que luego les han sido desconocido por el Estado en distintos períodos históricos, como es el caso de los títulos de Comisarios que le fueron otorgado a las comunidades Wijiches en el siglo XIX y que perdieron su vigencia, adjudicándose los el Estado.

De acuerdo a lo expuesto, la transferencia de tierras fiscales a las comunidades indígenas corresponde a un proceso de regularización de derechos ancestrales, cuyo goce han ejercido permanentemente las comunidades indígenas, quienes no sólo no han perdido jamás la posesión material, sino que la han ejercido desde tiempos inmemoriales con ánimo de único señor y dueño.

Por otro lado, la política de tierras, y específicamente a través del fondo de tierras y aguas, resuelve la demanda de tierras indígenas en el mercado y no como un asunto de interés público. En efecto, el mecanismo de compra de tierras vía subsidio para ampliación y, principalmente, de compra de tierras en conflicto está supeditado a la voluntad de enajenación que tenga el particular y al precio que determine el oferente. Las consecuencias directas de esta situación ha sido que no siempre se ha podido resolver la demanda indígena con la adquisición de las tierras ancestrales y se ha favorecido la especulación de los particulares.

La especulación a que nos referimos se ha traducido en el incremento del valor de mercado de las tierras adquiridas por CONADI a través del Fondo de Tierras. De acuerdo a antecedentes proporcionados por

⁴³⁶ Artículo 20 letra b)

⁴³⁷ Artículo 21 inciso final

⁴³⁸ Artículo 20 letra b)

⁴³⁹ Artículo 20 letra a)

CONADI, el valor de la hectárea de tierra adquirida en la región de la Araucanía entre 1994 y 1998 se habría triplicado. Para el año 2000, el valor de una hectárea pagado por CONADI en la misma región había subido en casi siete veces en relación a 1994 según antecedentes del Departamento de Tierras y Aguas de esta entidad.⁴⁴⁰

En este contexto, los recursos destinados por el Estado al Fondo de Tierras y Aguas de CONADI han sido insuficientes en relación a las necesidades y demandas territoriales y de tierras existentes.

VI. Pwel Mapu:

1. Los ayjarewe mapuche del pwel mapu en el siglo XIX 1810 – 1835

Pampas: El territorio de los Pampas se localizaba al sur del río Salado hacia la Pampa y Río Negro. Sus tolderías se instalaban preferentemente en las cercanías de las sierras de Tandil o Vulcán.

Pewenches (serranos): Los Pewenches ejercían jurisdicción sobre el territorio que comprendía el sudeste de la sierra de la Ventana, márgenes del río Negro o Sauce y, por éstas, hasta la confluencia con los ríos Neuquen y Limay.

Ragkúlche: El territorio de los Ragkúlche se emplazaba en la zona sur del río Quinto, este del río Salado o Casi bewfũ (Chadileuvũ) y norte del Colorado. A partir del siglo XIX estos Ayjarewe comienzan a desempeñar un rol fundamental en la defensa del Pwel Mapu. Su época de mayor florecimiento la alcanzaron al mando del Cacique Yanquetruz.

Voroganos: El territorio de los Voroganos corresponde a las llanuras de la Pampa y Buenos Aires, entre Carhué y las Salinas Grandes. Establecieron sus tolderías en Masallé, al norte de la laguna Epecuén. Hasta 1833 los Voroganos tenían como cacique principal a Rondeau. A partir de 1834 asume el mando de estos Ayjarewe el gran logko Kajfũkura (Cacique Calfucura) quién en los años venideros se transformará en el gran Señor del Pwel Mapu.

Tewelche o Patagones: El pueblos Tehuelche habitaba la patagonia al sur del río Negro.

1835 – 1852

Pampas. Los Caciques principales de los Pampas en este período son: Lucio, Juan Catriel y Juan Manuel Cachul. Su territorio se emplaza en la zona del arroyo Tapalqué próxima al noroeste de la población de Azul. Estos Ayjarewe se declararán aliadas de Rosas hasta su derrocamiento en que reanudan sus incursiones soberanas en la Pampa del Pwel Mapu.

Voroganos. El Cacique principal de los Voroganos es el logko Kajfũkura (Cacique Calfucura), quién ejerce sin contrapesos ni cuestionamiento el mando indiscutido de los Vorogas hasta 1873, fecha de su muerte. El territorio Voroga a la época, corresponde a los valles, montes y canchadas próximos a Salinas Grandes. La población calculada a 1883⁴⁴¹ fue de 13.000 hombres y 2.000 conas.

Ragkúlche. El Cacique principal de los Ragkúlche fue Yanquetruz, el que junto a Kajfũkura cumplió un rol relevante en la defensa del Pwel Mapu. Muerto Yanquetruz en 1835, le sucede en el cacicazgo Paine. El territorio Rankel corresponde a los montes del interior de la Pampa, e instalan sus tolderías en

⁴⁴⁰ El valor de la ha. adquirida por el Fondo de Tierras y Aguas habría subido de \$228.183 en 1994 a \$ 706.545 en 1998. (CONADI, 1999). Para el año 2000 se estaba pagando por la misma ha. \$ 1.4 millones.

⁴⁴¹ Campaña de Rosas.

el paraje denominado Bewfũko (Leuvucó). La población estimada a 1833, corresponde a 8.000 personas y 1200 conas.

Wijiches (Mazaneros): El Cacique principal de los Ayjarewe wijiche del Pwel Mapu o Mazaneros como le llamaron algunos cronistas era Sayweke (Sayhueque). Estos Ayjarewe wijiches instalaba sus tolderías a orillas del arroyo Ka Bewfũ (Caleuvú), pero su jurisdicción se extendía hasta las tribus dispersas situadas al sur de Mendoza y por el dur hasta Teckel, en las nacientes del río Chubut. Su población a 1833 era de 10.000 indígenas y 1.500 conas.

Tewelche. Liderados por el Cacique Casimiro, mantuvieron en general relaciones pacíficas con el conquistador. Su territorio se emplazaba al sur del Río Negro y su población se estimaba en el período en análisis en 1.000 personas.

1852 – 1885

Ragkũlche: Los Caciques principales de los Ragkũlche eran el Cacique Ramón, cuyos toldos se instalaban en Carri – lo, y sus conas se estimaban en 50 hombres; Cacique Mariano, cuyos toldos se emplazaban en Bewfũko (Leubucó), y sus conas se estimaban en 250 hombres; Cacique Baigorrita, cuyos toldos se localizaban en la zona de Nawel Mapu (Nahuel Mapu) y Potaje, siendo sus conas aproximadamente 300 hombres.

Es la época de la decadencia del poder de los Ragkũlche. Habían suscrito la paz con los criollos y sus fuerzas militares estaban considerablemente disminuidas producto del sometimiento militar de algunos Ayjarewe y de la evangelización de otros. A modo de ejemplo, citamos el caso de los caciquillos Linconao y Villarreal, pertenecientes a la jurisdicción del Cacique Ramón, quienes sometidos al ejército argentino se alojaban con sus rewes en la zona de la guarnición de Sarmiento. Asimismo, existen antecedentes de que a 1874 varios rewes Ragkũlche habían sido reducidos y estaban a cargo de Misioneros. Tal es el caso, de la reducción de Villa Mercedes que se componía de unas 140 personas y estaba cargo de fray D. Marcos Donatti. La reducción de Sarmiento a cargo M. Alvarez. Registrándose también reducciones Ragkũlche en Villa Real y Licuén con 130 y 105 personas, respectivamente.

Voroganos: Los Caciques principales eran: Hamuhkura (Namuncura), hijo del logko Kajfũkura, quién contaba con 6 caciquillos, 70 capitanejos, 2300 conas y una población de 7.500 personas. Sus toldos estaban a unas 16 leguas al oeste de Salinas Grandes, en los montes aledanos a la laguna de Chiloé, que correspondía precisamente al lugar de residencia de Hamuhkura; Juan José Catriel, hermano del logko Kajfũkura, bajo sus órdenes estaban 6 caciquillos, 60 capitanejos, 2200 conas y una población de 6.000 personas. Sus tolderías se instalaban dispersas en los valles de los ríos Negro y Colorado. Pincén, No hay antecedentes sobre las huestes y población bajo su mando, pero si que sus tolderías se encontraban en la zona de la laguna Toya, a 180 kilómetros al N.O. de Guaminí y que era conocido por su bravura y fuerza combativa.

Pewenches: Sus tolderías estaban instaladas al sur de río grande, vivían en los valles en permanente contacto comercial con los Fũtalmapus de la vertiente occidental de la Cordillera de los Andes.

Wijiches o Manzaneros. Localizados entre el río Neuquén y Limay, al mando del Cacique Sayhueque.

2. Desplazamiento de fronteras

1810 – 1828: Expedición de Rodríguez en los años 1823 y 1824. La frontera se desplaza por el Este. En efecto, la frontera Este deja de ser el río Salado en las inmediaciones de Buenos Aires y se desplaza algunas leguas al oeste, fundándose los fuertes Federación, 25 de Mayo en Cruz de Guerra y otro en las proximidades del Salar ventana. Esta línea de frontera facilita las comunicaciones y la consolidación de los fuertes de Carmen de Patagones y San Javier, en el río Negro o Cabú Leuvu (Anexo: Mapa histórico “Avance de la Frontera en el Lapso 1810 – 1828”⁴⁴²)

1833 – 1834: Movimiento de la Frontera por la Campaña de Rosas. Hasta 1833 la frontera seguía siendo la que dejaron instalada las expediciones efectuada en el primer gobierno patrio. Se desplazó la frontera de la provincia de Buenos Aires. Sin embargo, no hay consenso entre los tratadistas hasta donde se desplazó la frontera producto de esta incursión. Según Walter, se extendió la frontera oeste y sudeste de la provincia, en 2.900 leguas cuadradas, la que se estableció por el oeste de Bahía Blanca, Médano Redondo (río Colorado) y Carmen de Patagones (río Negro) (Walter, 1970: 235). Para Florencio Varela, en cambio, “... la línea de guardias que hoy [1845] forma la frontera está reducida a lo que era al empezar el siglo: Fortín de Areco, Guardia de Luján y el Monte; el primera... a menos de 35 leguas de Buenos Aires, y el último no dista 30 ... ésa la seguridad que Rosas ha procurado a las propiedades rurales y esa la extensión que ha dado a las fronteras”. “Todo el resto de la provincia está en poder de los indios.” (Roux, 1984: 114)⁴⁴³. (Anexo: Mapa histórico “Mapa indicando las operaciones efectuadas en 1833 y 1834”⁴⁴⁴)

1852 – 1876: La frontera sur de la República se desplaza desde el río IV al río V y desde allí se proyecta una nueva línea de fuertes que baja por el río V hacia el Este hasta el arroyo Sauce Chico, siguiendo la línea que correspondió en 1833 a las incursiones de Pacheco e Ibáñez, que formaban parte de las huestes de Rosas, para terminar en el fuerte Carmen de Patagones. Las fortificaciones que son producto de este nuevo desplazamiento de frontera son: San Rafael y Nuevo (río Diamante); El Salto, Varela, Charlone, Lince, Fraga, Viejo, Constitucional, Prinales, 3 de Febrero, Sarmiento, Necochea, La Ramada, N° 2, N° 8, República, Gainza, Díaz, Martín, La Varela, Nacional, Media Luna, Central, Lavalle, Rivadavia, Belgrano, Triunfo, Vigilancia, Comisario, Canesa, N° 7, Luna, Aliados, Rifles, N° 2, San Carlos, Alerta, San Luis Reunión, Rodríguez, Alsina, Brandsen, Zelaya, Lavalle, Aldecoa, Defensa, Necochea, Libertad, Maipú, San Martín, Fuerte Argentino, Romero, Mercedes, Colorado, Invencible. (Anexo: Mapa histórico “Movimiento de la Frontera Sud en el lapso 1852 - 1876”⁴⁴⁵)

1876: Como producto de la expedición de Alsina la frontera Este avanzó varias leguas, siendo instalados en la nueva línea fronteriza los fortines Italo, Trenquelauquen, Guamini, Carhue y Puan. Es importante resaltar que todos estos fuertes tuvieron el rango de Comandancias o fuertes principales. (Anexo: Mapa histórico “Avance de la Frontera por el Dr. Alsina (1876)”⁴⁴⁶)

1879: Desplazamiento de Frontera por la expedición del General Roca a los ríos Negro y Neuquen en el año 1879. El general Roca se interna en el Pwelmapu y fortifica los río Negro y Neuquen instalando los fuertes Choele Choel, Chimpay, Chelforó, Chichinal, Huaique Melo, Nido de Cóndor, Chosmalal y Malbarco (Anexo: Expedición del Gral Roca a los ríos Negro y Neuquen en el año 1879”⁴⁴⁷)

1881 – 1884: Desplazamiento de Frontera por las expediciones al Lago Nahuel Wapi en 1881; Desplazamiento de Frontera por las expediciones a los Andes en 1882 y 1883; Desplazamiento de Frontera por las expediciones al interior de la Patagonia en 1883 y 1884. La frontera se desplaza hasta el

⁴⁴² Walter, 1970

⁴⁴³ Valera, Florencio: *Rosas y las Fronteras de Buenos Aires. 1845*, en *Id.: “Rosas y su gobierno”, 1 v. 271 p., Buenos Aires 1927.* V. p. 36 – 40.

⁴⁴⁴ Walter, 1970

⁴⁴⁵ Walter, 1970

⁴⁴⁶ Walter, 1970

⁴⁴⁷ Walter, 1970

río Chubut, donde se instalan los ríos Rawson, Gaiman, Rincón de Santa Cruz o Corral Charmota. (Anexo: Mapa histórico “Expediciones al Lago Nahuel Wapi (1881); a Los Andes (1882 – 1883) y al interior de la Patagonia (1883 – 1884)”⁴⁴⁸)

3. Primer gobierno republicano (1810 – 1833)

El primer gobierno republicano se instauró en Argentina en mayo de 1810. Se adoptaron diversas medidas de carácter militar, político, social y económico tendientes a consolidar la República. La política gubernamental en los albores de la República Argentina se caracterizó por promover una relación de entendimiento con los indígenas a fin de evitar sus incursiones en los asentamientos criollos, particularmente de aquellos localizados en las inmediaciones de la capital. Sin embargo, en la práctica estas buenas intenciones no prosperaron y, en particular, las medidas legislativas sólo tendrán aplicación para los indígenas de las zonas interiores y no para los indígenas del Pwllmapu, localizados en la Pampa y Patagonia.

Entre las medidas más relevantes adoptadas en la época resaltan:

- Expedición del Coronel García al sector de Salinas Grandes para abastecer de sal a la ciudad de Buenos Aires, reconocer las fortificaciones y tomar contacto con las autoridades mapuches asentadas en ese territorio. Esta expedición permitió establecer acuerdos de paz con algunos Ayjarewe, que se manifestó en la expedición del Cacique Quintelen y su sobrino Eviguanau, hijo del Cacique Epumer a Buenos Aires en Octubre de 1811 con el fin de reconocer el gobierno republicano y establecer condiciones de paz.
- Dictación de normativa de inspiración liberal que elimina las diferencias de castas. En Junio de 1812 se eliminan las diferencias entre oficiales españoles y oficiales indígenas y se dispone que los oficiales indígenas que prestaban servicios en los cuerpos de castas conocidos como “pardos” y “morenos”, integran los regimientos de infantería 2 y 3.
- Extinción de los tributos que pagaban los indios a la corona de España y reconocimiento de la igualdad jurídica. Por decreto del mes de septiembre de 1811, se extinguió en todo el territorio de las Provincias Unidas del Gobierno del Río de la Plata, el tributo que se pagaba a la corona de España y se reconoció la plena igualdad de derecho entre indios y demás ciudadanos de la República. Ratificada en los mismos términos por la Asamblea Nacional el 12 de Marzo de 1813.
- Intervención de los Indígenas en las tareas gubernativas. Por decreto de Enero de 1811, se dispuso darle a los indígenas intervención directa en las tareas gubernativas. La legislación, cuya aplicación como señalamos no alcanzó el Pwllmapu, disponía: “ *Sin perjuicio de los diputados que deben elegirse en todas las provincias y villas, se elija en cada Intendencia exceptuando las de Córdoba y Salta, un representante de los indios que siendo de su misma calidad y nombrado por ellos mismos, concurra al Congreso con igual carácter y representación que los demás diputados.*”

4. La guerra ofensiva: las campañas del desierto (1833 – 1885)

En los albores de la República Argentina se registran dos campañas militares de relevancia que culminan al Desierto. Una de Rosas y otra de Rocas. Estas expediciones militares tienen por objeto someter a las Ayjarewe mapuches que acechaban las haciendas de San Luis, Mendoza y Buenos Aires y apropiarse de su territorio. Lo que caracterizó la estrategia militar de las denominadas campañas del desierto fue el exterminio de los mapuches y en general de todos los pueblos indígenas localizados al sur del río IV.

⁴⁴⁸ Walter, 1970

4.1. Expedición de Rosas

En 1832, coincidiendo con el último año de su mandato, Rosas somete a la aprobación del parlamento su proyecto de expedición al Pwel Mapu. Se consigna dentro de los objetivos específicos de la incursión programada por Rosas al territorio Mapuche extender la frontera hasta el río Negro.

Juan Carlos Walter, aludiendo al plan de Rosas, escribe: “El mismo consistía en una amplia ofensiva a llevar en un frente de 400 leguas desde la cordillera hasta el Atlántico. El primer objetivo sería alcanzar el país de las manzanas⁴⁴⁹ (Neuquen) y allí esperar a que el ejército chileno arrojase a los indios al este de la cordillera, para entonces batirlos y librar a ambos países de su enemigo común” (Walter, 1970: 191)

Las palabras pronunciadas por el autor antes citado no pueden ilustrar de mejor manera el espíritu de la época y las intenciones de Rosas. La estrategia permitiría avanzar en tres frentes: por el frente este, desde la cordillera, atacarían las huestes chilenas al mando del General de Fronteras Manuel Bulnes. Tropas de las provincias de Cuyo y del interior, al mando del General Juan Facundo Quiroga, se desplazarían desde la Pampa Central hacia el Sur, hasta alcanzar el río Colorado. En tanto que, el General Rosas se desplazaría desde Buenos Aires para reunirse con las demás huestes en el río Colorado, desde donde asolarían los Ayjarewe mapuches que habitaban los valles de los ríos Colorado y Negro. (Walther, 1970: 191 – 192)

Para coordinar la acción del ejército chileno el Ministro de Relaciones Exteriores de la República Argentina, Vicente Maza envió a su homólogo chileno una nota, fechada el 6 de abril de 1833, que expresaba lo siguiente:

“Sería convientísimo al más favorable y breve éxito, que Chile anticipase al mes de diciembre su cooperación lo más rápido posible que el tiempo diese, internando su fuerza hasta los ríos Neuquen y Negro, pues por este tiempo deben obrar por ellos las de esta República.” (Walter, 1970: 192)⁴⁵⁰

Un primer intento de llevar adelante el plan fracasa. Chile se encuentra impedido de colaborar pues la guerra con los mapuches en la vertiente occidental de la cordillera de la costa, territorio de los Fütalmapus mapuches wenteches, naüqche, lafkenche y Pewenche, entre los ríos Bío Bío y Toltén, no ha sido dominado por el ejército chileno. Facundo Quiroga, no secunda la campana. Cooperan con Rosas José Félix Aldao, al mando de las fuerzas militares provenientes de Mendoza, y José Ruiz Huidobro, al mando de las filas de San Luis, estos últimos desisten de sus intentos y fracasan en su intento de alcanzar el río Colorado. (Roux, 1984: 112; Walter, 1970: 192 - 209)

El plan se llevó a cabo con posterioridad a que Rosas abandonara el gobierno. Lo acompañaron en su misión los Oficiales Ángel Pacheco, Manuel Delgado, Martiniano Rodríguez, Juan Miranda, Pedro Ramos y Leandro Ibáñez. (Roux, 1984: 112). Concurrieron como auxiliares de la expedición los caciques amigos Catriel, Cachul, Llanquellen, Fracaman, Reilet, Cayapan y otros con 600 lanzas (Walter, 1970: 215). Su intención expulsión y destrucción de los ayllarewe de los caciques Chocori y Quinigual, localizados entre el río Colorado y Choele – Choel (Walter, 1970: 193).

La Misión de Rosas fue autorizada por Decreto del 28 de enero de 1833. El avance de Rosas hacia el Pwel Mapu se inició el 22 de marzo de 1833. (Walter, 1970: 214)

Los resultados de la expedición fueron los siguientes:

⁴⁴⁹ Territorio wijiche, donde se extendían los dominios del cacique Yanquetruz y, posteriormente, del Cacique Sayhueque

⁴⁵⁰ Archivo General de la Nación – Sala 5 – Cuerpo 26 – Anaquel 5 – No 4.

Se establecieron acuerdos con los ayllarewe Voroganos, en particular con los caciques Rondeau y Canuquir, haciéndolos romper sus alianzas con los hermanos Pincheira⁴⁵¹ que asolaban la zona de Cuyo.

A su paso Rosas y sus hombres sembraron el terror y la destrucción. Toda la fuerza de esta expedición militar cayó sobre los caciques Chocorí, Cayupan, Yanquemán y Paynen, cuyos Ayjarewe fueron terriblemente diezmados. Los Ragkölche fueron dispersados y sus principales Caciques liderados por Yanquetruz lograron escapar del enemigo y refugiarse en el territorio Mapuche de los Fütalmapus Naüqche, Wenteché y Pewenche, por donde transitó.

En estas condiciones de amedrentamiento, se pactó la paz en el Pwel Mapu. Concurrieron al tratado de paz, los indios Vorogas, Pampas y Tewelche.

En virtud de dicho tratado los indios se comprometían a mantenerse dentro de sus propios territorios sin cruzar nunca la frontera, ni entrar sin permiso en la provincia de Buenos Aires. Obligábanse a prestar contingentes militares cuando se les pidieran y a mostrarse pacíficos y fieles. (Roux, 1984: 113)

Se desplazó la frontera de la provincia de Buenos Aires. Sin embargo, no hay consenso entre lo tratadista hasta donde se desplazó la frontera producto de esta incursión. Según Walter, se extendió la frontera oeste y sudeste de la provincia, en 2.900 leguas cuadradas, la que se estableció por el oeste de Bahía Blanca, Médano Redondo y Carmen de Patagones (Walter, 1970: 235). Para Florencio Varela, en cambio, "... la línea de guardias que hoy [1845] forma la frontera está reducida a lo que era al empezar el siglo: Fortín de Areco, Guardia de Luján y el Monte; el primera ... a menos de 35 leguas de Buenos Aires, y el último no dista 30 ... ésa la seguridad que Rosas ha procurado a las propiedades rurales y esa la extensión que ha dado a las fronteras". "Todo el resto de la provincia está en poder de los indios." (Roux, 1984: 114)⁴⁵²

Tras la expedición de Rosas se convino un período de paz que duró hasta 1852. La paz impuesta por Rosas tuvo permanentes sobresaltos. Ya en abril de 1834 el gobierno de Chile comunicaba a su par en Buenos Aires que unos dos mil indios del sur del Bío Bío habían resuelto trasladarse en los meses de marzo y abril a las pampas de Buenos Aires, para hacer sus acostumbradas correrías e informaba que el General Bulnes "... pensaba hacer destinar al otro lado de la cordillera un destacamento para que en unión de los Indios aliados los ataquen y destruyan a su regreso." (Walter, 1970: 259)⁴⁵³

El temor que despertó en las autoridades Bonaerenses el comunicado chileno dio lugar a un período de múltiples tratado con la autoridades tradicionales Voroganos, Pampas y Ragkölche, otorgando todo tipo de dádivas a los caciques para mantener la feble paz. Esta situación se mantuvo hasta 1852.

4.2. Expedición de Roca

Tras la caída de Rosas, 1852, la resistencia Mapuche en el Pwelmapu continuaba. Mantenía condiciones de belicosidad los siguientes Ayjarewe:

- Voroganos, al mando de Calfucura, en el sector de Salinas Grandes;
- Ragkölche, al mando de Calvin (sucesor de Payne), localizados en la Pampa Central;
- Los Ayjarewe de los Caciques Baigorrita y Ramón al Sur de San Luis y Córdoba.

⁴⁵¹ Montoneros de origen chileno dedicados al pillaje que habiendo sido declarados fuera de la Ley en Chile buscaron refugio entre los Ayjarewe voroga.

⁴⁵² Valera, Florencio: *Rosas y las Fronteras de Buenos Aires. 1845*, en *Id.: "Rosas y su gobierno"*, 1 v. 271 p., Buenos Aires 1927. V. p. 36– 40.

⁴⁵³ Documento No 298, archivado en la División Historia del Estado Mayor General del Ejército.

Los Ayjarewe al sur del río Neuquen mantenían la integridad de sus territorios por lo que conservaban su neutralidad ante las autoridades republicanas.

Se sucedieron diversas incursiones al Pwelmapu pero ninguna logró someter definitivamente a los Ayjarewe Mapuches, a pesar de que poco a poco fueron debilitando la fuerza de la resistencia.

En 1875 el general Julio Roca manifiesta su pensamiento aludiendo precisamente a la campaña de Rosas: " A mi juicio, el mejor sistema para concluir con los indios, ya sea extinguiéndolos o arrojándolos al otro lado del río Negro, es el de la guerra ofensiva que fue seguida por Rosas que casi concluyó con ellos..." (Walther, 1970: 239)

Crece el interés por la tierra y se hace indispensable desarticular el intercambio comercial que desde tiempos inmemoriales se viene dando entre el Pwel Mapu y el Gulu Mapu. En 1876 el General Roca exponía en el diario La República fundamentando su estrategia:

" No solamente ofrecerá esta operación grandes beneficios para el país por los riquísimos campos regados por los numerosos ríos y arroyos que se desprenden de la cordillera, y que se ganaría para la provincia de Mendoza o para la Nación, sino por las ventajas que reportaría para la seguridad de nuestras fronteras actuales, el hecho de interceptar y cortar para siempre el comercio ilícito, que desde tiempo inmemorial hacen, con las haciendas robadas por los indios, las provincias del sur de Chile, Talca, Maule, Linares, Nuble, Concepción, Arauco y Valdivia.

En épocas normales, en que no se tienen en cuenta las grandes invasiones como las realizadas últimamente, que aumentan considerablemente la exportación de ganados a Chile, se calcula la cifra del ganado de nuestras provincias en cuarenta mil cabezas al año, cuya mayor parte las venden los Pewenches, que viven en perfecta paz y armonía con la República chilena, recibiendo en cambio, en especies, un valor de dos o tres pesos fuertes por cabezas.

Algunas personas que han vivido en las fronteras chilenas me han asegurado que algunos de los prohombres de aquel país que tienen o han tenido establecimientos de campo en aquellas provincias, no han sido extraños a este comercio y debe a él sus pingües fortunas o el considerable aumento de ellas.

Abrigo la convicción de que, suprimido este mercado que hace subir o bajar la hacienda en Chile, en proporción a la importancia de los malones a Buenos Aires y otras provincias argentinas, se quitaría a los indios el más poderoso de los incentivos que les impulsaba a vivir constantemente al acecho de nuestra riqueza, al mismo tiempo que se impediría a Namuncura y a Catriel recibir de sus aliados de la cordillera refuerzos tan considerables como el que les ha traído el cacique Renque, que ha venido con dos mil de los suyos y ha tomado parte en las invasiones de los tres arroyos, Juárez, siendo él, según noticias que he tenido, por conducto de Mariano Rosas, el que prestó combate a Maldonado. Casi todos los caciques de estas tribus acuden al llamado de las autoridades chilenas, y el principal de ellos, Feliciano Purran, que tiene su residencia en Campanario, doce leguas al Sur del Neuquen , que se titula gobernador y general y, además, muy rico, recibe sueldo del gobierno chileno, para hacer respetar los intereses y las vidas de sus ciudadanos. Otras veces arriendan sus tierras, y los ganados chilenos suelen vivir largas temporadas entre ellas, sin que sufran sus intereses. Se calcula que solo en esta parte se invernán en los potreros naturales que forman la Cordillera, de 20 a 30.000 cabezas anualmente..." (Walter, 1970: 429)

El plan de Roca era eliminar primero los Ayjarewe localizados entre los ríos Negro y Neuquen y avanzar la frontera hasta dichos ríos dominando en territorio. Para llevar adelante el plan de Roca el Ejecutivo, con fecha 14 de agosto de 1878, elevó un mensaje al Congreso Nacional y un proyecto estratégico que proponía el traslado de la frontera Sur de la República hasta los ríos Negro y Neuquen en cumplimiento de la Ley 215 de 13 de agosto de 1867.

Mientras se discutía este plan, Roca ordenó a los jefes de frontera tomar la ofensiva contra los asentamientos indígenas cercanos a sus fortificaciones. Se adentraron en el Pwelmapu Racedo, Levalle

y Villegas, quienes atacaron en repetidas oportunidades a los Ayjarewe Ragkülche, Voroganos y otro con completo éxito. Más de 4.000 indígenas cayeron prisioneros y se rindieron los caciques Pineda, Epumer y Catriel. (Roux, 1984: 118)

Avanzado el plan de Roca, éste firma un Tratado de Paz con los caciques Rosas y Baigorria.

En 1879, el Gral Roca emprendió la conquista. En 1880 hasta 1886, Roca asume la presidencia de la República. De 1879 a 1885 se produce una masiva matanza en el Neuquen. Los principales caciques son sometidos, el ultimo cacique en entregarse es Sayhueque quién dominaba los Andes y la Patagonia al Sur del río Limay.

Currihuinca – Roux, citando a Porcel de Peralta, escribe al respecto: En 1885 la resistencia y la guerra ha concluido. “ Se ha librado ya la última y desigual contienda. La definitiva sobre el vasto escenario de la pampa, en los valles del Neuquen... sólo quedan los sometidos. Los capaces, los rebeldes, los valientes han quedado tendidos en los campos. Testigos de su coraje las osamentas insepultas.” (Roux, 1984: 198)

El Inapiremapu o cordillera de Los Andes se constituyó en frontera de los Estados Nacionales de Chile y Argentina lo que segregó el territorio mapuche y rompió definitivamente la articulación entre el gulumapu y el pwelmapu.

VII. Conclusiones

El Estado chileno en sus orígenes se enfrenta a la existencia de territorios mapuche autonomos y sometidos.

El territorio mapuche autónomo, en el sector del Gulumapu, esto es al poniente de la Cordillera de los Andes, comprende 5,2 millones de hectáreas y se extiende desde el río Bio Bio entre Santa Bárbara y su desembocadura en el océano pacífico, y en la cordillera de los andes desde el norte de Antuco hasta la zona de Mariquina y Panguipulli. En este territorio independiente el Estado chileno no tiene jurisdicción territorial y su autonomía es reconocida en el Parlamento de Tapihue realizado en el año 1825, lo que otorga un estatus que aunque parcialmente, será reconocido hasta mediados del siglo XIX por medio de la ley de 1852 que crea la provincia de Arauco, y que señala como “territorios de indígenas”, al comprendido entre el río Bio Bio y el Tolten.

El territorio sometido durante el periodo hispano, es heredado por la naciente republica chilena y abarca la zona central o Pikinmapu, la región de Valdivia hasta el Seno de Reloncaví y el archipiélago de Chiloé, conocido también como Wijimapu.

En el caso del pikunmapu, los pueblos de indios del Norte Chico y Zona central de Chile creados bajo el imperio del dominio español entre las postrimerías del siglo XVI y fines del siglo XVIII. Este tipo de propiedad indígena subsistió hasta inicios de la república y la población mapuche que lo habitaba mantuvo el carácter de indígena debido al régimen social de castas y al sistema de protección de naturales que impero bajo el periodo español. También la resistencia de las comunidades contribuyó a la pervivencia de las tierras de estos pueblos de indios. El Estado chileno decreto por las leyes de 10 de Junio de 1823 y de 28 de Junio de 1830, que las tierras de los pueblos de indios debían ser mensuradas y regularizadas su propiedad, disponiendo que las “tierras sobrantes”, no ocupadas directamente o arrendadas, sean expropiadas y rematadas a nombre del Fisco, constituyendo la aplicación de estas normas un acto de expropiación a los indígenas. La aplicación de las mensuras, dio como resultado la reducción del patrimonio territorial de una centena de pueblos de indios y las dejó desprotegidas, al declarar la igualdad de derechos ciudadanos y favorecer la venta y libre enajenación de estas.

La acción del Estado chileno sobre los territorios mapuche autónomos se caracterizó por los constantes intentos de ocupación a partir de la 1830, pero es la acción de los particulares la que inicia la infiltración del territorio mapuche, hasta el río Malleco en el valle central, Fütalmapu wenteche y naüqche y el río Lebu en el Fütalmapu bafkehche, sin que ellos implique que dichos territorios formen parte efectiva del territorio chileno.

El Estado chileno en los territorios mapuches sometidos busco constituir la propiedad indígena con el fin de deslindar la propiedad fiscal y particular. Aplicó las leyes de 10 de Junio de 1823 y de 28 de Junio de 1830 para mensurar de las tierras de los llamados “pueblos de indios”, que significaron la reducción y constitución de la propiedad mapuche en la zona central, y en el archipiélago de Chiloé. De estas mensuras solo se tiene conocimiento de los resultados obtenidos en Chiloé donde se mensuraron 27.545,6 cuadradas, de las que se reconocieron 21.655,3 cuadradas a los mapuche-wijiche y 5.890,3 cuadradas se remataron por cuenta del Fisco. Además, el Estado, en Osorno efectuó una de las pocas acciones de reconocimiento sin restricciones a la territorialidad mapuche, entregando por la acción del Gobernador Político de Osorno en compañía del Comisario de Naciones, numerosos títulos de propiedad que reconocieron sin cuestionamiento las tierras jurisdiccionales de los Logkos, guilmenes y familias mapuche wijiche. Estos títulos conocidos como “Títulos de Comisarios” abarcaron una superficie aproximada de medio millón de hectáreas, incluyéndose los territorios de la Costa de Osorno, Río Bueno-Pilmaiquén y Lago Ranco entre los años 1824 y 1832, además estas superficies incorporan los reconocimientos de títulos de comisarios otorgados en Valdivia entre 1834 y 1850. Con posterioridad a estas acciones de radicación, el Estado en las provincias de Valdivia y Osorno, no reconoció nuevas propiedades mapuches hasta iniciado el siglo XX, cuando la Comisión Radicadora de Indígenas extendió sus trabajos al sur del Tolten, primero a la provincia de Valdivia en el año 1900 y luego, en el año 1906, a la provincia de Llanquihue que incluía Osorno, y entregó los títulos de merced, los que a diferencia de los Títulos de Comisarios, sólo reconocieron pequeñas porciones de tierras ya que su función era la de reducir las tierras mapuche a la mínima expresión.

La acción del Estado chileno, durante la segunda mitad del siglo XIX en los Fütalmapus de la Araucanía, se orientó a ocupar militarmente el territorio mapuche autónomo, complementando de esta manera la acción de los chilenos que habían emprendido la infiltración de la frontera mapuche al sur del río Bio Bio.

La ocupación militar sobre los Fütalmapus de la Araucanía fue una decisión tomada por el Estado chileno, y el Congreso Nacional dictó leyes especiales para el reparto de las tierras a ser ocupadas entre el río Malleco y el río Tolten, aprobó el financiamiento de las operaciones, el uso de medios y fuerzas militares, la fundación de ciudades y pueblos, y la confiscación del territorio mapuche, obteniendo el Estado chileno cuantiosos ingresos con la subasta de más de un millón de hectáreas que formaban parte del patrimonio mapuche.

La ocupación militar chilena, tuvo como efecto, el desplazamiento de población mapuche desde los territorios bajo operaciones militares. Zonas de despeje de población mapuche se ubican principalmente en el territorio wenteche o arribano, entre los ríos Malleco y Cautín, Fütalmapu en el que los Ayyarewes quedaron reducidos a muy pocas comunidades.

A su vez en los territorios bajo infiltración, entre el río Bio Bio y el río Malleco y entre el río Bio Bio y el río Lebu primero y después hasta el río Tirúa, el Estado favoreció la constitución de la propiedad particular y, en la práctica, dejó en el desamparo a los mapuche, favoreciendo igualmente el despoblamiento indígena de estos territorios. En la sección territorial comprendida entre el río Tolten y Mariquina-Panguipulli, que formaba parte de la provincia de Valdivia, el Estado dejó en manos de los usurpadores de tierras, la constitución de la propiedad particular, empresa en la que los chilenos y colonos alemanes ocuparon diversas formas de violencia anti-indígena para apropiarse de las tierras, provocando el despoblamiento de importantes áreas territoriales y la migración obligada de familias mapuche a zona alejadas de la cordillera para colocarse a salvo de la acción de los usurpadores, concentrándose los desplazados en la zona de Villarrica, Pucón, Curarrehue y Panguipulli.

La constitución de la propiedad particular en las zonas de infiltración del territorio mapuche autónomo y en los territorios sometidos al sur de Mariquina, Valdivia y Osorno, se caracterizó por el engaño, la violencia y la usurpación. Los testimonios de autoridades del Estado chileno, -Intendentes, Gobernadores, Protectores de Indígenas, Misioneros y los propios considerandos de algunas leyes aplicadas a indígenas- constituyen confesión de parte, que permiten caracterizar la constitución de esta propiedad particular como ilegítima y fraudulenta, pero que después de un tiempo, el propio Estado a través de dictámenes judiciales, de la Ley de Propiedad Austral y de otras disposiciones ayudó a sanear, consolidando los actos de usurpación de las tierras mapuche.

El reparto territorial del ex territorio mapuche autónomo contempló la entrega de grandes concesiones a empresas de colonización, el remate de gran parte de las tierras que dio origen a la propiedad latifundiaria de la araucanía, la entrega gratuita de parte de las tierras mapuche confiscada a colonos chilenos y extranjeros, repatriados del neuquén y militares que sirvieron en la Guerra del Pacífico. Finalmente a los mapuche se les radicó en pequeñas porciones de tierras y se les redujo a una décima parte del territorio original, mediante la entrega de títulos de merced con una muy baja disponibilidad de tierras por persona, que con el pasar de los años se transformaron en propiedad mapuche minifundiaria.

La radicación de los mapuche con títulos de merced fue un acto que el Estado dispuso con el fin de reducirlo a porciones de pequeñas extensiones de tierras, en total en todo el territorio comprendido entre el río Bio Bio hasta el seno de Reloncaví, la superficie total fue de medio millón de hectáreas, que representa un bajo porcentaje del territorio total.

Concluida la radicación en el año 1929, alrededor de una 30 mil mapuche quedaron sin tierras, razón por la cual, el Estado siguió radicando en tierras fiscales disponibles entregando títulos gratuitos hasta el año 1972, la mayoría de estos del tipo individual y que alcanzaron a una superficie de 46 mil hectáreas.

El Estado chileno con posterioridad a 1930, favoreció la división de los títulos de merced y la usurpación de tierras dentro de estos, al autorizar la venta de cientos de hijuelas y derogar 59 radicaciones con títulos de merced. Fueron los Juzgados de Indios los que ayudaron eficazmente a la pérdida de las tierras indígenas, y se transformaron en organismos inoperantes para defender los intereses mapuches, constituyéndose en herramienta que utilizaron los particulares para sanear las usurpaciones de tierras en los títulos de merced. A principios de la década de 1970, los abogados del Instituto de Desarrollo Indígena calculaban en cien mil a 150 mil hectáreas las tierras faltantes en los títulos de merced, las que se encontraban usurpadas por particulares bajo la modalidad de ocupaciones de facto que se hacían los dueños de fundos colindantes, por la enajenación forzada de hijuelas a nombre de particulares y la usurpación directa de parte o la totalidad del título de merced.

La reforma agraria, si bien fue una ley pensada para favorecer a los inquilinos de los fundos expropiados, constituyó en el territorio mapuche una herramienta que ayudó a restituir tierras usurpadas a las comunidades mapuche y a la vez ampliar las que hasta esos años tenían como disponibles, siendo estas aproximadamente unas 250 mil hectáreas recuperadas entre el río Bio Bio y el sur de Chiloé. Sin embargo, el Golpe de Estado de 1973, vino a reducir las tierras que serían transferidas a los mapuches por la vía de la aplicación de la reforma agraria, ya que solo una porción de estas fueron parceladas para favorecer a los mapuche y el resto fue devuelta a sus antiguos dueños.

Tampoco, los mapuche pudieron gozar de la versión original de la Ley 17.729 de 1972, que establecía mecanismos expeditos para restituir tierras usurpadas a las comunidades mapuche con títulos de merced. El golpe de estado la hizo inoperante para restituir las tierras faltantes a los títulos de merced, ya que fue modificada en el año 1979 por el régimen militar, reduciéndola a casi exclusiva función de división de las comunidades mapuche, para lo que se le cambió el quórum de la mayoría absoluta de la comunidad por la petición de un solo miembro.

La división de las comunidades bajo el régimen militar fue un acto compulsivo, se dividió la mayoría de las comunidades sin que hubiese existido petición de miembro de la comunidad. Las campañas del INDAP-Dasin fueron exitosas bajo un clima de dictadura, donde las comunidades debían obedecer a los mensuradores como representantes de la “autoridad” -el Estado- que había impuesto un clima de terror en los campos, avalado en la represión y persecución de dirigentes y organizaciones, las restricciones de las libertades públicas, y en el control militar y de carabineros de los territorios. Es por ello que muchos de las divisiones de las comunidades mapuche no contaron ni siquiera con lo establecido por la ley, fueron divisiones ilegales y sirvieron para consolidar las usurpaciones de particulares sobre los títulos de merced, pues las diferencias entre las superficies originales y las remensuradas desfavorecieron a los mapuches en las regiones VIII, IX y X, ya que a los a las tierras originales de los títulos de merced le faltaban más de treinta mil hectáreas.

La división de las comunidades también significó que miles de mapuche quedaran sin derecho a las tierras, al mensurarse hijuelas solo a quienes se encontraban presentes al momento de efectuarse la división y al resto solo se acordó el pago de sus derechos a las tierras tasados de acuerdo al avalúo fiscal de las tierras y para la proporción de tierras que les podría haber correspondido, lo que representó una compensación monetaria ridícula, la que solo fue pagada cuando el interesado la reclamó.

En la actualidad los mapuche buscan la recuperación de todas las tierras usurpadas en los títulos de merced, la de los títulos de comisarios, las recuperadas durante la reforma agraria y también las tierras ancestrales fuera de los títulos de merced y que les permiten exigir la recuperación de fundos completos para reconstruir su antigua territorialidad y resolver los problemas de pequeñas porciones de tierras disponibles que no permiten el “küme Mogen” o el vivir bien.

También como parte de las demandas territoriales, los mapuches reivindican el derecho a decidir que se hace en el territorio que les pertenece y oponerse a los proyectos que afectan su patrimonio, como ha ocurrido con los proyectos impulsados por el Estado para favorecer a los particulares, referidos a la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco, el By Pass de Temuco, y la Carretera Costera que atraviesa la VII, X y X regiones por tierras mapuche.

En el Pwelmapu, actual República Argentina, que corresponde al territorio comprendido originariamente entre el río IV y Diamante por el Norte, el río Salado por el Este, el río Colluncura por el Sur conocido como río Negro y Neuquén y la Cordillera de los Andes por el Oeste, se constituyó un espacio fronterizo de dominación Mapuche, donde la cordillera de Los Andes actuaba de eje articulador entre el Gulumapu y el pwelmapu. En este espacio territorial se consolidaron los ayllrewes Pewenches (serranos), Rankülches, Voroganos y Wijiche (manzaneros) que vivían en permanente contacto con los ayllarrewes localizado en la vertiente occidental de la Cordillera de los Andes que hoy corresponde a la República de Chile. A través de los pasos cordilleranos los Ayjarewe mapuches de uno y otro lado de la cordillera desarrollaban un promisorio comercio de ganado, tejidos y sal y entablaban alianzas bélicas estrategicas destinadas a defender la integridad del territorio mapuches.

A partir de 1885, se produce el sometimiento definitivo del Pwelmapu a la República Argentina producto de la matanza realizada por las huestes militares de dicha República que concluye con la rendición del Cacique (wijiche – serrano) Sayhueque, quién es desplazado al sur del río negro, hacia lo que actualmente es la provincia de Chubut.

El sometimiento mapuche por las incipientes Repúblicas de Chile y Argentina, en 1883 y 1885 respectivamente y, posteriormente, la consolidación de fronteras a través de los tratados de límites entre ambas Repúblicas, segregaron artificialmente el territorio mapuche y rompieron las redes de intercambio y el flujo comercial entre los Fütalmapus mapuche allende y aquiende Los Andes.

Bibliografía

Referencias Bibliográficas Prehistoria Chile Central

- Avalos, H. y A. Román** (1996). Presencia Inka en el valle de la Ligua. *Valles, Revista de Estudios Regionales* 2(2), Museo de La Ligua, La Ligua
- Cáceres, I., F. Gallardo y P. Miranda** (1995). Prehistoria, asentamiento y paleoecología en la cuenca del Río Cachapoal, Chile central: Un balance regional. *Gaceta Arqueológica Andina* 24, Instituto de Estudios Andinos, Lima.
- Cornejo, L.** (1997). El país de los grandes valles: Prehistoria de Chile central. En. *Chile antes de Chile, prehistoria*. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Cornejo, L., M.A. Saavedra y H. Vera** (1997). Asentamientos arcaicos tardíos en El Manzano (Río Maipo). En. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (Contribución Arqueológica 5, Museo Regional de Atacama, Copiapó).
- Cornejo, L.** (2001). Los Inka y sus aliados Diaguitas en el extremo austral del Tawantinsuyu. En. *Tras la huella del Inka en Chile*. Aldunate y Cornejo (Eds.). Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino y Banco Santiago.
- Durán, E. y M.T. Planella** (1989). Consolidación agroalfarera: Zona Central. En. *Culturas de Chile. Prehistoria, desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Hidalgo, Schiappacasse, Niemeyer, Aldunate y Solimano (Eds.). Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Falabella, F. y R. Stehberg** (1989). Los inicios del desarrollo agrícola y alfarero: zona central. En. *Culturas de Chile. Prehistoria, desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Hidalgo, Schiappacasse, Niemeyer, Aldunate y Solimano (Eds.). Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Gallardo, F.** (1988). Chile Central en la prehistoria. En. *Los primeros americanos y sus descendientes*. Santiago: Editorial Antártica.
- Gómez, A.** (1999). Síntesis del trabajo etnohistórico y arqueológico respecto al problema de la presencia Inka en Chile Central. *Publicaciones Especiales* 1, CIENDES, Santiago.
- Hidalgo, J. y C. Aldunate** (2001). La dualidad en Aconcagua. En. *Tras la huella del Inka en Chile*. Aldunate y Cornejo (Eds.). Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino y Banco Santiago.
- Lenz, R.** (1905-1910). *Diccionario etimológico de Chile*. Santiago: Imprenta Cervantes
- León, L.** (2002) Ms. El crisol de la patria: los indígenas de Chile central. *Grupo de Trabajo de Revisión Histórica, Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato*. Manuscrito, Primer Borrador, Santiago.
- Manríquez, V., C. Odone y A. Vega.** (1997). Estudio etnohistórico de las poblaciones indígenas del Partido del Maule en el siglo 16 y principios del siglo 17: un enfoque desde el territorio. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (Contribuciones Arqueológicas 5, Museo Regional de Atacama), Copiapó.
- Planella, M.T., F. Falabella, B. Tagle y V. Manríquez** (1994). Investigaciones etnohistóricas y arqueológicas en dos localidades de la población "promaucae" histórica en el valle de Cachapoal. *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, (Hombre y Desierto 9), Antofagasta.

Planella, M.T. y R.Stehberg (1994). Etnohistoria y arqueología en el estudio de la fortaleza indígena de Cerro Grande de La Compañía. *Chungara* 26 (1), Arica.

Planella, M.T., F. Falabella y B.Tagle (1997). Complejo fumatorio del período Agroalfarero Temprano en Chile Central. En. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (Contribución Arqueológica 5, Museo Regional de Atacama), Copiapó.

Rodríguez, A., R. Morales, C. González y D. Jackson (1991). Cerro La Cruz, un enclave económico-administrativo incaico, curso medio del Aconcagua, Chile central. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (Boletín N° 4, Museo Regional de la Araucanía), Temuco.

Rodríguez, J., C. Becker, M.L.Solé, P. González y A. Troncoso, (1996). Algunas reflexiones sobre las poblaciones prehispánicas tardías del río Illapel. *Valles, Revista de Estudios Regionales* 2(2), Museo de La Ligua, La Ligua.

Sanchez, R. y M. Massone (1995). *Cultura Aconcagua*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana y DIBAM.

Stehberg, R. y T. Dillehay, (1988). Prehistoric human occupation in the Arid Chacabuco-Colina ecotone in Central Chile. *Journal of Anthropological Archaeology* 7(2), Academic Press, N.Y.

Stehberg, R. y A. Rodríguez (1989). Ofertorio mapuche-incaico en el cerro Xeg Xeg de Doñihue. *Museos* 6, Santiago: DIBAM.

Stehberg, R. y E. Sotomayor (1999). Cabis-guacas-fortalezas y el control incaico del valle de Aconcagua. *Estudios Atacameños* 18, San Pedro de Atacama.

Silva, O. (1986), Los promaucaes y la frontera meridional incaica en Chile. *Cuadernos de Historia* 6, Universidad de Chile, Santiago.

Téllez, E. (1991). Picones y promaucaes. *Boletín de Historia y Geografía* 8, Instituto Blas Cañas, Santiago.

Referencias Bibliográficas (prehistoria chile centro-sur)

Castro, V. y Adán L. 2001. Abriendo diálogos. Una mirada entre la etnohistoria y la arqueología del área centro sur de Chile: Asentamientos en la zona mapuche. *Revista Werken* N° 2 (5-35).

Casamiquela, R. Año Notas sobre sitios y piedras rituales del ámbito Pewenche austral (487-500) *Actas...*

Dillehay, T. (1989) "Las culturas alfareras formativas del extremos sur del Chile" En: *Revista gaceta Arqueológica Andina*. Vol N° 17:101-114).

Gaete, N; Navarro, X; Constantinescu, F., Mera, R, Selles, D, Solari, M.E., Vargas, L., Oliva, D. y Durán, L. 2000. Una Mirada al modo de vida canoero del mar interior desde Piedra Azul. *Actas del XV Congreso Chileno de Arqueología*.

Gaete, N y Sanchez, R, Vargas, L. Asentamiento y Subsistencia durante el Período Arcaico en la costa de la provincia de Cauquenes, Región del Maule.

Navarro, X y Adán, L. 1998. "Algunos Antecedentes para situar las antiguas ocupaciones del territorio pewenche". EN: Ralco: Modernidad o Etnocidio. Instituto de Estudios Indígenas. UFRO. Compilador Roberto Morales. Serie de Investigaciones N 4.

Navarro, X y Adán, L. 2003. Experiencias tempranas de vida alfarera en el sector lacustre cordillerano de Villarrica. La ocupación del sitio Pucon 6 (en prep). MS.

Silva G, O. 1991. "Las gentes de las araucarias en el ámbito étnico de la cordillera y la región neuquina-patagónica" Actas del XII Congreso de Arqueología chilena, octubre. (437-444).

Westfall, Catherine. 1993. Pipas prehipánicas de Chile. Discusión en torno a su distribución y contexto. Revista Chilena de Antropología N° 12 1993-1994, 123-161. Universidad de Chile, Santiago

Referencias bibliográficas Pikun Mapu

Anguita, Ricardo (1912): *Leyes promulgadas en Chile desde 1810 hasta el 1° de Junio de 1912*. 2 vol. Imprenta Barcelona. Santiago, Chile.

Bascañan, Francisco Núñez De Pineda y (1863): *Cautiverio Feliz y Razón de las Guerras Dilatadas de Chile*. Colección Historiadores de Chile. Tomo X. Santiago, Chile.

Bibar, Gerónimo De (1966 [1558]: *Crónica y Relación Copiosa y Verdadera de los Reynos de Chile*. Fondo Historiadores José Toribio Medina. Santiago, Chile.

Borde Jean, Mario Góngora (1956): *Evolución de la Propiedad Rural en el Valle del Puangue*. Tomo I. Instituto de Sociología. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.

Contreras C. Hugo (1999): "Servicio Personal y Economía Comunitaria en los Cacicazgos Indígenas de Aconcagua Durante el Siglo XVII, 1599-1652". Dialogo Andino N°18. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.

Cornely Francisco (1956) : *Cultura Diaguita y Cultura El Molle*, Santiago, Chile.

De Ramon, Armando (1960): Una actuación de Don José Antonio Rodríguez Aldea como Protector General de los Naturales de Chile. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* N°63, 2° semestre. Santiago, Chile.

Duran, Elian; Arturo Rodríguez y Carlos González (1991): Sistema Adaptativo de Poblaciones prehispánicas en el Cordón de Chacabuco. *Actas del Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, XII, Tomo II.

Giglo, Agata. (1962): "*La Tasa de Gamboa*". Memoria de Prueba para optar al grado de licenciado de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad Católica de Chile.

Godoy, Milton (1995): Documentos Para La Historia Regional. En : *Valles*, Revista de estudios Regionales, N°1. Museo de la Ligua-Chile.

Góngora, Mario (1974) : *El Origen de los Inquilinos en Chile Central*. ICIRA, Santiago de Chile.

Gonzalez, Carlos y Arturo Rodríguez (1991): Análisis de las Prácticas Funerarias Incaicas de Chile Central. En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Temuco, 14 al 19 de octubre de 1991. Boletín del Museo Regional de la Araucanía. N°4 Tomo II, Temuco Chile.

Guevara, Tomás (1925): *Historia de Chile Prehispánico*. Tomo I, Santiago, Chile.

Hanisch, Walter S.IS. (1963): *Peumo: Historia de una Parroquia 1662-1962*. Instituto de Historia , Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago , Chile.

Izquierdo, Carmen (s/f): La explotación de la Tierra entre los ríos Maipo y Claro hacia 1600-1660. *Revista Historia*. Pontificia Universidad Católica. Santiago, Chile.

Jara, Alvaro (1987): *Trabajo y Salario Indígena Siglo XVI*. Editorial Universitaria. Santiago . Chile.

Larrain, Carlos (1952): La Encomienda de Pullally. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*. N°47, Año XIX, 2° Semestre. Santiago, Chile.

Larrain, Horacio (1987) *Etnogeografía*. Colección Geografía de Chile, Tomo XVI. Instituto Geográfico Militar. Santiago, Chile.

Latcham, Ricardo (1928): La Prehistoria Chilena. *Boletín del Museo de Historia Natural*. Tomo XVI, Santiago, Chile.

Latcham, Ricardo (1937): Arqueología de los Indios Diaguitas. *Boletín del Museo de Historia Natural*. Tomo XVI, Santiago, Chile.

Leon Echaiz, René (1972) : *Ñuñohue*. Editorial Francisco de Aguirre. Buenos Aires-Santiago de Chile.

Leon, Leonardo (1991): La merma de la Sociedad indígena en Chile central y la última guerra de los promaucaes, 1541-1558. *Institute Of Amerindian Studies*. University of St. Andrews.

Mariño de Lobera, Pedro (1865) : *Crónica del Reino de Chile*. Santiago.

Mostny, Grete (1954): *Culturas Precolombinas de Chile*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.

Odone, Carolina (1998): El Pueblo de Indios de Vichuquén: siglos XVI y XVII. *Revista de Historia Indígena*, N°3, Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Odone, María C (1997) El Valle de Chada: La Construcción Colonial de un espacio indígena de Chile Central. *Revista Historia* Volumen 30. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.

Oyarzun Aureliano (1927) Los Aborígenes de Chile. En : *Estudios Antropológicos y Arqueológicos*. Santiago, Chile.

Palma, Marisol (1997): Memoria de un tiempo lejano: Indicios de Pueblos Indios en Limarí. En: *Valles, Revista de Estudios Regionales*, N°3. Museo La Ligua- Chile.

Rodríguez, Arturo, Ramón Morales, Carlos González y Donald Jackson (1991): Cerro La Cruz: Un enclave Económico Administrativo Incaico, Curso Medio del Aconcagua. En: *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Temuco, 14 al 19 de octubre de 1991.

Boletín del Museo Regional de la Araucanía. N°4 Tomo II, Temuco, Chile.

Rosales, Diego De (1989 [1670]): *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*. Tomo I. Editorial Andrés Bello. Santiago, Chile.

Santa Cruz, Joaquín (1926): Crónica de la Provincia de Colchagua. *Revista Chilena de Historia y Geografía*. Santiago, Chile.

Silva V, Fernando (1962): *Tierra y Pueblos de Indios en el Reino de Chile*. Serie Estudios de Historia del Derecho Chileno N° 7. Editorial Universidad Católica. Santiago, Chile.

Stehberg, Rubén y Arturo Rodríguez (1995): Ofrendas Mapuche-Incaicas en el Cerro Xeg Xeg de Doñihue, Valle del Cachapoal. Revista *Tawantisuyu* N°1.

Stehberg, Rubén y Gonzalo Sotomayor (1999): Cabis, guacas-fortalezas y el control incaico del valle de Aconcagua. Revista *Estudios Atacameños*, N° 18, Sanpedro de Atacama, Chile.

Téllez, Eduardo (1995) : Diaguitas y Mapuches: Confinidad y transferencia étnica en el Norte Chico. *Boletín de Historia y Geografía*, N° 11. Universidad Católica Blas Cañas. Santiago, Chile.

Vega, Alejandra (1998): Articulación colonial del espacio indígena: el pueblo de indios de Lora en el siglo XVII. *Revista de Historia Indígena*, N° 3, Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Vicuña Mackenna, Benjamín. *Visita de la Provincia de Santiago practicada por el intendente don Benjamín Vicuña Mackenna en 1874*. Santiago, 1874

Referencias Bibliográficas Pwel Mapu

Alvarez, Gregorio. 1981. Neuquen, historia, geografía y toponimia. Cuatro Siglos de su Historia Tomo II. Ministerio de Cultura y Educación de la Nación Gobierno de la Provincia de Neuquen. Neuquen.

Bengoa, José. 2000. Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX. Editorial Lom, Santiago.

Canals Frau, Salvador. 1935. "La Araucanización de la Pampa". En: Anales de la Sociedad Científica Argentina CXX. Buenos Aires.

Casamiquela, Rodolfo. 1969. Un Nuevo Panorama Etnológico del Area Pampeana y Patagónica Adyacente. Pruebas Etnohistóricas de la Filiación Tehuelche Septentrional de los Querandíes. Museo Nacional de Historia Natural, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Santiago.

Casanova, Holdenis. 1996. "La Alianza Hispano Pewenche y sus Repercusiones en el Macroespacio Fronterizo Sur Andino (1750-1800)". En; Araucanía y Pampas. Un Mundo Fronterizo en América del Sur. Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco.

Latcham, Ricardo. 1929 – 1930. Los Indios de la Cordillera y la Pampa en el S. XVI. En Revista Chilena de Historia y Geografía LXII (66): 250 – 263; LXIII (67): 136 – 172; LXIV (68): 194 – 227; LXV (69): 225 – 263. Santiago.

León Solís, Leonardo Temuco. 1991. Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800. Ediciones Universidad de La Frontera, Serie Quinto Centenario.

Mariño De Lobera, Pedro. 1865 [Crónica del Reyno de Chile. Colección de Historiadores de Chile, Tomo VI. Santiago.

Martinic, Mateo. 1995. Los Aónikenk. Historia y Cultura. Ediciones Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

Pinto Rodríguez, Jorge. 1996. "Integración y Desintegración de un Espacio Fronterizo. La Araucanía y Las Pampas, 1550 – 1900". En: Araucanía y Pampas, un Mundo Fronterizo en América del Sur. Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco.

Walther, Juan Carlos. 1980. La Conquista del Desierto. Síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en la Pampa y Patagonia, contra los indios (años 1527 – 1885). Editorial Universitaria de Buenos Aires. Cuarta Edición. Buenos Aires.

Referencias Bibliograficas: fütal mapu bafkehche, naüqche y wenteche

"Acta del Parlamento de Tapihue", Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, legajo 189, 1774.

"Acta del Parlamento de Negrete", 1803

Bengoa, Jose. Historia del pueblo mapuche. Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos, Santiago, 1985.

Bengoa, Jose. "Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX", Editorial Planeta/Ariel, Santiago, Chile, 1999.

Casanova, Holdenis. "Las rebeliones araucanas del siglo XVIII", Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco, Chile, 1987.

Casanova, Holdenis. "La Araucanía Colonial: Discursos y estereotipos", en Del discurso colonial al proindigenismo, Ensayos de Historia latinoamericana, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1996

Cerda Hegerl, Patricia. "Fronteras del Sur. La región del Bio Bio y la Araucanía 1604 –1883", Ediciones Universidad de la Frontera, Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín, Temuco, Chile, Inscripción N°97.219, s/f.

Ferrando, Ricardo. "Y así nació la Frontera", Editorial Antártica, Santiago, Chile, 1986.

Jara, Alvaro. "Guerra y Sociedad en Chile", Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 1971.

Lara, Horacio. "Crónica De la Araucanía", tomo II, Imprenta de "El Progreso", Santiago, Chile, 1889

Latcham, Ricardo. La organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos. Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, Santiago, 1922.

Leon, Leonardo. "El Parlamento de Tapihue", Nütram N°32, Ediciones Rehue Ltda., Santiago, Chile, 1993

Leon, Leonardo. "El pacto colonial hispano-araucano y el Parlamento de 1692", Nütram N°30, 1992/4, Santiago, Chile

Leon, Leonardo. Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800. Ediciones Universidad de La Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco, 1991.

Leon, Leonardo "El pacto colonial hispano-araucano y el parlamento de 1692", Nüttram N°30, 1992/4, Santiago, Chile.

Mariño de Lobera, Pedro. "Crónica del reino de Chile". Colección de Historiadores de Chile, Santiago, Imprenta del Ferrocarril, 1865.

Molina, Raul y Correa, Martin. "El Territorio Pewenche del Alto Bio Bio", Colección La Propiedad Indígena en Chile, Conadi, Santiago, Chile, 1995.

Parentini, Luis Carlos. "Introducción a la etnohistoria mapuche", DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, Chile, 1996.

Pinto, Jorge (Editor). Del discurso Colonial al Proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1996.

Ramirez, Fr. Francisco Xavier, "Coronicon Sacro- Imperial de Chile", Fuentes para el estudio de la colonia, transcripción de Jaime Valenzuela M., Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, 1994.

Rosales, Diego de. Seis misioneros en la frontera mapuche. Centro Ecuménico Diego de Medellín, Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco, 1991.

Ruiz-Esquide, Andrea. Los indios amigos en la frontera araucana. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago, 1993.

Silva, Osvaldo. "Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche", en Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos, N°5

Villalobos, Sergio: "Guerra y paz en la Araucanía: Periodificación", en La Araucanía, Temas de historia fronteriza, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, Chile, 1989.

Villalobos, Sergio. Vida Fronteriza en la Araucanía – El mito de la guerra de Arauco; Editorial Andrés Bello, Santiago, 1995

Vitale, Luis. "Medio milenio de discriminación al pueblo mapuche", Ensayo, Editorial LOM, Santiago, Chile, 2000.

Zapater, Horacio. "Parlamentos De Paz en la Guerra de Arauco". ", en La Araucanía, Temas de historia fronteriza, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, Chile, 1989.

Referencias Bibliográficas Wijiche

Albert Noogler. "Cuatrocientos años de misión entre los Araucanos". Padre Las Casas Ed. San Francisco Tamero. 1980.

Albert Noogler. "Cuatrocientos años de misión entre los Araucanos". Padre Las Casas Ed. San Francisco Tamero. 1980.

Anónimo "Informe sobre actividades administrativas en el territorio de Osorno". 2 de Enero de 1793; Archivo Franciscano de Chillán. Volumen VIII (op. cit. Vergara 991).

Antonio De Sors. "Historia del Reino de Chile situado en La América Meridional" R.CH.H. y G. N° 46.

Antonio Vásquez De Espinoza. "Descripción del Reino de Chile". Ediciones Instituto Blas Cañas. Santiago 1986. (Cit. J. Vergara 1991).

Daniel Quiroz L. y Juan C. Olivares T. "Permanencia de una Pauta Adaptativa en San Juan de la Costa". Boletín. Museo Mapuche (Cañete) Nº 3. 1987

Diego Barros Arana "Historia General de Chile", Tomo VII. Santiago 1886.

Diego Rosales "Historia General del Reino de Chile". Valparaíso 1877.

Donoso R. y Velasco, F. "La Propiedad Austral". ICIRA. Santiago 1970. Tratado de Las Canoas (Rahue): 8 de Septiembre de 1793. Facsímil Archivo Nacional.

Fco. Javier Alday "Informe sobre alzamientos de los Indios en Río Bueno y razón de las misiones apostólicas". (1792). Archivo Franciscano de Chillán.

Fernando Guarda. "Historia de Valdivia (1552-1952)". Imprenta Cultura. Santiago 1953.

Gabriel Guarda Osb. "La Economía de Chile Austral. Antes de la Colonización Alemana". 1645-1850. Univ. Austral de Chile - Valdivia 1973.

Gerónimo De Vivar "Crónica y Relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile.

Guillermo Krumm S., "División Territorial de la Araucanía" RChHG Nº 140, Santiago 1972, págs. 68-71.

Henrich Brouwer "Narración histórica del viaje ejecutado del Estrecho Le Maire a las Costa de Chile". Anuario Hidrográfico de La Marina de Chile". Tomo XVI. Santiago 1888.

Historia Geográfica E Hidrográfica con derrotero general correlativo al Plan de el Reyno de Chile" (1760). R.CH.H. y G. Nº 59. Santiago 1927.

Jorge Vergara: "La Matanza de Forrahue y la ocupación de las tierras Wijiches". Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Austral-Valdivia 1991.

José Toribio Medina. "Biblioteca hispano-chilena": 1523-1817 Tomo II. pp. 589. (Op. cit. Urbina; 1987).

Julio Zenteno Barros; 1896: "Propiedades de Indígenas y terrenos sobrantes del Estado". Santiago, 10 de Junio de 1823, Ley Freire Comisión Parlamentaria de Colonización" del Congreso Nacional. Santiago 1912. Imprenta Universo..

Paul Treuthler "Andanzas de un Alemán en Chile" (1851-1863) Santiago 1958.

Paul Treutler. "La Provincia de Valdivia i Los Araucanos". Santiago. 1861.

Raúl Molina O. "El Pueblo Wijiche de Chiloé". Opdech. Chonchi, 1987.

Raul Molina y Martin Correa, "Las Tierras Wijiches de Chiloé", Colección la Propiedad Indígena en Chile, Conadi, Santiago, Chile, 1996.

Raul Molina y Martin Correa, "las Tierras Wijiches de San Juan de la Costa", Colección La Propiedad Indígena en Chile, Conadi, Santiago, 1996.

Raúl Molina: "Los Mecanismos de Despojo de Territorio Mapuche-Wijiche de Osorno" en "Comunidades Indígenas". Universidad de Santiago de Chile. Depto. de Historia. Santiago Octubre 1992.

Ricardo Latcham, "Los elementos indígenas de la raza chilena", R.CH.H. y G. N° 8 Santiago 1912.

Roberto Lagos. "Historia de las Misiones del Colegio de Chillán". Barcelona 1908; (op. cit. Guarda 1973).

Roberto Lagos. "Historia de las Misiones del Colegio de Chillán". Barcelona 1908; (op. cit. Guarda 1973).

Rodolfo Urbina B. "Chiloé y La Ocupación de los Llanos de Osorno durante el siglo XVIII". B.A.CH.H. N° 98. Santiago 1987.

Rodrigo Rodríguez. "Visión General sobre Las Misiones en Chile, Las Visiones en la Provincia de Osorno" en Actas I. Seminario Taller de Historia Regional. Osorno, Octubre de 1991.

Víctor Sánchez Aguilera. "El Pasado de Osorno, La gran ciudad del Porvenir". Imprenta Cervantes. Osorno 1948. (Cit. J. Vergara: 1991).

Bibliografía del territorio y las tierras mapuche bajo la republica

"**Acta del Parlamento de Tapihue**", Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, legajo 189, 1774.

"**Acta del Parlamento de Negrete**", 1803

Adán, L. y Mera, R. (1997): "*Acerca de la distribución espacial y temporal del Complejo Pitrén. Una reevaluación a partir del estudio sistemático de colecciones*". Boletín Sociedad Chilena de Arqueología, pp 33 a 37, Santiago.

Adán, L. y Alvarado, M. (1999). "*Análisis de colecciones alfareras pertenecientes al Complejo Pitrén: una aproximación desde la arqueología y la estética*". Actas de II Jornada de Arqueología de la Patagonia.

Alday, Francisco Javier (1792) Informe sobre alzamientos de los Indios en Río Bueno y razón de las misiones apostólicas. Archivo Franciscano de Chillán.

Aldunate, C. (1989). "*Estadio alfarero en el sur de Chile*". Culturas de Chile. Prehistoria: 329-348. Ed. Andrés Bello.

Alonqueo, Martín (1985): Mapuches Ayer-Hoy. Imprenta y Editorial "San Francisco". Padre Las Casas. Chile.

Alvarez, Gregorio. (1981). "*Neuquen, historia, geografía y toponimia. Cuatro Siglos de su Historia*", Tomo II. Ministerio de Cultura y Educación de la Nación Gobierno de la Provincia de Neuquen. Neuquen.

Amat y Juniet, Manuel (1760). Historia Geográfica e Hidrográfica con Derrotero General Correlativo al Plan del Reyno de Chile. R.CH.H. y G. N° 59, 1927; Santiago, Chile.

Anguita, Ricardo (1912): Leyes promulgadas en Chile desde 1810 hasta el 1° de Junio de 1912. 2 vol., Imprenta Barcelona. Santiago, Chile.

Archivo Bernardo O'higgins (1960) Tomo XXI, Ediciones Universidad Católica, Santiago.

Avalos, H. y A. Román (1996). Presencia Inka en el valle de la Ligua. *Valles, Revista de Estudios Regionales* 2(2), Museo de La Ligua, La Ligua

Aylwin, José (2002). Política Pública de los Gobiernos de la Concertación de Partidos Políticos por la Democracia: Avances y Contradicciones. Manuscrito.

Barros Arana, Diego (1886), Historia General de Chile, Tomo VII. Santiago

Bascuñan, Francisco Núñez De Pineda y (1863): Cautiverio Feliz y Razón de las Guerras Dilatadas de Chile. Colección Historiadores de Chile. Tomo X. Santiago, Chile.

Bengoa, Jose. (2000). Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX. Editorial Lom, Santiago, Chile.

Bengoa, Jose (1999). Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX. Editorial Planeta/Ariel, Santiago, Chile.

Bengoa, Jose (1992). Quinquen: 100 Años de Historia Pewenche. Ediciones Chile America-CESOC, Santiago de Chile, 1992.

Bibar, Gerónimo De (1966 [1558]): Crónica y Relación Copiosa y Verdadera de los Reynos de Chile. Fondo Historiadores José Toribio Medina. Santiago, Chile.

Blancpain, Jacques Perre (1985). "Los Alemanes en Chile" (1816-1945). Editorial Hachette. Santiago 1985

Borde Jean, Mario Góngora (1956): Evolución de la Propiedad Rural en el Valle del Puangue. Tomo I. Instituto de Sociología. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.

Brouwer, Henrich (1888). Narración histórica del viaje ejecutado del Estrecho Le Maire a las Costa de Chile. Anuario Hidrográfico de La Marina de Chile". Tomo XVI. Santiago.

Bullock, D. (1970). La cultura Kofkeche. Boletín de la Sociedad de Biología de Concepción XLIII, Angol, Chile.

Bulnes, Gonzalo (1979): Los Mapuches y la Tierra. Editorial PAS. Santiago, Chile.

Cáceres, I., F. Gallardo y P. Miranda (1995). Prehistoria, asentamiento y paleoecología en la cuenca del Río Cachapoal, Chile central: Un balance regional. *Gaceta Arqueológica Andina* 24, Instituto de Estudios Andinos, Lima.

Canals Frau, Salvador (1935). "La Araucanización de la Pampa". En: Anales de la Sociedad Científica Argentina CXX. Buenos Aires.

Casamiquela, Rodolfo (1969). Un Nuevo Panorama Etnológico del Area Pampeana y Patagónica Adyacente. Pruebas Etnohistóricas de la Filiación Tehuelche Septentrional de los Querandíes. Museo Nacional de Historia Natural, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Santiago, Chile.

Casanova, Holdenis (1996). La Alianza Hispano Pewenche y sus Repercusiones en el Macroespacio Fronterizo Sur Andino (1750-1800). En; Araucanía y Pampas. Un Mundo Fronterizo en América del Sur. Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco.

Casanova, Holdenis (1987). Las rebeliones araucanas del siglo XVIII, Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco, Chile.

Casanova, Holdenis (1996). La Araucanía Colonial: Discursos y estereotipos. En: Del discurso colonial al proindigenismo, Ensayos de Historia latinoamericana; Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1996

Castro, V. y Adán L. (2001) Abriendo diálogos. Una mirada entre la etnohistoria y la arqueología del área centro sur de Chile: Asentamientos en la zona mapuche. Revista Werken N° 2 (5-35).

Casamiquela, R. (s/f) Notas sobre sitios y piedras rituales del ámbito Pewenche austral (487-500).

Cevallos, Estanislao (1961). Callvucura y la Dinastía de los Piedra. Librería Hachette S.A, Buenos Aires. Argentina.

Cerda Hegerl, Patricia (s/f). Fronteras del Sur. La región del Bio Bio y la Araucanía 1604 –1883, Ediciones Universidad de la Frontera, Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín, Temuco, Chile, Inscripción N°97.219.

CIDA: (1966). Chile: Tenencia de la Tierra y Desarrollo Socio-Económico del Sector Agrícola. Talleres Gráficos Suiza. Santiago. Chile.

Comision Parlamentaria de Colonización: (1912). Congreso Nacional: Informe, Proyectos de ley, Actas de las Sesiones y otros antecedentes. Imprenta y litografía Universo. Santiago de Chile.

Coña, Pascual: (1973) : Memorias de un Cacique Mapuche. ICIRA, Santiago de Chile. *Primera Edición Imprenta Cervantes 1930 con el nombre "Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX". P. Ernesto Wilhelm de Moesbach. Revista Chilena de Historia y Geografía.*

Contreras C. Hugo (1999): Servicio Personal y Economía Comunitaria en los Cacicazgos Indígenas de Aconcagua Durante el Siglo XVII, 1599-1652. En: Diálogo Andino N°18. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.

Cornely Francisco (1956): Cultura Diaguita y Cultura El Molle, Santiago, Chile.

Cornejo, L. (1997). El país de los grandes valles: Prehistoria de Chile central. En: *Chile antes de Chile, prehistoria*. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.

Cornejo, L., M.A. Saavedra Y H. Vera (1997). Asentamientos arcaicos tardíos en El Manzano (Río Maipo). En: *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Contribución Arqueológica 5, Museo Regional de Atacama, Copiapó.

Cornejo, L. (2001). Los Inka y sus aliados Diaguitas en el extremo austral del Tawantinsuyu. En: *Tras la huella del Inka en Chile*. Aldunate y Cornejo (Eds.). Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino y Banco Santiago.

Correa, Martín, Raul Molina y Nancy Yáñez (2002). La Reforma Agraria y las Tierras Mapuches. En revista *"América Latina"*, Revista del Doctorado en el Estudio de las Sociedades Latinoamericanas, Universidad ARCIS, Santiago de Chile,

Curruhuinca – Roux (1984). Las Matanzas del Neuquen. Crónicas Mapuches. Editorial Plus Ultra. Argentina

De Ramon, Armando (1960): Una actuación de Don José Antonio Rodríguez Aldea como Protector General de los Naturales de Chile. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* N°63, 2° semestre. Santiago, Chile.

De Sors, Antonio. Historia del Reino de Chile situado en La América Meridional, R.CH.H. y G. N° 46.

Dillehay, T. (1989) "Las culturas alfareras formativas del extremos sur del Chile" En: Revista gaceta Arqueológica Andina. Vol N° 17:101-114.

Dillehay, T. (1995). Monte Verde. "A late Pleistocene settlement in Chile". Smithsonian Institution Press, Washington D.C.

Dillehay, T. 1992. Wealth and Hierarchy in the Intermediate Area. Dumbarton Oaks : 379 - 423.- Research Library and Collection, Washington D. C.

Domeyko, Ignacio 1971 [1845] Araucanía y sus Habitantes. Editorial Francisco de Aguirre, Buenos Aires – Santiago.

Donoso, Ricardo y Fanor Velasco (1970). La Propiedad Austral. ICIRA. Santiago.

Duran, Eliana, Arturo Rodriguez y Carlos Gonzalez (1991): Sistema Adaptativo de Poblaciones prehispánicas en el Cordón de Chacabuco. *Actas del Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, XII, Tomo II.

Durán, E. y M.T. Planella (1989). Consolidación agroalfarera: Zona Central. En. *Culturas de Chile. Prehistoria, desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Hidalgo, Schiappacasse, Niemeyer, Aldunate y Solimano (Eds.). Santiago: Editorial Andrés Bello.

Falabella, F. y R. Stehberg (1989). Los inicios del desarrollo agrícola y alfarero: zona central. En. *Culturas de Chile. Prehistoria, desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Hidalgo, Schiappacasse, Niemeyer, Aldunate y Solimano (Eds.). Santiago: Editorial Andrés Bello.

Fernández, J. (1989-1990). La Cueva de Haichol. Arqueología de los pinares cordilleranos de Neuquén. *Anales de Arqueología y Etnología* N° 43-45.

Ferrando, Ricardo (1986). Y así nació la Frontera. Editorial Antártica, Santiago, Chile.

Foerster, Rolf y Sonia Montecinos. "Organizaciones, Lideres y Contiendas Mapuches (1900-1970)", Editorial CEM. Santiago de Chile.

Gaete, N; Navarro, X; Constantinescu, F., Mera, R, Selles, D, Solari, M.E. , Vargas, L., Oliva, D. y Durán, L. (2000). Una Mirada al modo de vida canoero del mar interior desde Piedra Azul. *Actas del XV Congreso Chileno de Arqueología*.

Gaete, N. y Sanchez, R, Vargas, L.; Asentamiento y Subsistencia durante el Período Arcaico en la costa de la provincia de Cauquenes, Región del Maule.

Gallardo, F. (1988). Chile Central en la prehistoria. En: *Los primeros americanos y sus descendientes*. Santiago: Editorial Antártica.

Giglo, Agata (1962): "La Tasa de Gamboa". Memoria de Prueba para optar al grado de licenciado de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad Católica de Chile.

Godoy, Milton (1995): Documentos para la Historia Regional. En: *Valles*, Revista de Estudios Regionales, N°1. Museo de la Lengua-Chile.

Góngora, Mario (1974): El Origen de los Inquilinos en Chile Central. ICIRA, Santiago de Chile.

Gonzalez Hector (1986) "Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y El Pueblo Mapuche". Boletín Nütam, Año III, N° 3, Centro Ecuménico Diego de Medellín. Santiago, Chile.

Gonzalez, Carlos y Arturo Rodríguez (1991): Análisis de las Prácticas Funerarias Incaicas de Chile Central. En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Temuco, 14 al 19 de octubre de 1991. Boletín del Museo Regional de la Araucanía. N°4 Tomo II, Temuco, Chile.

Gómez, A. (1999). Síntesis del trabajo etnohistórico y arqueológico respecto al problema de la presencia Inka en Chile Central. *Publicaciones Especiales* 1, CIENDES, Santiago.

Gordon, A. (1978). Urna y canoa funeraria: una sepultura doble excavada en Padre Las Casas. Provincia de Cautín, IX Región. *Rev. Chilena de Antropología* 1:61-80, Santiago.

Gordon, A. (1984). Huimpil, un cementerio agroalfarero temprano. CUHSO, Vol II, N°2, Temuco.

Guarda, Fernando (1953). Historia de Valdivia (1552-1952). Imprenta Cultura. Santiago.

Guarda, Gabriel (1973). La Economía de Chile Austral. Antes de la Colonización Alemana. 1645-1850; Univ. Austral de Chile, Valdivia.

Guevara, Tomas (1925): Historia de Chile Prehispánico. Tomo I, Santiago, Chile.

Guevara, Tomas (1913): Las Ultimas Familias i Costumbres Araucanas. Tomo VII. Imprenta, Litografía i Encadernación "Barcelona". Santiago de Chile.

Hanisch, Walter S.J. (1963): Peumo: Historia de una Parroquia 1662-1962. Instituto de Historia , Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.

Hidalgo, J. y C. Aldunate (2001). La dualidad en Aconcagua. En: *Tras la huella del Inka en Chile*. Aldunate y Cornejo (Eds.). Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino y Banco Santiago.

Izquierdo, Carmen (s/f): La explotación de la Tierra entre los ríos Maipo y Claro hacia 1600-1660. *Revista Historia*. Pontificia Universidad Católica. Santiago, Chile.

Jara, Alvaro (1971). Guerra y Sociedad en Chile, Editorial Universitaria, Santiago, Chile.

Jara, Alvaro (1987): Trabajo y Salario Indígena Siglo XVI. Editorial Universitaria. Santiago. Chile.

Krumm S., Guillermo (1972). División Territorial de la Araucanía. RChHG N°140, Santiago, págs. 68-71.

Lara, Horacio (1889). Crónica de la Araucanía, tomo II, Imprenta de "El Progreso", Santiago, Chile.

Larrain, Carlos (1952): La Encomienda de Pullally. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*. N°47, Año XIX, 2° Semestre. Santiago, Chile.

Larrain, Horacio (1987). Etnogeografía. Colección Geografía de Chile, Tomo XVI. Instituto Geográfico Militar. Santiago, Chile.

Latcham, Ricardo (1928): La Prehistoria Chilena. *Boletín del Museo de Historia Natural*. Tomo XVI, Santiago, Chile.

Latcham, Ricardo (1937): Arqueología de los Indios Diaguitas. Boletín del Museo de Historia Natural. Tomo XVI, Santiago, Chile.

Latcham, Ricardo (1929 – 1930). Los Indios de la Cordillera y la Pampa en el S. XVI. En Revista Chilena de Historia y Geografía LXII (66): 250 – 263; LXIII (67): 136 – 172; LXIV (68): 194 – 227; LXV (69): 225 – 263. Santiago.

Latcham, Ricardo (1922). La organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos. Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, Santiago, Chile.

Latcham, Ricardo (1912). Los elementos indígenas de la raza chilena, R.CH.H. y G. N° 8, Santiago.

Leiva, Arturo (1984). El primer avance a la Araucanía, Angol 1862; Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco

Leon, Leonardo (1991). Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700- 1800. Ediciones Universidad de La Frontera, Serie Quinto Centenario. Temuco.

Leon, Leonardo (1991): La merma de la Sociedad indígena en Chile central y la última guerra de los promaucaes, 1541-1558. *Institute Of Amerindian Studies*. University of St. Andrews.

Leon, Leonardo (2002) Ms. El crisol de la patria: los indígenas de Chile central. *Grupo de Trabajo de Revisión Histórica, Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato*. Manuscrito, Primer Borrador, Santiago.

Leon, Leonardo (1993). El Parlamento de Tapihue, Nütram N°32, Ediciones Rehue Ltda., Santiago, Chile.

Leon, Leonardo (1992/4). El pacto colonial hispano-araucano y el Parlamento de 1692, Nütram N°30, Santiago, Chile

Leon Echaiz, Rene (1972). Ñuñohue. Editorial Francisco de Aguirre. Buenos Aires-Santiago de Chile.

Lenz, R. (1905-1910). Diccionario etimológico de Chile. Santiago: Imprenta Cervantes

Ley Indígena N°19.253, 5 de Octubre de 1993.

Lipchutz, Alejandro (1959). La Comunidad Indígena en América y en Chile, Editorial Universitaria, Santiago, 1959.

Lopez A., Jaime (1990) Terratenencia Mapuche. Memoria de Tesis, Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

Madrini, Raúl (1984). Historia Testimonial Argentina. Documentos Vivos de nuestro Pasado. Indígenas y Fronteras. Los Araucanos de las Pampas en el siglo XIX. Centro Editor de América Latina. Argentina.

Manríquez, V., C. Odone y A. Vega. (1997). Estudio etnohistórico de las poblaciones indígenas del Partido del Maule en el siglo 16 y principios del siglo 17: un enfoque desde el territorio. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Contribuciones Arqueológicas 5, Museo Regional de Atacama, Copiapó.

Mariman Quemenedo, Pablo (1997). Tierra y Legislación Indígena: Una Mirada desde el Programa del Movimiento Mapuche (1910-1970). En: *Liwen N° 2*, Junio 1997. Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen. Temuco – Chile.

Mariño de Lofera, Pedro (1865). Crónica del Reyno de Chile. Colección de Historiadores de Chile, Tomo VI. Santiago.

Martinic, Mateo (1995). Los Aónikenk. Historia y Cultura. Ediciones Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

Matus, Leonardo (1912). Vida y Costumbre de los Araucanos; En: Revista Chilena de Historia y Geografía, 1912.

Meinrado Hux, P. Caciques Wijiches y Salineros (1991). Ediciones Marymar. Argentina

Meinrado Hux, P. Caciques Pewenches (1991). Ediciones Marymar. Argentina

Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización (1874) Informe al Ministro de Colonización..

Menghin, A. Studia Praehistórica II. 1-72. Buenos Aires.

Molina, Raul y Martin Correa (1995). El Territorio Pewenche del Alto Bio Bio, Colección La Propiedad Indígena en Chile, Conadi, Santiago, Chile.

Molina, Raul y Martin Correa (1996). Las Tierras Wijiches de Chiloé. Colección la Propiedad Indígena en Chile, Conadi, Santiago, Chile.

Molina, Raul y Martin Correa (1996). Las Tierras Wijiches de San Juan de la Costa. Colección La Propiedad Indígena en Chile, Conadi, Santiago, Chile.

Molina, Raúl (1987). El Pueblo Wijiche de Chiloé. Opdech, Chonchi.

Molina, Raúl (1992). Los Mecanismos de Despojo de Territorio Mapuche-Wijiche de Osorno. En Comunidades Indígenas. Universidad de Santiago de Chile. Depto. de Historia. Santiago.

Mostny, Grete (1954): *Culturas Precolombinas de Chile*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.

Navarro, Leandro(1909): Crónica Militar de la conquista i pacificación de la Araucanía desde el año 1859 hasta su completa incorporación al territorio nacional. Imprenta i Encuadernación Lourdes. Santiago, Chile.

Navarro, X. y Adán, L. (1998). Algunos Antecedentes para situar las antiguas ocupaciones del territorio pewenche. En: Ralco: Modernidad o Etnocidio. Instituto de Estudios Indígenas. UFRO. Compilador Roberto Morales. Serie de Investigaciones N 4.

Navarro, X y Adán, L. (2003). Experiencias tempranas de vida alfarera en el sector lacustre cordillerano de Villarrica. La ocupación del sitio Pucon 6 (en prep). MS.

Navarro, X y Pino, M. (1995). Interpretación de ocupaciones precerámicas en los distintos microambientes de la costa de Chan Chan, Valdivia, X Región. Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Hombre y Desierto, Antofagasta.

Navarro, X. (1999). Ocupaciones arcaicas en la costa de Valdivia. El sitio Chan Chan 18. Actas de las II Jornadas de la Patagonia. Bariloche.

Navarro, X. (2001). Formas de ocupación y uso del espacio en un sector del Sur de Chile. La comprensión de un territorio. ARQUEOLOGÍA ESPACIAL N° 23, Teruel, España.

Navarro, X Y Aldunate, C. (2002). Contexto funerario de la Cultura El Vergel, Araucanía, Chile. En *Gaceta Arqueológica Andina*. Junio 207-222, Perú.

Noogler, Albert (1980). Cuatrocientos años de misión entre los Araucanos. Padre Las Casas, Ed. San Francisco.

Odone, Carolina (1997) El Valle de Chada: La Construcción Colonial de un espacio indígena de Chile Central. *Revista Historia* Volumen 30. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.

Odone, Carolina (1998): El Pueblo de Indios de Vichuquén: siglos XVI y XVII. *Revista de Historia Indígena*, N°3, Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Olascoaga, Manuel J. (1974). Estudio Topográfico de la Pampa y Río Negro. Eudeba Lucha de Fronteras con el Indios. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Argentina

Ormeño, Hugo Y Jorge Osses (1972). Nueva Legislación sobre indígenas en Chile. En: *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N°14, Universidad Católica, Santiago, Chile

Oyarzun, Aureliano (1927) Los Aborígenes de Chile. En: *Estudios Antropológicos y Arqueológicos*. Santiago, Chile.

Palma, Marisol (1997): Memoria de un tiempo lejano: Indicios de Pueblos Indios en Limarí. En: *Valles, Revista de Estudios Regionales*, N°3. Museo La Ligua- Chile.

Parchappe, Narciso (1977). Expedición Fundadora del Fuerte 25 de Mayo en Cruz de Guerra año 1828. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Argentina.

Parentini, Luis Carlos (1996). Introducción a la etnohistoria mapuche, DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, Chile.

Perez Rosales, Vicente (1986 [1857]): Ensayo Sobre Chile. Ediciones de la Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Perez Rosales, Vicente (1969): Recuerdos del Pasado. Editorial ORBE. Santiago, Chile.

Pinto Rodríguez, Jorge. (1996). Integración y Desintegración de un Espacio Fronterizo. La Araucanía y Las Pampas, 1550 – 1900. En: *Araucanía y Pampas, un Mundo Fronterizo en América del Sur*. Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco.

Pinto Rodríguez, Jorge (Editor) (1996). Del discurso Colonial al Proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

Pinto Agurto, Jorge (1985). La Propiedad Indígena Individual según la Ley 17.729 y sus modificaciones. Seminario de Título para optar al grado de licenciado en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad de Concepción.

Planella, M.T., F. Falabella, B. Tagle Y V. Manríquez (1994). Investigaciones etnohistóricas y arqueológicas en dos localidades de la población "promaucae" histórica en el valle de Cachapoal. *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, (Hombre y Desierto 9), Antofagasta.

Planella, M.T. Y R.Stehberg (1994). Etnohistoria y arqueología en el estudio de la fortaleza indígena de Cerro Grande de La Compañía. *Chungara* 26 (1), Arica.

Planella, M.T., F. Falabella Y B.Tagle (1997). Complejo fumatorio del período Agroalfarero Temprano en Chile Central. En: *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (Contribución Arqueológica 5, Museo Regional de Atacama), Copiapó.

Quezada, Jaime (1971) La Frontera. Editorial Quimantu, Santiago de Chile.

Quiroz, D. Et Al. (1998). Cazadores talcahuenses en las costas de Arauco durante el Holoceno Medio. Primer Seminario de Arqueología. Zona Centro Sur de Chile, Serie Antropología. Universidad de San Sebastián. Concepción.

Quiroz, Daniel Y Juan C. Olivares T (1987). Permanencia de una Pauta Adaptativa en San Juan de la Costa. Boletín N° 3. Museo Mapuche, Cañete.

Ramirez, Fr. Francisco Xavier (1994) Coronicon Sacro - Imperial de Chile, Fuentes para el estudio de la colonia, transcripción de Jaime Valenzuela M., Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago.

Rodríguez, Arturo, Ramon Morales, Carlos Gonzalez Y Donald Jackson (1991): Cerro La Cruz: Un enclave Económico Administrativo Incaico, Curso Medio del Aconcagua. En: *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Temuco, 14 al 19 de octubre de 1991. Boletín del Museo Regional de la Araucanía. N°4 Tomo II, Temuco, Chile.

Rodríguez, A., R. Morales, C. González Y D. Jackson (1991). Cerro La Cruz, un enclave económico-administrativo incaico, curso medio del Aconcagua, Chile central. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (Boletín N° 4, Museo Regional de la Araucanía), Temuco.

Rodríguez, J., C. Becker, M. L. Solé, P. González Y A. Troncoso (1996). Algunas reflexiones sobre las poblaciones prehispánicas tardías del río Illapel. *Valles, Revista de Estudios Regionales* 2(2), Museo de La Ligua, La Ligua.

Rodríguez, Rodrigo (1991). Visión General sobre Las Misiones en Chile, Las Visiones en la Provincia de Osorno. En *Actas I Seminario Taller de Historia Regional*. Osorno.

Rosales, Diego De (1989 [1670]): Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano. Tomo I. Editorial Andrés Bello. Santiago, Chile.

Rosales, Diego De (Ed. 1991). Seis misioneros en la frontera mapuche. Centro Ecuménico Diego de Medellín, Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco, Chile.

Ruiz-Esquide, Andrea (1993) Los indios amigos en la frontera araucana. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago, Chile.

Saavedra, Cornelio (1870). Ocupación de Arauco. Imprenta de la Libertad, Santiago.

Sanchez, R. Y M. Massone (1995). *Cultura Aconcagua*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana y DIBAM.

Santa Cruz, Joaquin (1926): Crónica de la Provincia de Colchagua. *Revista Chilena de Historia y Geografía*. Santiago, Chile.

Silva V, Fernando (1962): *Tierra y Pueblos de Indios en el Reino de Chile*. Serie Estudios de Historia del Derecho Chileno N° 7. Editorial Universidad Católica. Santiago, Chile.

Silva G, O. (1991). Las gentes de las araucarias en el ámbito étnico de la cordillera y la región neuquina-

patagónica. Actas del XII Congreso de Arqueología chilena, octubre. (437-444).

Silva, Osvaldo. (1986), Los promaucaes y la frontera meridional incaica en Chile. *Cuadernos de Historia* 6, Universidad de Chile, Santiago.

Silva, Osvaldo. Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche, en Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos, N°5

Silveira, M. (1996). Alero Los Cipreses (Provincia de Neuquén, República Argentina) Segundas Jornadas de la Patagonia. Centro nacional Patagónico, Argentina.

Stehberg, Ruben Y Arturo Rodríguez (1995): Ofrendas Mapuche-Incaicas en el Cerro Xeg Xeg de Doñihue, Valle del Cachapoal. Revista *Tawantisuyu* N°1.

Stehberg, Ruben Y Gonzalo Sotomayor (1999): Cabis, guacas-fortalezas y el control incaico del valle de Aconcagua. Revista *Estudios Atacameños*, N° 18, Sanpedro de Atacama, Chile.

Stehberg, R. Y T. Dillehay (1988). Prehistoric human occupation in the Arid Chacabuco-Colina ecotone in Central Chile. *Journal of Anthropological Archaeology* 7(2), Academic Press, N.Y.

Stehberg, R. Y A. Rodríguez (1989). Ofertorio mapuche-incaico en el cerro Xeg Xeg de Doñihue. *Museos* 6, Santiago: DIBAM.

Stehberg, R. Y E. Sotomayor (1999). Cabis-guacas-fortalezas y el control incaico del valle de Aconcagua. *Estudios Atacameños* 18, San Pedro de Atacama.

Téllez, Eduardo (1991). Picones y promaucaes. *Boletín de Historia y Geografía* 8, Instituto Blas Cañas, Santiago.

Téllez, Eduardo (1995): Diaguitas y Mapuches: Confinidad y transferencia étnica en el Norte Chico. *Boletín de Historia y Geografía*, N° 11. Universidad Católica Blas Cañas. Santiago, Chile.

Torrealba, Agustín (1917): Tierras Fiscales y de Indígenas. Imprenta Universitaria. Santiago, Chile.

Tratado De Las Canoas (Rahue), 8 de Septiembre de 1793. Facsímil Archivo Nacional.

Treutler, Paul (1861). La Provincia de Valdivia i Los Araucanos. Santiago.

Treuthler, Paul (1958). Andanzas de un Alemán en Chile (1851-1863) Santiago.

Urbina, Rodolfo (1987). Chiloé y La Ocupación de los Llanos de Osorno durante el siglo XVIII. B.A.CH.H. N° 98. Santiago.

Vega, Alejandra (1998): "*Articulación colonial del espacio indígena: el pueblo de indios de Lora en el siglo XVII*". Revista de Historia Indígena, N° 3, Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Vergara, Jorge (1991). "*La Matanza de Forrahue y la ocupación de las tierras Wijiches*" Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Austral, Valdivia.

Vergara, Jorge; Mascareño, Aldo; Y Foerster, Rolf (1996). "*La Propiedad Wijiche en la Provincia de Valdivia*". Conadi. Santiago, Chile.

Vicuña Mackenna, Benjamin (1874). "*Visita de la Provincia de Santiago practicada por el intendente don Benjamín Vicuña Mackenna en 1874*". Santiago, Chile.

Villalobos, Sergio (1989). *“Guerra y paz en la Araucanía: Periodificación. En: La Araucanía, Temas de historia fronteriza”* Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

Villalobos, Sergio (1995). *Vida Fronteriza en la Araucanía – El mito de la guerra de Arauco*; Editorial Andrés Bello, Santiago.

Vitale, Luis (2000). *Medio milenio de discriminación al pueblo mapuche. Ensayo*, Editorial LOM, Santiago, Chile.

Walther, Juan Carlos (1980). *La Conquista del Desierto. Síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en la Pampa y Patagonia, contra los indios (años 1527 – 1885)*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Cuarta Edición. Buenos Aires.

Westfall, Catherine (1993). *Pipas prehipánicas de Chile. Discusión en torno a su distribución y contexto*. Revista Chilena de Antropología N° 12, 1993-1994, 123-161. Universidad de Chile, Santiago

Zapater, Horacio (1989). *Parlamentos de Paz en la Guerra de Arauco. En: La Araucanía, Temas de historia fronteriza*; Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

Zenteno Barros, Julio (1896). *Propiedades de Indígenas y terrenos sobrantes del Estado*, Comisión Parlamentaria de Colonización del Congreso Nacional, 1912. Imprenta Universo, Santiago.

Mapas

CAPÍTULO III

**Mapu Küpal Azkunun Zugu. Fundamentos y
Manifestaciones del derecho propio mapuche**

ÍNDICE

Primera Parte	
Introducción.....	1011
Segunda Parte	
Concepciones y usos del derecho indígena y sus implicancias para el derecho propio mapuche en ciencias sociales, derecho internacional y comparado	1019
I. Presentación.....	1019
II. Visiones históricas del derecho: desde el derecho primitivo indígena hasta el derecho propio Mapuche.....	1020
1. Introducción.....	1020
2. Del derecho primitivo.....	1022
3. Del derecho consuetudinario.....	1023
4. De los usos contemporáneos del derecho consuetudinario.....	1025
5. Del derecho consuetudinario mayor y del derecho indígena.....	1028
5.1. Derecho consuetudinario mayor.....	1028
5.2. Derecho indígena.....	1029
6. De las reflexiones locales del derecho Mapuche.....	1029
7. De la articulación de las diferentes visiones del derecho no occidental.....	1030
III. Pluralismo jurídico, los pueblos indígenas en el derecho internacional y comparado....	1031
1. Introducción.....	1031
2. Breve análisis histórico de la relación: Derecho-Estado-Pueblos Originarios.....	1032
3. Categorizaciones del derecho indígena.....	1034
3.1. Usos y convenciones.....	1034
3.2. Usos y costumbres.....	1035
3.3. Derecho consuetudinario.....	1035
3.4. Derecho indígena.....	1036
4. Conceptos de Pluralismo Jurídico.....	1037
5. Clasificación del Pluralismo Jurídico.....	1040
5.1. Pluralismo jurídico social.....	1040
5.2. Pluralismo Jurídico formal.....	1040
5.3. Pluralismo sociológico.....	1041
5.4. Pluralismo antropológico.....	1041
6. Un caso del derecho comparado.....	1043
7. Consideraciones finales.....	1044

ÍNDICE

IV.	Propuestas conceptuales y políticas de autonomía en la academia y en el movimiento Mapuche contemporáneo.....	1046
1.	Introducción.....	1046
2.	El concepto de autodeterminación y su evolución histórica.....	1047
3.	El desarrollo del derecho a la autodeterminación.....	1048
4.	El concepto de autonomía y sus antecedentes históricos.....	1052
5.	Las distintas acepciones de la autonomía.....	1055
6.	Formas que puede adoptar la autonomía indígena.....	1057
7.	El concepto de autogobierno y autogestión.....	1057
8.	Propuestas autonómicas Mapuche.....	1059
8.1.	Propuesta del Centro de Estudios y Documentación Mapuche-Liwen.....	1060
8.2.	Propuesta de la Asociación de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche-Admapu	1060
8.3.	Propuesta de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauko-Malleko.....	1061
8.4.	Propuesta de Aukiñ Wallmapu-Consejo de Todas las Tierras.....	1062
8.5.	Propuesta Mapuche Bafkehche de la Provincia de Arauco.....	1063
8.6.	Proyecto de Autonomía del PwelMapu.....	1064
9.	Comentarios finales.....	1065
V.	El Acceso a la justicia de los Pueblos Indígenas en el derecho internacional de los derechos humanos en el Estado de Chile y la demanda del movimiento indígena Mapuche.....	1066
1.	Contextualización.....	1066
2.	Conceptualización del Az Mapu o derecho mapuche según algunos autores.....	1070
3.	Demandas respecto al derecho propio.....	1072
VI.	La Reforma Procesal Penal y pueblo mapuche en Chile. Una mirada crítica y sistémica.....	1074
1.	Contextualización.....	1074
2.	Antecedentes generales del sistema Procesal Penal desde una perspectiva sistémica.....	1074
3.	Razones del surgimiento de la Reforma Procesal Penal en Chile.....	1075
3.1.	Razones de derechos humanos.....	1075
3.2.	Razones de índole sociopolíticas y económicas.....	1078
4.	Comentario final.....	1079
 Tercera Parte		
	El derecho mapuche en el contexto de las relaciones interétnicas, una visión historiográfica: desde los koyaqtun hasta la época actual.....	1081
1.	Contextualización del tema.....	1081
2.	La situación mapuche antes de la llegada de los españoles.....	1082

ÍNDICE

3.	El primer contacto: ¿Encuentro o desencuentro Mapuche/Español?.....	1084
4.	El legado a la Corona de Castilla y la división administrativa de la América Hispana.....	1084
4.1.	La Bula Inter Caetera y la donación del territorio americano a la Corona de Castilla.....	1084
4.2.	La división administrativa de la América Hispana.....	1085
5.	La discusión de los Justos Títulos.....	1086
6.	Los Koyaqtun Mapuche-Español.....	1090
6.1.	Principales parlamentos Hispano-Mapuche que da cuenta la historiografía oficial.....	1092
6.2.	Un acercamiento actual a los Koyaqtun celebrados por la nación Mapuche desde el derecho internacional.....	1098
7.	Importancia y significado de los parlamentos celebrados con la Corona Española para el pueblo mapuche.....	1099
8.	La independencia de Chile: contexto y circunstancias histórico jurídicas, su relación con el pueblo mapuche.....	1101
9.	La visión historiográfica del derecho propio mapuche desde la creación del Estado chileno hasta nuestros días.....	1104
9.1.	Exposición de contenidos de las principales obras escritas por no mapuche, que se han referido al derecho mapuche en Chile.....	1105
10.	La visión mapuche sobre el derecho propio.....	1112
11.	Las demandas mapuche en torno al derecho propio.....	1115
12.	Comentario final.....	1117
 Cuarta Parte		
	Principios básicos presentes en el pueblo nación mapuche.....	1121
I.	Presentación.....	1121
II.	Pu Fūta el Mapu en el Wajontu Mapu Mew (los grandes espacios territoriales mapuche).....	1123
1.	Introducción.....	1123
2.	Los Fūta el Mapu: territorialidad mapuche.....	1126
III.	Chum Azkülen ta iñ Mapuche Mogen (filosofía del Ser Mapuche).....	1136
1.	Contextualización.....	1136
2.	Las dimensiones espaciales en el Waj Mapu (universo mapuche).....	1137
3.	Che en el Pūji Mapu-Wajontu Mapu (la persona en el plano territorial).....	1140
4.	El Che en coexistencia con otros Che en el Wajontu Mapu.....	1144
5.	Mapu Kūpal Azkunun Zugu (ejercicio del derecho propio mapuche).....	1149
5.1.	Rume Kume feleam (principios y valores).....	1150
5.2.	Kimgepeyin Kimün zugu (medio para llegar al Kimün).....	1154
5.3.	Kūme Elgetun Zugu (procedimientos en cuanto al Kimün-conocimiento).....	1159
5.4.	Norüm Zugun (comportamiento correcto).....	1164

ÍNDICE

6.	Comentario final.....	1173
 Quinta Parte		
	Escenarios de manifestaciones del derecho propio Mapuche en el Wajontu Mapu. Entre la aplicación del derecho propio y la dominación del derecho ajeno.....	1175
I.	Introducción.....	1175
II.	Mapu Kupal Azkunun Zugu (el ejercicio del derecho propio mapuche) en la regulación de la relación del Che y el Newen en lugares sagrados.....	1177
1.	Caso Gijatuwe Malalwe.....	1177
1.1.	Contextualización.....	1177
1.2.	Descripción del conflicto: el mal uso del Gijatuwe.....	1177
1.3.	El escenario socio organizativo y la vitalidad del derecho Mapuche.....	1180
1.4.	Aplicación del derecho Mapuche a partir de una problemática religiosa.....	1185
2.	Gijatuwe Xuf Xuf.....	1186
2.1.	Contextualización.....	1186
2.2.	Desarrollo del conflicto y contraposición de visiones.....	1186
2.3.	El Rehue de Xuf Xuf.....	1191
2.4.	El Ayjarewe de Xuf Xuf.....	1192
2.5.	Normatividad / Individuo / Religiosidad.....	1192
3.	Caso Klen Klen Rüpükura.....	1193
3.1.	Contextualización.....	1193
3.2.	La disputa: recuperación de un territorio usurpado vs. invasión a la propiedad privada.....	1193
3.3.	Contraposiciones de visiones y estrategias de acción de las partes.....	1195
3.4.	La contraposición de sistemas jurídicos.....	1197
III.	Restablecimiento del equilibrio en el Wajmapu.....	1197
1.	El maremoto del año 1960: causas y consecuencias desde la perspectiva Mapuche Bafkehche.....	1197
1.1.	Contextualización.....	1197
1.2.	Descripción del conflicto.....	1199
1.3.	Las diversas visiones.....	1200
1.3.1.	La visión Mapuche.....	1200
1.3.1.1	Antecedentes previos.....	1200
1.3.1.2	Visión Mapuche acerca de las causas del maremoto.....	1202
1.3.1.3	De lo que hicieron los mapuche durante el maremoto del año 1960.....	1203
1.3.1.4	Las diferentes versiones Mapuche.....	1205

ÍNDICE

1.3.2.	La visión de la sociedad chilena.....	1207
1.3.2.1	La reacción del Estado = criminalización del hecho.....	1207
1.3.2.2	Las publicaciones de prensa = manteniendo y reconstruyendo el estereotipo.....	1208
1.3.3.	La visión desde las ciencias sociales = intentando comprender una sociedad y cultura diversa.....	1210
1.4.	Contraposiciones y contraposiciones.....	1211
IV.	La Relación del Che en el Waj Mapu.....	1213
1.	Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche.....	1213
1.1.	Contextualización.....	1213
1.2.	Descripción del conflicto.....	1214
1.3.	El procedimiento de acuerdo con la aplicación de la Reforma Procesal Penal.....	1215
1.4.	Las versiones de los Logko y las organizaciones mapuche en torno al procedimiento.....	1216
1.5.	El procedimiento del derecho propio mapuche, posibilidades de aplicación, contraposiciones y contradicciones.....	1217
1.6.	Análisis.....	1220
2.	Los Mapuche Pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado caso Ralko.....	1221
2.1.	Contextualización.....	1221
2.2.	Descripción del conflicto.....	1222
2.3.	Etapas y procedimientos.....	1224
2.3.1.	La visión y el procedimiento mapuche.....	1224
2.3.2.	El procedimiento en sede jurisdiccional de acuerdo a las normas internas del Estado de Chile.....	1226
2.3.3.	El procedimiento en el ámbito internacional de defensa de los derechos humanos.....	1229
2.4.	Contraposiciones y contraposiciones.....	1232
2.5.	Análisis.....	1233
	Sexta Parte	
	Conclusiones generales.....	1234
1.	Síntesis de los resultados.....	1234
2.	La persistencia del derecho propio mapuche a través de su uso situacional.....	1237
3.	Las constricciones impuestas al derecho propio mapuche desde la ilegalización y/o denegación de su existencia.....	1238
4.	Las constricciones impuestas al derecho propio mapuche desde la criminalización de su manifestación.....	1241
	Bibliografía.....	1243
	Estudios de caso.....	1251

PIMERA PARTE

Introducción

El objetivo general al que apuntó esta investigación fue: “articular y perfilar una propuesta jurídico político que posibilite la introducción del derecho propio en el contexto de un pluralismo jurídico, que considere los principios fundamentales del modelo teórico de normatividad, justicia y participación política mapuche, Az mapu. Contextualizándola desde la perspectiva de un re ordenamiento al marco jurídico estatal chileno”.

Si bien el concepto de derecho mapuche ha sido abordado en algunos estudios que ya han sido publicados, por autores no mapuche tal como Bengoa 1991, Faron 1969, Guevara 1908 y, más recientemente por autores mapuche como Chihuailaf 1999 y Sánchez 2001, las primeras constituyen visiones externas y las segundas, los primeros acercamientos a una visión interna del derecho propio desde las experiencias personales y cercanas de sus autores que es necesario considerar y seguir avanzando con un criterio científico.

En la presente investigación, el equipo investigador asume la tarea de recoger en terreno, desde la visión de las autoridades tradicionales mapuche, en las identidades territoriales Pewenche, Wentche y Bafkenche, los fundamentos y manifestaciones del derecho propio, sin perjuicio de considerar, además, la opinión y conocimientos que otras personas mapuche y no mapuche, puedan aportar sobre el tema, que permitan dar cuenta tanto del derecho propio y sus manifestaciones, como de la ideología, mecanismos e impactos socioculturales y políticos que ha conllevado la imposición del derecho positivo de la Corona Española y del Estado de Chile en la Nación Mapuche.

El derecho propio mapuche, no es un elemento estático o una abstracción, sino está directamente en relación con el derecho del Estado, por tanto la investigación se realiza en el contexto de estas relaciones interétnicas, contexto en el que se pretende un avance sistemático en ambos sentidos, esto es en las normas del derecho occidental o wingka y las del Az mapu, haciendo un análisis reflexivo de su mutua influencia y, finalmente como una forma de dar realidad concreta a estas dos normativas, analizando mediante casos reales y paradigmáticos, la forma de resolución de conflictos a través de las dos normativas y las influencias que ello ha tenido para el Pueblo Mapuche.

El enfoque interétnico permite comprender y profundizar desde la perspectiva de los actores mapuche, aspectos relevantes de la temática propuesta. Esto tanto en el nivel de las conceptualizaciones como de las generalizaciones derivadas del conjunto de normas contenidas en el Az mapu, y que constituyen el modelo teórico de justicia y normatividad mapuche.

El Pluralismo Jurídico, como enfoque teórico de investigación permite una consideración al avance de los derechos humanos desde los derechos individuales clásicos hacia los derechos colectivos, en este caso los derechos colectivos de los indígenas. Particularmente y toda vez que esta perspectiva no corresponde a una visión propiamente mapuche, su incorporación pretende relevar la visión desde el Pueblo Mapuche especialmente desde la demanda mapuche por autonomía y su referencia experiencias internacionales y comparadas que utilizan estos parámetros, visualizando una posibilidad de utilización desde la posición mapuche en el Estado de Chile, que constituye un contexto de desconocimiento absoluto de la diversidad.

La antropología jurídica se ha preocupado de problematizar el estudio de formas de justicia no occidental, con el fin de dinamizar el precepto de que la justicia varía de acuerdo a diferentes contextos socioculturales, esto en concordancia con el principio que reconoce la diversidad cultural. De esta manera, esta disciplina ha distinguido diferentes sistemas jurídicos, asumiendo que las diferentes

culturas/sociedades producen y reproducen sistemas de regulación de principios para la convivencia y para la conducta, lo que implica un relativismo de orden ético. Es decir que las concepciones del bien y del mal, la moral, la constitución del sujeto social e individual, ideales conductuales, nociones de normatividad y ley en cuanto a trasgresión, control y castigo (sanción), varía de acuerdo a las pertenencias socioculturales.

La vinculación de la Antropología y el Derecho ha venido a plantear nuevas problemáticas, íntimamente relacionadas con la manera como estos diferentes sistemas de justicia se articulan en las sociedades contemporáneas: nacionales y multiétnicas. Esta perspectiva se ha canalizado a través de la tesis que las diferentes formas de justicia/derecho, culturalmente diferenciadas, necesariamente interactúan en mayor o menor medida se influyen a través de diferentes manifestaciones sociohistóricas, de las cuales la contingencia local da cuenta de contradicciones, conflictualidades, asimetrías, subordinaciones, re-significaciones. En este panorama de interacción la justicia occidental se ha impuesto, subordinando los sistemas de justicia de las sociedades que viven en sus territorios, en este caso la mapuche.

Esta investigación de carácter preponderantemente cualitativo, que se desarrolló mediante tres perspectivas metodológicas: Etnohistórica hermenéutica (Robert Ulin, Paidós, España, 1990). Etnográfica Intersubjetiva (Hammersley y Atkinson, 1994) y; Analítica Sociocrítica (Carr y Kemmis 1989). Cada una de ellas nos permitió acercarnos contextual y temporalmente a la realidad en estudio para la posterior construcción de la propuesta .

Se seleccionó el paradigma cualitativo, toda vez que el mismo posibilitó el uso de metodologías, que permitieron al equipo investigador buscar la intersubjetividad de los sujetos investigados y realizar un acercamiento efectivo a la realidad de los fundamentos y manifestaciones del derecho propio mapuche, realidad que se constituye no sólo por hechos observables y externos, sino también por significados, símbolos e interpretaciones elaboradas por los propios sujetos en interacción con los demás. Las características más importantes del paradigma cualitativo son:

- a) La teoría constituye una reflexión en y desde la praxis.
- b) Intenta comprender la realidad.
- c) Describe el hecho en el que se desarrolla el acontecimiento.
- d) Profundiza en los diferentes motivos de los hechos.
- e) El individuo es un sujeto interactivo, comunicativo que comparte significados. (Pérez, 1998).

La perspectiva metodológica etnohistórica hermenéutica, nos permitió acercarnos a antecedentes históricos presentes en el contexto del problema de investigación, tanto a aquellos de data especializada como a aquellos de primera fuente, contextualizar sociohistórica y analíticamente los resultados obtenidos y, efectuar un análisis de comprensión desde el contexto histórico actual, entendiendo que la historia no se refiere sólo a hechos remotos del pasado sino que se construye día a día.

La Perspectiva metodológica etnográfica intersubjetiva nos permitió una vinculación con la realidad contextualizada, a través del acercamiento a la dimensión intersubjetiva de los actores consultados, respecto de su percepción, conocimiento y autorreflexión en el tema de la justicia mapunche. Tales autoreferentes se complementaron con las dimensiones subjetivas que los mismos investigadores lograron captar. Las experiencias intersubjetivas recabadas en su fase de terreno, fueron posteriormente formalizadas teóricamente con la activa participación de los Logko, machi, kim che y kimünche, werken entrevistados, ellos nos permitió cautelar la validez del estudio.

La Perspectiva metodológica analítica sociocrítica es pertinente en tanto se realiza una investigación donde el conocimiento obtenido pretende ser utilizado para la construcción de soluciones ante situaciones concretas. En este sentido, Carr y Kemmis (1989:14) señalan “el investigador crítico intenta descubrir qué condiciones objetivas y subjetivas limitan las situaciones y cómo podrían cambiar una y otras. Ello implica un proceso participativo y colaborativo de autorreflexión que se materializa en

comunidades autocríticas de investigación comprometidas en mejorar la sociedad". Para el equipo de trabajo esto implicó un proceso de autorreflexión, que centrado en los antecedentes obtenidos durante la investigación realizada, se materializó en una propuesta de interacción del Pueblo Mapuche y el estado chileno que contempla la necesidad de reconocer el derecho propio y junto con ello los derechos políticos y culturales que esta sociedad requiere. Estos argumentos se fundamentan además en las demandas que en las últimas décadas han surgido desde la sociedad mapuche y en las experiencias y desarrollo del derecho internacional comparado en estas materias.

Las técnicas de investigación utilizadas para la recolección y procesamiento de la información, articuladas a su vez desde los referentes metodológicos reseñados en los párrafos anteriores fueron las siguientes:

- Revisión de bibliografía especializada y contextualizada sobre la temática.
- Entrevistas estructuradas y semi estructuradas a líderes y autoridades tradicionales y actores representativos de las identidades territoriales
- Entrevistas estructuradas y semi estructuradas a representantes de tribunales e instituciones relacionadas con el tema (jueces, abogados).
- Interpretación etnográfica de los datos, se realizó a través del análisis de contenido, en una versión hermenéutica de discurso.
- Estudio de casos. Para ello se consideraron, como referentes empíricos, situaciones emblemáticas para el tema de investigación, de las que las propias identidades territoriales dieron cuenta en su dimensión simbólica autoreferencial.
- Observación participante, y proceso de interpretación permanente a través de una metodología propia, de la nueva etnografía, o también llamada reflexiva, que permitió complementar tanto dimensiones objetivas y subjetiva de los referentes contextualizados.
- Talleres focales a miembros de los grupos muestrales (comunidades, sectores). Tanto para la recopilación de datos como para la validación de resultados. Cabe señalar que en esta misma línea se asistió a talleres masivos convocados y realizados por la COTAM, asistencia que para el equipo investigador sirvió tanto a los objetivos de colaborar en la difusión del trabajo y objetivos de esta organización, como a los objetivos de recabar, analizar y confrontar antecedentes propios de la investigación.
- Talleres de discusión y validación de la información con los actores mapuche consultados en las diferentes identidades territoriales, a modo de representantes territoriales.
- Talleres de difusión y discusión de la información con miembros del equipo de investigación de la Comisión autónoma mapuche, COTAM.
- Análisis eminentemente cualitativo de la información recogida, que dio cuenta de la percepción mapuche acerca del tema.
- Talleres de autorreflexión, discusión, proposición de ideas, análisis y contextualización del material informativo obtenido de parte de los integrantes del equipo de trabajo.
- Construcción de las propuestas desde la perspectiva jurídica-política y redacción de informe final.

El universo de la investigación desde el principio y a petición de la COTAM, correspondió a tres identidades territoriales mapuche: Pewenche, Wenteché y Bafkenche. En cada una de las cuales se realizó un levantamiento general de la información, para el que se utilizó la etnografía. Por otra parte en cada identidad territorial se realizó un estudio de caso, el que se seleccionó en base a criterios de representatividad, relevancia e implicancias de la situación para la problemática propuesta.

En cada una de las identidades territoriales se efectuó una focalización de las áreas geográficas a investigar, considerando aquellas que indudablemente pertenecieran a una de las identidades territoriales contempladas en la investigación, se consideró además la existencia en esos territorios de autoridades tradicionales y personas que han protagonizado y/o protagonizan la perspectiva del derecho propio y participación política en cada identidad territorial y que son validadas al interior de sus propios lof (comunidad propiamente mapuche), como aquellos que tienen conocimiento del tema en estudio, en este contexto nos contactamos en el Territorio Pewenche con las Ñañas Nicolasa y Berta Quintreman (Alto Bío-Bío), Ñaña Paula Colpihueque (Curarrehue), Ñaña Hortensia Montiel (Melipeuco), Logko Antolin Currao (Alto Bío-Bío), Logko José Relmucao y Logko Mariano Melillán (Melipeuco), Logko Juan Segundo Huiquifil (Curarrehue), Ñizol Logko Manuel Huaiquifil (Curarrehue); en el Territorio Wenteché con el Werken Sergio Melinao (Xuf- Xuf), el Wewpife Segundo Aninao (Xuf-Xuf), la Ñaña Marcelina Cumilaf (Xuf-Xuf), a los Ñizol Logko Alberto Quidel y José Quidel (Xuf-Xuf), Logko Francisco Ancavil (Maquehue), Logko Domingo Rain (Repukura), el werken José Rain (Repura), y al Peñi Pedro Millan (Repucura); en el Territorio Bafkenche con los Logko Juan Rain (Puerto Domínguez), Logko Juan Cañiulaf (Maikillahue-Toltén), Machi Martín Huaquimán (Huapi Budi), el Kimünche Lorenzo Aillapán (Puerto Saavedra), el Kimünche José Miguel Malo (Budi), la Püñeñelchefe Margarita Ñeiculeo (Huapi Budi), la Ñaña Isabel Pichinao (Las Hortensias). Todos ellos y muchas veces junto a sus familias e integrantes de sus respectivas comunidades nos realizaron importantes aportes para ir reconstruyendo el conocimiento mapuche en el ámbito del derecho propio y posteriormente para validar los levantamientos teóricos de información que como equipo realizamos. Las entrevistas se han hecho en mapunchezugun, realizando posteriormente su traducción, transcripción y sistematización, lo que ha sido sometido a validación con los mismos informantes en reuniones, talleres y coloquios, realizados tanto en mapunzungun como en castellano.

Respecto de la utilización y traducción del mapunchezugun al castellano y las correspondientes transcripciones, cabe tener presente que por acuerdo de la COTAM se utilizó el alfabeto Rañileo modificado, y que a pesar de la dificultad que entraña el poder captar en una lengua distinta los conceptos propios de la cultura, se realizó un esfuerzo para dar cuenta de los significados profundos desde la óptica cultural. En este contexto inicialmente se entendió que los conceptos propios se nominan como mapunche, sin perjuicio de no desechar tal termino en los informes finales utilizamos el término mapunche, toda vez que no hay uniformidad al captar la acepción mapunche siendo este un tema a discutir en futuras investigaciones y que por ahora se deja abierto.

Los casos paradigmáticos investigados en el contexto de esta investigación son los siguientes:

1º Casos Gijatuwe Malalwe, Xuf Xuf y Klen Klen Rupukura.

2º Caso producto de las consecuencias del maremoto en el Territorio Bafkenche.

3º Caso Ralko y la construcción de represas hidroeléctricas en el territorio mapuche.

4º Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio Mapuche. Cabe señalar aquí, que si bien territorialmente no corresponde a esta investigación la Identidad Territorial Naüqche en donde se ubican los Logko Pichun y Norin, el equipo investigador decidió incorporar este caso por considerarlo paradigmático de los efectos que la Reforma Procesal Penal y su aplicación en el territorio mapuche conllevan para todo el Pueblo Mapuche.

Contextualmente la problemática estudiada en la investigación “Fundamentos y Manifestaciones del Derecho Mapuche en Las Identidades Territoriales Pewenche, Wenteché y Bafkenche”, aborda el tema del derecho desde la perspectiva del Pueblo Mapuche, ello deriva en un posicionamiento particular que parte de la preexistencia del Pueblo Mapuche y sus instituciones propias, a la llegada de la cultura occidental.

Los conquistadores desde su llegada a América Latina impusieron su propio derecho, la singularidad del derecho mapuche está dada en este sentido en que mediante la suscripción de numerosos parlamentos –que han sido considerados como verdaderos tratados internacionales- con los españoles, los mapuche lograron mantener su autonomía política y territorial. La autonomía reconocida a los mapuche por los españoles se mantuvo hasta finales del siglo XIX, época en que el Estado de Chile ocupa militarmente el territorio mapuche estableciendo así su soberanía.

La creación del Estado chileno en 1810, se fundamenta en los paradigmas de la tradición iluminista imperantes en la época y al señalar que “todos somos iguales”, desconoce toda diferencia al interior de la nación chilena, desconociendo la preexistencia del Pueblo Mapuche en su interior y no dando cuenta de un Pueblo que mantenía una lengua, una historia común, sus propias instituciones y cosmovisión. Esta tendencia fue confirmada con la dictación del Código Civil en 1855 (que entra en vigencia en 1857), sistema de normas que aún cuando no están dirigido específicamente a los mapuche, en un contexto de relaciones interétnicas marcado por la dominación del derecho del Estado, incide directamente en la forma de vida mapuche toda vez que establece en Chile las principales normas relativas a la propiedad, la familia, los contratos o negocios y, las reglas relativas a las sucesiones hereditarias, todas ellas visualizadas desde los paradigmas de la sociedad dominante.

La imposición del Estado y del derecho traerá múltiples consecuencias para el Pueblo Mapuche entre ellas la ocupación de la mayor parte de su territorio, con su consecuente desestructuración política y organizacional, cabiendo señalar que no obstante las reformas legislativas verificadas en los últimos años (Ley 19.253 de 1993), el derecho mapuche, así como los procedimientos y modalidades para su aplicación, no han sido reconocidos formalmente por el Estado Chileno.

El Estado de Chile a la fecha se niega a ratificar el Convenio 169 (1989), de la Organización Internacional del Trabajo que recoge el concepto del “derecho consuetudinario” indígena y, reconoce las “costumbres e instituciones propias” de los indígenas (art. 8.2). De tal forma que en Chile el Pueblo Mapuche se encuentran sometidos a la legalidad del Estado; es decir, a que su legitimidad sea evaluada conforme al “otro derecho”, lo que implica una visión etnocéntrica del derecho.

Esta investigación se propuso recoger y dar cuenta en terreno lo que es el derecho propio, cuales son los principios sobre los que se estructura, las normas que contiene, los órganos encargados de aplicarlas, las formas a través de las que se aplican, los resultados de las mismas en casos reales y concretos en que se han aplicado, adentrándose en los significados que tiene la justicia propia desde la propia cultura, principalmente a partir del conocimiento manejado por los Logko, machi y lo que entendíamos como kim che, concepto que entendimos operacionalmente como aquella persona mapuche que tiene conocimientos profundos de la cultura mapuche, durante el transcurso de la investigación llegamos a entender que el kim che es el conocimiento en sí mismo y a la persona que tiene conocimiento se la denomina kimün che. Se debe sin embargo dejar en claro que no es una discusión del todo zanjada, habiendo el equipo de investigación optado por la acepción mas comúnmente utilizada.

Desde el momento en que el equipo se plantea la investigación, deja establecido que un estudio que se posicione y planteé unos objetivos como los contenidos en ella, no debe ser un intento por aplicar el conocimiento occidental científico a una sociedad que tiene sus propias formas de conocimiento, por lo que su composición misma relevó la integración de profesionales mapuche y el acompañamiento de un asesor cultural con manejo del mapuzugun y con amplios conocimientos sobre la cultura mapuche. Sin embargo ello no ha significado dejar de lado estudios que especialistas chilenos y extranjeros han realizado sobre la sociedad mapuche, el derecho propio y las instituciones jurídicas, sino que junto con ello se recogieran aquellos elementos que han sido desarrollados por los propios estudiosos mapuche sobre su sociedad. Se espera que los resultados de esta investigación permitan un avance en la teoría del derecho propio desde los paradigmas de la propia cultura tanto en su relación con el ámbito de los derechos humanos como con el ordenamiento jurídico chileno actual.

Los resultados de la investigación se centraron en tres sentidos fundamentales:

- La construcción de un soporte conceptual y contextual del tema de estudio.
- El desarrollo general de la problemática de investigación.
- La construcción de una propuesta jurídica

La construcción del soporte conceptual y contextual del tema de estudio, consideró tanto el contenido respecto de los principios y normas básicas comunes del derecho propio, como las diversidades

existentes y el estudio de casos, desde la perspectiva del derecho propio. Por otra parte se efectuó un análisis historiográfico de este derecho en el contexto de las relaciones interétnicas tanto durante su contacto con la Corona Española como con el Estado chileno hasta la época actual.

El desarrollo general de la problemática de Investigación se centró en investigar en cada una de las Identidades Territoriales los fundamentos y principios del derecho propio, cómo operan y como han operado a través del tiempo, que casos se han resuelto, en que forma, por quienes, con que resultados, como es y ha sido la vinculación con el derecho positivo chileno, como se mantienen o pierden los conceptos, principios y valores propios y como funcionan o no las redes de alianza, solidaridad y reciprocidad, centrando particularmente el análisis en los efectos al interior de la cultura propia.

El propósito último de esta investigación esta dado por la construcción de una propuesta jurídica de orden sociopolítica y complementariamente avanzar en la formulación teórica del derecho mapuche.

El Informe Final se distribuye en seis capítulos que abordan en sí mismos temas diversos pero íntimamente relacionados, el Primer Capítulo I corresponde a la Introducción en la que se efectúa una presentación de la investigación titulada Fundamentos Y Manifestaciones del Derecho Mapuche en las Identidades Territoriales Pewenche, Wenteché Y Bafkenche de que da cuenta el informe, el Segundo Capítulo inicia el contenido del informe propiamente tal y se detiene a analizar las concepciones y usos del derecho indígena y sus implicancias para el Derecho Propio Mapuche en ciencias sociales y en el derecho internacional comparado, el Capítulo Tercero entrega una visión historiográfica del Derecho Mapuche en el contexto de las relaciones interétnicas, desde los Coyagtun que constituyen una de las manifestaciones del Derecho Propio Mapuche, hasta la época actual, el Capítulo Cuarto corresponde a lo que son los Fundamentos del Derecho Propio Mapuche en el contexto de lo que hemos denominado el Mapu Kupal Azkunun Zugu y que se ha traducido como el ejercicio del Derecho propio Mapuche, El Capítulo Quinto se centra en las manifestaciones del Derecho Propio Mapuche abordándolas desde la perspectiva del estudio y análisis de casos en las Identidades Territoriales Investigadas con antecedentes de primera fuente, finalmente el Capítulo Sexto entrega las conclusiones generales a que se ha llegado como resultados de la investigación realizada, efectuando una síntesis de sus principales resultados, dando cuenta de la persistencia del Derecho Propio Mapuche a través de su uso situacional, de las constricciones impuestas desde el derecho del Estado de Chile manifestadas en la ilegalización y/o denegación de su existencia y en la criminalización de sus manifestaciones.

Para el equipo investigador, los resultados de esta investigación, sin perjuicio de sus aportes, ponen en evidencia la necesidad de profundizar en los mismos temas, abordar temáticas relacionadas que no se han investigado y, ampliar el ámbito de acción hacia otras identidades territoriales que son parte del pueblo-nación mapuche. En este contexto es necesario relevar la necesidad de abordar en mayor profundidad las implicancias jurídico políticas de los Parlamentos, celebrados por el Pueblo Mapuche con la Corona Española y el Estado de Chile, como hito histórico que fundamenta los derechos territoriales que son parte de la demanda de las organizaciones mapuche contemporáneas, especialmente a la luz de los resultados de esta investigación que dan cuenta de la visión desde las autoridades tradicionales en tanto expresión del uso situacional y contextual que existe en ellos del Koyaqtun, como parte integrante del Derecho Propio trasladado o reconceptualizado a los Parlamentos, y el avance que ha experimentado en este sentido el análisis de los Tratados en el ámbito del Derecho Internacional de los Derechos Humanos y la experiencia en Derecho Comparado.

El equipo investigador desea hacer presente que, espera que tanto los contenidos entregados en el Informe Final de la Investigación, como las propuestas que se entregan en documento anexo, sean consideradas e incorporadas por la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato dando así realidad a lo que ha sido su compromiso “un nuevo trato para los Pueblos Indígenas en Chile”. Sin perjuicio de lo anterior, es también de su interés dejar establecido, que lo más importante es que sea el propio movimiento social y político mapuche el que interiorizado de sus contenidos saque sus propias conclusiones, efectúe sus propios aportes y continúe un camino ya iniciado por mayores espacios de autonomía para el Pueblo –

Nación Mapuche, contexto en el que espera que el documento aquí presentado se constituya en una herramienta que empodere y de fundamento a sus demandas.

Tratándose esta de una investigación en la que el equipo investigador tuvo acceso no sólo a fuentes escritas y del ámbito de las ciencias sociales sino particularmente a fuentes orales de aquellos kimünche que voluntariamente han entregado sus conocimientos, y personas naturales mapuche y no mapuche que nos han hecho aportes en diversos ámbitos, extiende a todos ellos sus agradecimientos, en la certeza de que un trabajo como éste no habría sido posible sin cada uno de sus aportes.

SEGUNDA PARTE

Concepciones y usos del derecho indígena y sus implicancias para el derecho propio mapuche en ciencias sociales, derecho internacional y comparado¹

I. Presentación

Desde hace más de una década, diferentes movimientos indígenas en Chile han desarrollado variadas estrategias políticas orientadas a conseguir cambios que fomenten un contexto más igualitario y recíproco que permita detener la situación de deterioro de las sociedades que representan.

Con el advenimiento de los gobiernos concertacionistas de principio de los '90 hasta nuestros días, estas estrategias se han centrado en dos ejes: por una parte los procesos de recuperación territorial, y por otra parte la lucha por la reivindicación autonómica. La respuesta por parte del estado chileno siempre ha sido parcial, manipulada o simplemente negada, cuyo resultado se traduce en la actualidad en que las propuestas desarrolladas por esta instancia no cuentan con una contraparte de conformidad, ni menos de representatividad en las sociedades indígenas. Tales propuestas se sintetizan en la ley indígena N° 19.259 de 1993 y en un órgano estatal encargado de los “asuntos indígenas” CONADI.

Todas las posiciones que se han manifestado en el contexto nacional, sean las propuestas de los movimientos indígenas, como las emanadas del aparato político y estatal chileno, tienen al mismo tiempo relación con discusiones y acciones devenidas de otros contextos como el de derecho internacional y comparado, del cual se han nutrido constantemente sin perder la particularidad cultural y política, por parte de los primeros, y la naturaleza nacionalista del segundo.

Paralelamente las ciencias sociales y jurídicas sin tener un papel protagónico en este proceso no se han quedado al margen, muy por el contrario, han configurado, legitimado y deslegitimado la materia prima de los debates políticos internacionales y nacionales: los conceptos, las categorías, los fundamentos.

De esta forma cualquier iniciativa que pretenda dar cuenta de un fenómeno como lo es el derecho propio mapuche, desde su propia perspectiva, sin desconocer el acervo científico previo, implica la necesidad de considerar el contexto de acción y pensamiento en el cual se incorpora.

Es por este motivo que el presente capítulo recoge múltiples acercamientos a la presencia, activa o pasiva, de las esferas de discusión y acción socio política y del conocimiento, con el fin de desentrañar el contexto y las implicancias que dichos debates conllevan para lo que hoy llamamos **derecho propio mapuche**. De esta manera, el capítulo revisa las definiciones, usos e implicancias de diferentes propuestas conceptuales y de acción política que en última instancia es necesario visualizar para adentrarnos a la particularidad de la situación de la sociedad mapuche en general y de su sistema de justicia en particular.

El primer apartado titulado “**Visiones históricas del derecho: desde el derecho primitivo indígena hasta el derecho propio mapuche**”, trata el tema de cómo se han desarrollado a través del tiempo diferentes concepciones del fenómeno entendido como “derecho no occidental”, que para el caso de las sociedades originarias hoy llamamos derecho consuetudinario indígena. En relación con esto se desarrolla la problemática de cómo dichas concepciones han repercutido o han sido utilizadas por diferentes actores sociales y políticos, tanto del mundo indígena como del occidental.

¹ Este Capítulo es una compilación de artículos de María del Rosario Salamanca, Ramón Maureira Huircaman y Verónica Núñez.

El segundo apartado titulado **“Pluralismo Jurídico, los Pueblos Indígenas en el derecho internacional y comparado”**, trata la temática de cómo se ha puesto de manifiesto la incongruencia entre la existencia real de situaciones de pluralismo jurídico en los estados americanos (demandadas por movimientos indígenas y constatados por variados análisis de las ciencias sociales), y la negación que estos últimos hacen de este fenómeno desconociéndolo en la mayoría de ellos (a excepción de las experiencias de algunos Estados de América del Norte y América Centro Sur). De tal forma, este texto expone la situación general internacional de esta realidad y su relación con el contexto nacional.

El siguiente apartado **“Propuestas conceptuales y políticas de autonomía en la academia y en el movimiento mapuche contemporáneo”**, da cuenta del surgimiento de múltiples propuestas autonómicas provenientes de las ciencias sociales y jurídicas, así como también las desarrolladas por el movimiento mapuche contemporáneo en el contexto regional y nacional, en el texto se revisa la pertinencia de dichas propuestas como el marco de referencia requerido para el surgimiento de cualquier propuesta actual de autonomía mapuche en particular, y de autonomía indígena en general.

El apartado V, llamado **“El Acceso a la justicia de los Pueblos Indígenas en el derecho internacional de los derechos humanos, en el Estado de Chile y la demanda del movimiento indígena Mapuche”**, desarrolla la problemática que implica la situación actual del pueblo mapuche en Chile, en el marco de análisis del paradigma y legislación internacional de los Derechos Humanos, que da cuenta del estado de vulneración de los derechos fundamentales de este pueblo al no darse las condiciones requeridas de acceso a la justicia 1) al ser considerado como ilegal su propio sistema de justicia, y 2) al no ofrecerse garantías suficientes en la aplicación de la justicia chilena a individuos y/o grupos indígenas.

El último apartado titulado **“Reforma Procesal Penal y Pueblo Mapuche en Chile, una mirada crítica”**, analiza las implicancias de la aplicación de un nuevo modelo de justicia en el contexto regional, enfatizando como dicho cambio no se ha traducido en garantías judiciales para sujetos mapuche, sino por el contrario da cuenta de cómo el proceso de cambio ha sido utilizado como otra herramienta discriminatoria que ha permitido al Estado chileno “judicializar” un problema que el movimiento mapuche ha reconocido como de naturaleza “política”.

II. Visiones históricas del derecho: desde el derecho primitivo indígena hasta el derecho propio mapuche²

1. Introducción

En el marco de esta investigación, se pretende lograr un acercamiento a lo que en la actualidad podemos definir como “derecho propio mapuche” desde su propia perspectiva. De esta forma, la articulación de la temática y la perspectiva confluyen en lo que las ciencias sociales han definido como el punto de vista émico, es decir, el énfasis por posicionarse desde el punto de vista del conocimiento auto reflexivo, en este caso mapuche, lo que a su vez aplicado al ámbito del derecho se entiende como dar cuenta del sistema de conocimiento y acción sociocultural que diferentes sujetos mapuche despliegan, tanto en contextos de conocimiento jurídico mapuche, como en contextos de acción resolutive en situaciones de conflicto intra e intercultural.

A partir de esto, es necesario recrear una discusión que nos permita fundamentar la perspectiva aludida. Cuando planteamos como pretensión de investigación conocer el derecho mapuche desde su propia concepción de derecho, retomamos al mismo tiempo la histórica discusión desarrollada en las ciencias sociales y jurídicas respecto a qué debe entenderse por derecho, en el plano del conocimiento; pero además, atendiendo el cometido que esta investigación se enmarca dentro de una propuesta sociopolítica más amplia, coordinada por la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM), nos

² *Compilación y análisis efectuado por Verónica Núñez.*

introducimos en el dilema de las repercusiones socio históricas que la adhesión o construcción que una definición y perspectiva implica, en el plano de la acción contextualizada del conocimiento, o en otros términos el debate en torno a los efectos de los variados usos de ciertas acepciones científicas.

Debido a las interrogantes anteriores es que, se ha hecho ineludible, configurar un panorama respecto de las formas y contenidos que la categoría del derecho –aplicada al objeto de las expresiones jurídicas no occidentales, particularmente indígenas-, ha adoptado en el devenir de algunas disciplinas sociales, y la vinculación que tales usos categoriales han creado y sostenido en contextos de discusión y acción sociopolítica de diverso orden, específicamente las categorías análogas que podemos encontrar en la esfera de derecho internacional y comparado, y las réplicas emanadas desde diferentes movimientos indígenas respecto del tema. Finalmente se revisarán las experiencias locales relacionadas con lo que se ha entendido como derecho mapuche tanto desde la perspectiva de especialistas mapuche, como de especialistas no mapuche.

Respecto de cómo se ha planteado la problemática de la definición y acercamiento científico a diferentes expresiones de derecho no occidental –indígena o consuetudinario- planteamos hipotéticamente que las construcciones cognitivas respecto del fenómeno de derecho no occidental son distinguibles en dos momentos definitorios, los cuales se apartan el uno del otro no por el contenido de conocimiento que plantean, sino más bien por el uso socio histórico y socio ético de sus hallazgos.

Asimismo desde el punto de vista de los impactos que tales usos en los mundos políticos indígena y occidental postulamos que la comunicación entre las esferas políticas y de conocimiento se ha desarrollado de manera diferentes en dos momentos:

- El primero se ha distinguido por el énfasis que las ciencias sociales han dado en la construcción de una definición objetiva y genérica del derecho –denotado como primitivo-, cuya naturaleza era vista como hermética en términos formales y estática en términos históricos: a ser, la alusión al derecho primitivo, no como un sistema racional e institucionalizado, sino como tradición y/o costumbre mecánicamente operativa y generacionalmente transmitida. Tales construcciones en el plano de los efectos socio históricos se han traducido en una ciencia neutral y pasiva respecto del devenir histórico al cual ha pretendido describir, y muchas veces explicar. Esta pasividad ha legado la facultad de que las esferas políticas absorban los hallazgos científicos utilizándolos e interpretándolos de acuerdo con intereses particulares, prueba de ello son los ya conocidas prácticas colonialistas e indigenistas, que la propia sociología del conocimiento se ha encargado de identificar y criticar. Si bien esta posición científica es más bien clásica, en la actualidad todavía existen manifestaciones de ella.
- El segundo corresponde al momento actual, el que sin desconocer el pasado histórico en los planos teórico y metodológico, parte de una re - interpretación de lo definido como derecho no occidental re- utilizando la categoría de derecho consuetudinario³, éste entendido como un sistema jurídico formal e históricamente dinámico y permanentemente en contacto con otros sistemas jurídicos, particularmente con los sistemas estatales. Tal replanteamiento ha conllevado una apertura de la ciencia hacia una interacción intencionada en diferentes contextos sociales, culturales, políticos e históricos, con vinculaciones distinguibles como es la propuesta de definición de derecho indígena desde los derechos humanos, y el reemplazo de la categoría de derecho consuetudinario por el derecho mayor emergido desde el propio movimiento indígena en América. Desde el punto de vista de la utilización de los hallazgos científicos, éstos han sido intencionalmente introducidos en esferas políticas de acuerdo con intereses socio éticos surgidos desde la misma ciencia, lo que se traduce en que esta última se ha hecho cargo de los conocimientos que produce sin legar la responsabilidad de su utilización a las esferas de poder.

³ Se habla de re utilización del concepto de derecho consuetudinario en tanto proviene del mundo antiguo, pero en esa época tenía una connotación y definición diferente. Esta idea se profundiza en el segundo capítulo.

La relación de esta trayectoria y el desarrollo local de acercamientos reflexivos en torno al tema, han confluído en un interés común de diferentes expresiones del movimiento mapuche, prácticas de ciencias sociales locales, y parte de la esfera sociopolítica chilena, acerca de conocer, por una parte, la particularidad de existencia y expresión de la sociedad y cultura mapuche; y por otra parte, dar cuenta de los impactos que la sociedad y cultura mapuche ha tenido a través del proceso de interacción subordinada respecto de la sociedad, colonial, primero, y estatal hasta la actualidad, ya sea en términos de pérdida y desestructuración, y/o de ajuste y resignificación sociocultural.

En concordancia con lo anterior, sostenemos que el desarrollo de las categorizaciones ha sido parte, a través de la historia, del mismo fenómeno de estudio, por lo que a su vez, se nos hace ineludible asumir hoy, que la posición teórico interpretativa que sostengamos respecto del derecho mapuche, será explícitamente congruente con los objetivos generales que la propuesta de COTAM ha planteado: dar cuenta a la sociedad y estado chileno, de la situación contemporánea de la sociedad / pueblo mapuche en base a un registro sistemático y riguroso (científico – técnico), con el fin de proporcionar material suficiente para iniciar y/o restablecer un diálogo recíproco y participativo entre ambas sociedades.

2. Del derecho primitivo

Desde el punto de vista del conocimiento occidental, son muchas las miradas que han apuntado hacia la definición y conocimiento de todo aquel fenómeno, que siendo diferente a lo que en occidente se entiende por derecho, puede connotarse como tal, en el tipo de sociedades que actualmente es entendido por indígenas y/o tribales, en definitiva, la modalidad de conocimiento que surge para entender lo que se ha venido en definir como derecho primitivo, indígena o consuetudinario.

Las primeras vertientes que se preocuparon por definir el derecho no occidental fueron las perspectivas clásicas devenidas del evolucionismo y de las perspectivas heurísticas. Si bien diferentes historiadores jurídicos oscilan en identificar el origen exacto de las primeras concepciones, coinciden en que tales dependían de las nociones de regulación social y sanción: estas dimensiones sociales se articularían dando vida a una forma de derecho primitiva, en tanto su existencia era requerida – supuestamente- sólo con el fin de resguardar el equilibrio social a través del castigo de conductas desviadas respecto de idealizaciones normativas, modalidad que se habría expresado en la necesidad de subordinación de las conductas individuales respecto del orden social.

Según Milka Castro el origen temprano de este interés se encuentra en las definiciones evolucionistas de fines del siglo 19 y principios del 20. Autores como Bachoffen, Tylor, y los mismos Morgan y Engels, asumían que la existencia del derecho era un fenómeno exclusivo de sociedades “civilizadas”, en tanto éstas contenían aparatajes sociales institucionalizados donde el conocimiento de regulación normativa era codificado y aplicado por tales instituciones. De esta forma el derecho “primitivo” (como lo llamaban) se caracterizaba en tanto: “...el hombre primitivo consideraba la ley como de naturaleza puramente reguladora, ya que su puesta en práctica era por medio del castigo a los transgresores” (Castro, 1995:189).

Contemporánea a esta visión surgió como crítica a la anterior, lo que Patricia Urteaga llama “antropología heurística”, que entendía que el derecho era parte “...del todo llamado cultura”, es decir un ámbito encargado de la mantención del orden social requerido para el equilibrio y reproducción de la estructura total de la sociedad. Dentro de esta corriente Castro destaca la controversia entre Malinowski y Radcliffe Brown, respecto de la naturaleza del derecho.

Malinowski sostuvo que el derecho emerge como respuesta a la necesidad de toda sociedad y cultura de mantener y regular el orden social interno. De esta forma entendía que el derecho es una conducta social y no solamente una abstracción lógica, en tanto se expresaría como “obligaciones recíprocamente convencionales”, específicamente lo definiría como: “reglas que restringen las inclinaciones humanas, las pasiones y los impulsos instintivos; reglas que protegen los derechos de un

ciudadano contra la concupiscencia o malicia del otro" (Malinowski en URTEAGA, 1999:3). Para este autor el derecho serviría al requerimiento de control social, sin embargo no equipara control social con coerción, supuesto que verificó estudiando a los trobriandeses, hallando que su ley se basaba en el acuerdo y no en la imposición normativa, por lo que las formas de mantener el control social serían relativas.

Desde los planteamientos de este autor, es relevante hasta nuestros días la crítica al principio de coerción como esencia del surgimiento del derecho institucionalizado en cualquier sociedad, en tanto supondría como principio universal que el advenimiento del derecho se encontraría en el momento que toda sociedad logra controlar la individualidad a través de una construcción normativa idealizada y a través de un aparataje social de control individual, como lo es el castigo a conductas desviadas. Malinowski relativizó con su hallazgo este principio, estableciendo que la coerción sería una característica de manifestación y no de constitución del derecho, lo que hoy podríamos connotar como diferentes estilos jurídicos, dependiendo de su presencia o ausencia. Al mismo tiempo esta relativización abre la inquietud de la necesidad –aún no superada- de cuestionarse las categorías utilizadas para describir y explicar fenómenos culturalmente diferenciados del derecho occidental, ya que tanto las nociones de orden social, control social, coerción, y la misma categoría de derecho surgen precisamente del sistema jurídico occidental, que en la actualidad conocemos mayormente como derecho positivo.

Por su parte, Radcliffe Brown afirmaría que las sociedades sin gobierno central no se regirían por derecho, sino por costumbre. El derecho se orientaría al control social mediante la aplicación sistemática de fuerza en una sociedad políticamente organizada, lo que lo llevó a asumir el principio de coerción como parte de la naturaleza del derecho, lo que a su vez implicaría la relevancia que le atribuiría a los sistemas de sanción por sobre los sistemas normativos, de tal forma que el campo del derecho sería semejante al de las "... sanciones legalmente aplicadas" (Castro, 1995:200).

En relación con esto no cualquier sanción sería legal, sólo lo serían aquellas aplicadas por una autoridad militar, política o eclesiástica constituida. Estas nociones llevarían a suponer a este autor que las sociedades llamadas "primitivas" no tendrían derecho.

Además de estos autores, la controversia suscitada por la contradicción entre derecho y costumbre es nutrida por la noción planteada por Hoebel, que perteneciendo a la tradición heurística se encontraba en un punto intermedio con el evolucionismo. Él entendía al derecho racionalmente institucionalizado como condición civilizatoria, donde, en una escala de valor, la costumbre sería el mínimo, como una modalidad de proto derecho, y el derecho institucionalizado, representaría el máximo, en la escala civilizatoria.

3. Del derecho consuetudinario

Si bien las perspectivas clásicas configuraron el primer soporte teórico, epistemológico y metodológico para conocer el derecho no occidental desde diferentes proposiciones definitorias, el gran cuestionamiento histórico que se les ha hecho, es la imposibilidad de superar la obsesión de explicar el surgimiento y funcionamiento del derecho desde una perspectiva hermética que presentaba este fenómeno como puro y ensimismado en cada sociedad, ha venido, más bien, a deslegitimar las construcciones categoriales que dichas corrientes plantearon. Además de esto, la sociología del conocimiento se ha encargado de develar las contradicciones socio éticas de las perspectivas clásicas, principalmente la identificación de su afán etnocéntrico, en tanto tales formas de categorización venían simplemente a deslegitimar expresiones socioculturales diferenciadas, por el hecho de no ajustarse al modelo lógico occidental, lo que en el plano de la repercusión social quiere decir que tales perspectivas se prestaban para legitimar el menosprecio y subordinación de estas sociedades por parte de las sociedades occidentales, en el marco de lo que se ha definido como praxis científica "colonialista".

Para suplir las carencias de estas perspectivas, las ciencias sociales de mediados del siglo pasado retomaron el uso del concepto de derecho consuetudinario. Según Urteaga este término proviene del mundo antiguo donde era usado para distinguir las formas de regulación de las diferentes sociedades que los imperios iban absorbiendo. Tales derechos no eran codificados y eran valorados como de menor estatus y por eso se les llamaba consuetudinario.

Urteaga afirma que los usos coloniales del concepto se remitieron a la comparación dicotómica entre “derecho positivo” y “derecho consuetudinario”, dentro de los cuales el último se veía desde la perspectiva del poder como un conocimiento estático, de tal forma que su relación con el derecho positivo se daba en tanto éste último alteraba al derecho consuetudinario.

Las tradiciones más contemporáneas del uso de este concepto concuerdan en 1) que el derecho consuetudinario es más bien flexible en tanto está obligado a adecuarse a diferentes situaciones históricas, y 2) que su interacción con el derecho positivo conlleva un estado de subordinación. Dentro de esta perspectiva Urteaga destaca:

- Starr: “el derecho consuetudinario es aquel que los grupos nativos fueron capaces de preservar como su propia jurisdicción en yuxtaposición al derecho traído por gobernantes foráneos” (Starr en Urteaga, 1999:25).
- Moore: “el sólo hecho de reconocimiento del concepto implica la existencia de una clase diferente de derecho subordinado a entidades políticas globales y dominantes” (Moore en Urteaga, 1999:27).
- Starr, Collier y Snyder: “derecho consuetudinario como estrategia política de dominación cultural” (en Urteaga, 1999:45).

Si bien esta re conceptualización del derecho “primitivo” como derecho “consuetudinario”, vino a posibilitar su conocimiento en situaciones de contacto con el derecho positivo, las nociones que oscilaban en su constitución categórica seguían siendo coerción vs. control social dentro del núcleo definitorio de la costumbre.

De tal forma los debates posteriores respecto de este concepto se orientaron a cuestionar dichos principios. Según Urteaga la noción de control social ha servido como parámetro de medición del derecho, y expone que mientras autores como Alsworth entiende control social como los mecanismos por los que el individuo es regulado para mantener el orden social, y en ese sentido control social sería lo mismo que derecho; hay otros autores como Laura Nader que afirma que estas nociones no serían equivalentes.

Por su parte otras posturas re configuraron la noción de derecho como coerción, como un proceso complejo que supera la dinámica mecanicista entre orden social y control social, otorgando un espacio importante al nivel de los comportamientos sociales respecto de los niveles normativos y su opuesto de aplicación sancionadora. Urteaga destaca los planteamientos de Pospisil que afirmaba que para considerar una expresión de derecho como consuetudinaria se requería de internalización, reconocimiento y de autoridades legales que la aplicaran, de esta forma distinguió tres niveles:

- Normas abstractas localizadas en el nivel de la estructura social.
- Patrones de comportamiento real localizados en el nivel de las prácticas sociales.
- Principios de decisiones legales localizados en la institucionalización del derecho en un ámbito especializado.

Según Urteaga la principal crítica a esta posición es la realizada por Beckman: “la mayoría de los teóricos se concentraron en procesos resolutorios de la sociedad, o sea a sanciones que seguían a la desviación de las normas” (en Urteaga, 1999:30).

Además del debate entre control social y coerción, tanto Urteaga como Castro destacan la controversia entre Gluckman y Bohannan, en tanto el primero afirmaría que el proceder resolutivo en sociedades no occidentales es similar (en tanto a lógica institucionalizada) al proceder en cortes occidentales, lo que lo conduciría a afirmar que es legítimo definir estos sistemas de regulación como derecho; a diferencia de él Bohannan afirmaría que dicha lógica no sería similar, en tanto la coexistencia de las cortes indígenas y no indígenas serían dicotómicas, por lo que no tendría sentido categorizarlo como derecho tradicional, para él estas sociedades se regían por sistemas normativos, lo que no sería lo mismo que derecho.

A pesar que las perspectivas que enfatizan lo normativo respecto de la aplicación de sanciones reguladoras, ambas conciben al derecho como un ámbito especializado distinguible en cualquier tipo de sociedad, lo que conlleva a la suposición que su especialización le permitiría existir relativamente independiente de otros ámbitos. Respecto del tema tanto Castro como Urteaga identifican en Laura Nader una de las salidas a este dilema, quien afirmara que el derecho no es un ente autónomo a los aspectos sociales y culturales, lo que implicaría que el derecho sería vulnerable a la influencia de los otros ámbitos en su formación y funcionamiento, supuesto que a su vez desnaturalizaría el principio de neutralidad y objetividad de la acción de la justicia tal como lo entendemos desde la justicia occidental.

A su vez Beckman planteó la necesidad de ampliar la visión del derecho, en tanto habría estado estatizada en las nociones de control social y campo normativo, afirmando que para el estudio del derecho debía considerarse en tanto juego dialéctico entre “restricción” y “autonomía”, contenida en los procesos para resolver conflictos, sin embargo no equipararía derecho con procedimiento. Según él para llegar al derecho se debe distinguir:

- Qué concepto de derecho hay en cada sociedad.
- Rangos de restricción que el derecho impone en la autonomía de los individuos.
- Conexiones entre derecho general y procesos que hacen derecho concreto.

4. De los usos contemporáneos del derecho consuetudinario

Las últimas grandes tendencias que han influenciado las perspectivas de estudio del derecho, según Urteaga en los '70 fueron las devenidas de diferentes versiones de la teoría crítica cuyos principales soportes fueron los planteamientos de Foucault, Gramsci, y Bourdieu.

Gramsci localizó las funciones del derecho (en general) en el nivel de la ideología 1) para el resguardo del grupo dominante, 2) y desde ahí la moralidad y la costumbre se usarían para dirigir la sociedad civil, así tal relación vendría a justificar la correspondencia coercitiva entre las prácticas individuales y los fines sociales. A partir de esto se plantea: ¿cómo será aplicada la presión educativa a individuos particulares para obtener su consentimiento y colaboración transformando la necesidad y coerción en libertad?. El problema del derecho, es que el concepto tendría que ser ampliado para incluir aquellas actividades que son actualmente clasificadas como legalmente neutras y que pertenecen al dominio de la sociedad civil, esta última opera sin sanciones en obligaciones coercitivas, pero sin embargo, ejerce una presión colectiva y obtiene resultados objetivos en la forma de una evolución de costumbres, formas de pensar y de actuar, moralidad etc.” (en: Urteaga, 1999: 242). De esta forma entiende que los usos políticos del derecho han servido como modelo civilizatorio, que busca tener preponderancia sobre otros modelos, lo que aplicado al ámbito del derecho no occidental, según Urteaga, permite entender cómo el derecho positivo occidental declaran ilegal el pluralismo legal.

La propuesta de Gramsci, en tanto marxista o neo marxista, permite contemplar la relación del derecho no occidental indígena en el plano de las relaciones intersociales o interculturales a través de su tesis de hegemonía. La relación entre las sociedades estatales y las indígenas en el ámbito del derecho ha reproducido la mecánica hegemónica donde el derecho occidental se superpone sobre el derecho indígena al punto de omitir su existencia, y por lo tanto reduciéndolo a un estado de dominación y control total en tanto su manifestación, en algunos casos, sería no sólo ilegal sino también criminal debido a que sobrepasaría la legalidad estatal.

Por su parte Foucault, siguiendo esta la línea de Gramsci entendía el derecho como una manifestación de poder que 1) enmascara el poder, y 2) y por lo tanto su legalidad y las cortes serían un aparato burgués no progresista ni menos objetivo.

Al fusionar las tesis de Gramsci y Foucault, nos damos cuenta que dichos procesos de dominación responden a su vez a los intereses de las clases de poder en los contextos estatales –locales -, y estos a su vez en contexto de globalización responden a niveles ideológicos mayores de los cuales son interdependientes (Friedman, 1996).

Bourdieu configura su propia acepción de derecho consuetudinario entendido como: "...el producto de un reducido grupo de esquemas que habilitan a los agentes a generar una infinidad de prácticas adaptadas a situaciones infinitamente cambiantes, sin que esos esquemas sean nunca constituidos como principios explícitos.

Con esto Bourdieu hace retornar el tema del derecho consuetudinario hacia la problemática de la codificación del derecho en tanto sistema de conocimiento y acción mediada por sujetos sociales y culturales que los despliegan a partir de roles específicos que darían sentido a dinámicas y procesos jurídicos propiamente tal. Así, el estigma de la codificación escrita es cuestionada y al mismo tiempo ampliada por este autor, en tanto sería la institucionalización del derecho consuetudinario, en tanto sistema de acción social y cultural, lo que le daría un sentido de codificación, y no así la condición civilizatoria de la escritura.

A partir de estas influencias, Urteaga identifica diferentes tendencias que las orientan al replanteamiento del estudio del derecho no occidental y marginal, dentro de las cuales destaca la corriente de estudios crítico legales como la Conferencia de Madison. Entendían el derecho como un grupo de discursos que condicionan sutilmente el cómo experimentamos la vida social. Los discursos sociales tienden a expresar los intereses de los poderosos, proyectando una justificación del orden social existente: "...el derecho constituye un imaginario que enmascara las desigualdades sociales y contribuye a reforzarlas" (en Urteaga, 1999:57). Según Urteaga la principal crítica que se les ha hecho es que se quedan en el nivel de las relaciones de poder y de acción del derecho, sin considerar las interpretaciones sociales sobre él.

Respecto de lo mismo destaca otros autores que han indagado sobre la tesis de que el derecho informal se opone al derecho estatal, a pesar de provenir de él:

- De Souza Santos, afirma que la naturaleza fragmentaria del estado capitalista no proviene del ejercicio del dominio estatal sobre el derecho individual, sino que lo facilita.
- Laura Nader, afirma que las propuestas de justicia popular surgen de los mismos centros de poder.

A partir de estas reflexiones los estudios jurídicos amplían el abanico objetual hacia expresiones marginales, alternativas o populares de derecho, pero a diferencia del derecho consuetudinario estas expresiones devienen del propio derecho occidental cambiando su sentido hacia la oposición del mismo. Sin embargo el derecho consuetudinario indígena **no puede** reducirse o fusionarse a la noción de derecho marginal, debido a que su naturaleza, su origen proviene de sociedades diferentes a las

estatales. Lo que sí es claro es que en el contexto de impacto intercultural **no puede** obviarse la influencia que el derecho positivo a provocado en la manifestación contemporánea de este derecho a través de la imposición de los Estados nación.

Si bien el desarrollo teórico respecto del tema del derecho, éste no ha sido aislado del desarrollo metodológico requerido para el acercamiento de la realidad del derecho. De acuerdo con Urteaga, en sus primeras etapas las diferentes metodologías usadas para conocer el derecho se subordinaron al interés de entender qué era el derecho en sí, enfatizando el quehacer hacia la conceptualización de éste. Sin embargo estas metodologías se fueron perfeccionando instaurando el método de casos, que según Castro ha permitido abrir el conocimiento de este campo hacia la especificidad de su naturaleza y expresión.

Desde la perspectiva de Rodolfo Stavenhagen este método se relacionaría con: "...el estudio de casos concretos de resolución de disputas o contiendas, el investigador desentraña las normas y reglas jurídicas, no solamente como enunciados abstractos, sino como elementos vivos y dinámicos del derecho en una sociedad" (Stavenhagen, 1990:31).

Este autor plantea que si bien las primeras versiones de este método canalizaron su interés a develar a través del conflicto las normas legales implícitas, afirma que actualmente, tanto la sociología como la antropología del derecho orientan su estudio al conocimiento de los estados de funcionamiento de los códigos normativos implícitos en procesos resolutorios de conflictos, lo que incorpora el supuesto de que es solamente en la expresión del derecho en ámbitos resolutorios donde los ámbitos normativos adquieren sentido y vitalidad, lo que a su vez implica que los códigos normativos no son inmutables, sino que se adecuan históricamente. De esta forma el nuevo uso del método de casos centrado en el proceso jurídico consideraría:

- Operancia de normas jurídicas.
- Valores culturales.
- Ideologías.
- Personalidad y psicología.
- Mundo de los signos y símbolos lingüísticos.

La propuesta de este autor se configura como uno de los más importantes aportes contemporáneos al estudio del derecho indígena en el contexto de América Latina. Stavenhagen adhiere a la corriente de derecho consuetudinario, concibiéndolo como parte integral de la estructura social de un pueblo, en tanto es un elemento constitutivo de la identidad de tal, y expresado como: "conjunto de normas legales de tipo tradicional no escritas ni codificadas, distintas del derecho positivo vigente en un país determinado" (Stavenhagen, 1990:29). De esta forma, lo jurídico no sería una esfera autónoma, sino que se encontraría inmersa en la red social y en la cultura.

La concepción formal de lo que se entiende como jurídico responde a una analogía de los elementos constitutivos de la justicia occidental, lo que desde una perspectiva comparativa permite comprender al otro a través de categorías del sujeto conocedor, previamente teorizadas, identificadas. Esta analogía conlleva la ventaja de proporcionar herramientas de objetivación operacionalmente intencionada respecto de la realidad sociocultural definida como jurídica, pero por otra parte limita el acceso a las construcciones jurídicas construidas a partir de una racionalidad cultural esencialmente diferenciada (Ulin 1990).

La referencia a la categoría de sistemas jurídicos indígenas y/o derecho consuetudinario indígena integra en un patrón común diferentes expresiones socioculturales e históricas de justicia. Dichas categorías permiten reunir a las diferentes sociedades indígenas por cuanto han compartido un proceso de interacción común con lo occidental, a ser la historia de conquista, colonia y los procesos de nacionalización, lo que a su vez indica que tales sociedades dinamizaban sistemas jurisdiccionales previa llegada de occidente al continente, y que por lo tanto las expresiones actualizadas son producto de este proceso histórico compartido.

Si bien esta referencia presupone una pseudo generalización del fenómeno de justicia indígena, nos permite otorgar relevancia al factor histórico como condicionante de delimitación de la diferencia sociocultural, por y a pesar del impacto de la interacción intercultural con la justicia occidental.

El giro teórico epistemológico de las perspectivas contemporáneas de derecho consuetudinario, se ha desarrollado a la par de los giros socio éticos surgidos a partir de la reafirmación de algunas esferas internacionales vinculadas a lo que podríamos denominar el paradigma humanista. Luego de la segunda guerra mundial, y desde la creación de las Naciones Unidas concretada mediante la construcción de la carta fundamta de Derechos Humanos (1948), tanto las ciencias sociales como diferentes esferas de poder mundial y local se adscribieron a este suceso histórico, plasmando en sus praxis particulares el fomento y resguardo de los principios promovidos por este paradigma. De tal forma, en las disciplinas sociales se hizo no sólo legítimo, sino también necesario testificar y evaluar la situación de cumplimiento de estos principios. La manifestación más evidente la vinculación del quehacer científico con el sociopolítico es la construcción de categorías convergentes, particularmente la de derecho indígena que ha venido usándose indistintamente en esferas políticas y de conocimiento.

Este cambio se ha traducido en la consideración del derecho consuetudinario como un derecho fundamental de existencia y reproducción de las sociedades no occidentales, por lo que el resguardo de su libre expresión y permanencia histórica se han incorporado dentro de las tareas científicas contemporáneas tanto de las ciencias jurídicas, como de sus homólogas sociología y antropología del derecho. Irónicamente, desde algunas posturas de estas disciplinas, se ha considerado primordial revisar la propia influencia del paradigma humanista respecto de la definición, como del “resguardo” político que los DDHH garantizarían a las sociedades no occidentales, en tanto este paradigma representaría la forma actualizada de imposición definitoria respecto de lo no occidental, esto debido a que, paradójicamente, desde el punto de vista del derecho comparado, la aplicación indiscriminada del derecho indígena ha venido a subordinar, nuevamente, la particularidad de su expresión. De tal forma, algunos especialistas han manifestado que si bien no puede desconocerse la legítima existencia de este paradigma, tal debe asumirse como la herramienta ética occidental más adecuada para la interacción con otras sociedades y no como una verdad normativa universal por sí misma (Carrasco, 2001).

5. Del derecho consuetudinario mayor y del derecho indígena

5.1. Derecho consuetudinario mayor

Esta categoría surge como una propuesta de definición compartida desde los movimientos indígenas como respuesta a la categorización objetiva que tanto las ciencias sociales como las propuestas políticas internacionales han construido para definir estas formas de derecho, de tal forma esta categoría responde a una naturaleza de uso político y social. En lo particular Guillermo Padilla afirma que esta categoría surge desde movimientos indígenas de Colombia y Ecuador, con el fin de desplazar la categoría de derecho consuetudinario y de derecho indígena, hasta ese momento usados para la interacción de las sociedades indígenas con los estados nación respectivos.

Respecto de la categoría de **Derecho Consuetudinario Mayor**, o simplemente Derecho Mayor, Guillermo Padilla afirma que su uso ha servido a los diferentes movimientos indígenas americanos como una herramienta estratégica de resistencia y de identificación frente a las imposiciones de las sociedades

estatales. Esta propuesta consistiría en reconocer al: “derecho mayor: por derecho de ser primeros, por derecho de ser auténticos americanos” (Manifiesto Guambiano en Padilla, 1996:186), este derecho de origen sería una posibilidad de unir a las diferentes sociedades indígenas en: “una concepción de mundo, un pensamiento, compartido por todos los indígenas que constituye un vínculo de unión tan real como podría serlo un lenguaje común” (Bonilla en Padilla, 1996:186).

Categorías análogas han surgido desde diferentes movimientos indígenas, en particular desde el movimiento mapuche ha sido recurrente el uso de la categoría de **derechos ancestrales**, cuales son los de pertenecer primero a un territorio y subsistir en él y en base a él. Este concepto respondería a la necesidad de identificar o traducir en la jerga jurídica lo que la cultura mapuche entiende por pertenencia permanente a su mundo basado en la armonía de vida en un territorio, ya que éste no sólo representaría la vida de las personas sino además contendría la entrada y salida a diferentes dimensiones no materiales del mundo mapuche. De acuerdo con esto se han fundamentado diferentes demandas por espacios territoriales que de acuerdo con la lógica mapuche requieren de resguardo con el fin de proteger y reestablecer el orden cósmico natural (Chihuailaf, 1990; Quidel, 2000; Caniullan, 2000; Sánchez, 2001).

5.2. Derecho indígena

Como ya se ha mencionado, esta categoría surge desde el plano del derecho internacional, bajo el alero socio ético y socio político de la perspectiva de Derechos Humanos desde instituciones internacionales como ONU, OIT, principalmente. Podríamos proponer que esta categoría correspondería a la traducción político legal de los estudios de derecho consuetudinario, o en otros términos a sus resultados en el marco de la lucha por el reconocimiento de las diferentes sociedades indígenas originarias de América, y por ende de sus diferentes visiones de mundo, cultura y formas de acción en sociedad.

El cambio de derecho indígena corresponde a la ampliación del concepto de derecho consuetudinario, en tanto el último corresponde principalmente a las formas de cohesión y control intracultural de una sociedad dada, en cambio la primera hace referencia a una serie de atributos que debieran ser comunes a todas las sociedades indígenas en el marco de la interacción con los estados naciones donde tales, arbitrariamente o no, se encuentran. De tal forma la natural expresión del derecho consuetudinario se suma a la necesidad de reconocimiento de existencia y ejercicio de los llamados derechos políticos de autogobierno, y los derechos culturales de resguardo de historia, tradiciones, lengua y religión, todos sintetizables en las propuestas de autonomía, hoy emergentes⁴.

Si bien el uso de las categorías derecho consuetudinario y derecho indígena ha sido más bien similar, cabe señalar que su diferenciación respecto de ámbitos de acción varía: mientras que para las ciencias sociales derecho consuetudinario alude a la existencia de diferentes sistemas de justicia, el segundo usado en el ámbito político internacional alude a una serie de atributos que le corresponde a las sociedades indígenas en tanto parte de la “humanidad”, es decir más allá de la especificidad sociocultural.

6. De las reflexiones locales del derecho Mapuche

En el plano local, reflexiones mapuche como no mapuche han coincidido, durante la década de los 90, en identificar al Az mapu como el fundamento cultural del derecho Mapuche (Chihuailaf, 1992; Faron, 1964; Duran Y Carrasco 2000; Sánchez, 2001). Esta categoría aludiría a la fuerza particular que daría sentido de pertenencia a las personas che a la tierra mapu y en definitiva al mundo wajontu mapu, de forma tal, que en esta fuerza particular estaría dado el orden de interacción entre las personas, entre las personas y el mundo y entre las personas y las diferentes dimensiones espirituales del mundo mapuche (Sánchez, 2001; Duran Y Carrasco, 2000). A través de la identificación del Az mapu como el derecho

⁴ En el siguiente apartado se profundiza más respecto del impacto de este concepto y de su uso.

mapuche, desde estas ópticas, se ha enfatizado el sustrato normativo del mundo mapuche, sin embargo este énfasis excluye los niveles de expresión socio histórica respecto del como opera este acervo normativo.

Respecto de esto último se encuentran una serie de alusiones marginales en diferentes análisis del deterioro histórico del sistema jurídico mapuche, como producto del deterioro paulatino de sus sistemas socio políticos. Por ejemplo Milan Stuchlick, en su libro “Sociedad mapuche contemporánea”, expuso que el sistema de poder mapuche depositado en los diferentes órdenes jurisdiccionales cuya dirección correspondía a los logko, incorporaba las dimensiones socio organizativas, políticas, legales y militares; de acuerdo con la subordinación histórica de la sociedad mapuche por parte de la chilena estatal, tales dimensiones traducidas en facultades de poder de los logko se fueron limitando paulatinamente; las facultades legales fueron dañadas desde la invasión militar chilena pre reduccional, y su pérdida se potencio con el establecimiento de las reducciones y la aplicación mecánica de la legalidad estatal hacia la sociedad mapuche. Como resultado de dicho proceso las facultades contemporáneas del poder de los Logko estaría reducido, principalmente, al ámbito socio organizativo, lo que hoy día denominamos “liderazgo”. Esta perspectiva, a diferencia de la anterior, enfatizó su análisis en el nivel de operatividad de los sistemas de poder mapuche, dentro de los cuales se encontraría el sistema de derecho. Desde este punto de vista se ha identificado el nivel de pérdida sociocultural en nivel de la acción social, sin embargo no se accedió a los niveles de mantención del acervo normativo de la vida mapuche contemporánea.

Si bien inicialmente las visiones anteriores enfatizan diferentes polos de relación con el sistema de derecho mapuche, en la actualidad se nos presentan como una configuración básica respecto del potencial estado de existencia de tal, dicho estado se puede sintetizar en tanto que a pesar de la imposición histórica sociocultural, política, económica y legal, primero de la sociedad colonial, luego la sociedad estatal chilena, el sistema de derecho mapuche ha resguardado su acervo normativo originario de épocas prehispánicas, sin embargo su estado de operancia en la regulación de la vida social se ha deteriorado históricamente desde la invasión militar chilena, potenciada por la sistemática imposición legal hasta nuestros días. En relación a esta tesis esta investigación se ha planteado como desafío constatar el nivel de vigencia de este sistema no solo en el nivel normativo, sino que además apostando que el nivel de vigencia en contextos de acción resolutoria estaría menos deteriorada de lo que se ha estimado.

7. De la articulación de las diferentes visiones del derecho no occidental

Como hemos podido apreciar, en la actualidad hablar de derecho consuetudinario sin mencionar las diferentes perspectivas y acepciones nos restringiría hacia una mirada distante del fenómeno que nos interesa. En este contexto, el estudio científico del fenómeno del derecho consuetudinario se incorpora en diferentes esferas de entendimiento y acción que escapan del puro ejercicio lógico de interpretación, de forma tal que las diferentes perspectivas teóricas y metodológicas además de ser herramientas de explicación son a la vez parte del problema social e histórico amplio, en tanto hoy asumimos que la ciencia no es un ámbito autónomo del devenir histórico, y por lo tanto cualquier uso actual debe asumir una posición mas o menos cercanas a los polos de pertenencia y/o empatía respecto de lo estatal o de lo indígena.

En el marco de esta investigación, se asume el acervo cognoscitivo que diferentes disciplinas sociales han legado en el estudio de este tema, sin embargo, además, nos hacemos partícipes de las críticas que los propios movimientos indígenas han realizado a estos estudios, con el afán de no reiterar los ya conocidos errores históricos de las aplicaciones del conocimiento en el campo del estudio de la diversidad jurídica. En particular estos resguardos se traducirían en la necesidad de asumir, en este caso el derecho mapuche, como un sistema jurídico histórica y culturalmente distinguible del sistema jurídico estatal, sin embargo nos abocamos a aplicar dichas posiciones desde una perspectiva metodológica devenida de las apreciaciones, recuerdos que los sujetos mapuche valoran como propias de su derecho.

Es importante reiterar que, además de contenidos teóricos, se han considerado las críticas respecto de los usos neutrales del conocimiento acumulado, en tanto, en el marco de esta investigación, los resultados serán configurados hacia la construcción de una propuesta de interacción con el estado chileno que contemple la necesidad de reconocer este sistema jurídico diferenciado, además de reconocer los derechos políticos y culturales que esta sociedad requiere, desde el punto de vista del derecho internacional y desde las propias demandas que desde hace vario años han surgido desde la sociedad mapuche.

III. Pluralismo jurídico, los pueblos indígenas en el derecho internacional y comparado⁵

1. Introducción

En la actualidad existe un gran debate al interior de los estados nacionales, fundamentalmente en los países latinoamericanos, donde coexisten en su interior, pueblos indígenas o naciones, social y culturalmente distintas, no sólo por lo étnico, económico, religioso, lingüístico, sino también por lo jurídico. En todos estos aspectos, el estado como institución básica en América Latina se ha comportado hasta el día de hoy de manera excluyente. Sin embargo, esta visión en el contexto mencionado ha ido cambiando en el último tiempo, especialmente en países como Ecuador, Guatemala, Bolivia, Perú, Colombia, entre otros, donde se les ha reconocido constitucionalmente su carácter de pueblos y en el ámbito del derecho se ha dado paso al pluralismo jurídico. En este proceso, Chile esta a la saga, quedando prácticamente como uno de los últimos bastiones del monismo legal, en su relación con los pueblos indígenas –en particular el mapuche-, respecto de los cuales no ha tomado una decisión consensuada –con los pueblos indígenas- hasta ahora, de cómo denominar y tratar jurídicamente su derecho propio, sus autoridades y los procedimientos mediante los cuales dichos pueblos o naciones, regulan su convivencia propia y resuelven sus conflictos de manera distinta al sistema estatal.

Algunos autores han intentado abordar el tema en Chile, desde la teoría del derecho, tropezando con la misma dificultad radicada en la definición de derecho a partir de las teorías clásicas y su identificación con la codificación. Otros lo han abordado desde el ámbito de la antropología, presentando visiones encontradas con los primeros, por lo que se hace necesario, realizar a futuro un enfoque interdisciplinario del tema, que recoja igualmente las concepciones indígenas (particularmente la mapuche), para evitar que queden reducidas a un derecho alternativo de menor valor y cuantía que el derecho estatal.

Los teóricos y analistas de la realidad jurídica latinoamericana, han recogido diversas expresiones para hacer referencia al derecho propio de los pueblos indígenas, entre ellas: las costumbre, los usos y convenciones, las formas tradicionales de resolución de conflictos, las prácticas de derecho informal, el derecho consuetudinario, el derecho indígena, entre otras. Tras estos conceptos hay posiciones teóricas, doctrinarias e históricas que suponen ciertos determinismos, respecto de la forma de valorar y clasificar el derecho propio de los pueblos indígenas, que traen aparejado consecuencias políticas al interior de cada estado-nación. En este trabajo abordamos estos conceptos señalando sus implicaciones con el derecho estatal.

Considerando los argumentos anteriores, el presente trabajo tiene por objeto presentar los distintos enfoques respecto del pluralismo jurídico elaborados por la doctrina jurídica en oposición a la concepción monista del derecho, las críticas realizadas en este contexto, y los avances y experiencias que pueda presentar el derecho comparado, lo cual, nos lleva a reiterar el hecho de que habitamos un estado pluricultural; es decir, un estado que debiera reconocer la existencia en un mismo espacio geopolítico de más de una cultura, con sus múltiples expresiones y manifestaciones, siendo una de ellas el derecho propio que nos remite al tema del pluralismo jurídico al interior de los estados nacionales, con la finalidad de construir una nueva relación, un nuevo contrato social, donde los pueblos indígenas de Chile sean

⁵ *Compilación y análisis efectuado por Ramón Maureira Huircamán.*

artífices de su propio destino, como sujeto político con derechos plenos. Este razonamiento nos lleva necesariamente a plantear un debate al interior de la sociedad chilena entre la monoculturalidad y la pluriculturalidad, entre la homogeneidad y la heterogeneidad, entre el derecho estatal y el derecho propio, como uno de los requisitos necesarios para construir una sociedad multicultural y pluriétnica donde el derecho a la diferencia, la tolerancia y el respeto sean principios rectores para impulsar y contribuir a la democratización de esta sociedad. En fin, existe un vínculo claro entre el reconocimiento de la identidad indígena y el reconocimiento de su Derecho, como una de las manifestaciones y confirmaciones de su identidad colectiva.

2. Breve análisis histórico de la relación: Derecho - Estado - Pueblos Originarios

Existen distintas estructuras analíticas que a través de la historia han realizado un tratamiento jurídico y político del derecho, pero el enfoque que mejor interpreta cronológicamente las distintas perspectivas históricas que se ha tenido y tiene respecto de los pueblos indígenas es el desarrollado por Raquel Yrigoyen en su artículo: Pluralismo Jurídico, Derechos Consuetudinarios y Perspectivas de Derecho en Guatemala, quien considera los siguiente modelos de análisis:

Modelo Segregacionista

Este modelo fue usado por los españoles durante la época colonial y viajó con ellos al nuevo mundo. "... Databa de la Edad Media, donde los filósofos escolásticos cristianos de aquel período establecieron la síntesis con la filosofía aristotélica que venía de la antigüedad. Esta última, sostenía que hay seres inferiores y superiores como: el hombre sobre la mujer y los niños, los hombres libres sobre los esclavos, etcétera. Aquella establecía la igualdad de los hijos de Dios; la síntesis de ambas concepciones, la realizó Juan Inés de Sepúlveda, sosteniendo que los indios son inferiores, carentes de capacidad para intelegir cuáles son los derechos naturales, pero tienen hermanos mayores que son los católicos españoles, quienes van a respetar las costumbres y las autoridades indígenas mientras no violen a la ley humana y divina, impuestas por éstos, porque no tienen capacidad de intelegir. En el ámbito jurídico, sólo se reconocen a algunas autoridades indígenas que servían de enlace con el mundo occidental y se les autorizó a administrar justicia sólo en causas entre indios, cuando la pena no era grave; en los demás casos, se debía ir a la autoridad española...". (Yrigoyen, R. 1999:249). En Chile podemos señalar que durante el siglo XVI, existieron dos regímenes jurídicos distintos, pero dejando el de los indígenas subordinado al de los españoles, que sólo fue efectivo desde el Bío-Bío al norte, y de Valdivia al sur.

Esta visión queda claramente establecida en el siguiente párrafo: "...Naturalmente (los indios) son vagos y, melancólicos, cobardes, y en general gente embustera y holgazana. Sus matrimonios no son un sacramento, sino un sacrilegio. Son idólatras, libidinosos y sodomitas. Su principal deseo es comer, beber y adorar ídolos paganos y cometer obscenidades bestiales. ¿Qué puede esperarse de una gente cuyos cráneos son tan gruesos y duros que los españoles tienen que tener cuidado en la lucha de no golpearlos en la cabeza para que sus espaldas no se emboten?...". (Oviedo, G. 1548). Esto se conoce como la leyenda negra, que crea la ideología de la inferioridad natural de los indios para justificar el régimen de tutela y explotación —a través de la encomienda, las mercedes de tierra y la formación de pueblos— realizadas en este nuevo mundo.

Contra esta doctrina se impuso Vittoria y Fray Bartolomé de la Casas, desarrollando la tesis de que todos los seres humanos tienen capacidad para intelegir los derechos naturales, por lo tanto, pueden ser cristianizados y por ende civilizados, como lo expresa el segundo autor a continuación: "...Todas estas universas e infinitas gentes crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces. Obedientes, fidelísimas a sus señoras naturales y a los cristianos a quienes sirven. Son sumisos, pacientes, pacíficos y virtuosos. No son pendencieros, rencorosos o vengativos. Además, son más delicados que príncipes y mueren fácilmente a causa del trabajo o enfermedades. Son también gente paupérrima, que no poseen ni quieren poseer bienes temporales. Seguramente que estas gentes serían las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran al verdadero Dios..." (De Las Casas, B. 1552-53).

Argumentos no menos ofensivos que los de antaño, pero con el mismo fondo han aparecido en la discusión actual, en que se habla del límite al reconocimiento del derecho propio mientras no violen las leyes, la constitución y los derechos humanos del mundo occidental; es decir, se trata de que en el caso de reconocimiento del derecho propio, éste debiera ser tutelado por el derecho estatal.

Modelo Asimilacionista

Este modelo se instauró una vez consolidado el proceso de independencia de los países latinoamericanos, donde las primeras constituciones eliminaron la palabra indio junto con todos sus derechos (en especial el de la tierra), para pasar a ser ciudadanos de las nuevas repúblicas (ejemplo de ello en el caso de Chile son las leyes de igualdad jurídica dictadas entre 1813-1823), iguales en derecho ante la ley. Esto dio lugar a los despojos de tierras ya conocidos (el caso emblemático mapuche es el fūta el mapu pikumche que fue reducido a pueblos o villas, obligándolos por esta vía al trabajo servil de sus tierras, ahora en manos de latifundistas).

“... La ideología imperante en la época es que los indígenas debían asimilarse al mundo criollo o mestizo dominante, y por lo tanto, desde ese período se crea -importado desde Europa por las ideas de la ilustración- la triple identidad Estado-Nación-Derecho. Al estado como configuración política sólo le corresponde una Nación, definida por un pueblo, una cultura, un idioma, una religión. Por lo tanto el modelo detrás de la carta fundamental de los recientes estados es que debe haber una religión oficial, la católica; un idioma, el castellano; un derecho, el estatal; y por tanto una nación, la dominante. De manera que es precisamente este modelo, que en el ámbito del derecho trata de borrar todo vestigio del derecho propio y sus autoridades tradicionales...” (Yrigoyen, R. 1999:250). En Chile durante este período, sigue manteniéndose el derecho propio y sus autoridades entre el Bío-Bío y Valdivia, que siguen siendo territorios autónomos.

Modelo Integracionista

A principios del siglo XX en los países latinoamericanos aparecen los primeros movimientos indigenistas que reivindican la tierra. En este contexto, este modelo postula que resulta necesario para evitar revoluciones, reconocerles a los indígenas ciertos derechos en las leyes y en las constituciones. En este marco, se les reconocen sus derechos y especificidad cultural, pero no por su valor en sí mismo, sino para evitar que ese no reconocimiento de derechos genere problemas mayores. Además, solamente se les reconocen derechos parciales con la obligación de integrarse al modelo económico imperante impuesto por el gobierno de turno y al Estado; por ejemplo: su idioma, su traje, su religión, para que se integren dentro del modelo desarrollista que ha imperado en toda Latinoamérica a partir de mediados del siglo XX. Un ejemplo de lo anterior es el Convenio N° 107 de la OIT, que decía que se reconoce el derecho consuetudinario mientras no afecte las políticas de integración.

En Chile, estamos viviendo esta etapa debido a que no existe el reconocimiento constitucional sino sólo legal, a partir de la nueva ley indígena del año 1993. En ella se utiliza el concepto de etnia y se reconocen algunos derechos en tanto etnias, más no como pueblos, puesto que la estructura política del estado, todavía se mantiene la ideología del modelo anterior, es decir, Estado-Nación y la identidad Estado-Derecho.

Modelo Pluralista

Este modelo tiene vigencia en todos los estados que reconocieron constitucionalmente a los pueblos originarios y validaron dentro de su estructura política el Convenio N° 169 de la O.I.T. En este contexto, se admite la coexistencia de distintos sistemas jurídicos culturales, multilingüísticos, dentro de un mismo espacio político. La triple identidad Estado-Nación-Derecho, fue rota, empezándose a hablar de estados multinacionales. Pero el miedo a la secesión llevó a la utilización del concepto nacional-multicultural, que

evita que cada nación se convierta en estado. De esta forma, la coexistencia de varias culturas en un mismo estado y por ende, la existencia de distintos derechos, nos lleva al planteamiento del pluralismo legal dentro de un nuevo modelo de Estado, que es el pluricultural o multicultural. El límite a este reconocimiento esta dado por el respeto a los derechos humanos, cuestión que requiere de un análisis mayor.

Esta investigación se enfoca en la perspectiva de que a futuro en Chile se introduzca el modelo pluralista y que se reconozca que es un estado multinacional, en el sentido de que se reconozcan las naciones originarias culturalmente diferenciadas en su interior, las valore y las respete; es decir, la realidad natural del contexto sociocultural hoy día exige la existencia de un estado incluyente y no excluyente, que se vaya poniendo a tono con los tiempos actuales, donde la democracia todavía es un sueño en vías de convertirse en realidad, por lo menos desde el punto de vista de los pueblos originarios.

3. Categorizaciones del derecho indígena

Esta no es una discusión nueva en el derecho, y al colocar en la agenda latinoamericana el tema de la multinacionalidad y pluriculturalidad, los investigadores sociales y la doctrina jurídica, han establecido diversas categorías conceptuales, para denominar al **derecho propio indígena** en general y mapuche en particular, formulando alcances y límites valóricos a dichos conceptos, entre los que destacan: usos y convenios, costumbres, derecho indígena y derecho consuetudinario, siendo este último, el que ha tenido mayor aceptación en el derecho comparado. La temática no es inocua, puesto que está vinculado a marcos políticos y axiológicos que se traducen en consecuencias jurídicas y sociales importantes a considerar, al momento de incluirlos en las futuras demandas reivindicativas del movimiento indígena chileno, para obtener el reconocimiento constitucional y la aprobación del Convenio N° 169 de la O.I.T.

Al respecto Yrigoyen, señala que "...las categorías jurídicas elaboradas por el monismo jurídico con base en la identidad Estado-Nación (en el entendido de existir un solo estado, una sola nación, un solo derecho, para finalmente traducirse en una sola cultura) no están pensadas para poder explicar la existencia empírica de sistemas normativos diferentes (léase derecho propio indígena) al estatal y que corresponden a culturas diferentes a la consagrada oficialmente". (Yrigoyen, R. 1999: 13). Es por esta razón, que nos inclinamos por la categoría de derecho propio que refleja de mejor manera (sin juicios valóricos) la sociedad a la que pertenece y que en el plano de las relaciones sociales cotidianas, es tan valido como el codificado para los respectivos pueblos originarios.

Las categorías conceptuales más utilizadas por las ciencias sociales son:

3.1. Usos y convenciones

Se utilizan estos términos para: "...referirse a prácticas sociales con un nivel de institucionalización menor al de la norma legal, como lo señala la sociología alemana, específicamente Max Weber, quien estudió el proceso de institucionalización del derecho moderno, y encontró que antes de que una regla social se convirtiese en norma jurídica, por lo general era una norma que tenía respaldo social. A tales reglas las llamó "usos y convenciones" pues su práctica no estaba garantizada por la coacción estatal, sino por una sanción social difusa. Weber no estaba estudiando una situación de pluralismo jurídico o coexistencia simultánea de sistemas, sino el proceso de conformación de las normas del derecho estatal moderno. Sin embargo, algunos autores han utilizado este término para situaciones de co-existencia del derecho estatal con sistemas indígenas o populares, calificando a los segundos como meros "usos y convenciones", al decir que no habían llegado a institucionalizarse como el derecho estatal. Esta es una perspectiva que no respeta el marco en el que fue creado el concepto..." (Yrigoyen, R. <http://alertanet.org>).

3.2. Usos y costumbres

Estos conceptos como lo expone Yrigoyen: “.... tienen una raíz colonial, donde se discutió “si los indígenas tenían autoridades legítimas, normas arregladas a la “ley divina y natural” y si eran capaces de autodeterminarse o, si por el contrario, tenían costumbres salvajes, autoridades tiranas, y eran incapaces de autogobernarse. Las “Informaciones Toledanas” concluyeron lo segundo, para poder justificar la guerra contra los indios, los “justos títulos de la Corona”, y la legitimidad de la imposición colonial en Las Indias, para responder al cuestionamiento que hiciera en su momento Fray Bartolomé de Las Casas. Por ello, sólo se permitió los “usos y costumbres” indígenas que no violasen la “ley divina y natural”, no afectasen el orden económico-político colonial, ni la religión católica. Igualmente, se permitió a las autoridades indígenas, administrar justicia dentro de los pueblos de indios, pero sólo para los casos entre indios y de carácter menor; los casos mayores debían pasar al corregidor español...”. (Yrigoyen, R. <http://alertanet.org>).

En la actualidad se sigue utilizando el término, por lo general, para referirse a los sistemas normativos indígenas o populares a los que no se reconoce como derecho propio o sistema jurídico, sino que se les da un estatuto inferior, no obstante, que los estudios empíricos sobre los sistemas normativos indígenas dan cuenta de:

“... 1) que no sólo se trata de prácticas aisladas, sino que tienen un eje cultural que las articula a modo de sistema y tienen sistemas de normas, autoridades y procedimientos por los cuales regulan su vida social, resuelven conflictos y organizan el orden interno (originalmente respondían a todo un sistema cultural, normativo y político) y, 2) su enorme capacidad de adaptación y cambio, pues han tenido que sobrevivir en condiciones de persecución y deben responder a necesidades y demandas sociales cambiantes...”. (Yrigoyen, R. 1999:17).

La costumbre siempre es definida en oposición a la ley escrita y general producida por el Estado. En este sentido Yrigoyen expone que “... alude a prácticas sociales repetidas inmemorialmente y aceptadas como obligatorias por la comunidad. La idea que está en la base es la concepción “monista” del derecho, que identifica Derecho con Estado y asume que en un Estado sólo cabe un derecho o sistema jurídico válido; el estatal. Los demás sistemas normativos como el indígena resultan teóricamente limitados y subvalorados o no son vistos como tales, sino como prácticas puntuales. La doctrina distingue tres tipos de “costumbres” con relación a la ley: a) a falta de ley, b) conforme a ella, c) contra ella.” La ley permite las costumbres de los dos primeros tipos, los cuales pueden constituir fuente del derecho. En cambio, si una práctica jurídica o costumbre es contra *legem* incluso desde el punto de vista político, puede configurar delito y ser castigada.” (Yrigoyen, R. 1999:14). En la legislación chilena el concepto de “la costumbre” está consagrado en la nueva Ley Indígena, y desde el punto de vista axiológico se asocia a una sub-valoración de los indígenas con la intención de tutelarlos o someterlos a control estatal.

Por otra parte, Raquel Yrigoyen en un artículo titulado: “El reconocimiento constitucional del Derecho Indígena en los países andinos” formula la siguiente opinión: “... la costumbre tiene un carácter genérico, y es utilizado dentro de la tradición jurídica positiva en oposición a norma legal pauta formalmente y emitida por órganos correspondientes dentro de un procedimiento previsto por la ley estatal, y por tanto debería tener un nivel inferior a la norma legal”. (Yrigoyen; R. 1999: 345).

3.3. Derecho consuetudinario

Es el término que más consenso acumula hoy día, cuya categorización: “... viene del derecho romano, la *veterata consuetudo*. Se refiere a prácticas repetidas inmemorialmente, que a fuerza de la repetición, la colectividad no sólo las acepta sino que las considera obligatorias (*opinio juris necessitatis*). Por la categoría “derecho” se entiende que no sólo se trata de prácticas aisladas como el término “costumbres”, sino que alude a la existencia de un sistema de normas, autoridades, procedimientos. Sólo

que la palabra “consuetudinario” fija a ese sistema en el tiempo, como si se repitiera igual a lo largo de los siglos.” (Yrigoyen, F. <http://alertanet.org>).

La misma autora plantea: “... que en términos teóricos, el derecho consuetudinario no tiene el mismo estatuto que el derecho estatal, aunque pueda tener igualmente normas, autoridades y procedimientos propios, así como reglas para cambiar reglas. La palabra “consuetudinario”, además, fosiliza a los sistemas jurídicos no estatales bajo el prejuicio de que son estáticos en el tiempo mientras que el derecho estatal o central sí aparece con capacidad de cambio. Por ello, algunos utilizan como sinónimo de consuetudinario la palabra “tradicional” y de ahí, no pocas veces se pasa a los calificativos de sistemas “atrasados”, no modernos, primitivos o inferiores, de tal modo que a nivel valorativo, se considera a los indígenas y sus sistemas como inferiores...”. (Yrigoyen, F. <http://alertanet.org>).

En términos políticos, esta categoría no cuestiona la situación del sistema subordinado y hasta justifica esta subordinación dado el supuesto carácter “local” o “atrasado” del derecho consuetudinario y sus usuarios. Igualmente, ha justificado que se practique con sus usuarios políticas civilizadoras, que se les imponga el progreso, y su “integración” a los “estados modernos” (como pasó con el Convenio 107 de la O.I.T. de 1957); es decir, a nivel político, la consecuencia del uso de tal término, es la admisión de un sistema de tutela y control (subordinación política del derecho consuetudinario, sólo mientras no afectase las políticas de integración a las que el Estado podía someter a las poblaciones indígenas), donde la decisión de los límites del derecho consuetudinario se ubica fuera de los pueblos indígenas y sin tener en cuenta su perspectiva cultural.

3.4. Derecho indígena

La expresión “**Derecho Indígena**” a decir de Yrigoyen. “...responde a la intención de romper con el hábito arraigado en la conciencia jurídica, que el derecho propio de los pueblos indígenas no constituyen propiamente un derecho, sino un cuerpo inorgánico de usos y costumbres.” (Yrigoyen, F. <http://alertanet.org>). Sin embargo, para Ignacio Barrientos, el Derecho Indígena, cuando es identificado con usos y costumbres, “... recibe una mirada de desprecio por parte de la cultura jurídica nacional, que no llega a comprender la compleja red de elementos que integran los sistemas normativos-jurisdiccionales de los pueblos indígenas. La mitificación del derecho nacional, como único instrumento de solución de conflictos, conspira en contra de una actitud más abierta, y a relegado al derecho indígena a un plano de subordinación, como el producto espurio de una cultura inferior que osa desafiar la homogeneidad normativa conseguida tras décadas de codificación”. (Barrientos, I. 1999-2000:87).

Por lo tanto, no resulta extraño que una manera de negar la existencia de las autoridades y la jurisdicción indígena, sea el señalar que los indígenas y en Chile los mapuches, no poseen un derecho propio, sino sólo usos y costumbres, como lo establece la ley Nº 19.253 en su artículo 54. Desde este punto de vista, su reconocimiento es visto como un abierto desafío al Estado y su pretensión de tener la jurisdicción exclusiva, sostenida en la ideología del universalismo e igualdad ante la ley. En este último contexto se puede señalar que: “... desde el marco del monismo legal se suele hacer una interpretación estrecha del principio de igualdad ante la ley y de la seguridad jurídica, que ha llevado a negar el respeto de la diferencia cultural. El derecho a la diversidad cultural, a la propia identidad, al uso del propio idioma, a la práctica de la vida cultural y de la propia religión, también son derechos consagrados universalmente, entre otros, por el artículo 27 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos de la ONU. El derecho a la igualdad evita las discriminaciones y permite el acceso de todos a las mismas oportunidades y derechos económicos y políticos, para el desarrollo personal y colectivo, pero no impide ni menos puede reprimir el derecho a la diferencia cultural.” (Yrigoyen, R. 1999:19).

Por otra parte, se observa que para el estado, la jurisdicción indígena es un simple método alternativo de resolución de conflictos desprovisto de una estrategia cultural de la identidad, y para cambiar esta posición del estado, es necesario e imprescindible la reforma o reestructuración del mismo. En este sentido, el Estado debe comprender que el derecho propio responde a una cosmovisión específica, determinada, única y no repetible, cuya principal característica es propender a la solución de los

conflictos de acuerdo a sus pautas culturales, donde la justicia aplicada obedece a criterios de reparación más que al castigo represivo, es decir, tiene un significado profundo de restablecimiento del equilibrio y armonía rota, que va más allá de las posibilidades de su reducción a un texto, lo que le quitaría flexibilidad y adaptabilidad social, tenidas como las grandes ventajas de este derecho.

En este sentido Irigoyen es clara al afirmar que "... los sistemas jurídicos... indígenas habían logrado sobrevivir a lo largo de los siglos, dentro de una condición política subordinada, gracias a su capacidad de adaptación a situaciones cambiantes". (Yrigoyen, R. 1999: 343).

4. Concepto de Pluralismo Jurídico

Para Raúl Borello el pluralismo jurídico implica la aceptación de que "... varios órdenes jurídicos pueden convivir en un mismo espacio y tiempo, negando la exclusividad estatal en la producción de normas jurídicas. El autor define este concepto en el entendido de que cree que es posible reconocer subsistemas en el interior del ordenamiento jurídico, formados – incluso- con principios distintos y hasta opuestos a éste, pero que son permitidos por la actividad estatal, cuando no delegaciones de la misma norma jurídica, por ejemplo. Las iglesias, las organizaciones deportivas ...". (Borello, R. Ponencia sobre Pluralismo jurídico. Argentina: 1).

Una visión un tanto distinta tiene José María Borrero, para quien "... el pluralismo jurídico en una doble estrategia, esta dirigida en primer lugar, a superar el monismo jurídico que identifica toda manifestación de juridicidad con la ley estatal, negando de paso todo derecho no estatal o excluyendo la pluralidad jurídica; y en segundo lugar, a reconocer el pluralismo jurídico como la coexistencia, en un mismo momento, de varios sistemas jurídicos". (Borrero, J. [http:// www.tragua.com/fundamentos.htm](http://www.tragua.com/fundamentos.htm)).

El "pluralismo jurídico o legal", a diferencia del monismo legal, "... permite hablar de la coexistencia de varios sistemas jurídicos dentro de un mismo espacio geopolítico. En términos genéricos se llama sistema jurídico o "derecho" a los sistemas de normas, instituciones, autoridades y procedimientos que permiten regular la vida social y resolver conflictos. También, incluye normas que establecen cómo se crean o cambian las normas, los procedimientos, las instituciones y autoridades". (Yrigoyen, F. <http://alertanet.org>).

Por su parte el antropólogo Ignacio Barrientos señala que el pluralismo jurídico es "... una expresión concreta de la pluriculturalidad que se viene demandando desde hace tiempo y responde a la necesidad de reconocer la coexistencia, en un mismo Estado, de más de un sistema normativo, con capacidad y legitimidad para regular la convivencia social y resolver los conflictos que se susciten en su seno". (Barrientos, P. 1999-2000).

De acuerdo con las definiciones señaladas, podemos establecer que el pluralismo se opone o coloca en entredicho la concepción monista del Derecho, que establece el monopolio estatal de la existencia y producción jurídica de un solo derecho –doctrina jurídica moderna- , por lo tanto, no pueden existir otros derechos o sistemas jurídicos al interior de cada estado-nación. La idea de la identidad Estado-Derecho, proviene de la teoría jurídica positivista de centralización del poder político en el Estado y su especialización en las formas de control social, formulada originalmente por Hans Kelsen en su libro la Teoría Pura del Derecho, el cual afirma, la existencia de un sólo Derecho para un solo Estado, a través de su pirámide normativa.

Tras esta primera identidad Estado-Derecho, subyace una segunda identidad que es el Estado-Nación, idea que viene desde la revolución francesa, donde a decir de Raquel Yrigoyen, "... la legitimidad política del Estado, se basa en el supuesto de que es la organización jurídico-política de una Nación. El significado dado a "Nación" es el de un solo pueblo, con una sola cultura, un solo idioma, una sola religión. Así, se entiende que es legítimo que el Estado tenga un solo sistema normativo, porque se supone que representa un conjunto social homogéneo en términos de idioma, religión, cultura...".

(Yrigoyen, R. 1999:12-13). Es por esto que en países pluriculturales como el nuestro, la imposición de un sólo sistema jurídico, la protección oficial de una sola cultura, religión, idioma y grupo social, ha dado lugar a un modelo de “Estado excluyente y antidemocrático.

En este modelo, según lo expresado por Yrigoyen, “... la institucionalidad jurídico-política no representa ni expresa la realidad plural, margina a los pueblos o naciones indígenas no representados oficialmente, y oculta, reprime u omite sus expresiones de diversidad cultural, lingüística, religiosa y normativa. Pero, a pesar de la proscripción, represión y aculturación oficial de la diversidad, ello no necesariamente ha llevado a la desaparición empírica de los distintos idiomas, culturas o sistemas legales. Los aparatos estatales que han tendido a reprimirlos, desaparecerlos, cooptarlos o asimilarlos y aquellos han debido aprender a adaptarse y reutilizar instituciones creadas por el Estado para mantenerse vivos...” (Yrigoyen, R. 1999: 13). Este derecho que para el caso de esta investigación es el mapuche, ha sobrevivido en condiciones extra legales y de subordinación política, siendo relegado muchas veces a la clandestinidad y ha marginales a través de la historia, prácticamente desde la independencia de Chile e incluso antes, hasta la actualidad.

En el contexto del pluralismo jurídico, siguiendo la tesis de Yrigoyen, sostenemos que el Derecho es un sistema de normas, principios y mecanismos para la regulación social, la resolución de conflictos y la organización del orden público, así como de normas y criterios pautados para la creación de tales normas y la designación de autoridades. Las características de estas normas es que tengan cierto grado de eficacia (que se obedezcan y apliquen) y de legitimidad (sean aceptadas socialmente), sin que sea necesario que se trate de normas escritas, generales e invariables, ni que su cumplimiento se asegure con la coacción, ni que dichas normas se encuentren separadas de otras esferas de la vida social, como por ejemplo, la religión, la moral, la educación, etcétera.

Por su parte, Ignacio Barrientos cree ver “...en la institucionalización y regulación del pluralismo jurídico, la intención de proveer un sistema de administración de justicia más ágil y económico, que reduzca los rezagos de causas ante los Tribunales Ordinarios. La admisión de esta postura sin la inclusión de la lucha histórica de los pueblos indígenas, supone una minusvalorización de la demanda, toda vez que pone el acento en la iniciativa del Estado y no en los pueblos indígenas. Es por esto, que la **autonomía indígena** es un elemento esencial para asegurar la supervivencia de la identidad cultural”. (Barrientos, I. 1999-2000:88). Entender esta iniciativa de los pueblos indígenas a que se les reconozcan sus derechos a tener derecho propio, es comprender y acoger consecuentemente, el postulado de la diversidad cultural y la política de identidad.

El mismo autor ya citado señala que el estado, hasta ahora “...a usado del ordenamiento jurídico estatal como una herramienta fundamental de la dominación colonial, republicana y liberal, causante entre otros factores de la dependencia político, social y económica de los pueblos originarios, bajo la careta de protección y bondad cristiana. De ese derecho los indígenas no han profitado y generalmente han quedado marginados respecto de sus bienes (cuando les han arrebatados sus tierras, sus recursos naturales que han sido explotados sin control alguno), abolidas sus autoridades, negadas sus identidades, etcétera. Es un derecho que no comprenden, en una lengua o idioma que no manejan adecuadamente y que responde a una lógica ajena a su cosmovisión. Ello produce una enorme inseguridad jurídica entre los miembros de los pueblos o grupos culturales políticamente subordinados. Al no reconocerse el derecho indígena, sus usuarios no tienen la seguridad de ser juzgados por el mismo, dentro de su propio idioma y cultura, pues el derecho estatal pretende el monopolio de la administración de justicia y la producción jurídica. Es decir, la posibilidad de garantizar la seguridad jurídica a todos los individuos y grupos dentro de un Estado donde hay diversidad cultural, es justamente, permitiendo la vigencia de los diversos sistemas normativos, con reglas para las situaciones de interculturalidad. Así, todo individuo y grupo tendrá la certeza de que podrá ser juzgado dentro su propia cultura e idioma, bajo las reglas que conoce y en cuyo marco se ha socializado, respetando a su vez la diversidad cultural”. (Barrientos, I. 1999-2000:89).

En este contexto, cuando en la investigación se hace referencia al Derecho Propio de la sociedad mapuche, estamos haciendo alusión a un derecho preexistente, ancestral y original, anterior a la formación del estado-nación chileno, cuya demanda reivindicatoria tiene un sustento no sólo antropológico y sociológico, sino también histórico. El hecho de que haya persistido en el tiempo bajo siglos de dominación y subordinación, primero a mano de los españoles y después del Estado chileno, tiene que ver con múltiples factores que permitieron la mantención de la cultura, sus principios y valores que se relacionan con la espiritualidad, que busca en el orden cósmico y natural, la solución de los conflictos sociales, entendidos como desequilibrios y enfermedades cuya sanación o curación requiere dependiendo del contexto (familiar, comunitario, intracomunitario, etcétera) un tratamiento integral, que reintegre la armonía y equilibrio perdidos. No obstante lo anterior, Barrientos sostiene: "... que el contenido de este derecho varía dependiendo del grado de aculturación experimentado, pero se puede sostener a manera meramente explicativa, que comprende: las relaciones de familia, la tierra y el uso de los recursos naturales, la herencia, los hechos dañinos o ilícitos y sus sanciones, el sistema de autoridad y su forma de elección y los deberes y derechos de los miembros de la comunidad, entre otros". (Barrientos, I. 1999-2000:87).

En suma, desde el marco del "monismo jurídico" sólo es "derecho" (desde el punto de vista normativo), el producido por el Estado y sólo cabe un derecho o sistema jurídico válido dentro de un Estado. En este contexto, Borrero cita a García Inda quien expone que "... la idea del Derecho está vinculada a la idea del Estado como ejecutor único o centro del Derecho, al que respalda con la amenaza de la violencia física legítima, que también ejerce como monopolio exclusivo. De manera que la lucha jurídica se presenta a su vez como lucha estatal, lucha en el Estado o del Estado por el monopolio de los medios que permiten jugar, negociar, o producir jurídicamente...". (Borrero, J. <http://www.tragua.com/fundamentos.htm>).

Además, tal derecho debe reunir ciertas características, entre ellas, ser escrito, de aplicación general y especializado (diferente de la moral y la religión). Toda otra norma o forma de derecho no producido por el Estado, es visto como una mera costumbre, como una práctica aislada, que a veces puede estar "mezclada" con reglas morales y religiosas. El derecho propio de los indígenas, al no estar formalizados como el estatal, son vistos como sistemas atrasados, retrógrados, pre-modernos, que deben supeditarse e integrarse al Estado y al derecho nacional, para posibilitar la civilización de estos pueblos igualmente "atrasados". Las costumbres son admisibles como "fuente" del derecho sólo a falta de ley que regule la misma materia y nunca en contra de ella. Si una costumbre se opone o está en contradicción de lo que prescribe o prohíbe una ley estatal, debe ser reprimida y suprimida. Si se trata de un sistema al que se pueda categorizar como "derecho consuetudinario" sólo es admitido de modo limitado, pues deberá someterse a la ley estatal y mantenerse políticamente subordinado.

La idea de que sólo es derecho, el producido por el Estado y lo demás meras costumbres, limita cualquier demanda reivindicativa, respecto de la aceptación del derecho propio, en las condiciones actuales que presenta la estructura del estado chileno, el cual está forjado en la idea de un Estado, una Nación, un Derecho, por tanto, es poco proclive a aceptar la diferencia, las cuales las ha traducido en criminalizar las prácticas culturales opuestas a las consagradas legalmente, como uniones conyugales tempranas calificadas de estupro; uso o manejo de plantas prohibidas en leyes antinarcóticos; prácticas religiosas y culturales llamadas "brujería", etcétera. Igualmente, se ha reprimido a las autoridades tradicionales, por usurpación de funciones (por actuar como jueces sin serlo), abuso de autoridad, encubrimiento de delito, secuestro, lesiones, coacciones, entre otras, por detener, juzgar, aplicar sanciones, etcétera, debido en ocasiones más por la incapacidad del derecho estatal chileno de dar una respuesta por muchos años esperada y que sea consecuente y convincente con los anhelos de los pueblos originarios.

Sí bien la consagración constitucional del pluralismo jurídico ha abierto algunas posibilidades a la vigencia –dentro del marco estatal- del derecho de los pueblos indígenas, que en este sentido constituyen un avance, no basta para tener resuelta las demandas reivindicativas indígenas, toda vez que a decir de Barrientos, "... en el marco del ordenamiento jurídico estatal su ejercicio se restringe por la presencia de

una lógica de homogeneidad cultural, que orienta la conducta ministerial y profesional de los jueces y abogados en la cultura jurídica dominante y excluyente... Esto requiere de un abordaje más profundo, que cuestione principios como el de la generalidad de la ley, el concepto de soberanía, y que la jurisdicción indígena se ubiquen en el campo del derecho público". (Barrientos, I. 1999-2000:90).

Del mismo modo el autor citado señala: "Si la aspiración de todo ordenamiento jurídico es alcanzar la mayor legitimidad social, la mayor aceptación posible por parte de los sujetos imperados por las normas, se debiera considerar este un argumento válido para conceder fuerza regulatoria y resolutoria a las normas del derecho indígena, que por su cercanía y pertinencia cultural, tienen mayores probabilidades de lograr adhesión comunitaria..." (Barrientos, I. 1999-2000:90). Al respecto Raquel Yrigoyen formula el siguiente comentario: "...los sistemas indígenas aunque no están reconocidos legalmente, responden mejor a sus necesidades sociales y a su mundo cultural, ya que entre otras razones, tienen mayor cercanía a la población, suponen el uso de lengua indígena, se fundan en códigos culturales de la comunidad y reconstituyen de manera más rápida la armonía social mediante el uso de mecanismos de consenso y reparación". (Yrigoyen, R. 1999: 356). No obstante lo anterior, Hoekema expresa que actualmente "...existe una competencia grande entre autoridades tradicionales y autoridades del nuevo estilo (en Chile los logko tradicionales con los creados por la ley Nº 19253) en torno a la facultad de reemitir o garantizar normas de conductas para los miembros de la comunidad, y por esto, define al derecho en su sentido social como "las normas para la vida social de una comunidad determinada, aplicadas, cambiadas y mantenidas vigentes y sancionadas por los oficiales a quienes conforme a la normatividad pertinente se les otorgó el poder de ejecutar ese cargo." (Hoekema, A. 1998: 269-270).

5. Clasificación del Pluralismo Jurídico

Existen distintas corrientes doctrinarias y visiones acerca de cómo se debe introducir el pluralismo jurídico en las Constituciones de los distintos estados latinoamericanos y cual debe ser el desarrollo propio al interior de ellos, lo que reflejara en buena medida el valor, respeto y compromiso de dichos estados con los pueblos originarios. De esta manera Hoekema –tomando como base el artículo del mismo autor: Hacia el Pluralismo Jurídico Formal de Tipo Igualitario, 1998- se establece la siguiente clasificación de pluralismo jurídico:

5.1. Pluralismo jurídico social

"Se refiere a la coexistencia de dos o más sistemas de derecho en su sentido social lo cual no ha sido reconocido en el derecho oficial (salvo la posibilidad que los jueces tomen en cuenta sentimientos, opiniones, etcétera), lo cual constituye una situación de hecho existente en muchos países". (Hoekema, A. 1998: 269).

5.2. Pluralismo jurídico formal

Cuando hay reconocimiento por el Estado de la existencia de varios sistemas jurídicos, se entra en el ámbito del pluralismo jurídico formal, el que a su vez de acuerdo con el autor mencionado, se expresa en dos formas:

- Pluralismo jurídico formal unitario: "Se refiere a la coexistencia de dos o más sistemas de derecho en su sentido social, lo cual a sido reconocido en el derecho estatal (por ejemplo en la Constitución). Pero el derecho oficial se reserva la facultad unilateralmente de determinar la legitimidad y el ámbito de los demás sistemas de derecho reconocidos. Esta vía reconoce sólo un papel complementario de este tipo de derecho, en materias de carácter familiar y patrimonial, en donde excepcionalmente determinadas leyes toman en consideración una parte de la cultura local en algunos ámbitos" (Hoekema, A. 1998: 269-270). El Convenio 169 de la O.I.T. queda dentro de este límite como lo señala el artículo 8 y 9.

- **Pluralismo jurídico formal igualitario:** “Se refiere a la coexistencia de dos o más sistemas de derecho en su sentido social lo cual ha sido reconocido en el derecho estatal (por ejemplo en la Constitución). El derecho oficial no se reserva la facultad unilateralmente de determinar la legitimidad del ámbito de los demás sistemas de derecho reconocidos. El derecho oficial reconoce la validez de normas de los demás sistemas de derecho, su fuente especial en una comunidad diferenciada, pero constitutiva de la sociedad entera, y por tanto, tiene derecho a que su derecho en este caso el propio, sea reconocido como parte integral del orden legal nacional por los demás. Este pluralismo implica una autonomía profunda, por ejemplo en el plano jurisdiccional.” (Hoekema, A. 1998: 270).

Otra clasificación importante de considerar, es la planteada por Raúl Borello en la Ponencia sobre Pluralismo jurídico del XV Jornadas de Filosofía Jurídica y Social de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho que al realizar una distinción entre los argumentos del pluralismo en Europa y Latinoamérica, señala que se produce la siguiente paradoja: “ Mientras que en los países Europeos el pluralismo aparece como un modo de resistencia a la omnipotencia estatal; en Latinoamérica la ecuación es inversa, pues el desarrollo de una normatividad paralela, surge ante la ineficacia de la actividad estatal para contener a vastos sectores sociales...” (Borello, R.:13). En este último contexto surge la diferencia entre:

5.3. Pluralismo sociológico

Estaría dado como reacción a la ausencia de legalidad estatal, es decir, en las barriadas de las grandes ciudades latinoamericanas, se desarrolla una forma difusa e inestable de estrategia de supervivencia en el campo jurídico, como forma de enfrentar la falta de acceso a los beneficios del sistema jurídico estatal, el que resulta ineficiente para contener a todos los grupos sociales. Este sería por ejemplo el caso de Pasargada, favela brasileña documentado por los estudios de Buenaventura de Sousa Santos.

En suma, esta vertiente del pluralismo jurídico se produciría por la creación de un derecho no estatal que solucione rápida y eficazmente los conflictos al interior de estos espacios sociales marginales, restableciendo la armonía entre sus destinatarios, de manera que si el Derecho estatal no llega debido a las resistencias culturales de éstos últimos, o bien, en razón de la debilidad instrumental o simbólica de la norma estatal, también se generan reglas de Derecho que orientan y califican la conducta humana, constituyéndose en un signo revelador de la bancarrota del monismo jurídico y político.

5.4. Pluralismo antropológico

“Este no tiene nada que ver con la ineficacia estatal, sino por la reacción ante patrones culturales diferentes, que reconocen antecedentes en las relaciones coloniales y ancestrales, en contraposición a la pretensión imperialista del estado moderno... Tiene una fuerza explicativa más contundente que el anterior, al sustentarse en la incapacidad del derecho “civilizado” de comprender lo diferente...” (Borello, R.:14), es decir, las pautas culturales distintas imperantes en los pueblos originarios, que consagran una dimensión valorativa de su justicia que no siempre materializa los mismos valores que la sociedad estatal. Así por ejemplo, el principio de la reciprocidad, entre otros.

Teniendo en cuenta los dos tipos de pluralismo jurídico formal, Hoekema opina que “... pueden complementarse, en el caso de que, a parte de la plena autonomía del derecho propio de los indígenas (o de varios sistemas distintos indígenas) en la aplicación de leyes y reglamentos nacionales, se tome en consideración la cosmovisión y/o cultura específica. El aspecto pluricultural debe reflejarse en todas las leyes y procedimientos... Se trata de que las reglas de derecho formal nacional, en una situación de pluralismo jurídico formal, tienen la vocación de asegurar el valor legal y definitivo (caso juzgado) a soluciones y decisiones producidas y tomadas según las normas y procedimientos propios de los sistemas de derecho y autoridades indígena”. Hoekema, A. 1998:270-271).

No obstante lo ya expuesto en este trabajo, es un hecho que en el estado de Chile coexistan distintas naciones en el mismo espacio territorial que arbitrariamente constituye el espacio geopolítico del estado, pero no pertenecen a una misma sociedad nacional, por lo que cada una de estas naciones tiene derecho a desarrollar su propio sistema de instituciones autónomas, entre otros, su derecho propio, como parte diferente e igual del orden político-legal del país. Esta premisa no es pacífica en el caso mapuche, teniendo en cuenta que en el ámbito territorial, si bien viven un número considerable de miembros de este pueblo, también viven no indígenas para quienes resultaría difícil reconocer el otro derecho y la otra autoridad. Otra dificultad estaría establecida en el ámbito de la competencia del derecho indígena, puesto que se plantearía el problema de si este derecho propio tiene vigencia, solamente, cuando se trata de dos personas miembros de un mismo pueblo, mientras que para conflictos mixtos, entraría en vigor el sistema nacional, o bien un sistema de reglas especiales. Estas interrogantes a juicio de Hoeckema, llevaría a plantear dos posibilidades:

- Se necesitan plasmar reglas y procedimientos, coordinando los dos o más sistemas de justicia (no olvidemos el carácter pluricultural de los distintos estados latinoamericanos).
- Considerando el cuadro anterior, se necesitaría un sistema de tutela jurídica superior y decisivo, por medio del cual las decisiones locales (indígenas) puedan ser sometidas a prueba, en lo referente a su compatibilidad con las normas de rango superior estatal, posición seguida por la mayoría de los países que aceptan algún grado de pluralismo legal. Por ejemplo, en el caso Colombiano, cada individuo puede recurrir a instancias especiales, buscando protección contra decisiones de las autoridades locales, que presuntamente violan sus derechos humanos consagrados en la Constitución Colombiana.

Teniendo en cuenta el comentario anterior, debemos dejar claramente establecido que la forma y el fondo de la aplicación de justicia indígena y estatal, son radicalmente distintas, tanto en los procedimientos como en las formas de sancionar, por lo que no sólo requiere un cambio institucional, sino de trabajos educativos continuos en los recursos humanos empleado en el área judicial (abogados, fiscales, jueces, etcétera), quienes por regla general, manifiestan una tremenda ignorancia que se refleja en la desvalorización y desprecio de los procedimientos culturales diferentes, así como de las reglas de justicia penal indígena, amén del desconocimiento absoluto de las culturas indígenas. Por lo tanto, el sistema de tutela mencionado en algunos países (México, Ecuador y otros) se presta para abusos graves e incluso represión indirecta, del espacio libre de una jurisdicción indígena, producto de los límites establecidos a las autoridades locales en tal o cual materia, respecto de que sus facultades no contravengan “las leyes de la nación”, o “las leyes de la República”, o “la Constitución”, o los “Convenios de Derechos Humanos”.

Desde la perspectiva de la posibilidad de aplicación del derecho propio, el pluralismo jurídico ha sido cuestionado toda vez que “... parte de la necesidad de una interpretación pluricultural de las leyes, es decir, del reconocimiento de diferentes funciones, contextos y fines sociales de las distintas normas jurídicas”. (Walsh, C. <http://geocities.com>). En este sentido, refleja una aplicación mecanicista de la pluriculturalidad⁶ oficial, que solamente esta basado en el reconocimiento e inclusión del derecho propio indígena en la estructura legal, sin hacer mayor transformación de ella en término de estructura legal general. El propósito es dar atención y cabida a la particularidad étnica, no a repensar la totalidad. En este contexto, la legalización bien puede ser un dispositivo en la tecnología del poder, dominación y domesticación. Por eso, “... no hay nada inherentemente progresista o emancipador en el pluralismo legal.” (De Sousa, B. 1998). Sugerir que el problema de la interculturalidad es “... simplemente un problema del tratamiento de los indígenas y no un problema histórico y estructural de toda la sociedad, se puede caer en fundamentalismos y etnicismos, que muchas veces sirven para promover la parcelación, separación y nuevamente en la exclusión”. (Walsh, C. <http://geocities.com>).

⁶ La multi o pluriculturalidad es un concepto que parte de la pluralidad étnico-cultural y el derecho a la diferencia, establecido por el reconocimiento y la inclusión dentro del orden constitucional; y la interculturalidad, es un concepto que ha venido proponiendo el movimiento indígena latinoamericano poniendo énfasis en la transformación- de la relación entre pueblos, nacionalidades y otros grupos culturales, pero también del Estado, de sus instituciones sociales, políticas, económicas, jurídicas y públicas.

6. Un caso del derecho comparado

Muchos Estados latinoamericanos reconocen hoy en día en sus respectivas Constituciones, la existencia de diversos pueblos originarios al interior de sus fronteras, lo que se ha venido denominando por la doctrina el pluralismo étnico y cultural. En este sentido, se está reconociendo una realidad sociológica, como es, la preexistencia de los pueblos indígenas. Este reconocimiento en el ámbito del derecho dio origen al pluralismo jurídico, bandera de lucha contra el poder hegemónico estatal respecto de la forma de resolución de conflictos. Sin embargo, la coexistencia entre estas distintas formas de aplicar justicia, no ha sido pacífica y normalmente cuando ambos derechos (el estatal y el indígena) entran en conflictos, los tribunales superiores de los respectivos países, amparados en los límites a la jurisdicción indígena ya mencionados, terminan imponiendo su razonamiento jurídico, su manera de administrar justicia y sus penas.

Debido a lo anteriormente expuesto es que resulta de vital importancia, el fallo otorgado por una Corte Constitucional Colombiana donde se establece, el recto principio de respeto por el derecho indígena, en el siguiente caso: Sentencia T-349, 8 de agosto 1996 (en Hoekema, A. 1998: 280-283). Un ex dirigente indígena en estado de ebriedad mató a un comunero. Fue capturado por los auxiliares locales del cabildo local. Se le encerró en el calabozo de la localidad. Se escapó una semana después y se entregó a la Fiscalía Colombiana Oficial. La fiscalía inició una investigación y mientras tanto el Cabildo Mayor Único de Risaralta, le comunicó que este había sido condenado a 8 años de cárcel. Un mes después la asamblea general de la comunidad le resolvió aumentar la condena a 20 años de cárcel. Supuestamente se trató de una persona que durante su cargo de dirigente (sindicado) se comportó muy mal; hubo más acusaciones... El defensor de oficio sugirió interponer tutela que efectivamente fue interpuesta por intervención del acusado mismo.

El fallo de la Corte Constitucional Colombiana señala que es la comunidad la que juzga el o los comportamientos de uno de sus miembros (distinto sería el caso si hubieran involucrados miembros de otras comunidades indígenas o de la sociedad blanca, que en opinión del autor se necesitarían otros principios limitadores). Respecto al obrar de la Corte, señala que esta aborda ampliamente el principio constitucional de **protección a la diversidad cultural**, consagrados en la Constitución colombiana y que para determinar el contenido de este principio, se tubo que tomar en consideración los elementos sociales que conforman una cultura. Luego de tratar dos condiciones –una subjetiva (la auto identificación), y una objetiva (la lengua, las instituciones políticas y jurídicas)- se deduce como regla general del interprete, la “maximización de la autonomía de las comunidades indígenas”, y por lo tanto, la minimización de las restricciones a las indispensables para salvaguardar los intereses de superior jerarquía. De esta forma se evita la practica nefasta, de evaluar una decisión local directamente a la luz de una lista de derechos humanos y otros principios básicos del orden legal nacional. Entre esta lista y la evaluación de la decisión local, según la Corte, se interpone el peso del **principio de la maximización de la autonomía indígena**.

Un segundo punto de importancia del fallo, es el método de buscar principios a través de los cuales se pueda determinar los limites que le impone la Constitución al ejercicio de facultades jurisdiccionales por autoridades indígenas, juzgando la conducta de uno de sus miembros. Hay que determinar estos principios antes de poder comprobar, en este caso, si fueron sobrepasados esos límites. El método es escrutar en la Constitución y los Tratados Internacionales de Derechos Humanos adoptados por el Estados de Colombia. De este escrutinio, la Corte dedujo tres principios intangibles: el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y de la tortura. Sin embargo, la Corte a parte de estos derechos humanos “Clásicos”, reconstruyó otros principios limitativos de la Constitución (reconociendo la autonomía indígena de dictar justicia) como: la legalidad en el procedimiento, la legalidad de los delitos y las penas. Aceptados estos principios se deducen otros más concretos, como el principio del debido proceso y del derecho a defensa, que a juicio de la Corte, se debe realizar una interpretación amplia, ya que de exigirse la vigencia de normas e instituciones rigurosamente equivalente a las nuestras, se seguiría una completa distorsión de lo que propuso el constituyente, al erigir el pluralismo como un principio básico en la Constitución.

Siguiendo el razonamiento anterior, la Corte no concedió tutela por violación del derecho a un debido proceso, a una defensa, etcétera. Pero, según la Corte, el principio de la legalidad conduce también a la exigencia de que las actuaciones de las autoridades sean previsibles. El acusado tiene que tener un mínimo de certeza respecto de la actuación de la autoridad. Lo previsible para el actor, según la Corte, después de citar estudios antropológicos sobre el ordenamiento jurídico de la comunidad, es que se impusiera una sanción de alrededor de tres años de trabajo forzado y cepo a cumplir dentro de la comunidad, así era la práctica. La otra opción conocida por todos, era la remisión del caso a la justicia ordinaria.

Finalmente otra cuestión de importancia, es determinar el tribunal o corte que tiene por función dirimir los conflictos de competencia entre dos o más sistemas de derecho que no simplemente tienen una relación de subordinación, pero que se equivalen en validez. Dejar la tarea en manos de los juzgados ordinarios no es buena solución debido a que estos jueces no suelen interesarse en sistemas de derecho que desconocen. Entonces, sería mejor instituir un juzgado especial. La Corte Constitucional de Colombia a avanzado en esta idea, pero requiere de una estructura legal pluralista igualitaria, donde también deban incluirse expertos indígenas (en la Corte) para dar confianza a las comunidades indígenas.

7. Consideraciones finales

En el marco del pluralismo jurídico o legal se ha discutido bastante desde el mundo occidental sobre la definición de derecho y el o los requisitos que debe o deben contener, para considerar a un sistema de normas o prácticas como derecho propio indígena. Esta discusión, con raíces en el viejo colonialismo hispano, ha sido considerada posteriormente por la antropología social, la etnología, la sociología jurídica, y más recientemente por varias corrientes de corte jurídico en Latinoamérica. Desde este marco, el término más adecuado para hablar del Derecho con capacidad jurisdiccional, y por ende, con facultades para regular la convivencia social, resolver los conflictos que se susciten en su seno, de modo de organizar el orden interno de acuerdo con sus reglas, dotarse de sus propias autoridades y cambiar las normas que los rigen, teniendo en consideración sus valores y principios culturales, es el Derecho Propio Indígena. En todo caso, el hecho de que la historia colonial, las guerras y los mecanismos económico-políticos de marginación del mundo indígena, hayan reducido la vigencia de su derecho propio a espacios limitados, no significa que tengan una capacidad limitada por la que sólo puedan resolver casos menores y de determinadas materias, ya que las culturas originarias no distinguían competencias en estos ámbitos, pues existen otros sistemas de valoración respecto de los casos.

En este sentido, el carácter de las normas y cómo se garantice su cumplimiento depende de cada cultura y de cada sociedad. No necesariamente se requiere que en todos los pueblos originarios exista un cuerpo especializado para garantizar el cumplimiento de las normas o sancionar su transgresión, o que dichas normas sean completamente diferentes a las de la moral o la religión, pues los sistemas culturales de los pueblos originarios son complejos, donde el derecho propio como un producto más de la cultura que se encuentra directamente conectado con la espiritualidad y cosmovisión, y no por esta circunstancia se puede decir que tales pueblos carecen de derecho propio o sistema jurídico. La mayoría de las veces éstas normas son garantizadas por el acuerdo, creencias o controles difusos, transmitidas mediante mitos, sin que existan policías o tribunales especializados para velar por su cumplimiento. Igualmente, tampoco cabe exigir que las normas jurídicas estén especializadas y separadas de otras esferas de la vida social. En algunos pueblos se pueden garantizar normas necesarias para la vida económica, mediante un tabú religioso, y pueden existir mecanismos de resolución de conflictos asociados a conocimiento expresados en ritos religiosos, mágicos, en tanto se obliga a las partes a arreglar sus conflictos internos para poder efectuar el ritual ancestral de equilibrio espiritual.

Siguiendo el sentido del párrafo anterior, la discusión en el mundo occidental no ha sido pacífica ya que desde una concepción inglesa de derecho ("law") entendido como normas creadas por decisiones judiciales, Radcliffe-Brown han defendido la idea de que sólo cabe hablar de derecho cuando hay tribunales; incluso Evans Pritchard llegó a decir que los Nuer eran un pueblo sin derecho por carecer

precisamente de tribunales –cuerpo especializado que garantiza el cumplimiento de las normas legales-. Por el contrario, Malinowsky decía que el cumplimiento de las normas puede garantizarse por todo tipo de controles, incluyendo creencias y sanciones no necesariamente coactivas o infligidas por un cuerpo especializado. De la misma opinión es Gluckman, que al estudiar los sistemas africanos, señaló que las normas se pueden garantizar inclusive por la apelación a las llamadas brujerías, ya que mediante dichos procedimientos se puede resolver conflictos. Algunos han criticado estas posiciones, señalando que si todo es derecho, nada es derecho. Ante ello, se ha respondido que lo importante es que se trate de normas que efectivamente regulen la vida social y permitan resolver conflictos de acuerdo a pautas culturales propias.

La superación de la concepción monista que incluye por un lado las distintas categorizaciones jurídicas para referirse al Derecho Propio Indígena, y por el otro, los modelos integracionistas mencionados, se han traducido finalmente en el contexto latinoamericano, en la aprobación y luego creación de nuevos cuerpos normativos, como el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la O.I.T. y en las Reformas Constitucionales, que para referirse a éste derecho utilizan el término “derecho consuetudinario” (Perú) o “costumbres” (Ecuador, Bolivia, etcétera) desde un marco de respeto a la diversidad cultural. Ello ha obligado a los cientistas sociales a reconceptualizar dicho término, para poder aprovechar las ventajas de su uso jurídico: a) de una parte, se ha quitado de la definición la idea de que describe sistemas o prácticas inmutables a lo largo del tiempo, reconociéndose su carácter cambiante, b) de otra, se le ha despojado de la connotación de que los sistemas que califica son atrasados, tradicionales, no modernos o incluso inferiores y, c) finalmente, se deja de convalidar la subordinación política a la que se ha sometido históricamente a los sistemas no-estatales, pues no tiene porqué ser una condición permanente o para el futuro. Con esta reconceptualización es que cabe utilizar tal categoría y reinterpretar jurídicamente las normas nacionales e internacionales que emplean dichos términos.

Respecto a los dos últimos puntos María Teresa Sierra nos señala: “... que el tema de los derechos humanos es uno de los puntos que mayor controversia ha generado en el reconocimiento del derecho indígena, lo que se debe en gran medida a la concepción racista con la que se juzgan a las instituciones y prácticas del derecho indígena. Suele ser común que hechos excepcionales se consideren como pruebas para descalificar al derecho indígena como primitivo o salvaje. Por lo mismo, hay una tendencia a considerar que las prácticas de este derecho, casi por definición violan los derechos humanos, como si en la práctica del derecho estatal, esto no sucediera (Gómez 1997)”. (Sierra, M. 1998: 28).

Las reformas constitucionales en los países latinoamericanos a excepción de Chile, responsabilizan a los distintos Estados en impulsar y promover la interculturalidad y otorgar una serie de derechos colectivos a las nacionalidades y pueblos indígenas, abriendo las posibilidades de un gran desafío, cuyo objetivo es construir un nuevo proyecto intercultural y democrático, que se enfoque en transformar las relaciones, estructuras e instituciones de la sociedad en su conjunto. A decir de Walsh: “Si la interculturalidad se funda en la necesidad de construir relaciones entre grupos, como también entre prácticas, lógicas y conocimientos distintos, con el afán de confrontar y transformar las relaciones del poder; la multi o pluriculturalidad, simplemente parte de la pluralidad étnico-cultural de la sociedad y del derecho a la diferencia... Así, desde el movimiento indígena, lo pluricultural implica el fortalecimiento de lo propio al frente de las otras culturas... Sin embargo, el pluriculturalismo pasa de la esfera de lucha de las culturas excluidas a convertirse en política del Estado, tanto en Ecuador como en otros países de la región, por lo que en este paso, no solo pierde algo de su sentido reivindicativo, sino que se involucran una serie de intereses distintos. Por eso, varios autores advierten que detrás de las nuevas políticas latinoamericanas del reconocimiento e inclusión, juega una nueva lógica cultural el capitalismo global, una lógica que intenta controlar y armonizar la oposición con la pretensión de eventualmente integrar a los pueblos indígenas y negros dentro del mercado. El hecho de que los reconocimientos constitucionales no existen aislados, sino que forman parte de un conjunto de políticas de tipo multiculturalista, tanto del Banco Mundial como de las empresas transnacionales, incluyendo el mismo OCP, da posible razón a esta advertencia”. (Walsh C. 2002).

Respecto de los Derechos Colectivos se señala que: "... son de la esencia en el reconocimiento de los pueblos originarios, entendidos estos, como "derechos históricos indispensables para la reproducción de sus culturas y del ejercicio de la autonomía. Se trata de derechos que no son reductibles a los individuos, y al mismo tiempo, se exige que se les reconozcan de manera colectiva, para asegurar el disfrute de los derechos individuales; es decir, **el sujeto de derecho son los pueblos y a través de ellos los individuos**. El derecho a la lengua, a la cultura, a la religión, a la forma de resolver sus conflictos, a la organización social, no puede ser garantizado sino se establece el espacio colectivo para su uso y reproducción..." (Sierra, M. 1998:28).

En el contexto del tema en desarrollo, el derecho propio indígena debiera ser una de las demandas centrales de las organizaciones indígenas como sistema jurídico vigente y diverso al estatal. Al respecto Teresa Sierra Agrega: "Se sabe que el derecho como la lengua son elementos centrales de la identidad étnica de un grupo: un pueblo que ha perdido su derecho, a perdido parte importante de su identidad. Se entiende entonces el peso simbólico que adquiere la defensa del derecho propio indígena, cuando esta en juego no sólo la disputa por los derechos colectivos, sino el reconocimiento mismo de los pueblos indígenas. Al hablar de derecho, involucra no sólo el tema de la justicia (resolución de conflictos) sino también el de los valores, principios, normas, y las formas propias de regular la vida social.

En la última década, varios países latinoamericanos, como Colombia (1991), Perú (1993), Bolivia (1994), Ecuador (1998), y otros, han reconocido constitucionalmente el carácter pluricultural de la Nación y el Estado. Por lo tanto, también han reconocido la existencia y derechos de los pueblos y comunidades indígenas como producto de sus culturas, oficializando sus idiomas, y promoviendo el respeto y desarrollo de éstas, sus formas de organización social, sus costumbres, trajes, religión, etcétera. Igualmente, han reconocido el derecho propio indígena o consuetudinario en otros países, con la finalidad de iniciar procesos de coordinación o compatibilización entre ambos sistemas, desde una perspectiva de diálogo democrático y no de represión como ha sido la regla hasta estas últimas décadas. En consecuencia, las experiencias que en esta materia se han dado en el derecho comparado deben servir de referente respecto del camino a seguir en Chile para obtener del estado el reconocimiento constitucional y legal, que es el primer paso para una articulación democrática de los distintos derechos propios indígenas que coexisten en un mismo espacio geopolítico.

IV. Propuestas conceptuales y políticas de autonomía en la academia y en el movimiento mapuche contemporáneo

1. Introducción

Todos los Pueblos Indígenas de América Latina, cuenten o no con el reconocimiento constitucional, reivindican algún grado o tipo de autonomía, que se hace más patente y notorio a partir de la década de los ochenta. Sin embargo, existe mucha confusión sobre el tema y las expresiones utilizadas, dentro de las cuales podemos nombrar: Autodeterminación, Autonomía, Autogobierno y Autogestión, siendo esta última la expresión más digerible para los Estados Nacionales. En el presente trabajo se desarrollarán estos conceptos en la doctrina e instrumentos internacionales a objeto de tener una cabal comprensión de sus alcances, y dar cuenta además de los problemas y cuestionamientos a que han sido y continúan siendo sometidos.

Otro tema de no menor importancia es la sucinta relación de los principales opciones autonómicas que nos presenta el derecho comparado y los proyectos autonómicos presentados por organizaciones e instituciones del pueblo-nación mapuche, sus beneficios y críticas a fin de ir aprendiendo de ellos y tenerlos en cuenta respecto de futuras propuestas autonómicas, las cuales deben considerar como base para impulsar éstas propuestas, el reconocimiento de la diversidad cultural por parte del estado chileno en la Carta Fundamental.

Para impulsar la vigencia territorial –en un contexto mayor al *lof*- del derecho mapuche, es fundamental que el estado chileno reconozca el derecho a la libre determinación, que para algunos autores debiera ser considerado un derecho humano esencial, porque a través de este derecho-principio, se pueden ejercer los demás derechos de carácter colectivo hoy día tan discutido por los estados, y hacer realidad la autonomía de los pueblos indígenas. Ello requiere sin embargo, una profunda reestructuración del estado-nación y transformarlo en un estado pluri o multicultural. Sólo aquí tendrá cabida el Pluralismo Jurídico donde este derecho mapuche pase de ser ilegal, oculto y clandestino (a los ojos del estado) a ser ejercido sin ser criminalizado.

2. El concepto de autodeterminación y su evolución histórica

Desde el punto de vista histórico a la autodeterminación se le vincula estrechamente con los conceptos de soberanía e independencia, que son elementos importantes en la formación de los estados nacionales europeos del siglo XIX. Es en este período: “... cuando el nacionalismo se vincula con el pensamiento democrático liberal: éste aporta el principio de la soberanía popular o el derecho de un pueblo a decidir la forma de gobierno que desee, y el nacionalismo proporciona el requisito de que sea el conjunto de las personas que constituye una nación el que decida colectivamente el derecho a autogobernarse. Con esta articulación el nacionalismo adquiere un carácter político; la libertad política se asocia a la libertad nacional, y la autodeterminación con la voluntad y el deseo de una nacionalidad de hacerse de su propio estado. Fundándose en esta idea se desarrolla el “principio de las nacionalidades”, que en términos generales significa el derecho de cada nación a tener su propio estado independiente. A este principio apelaron los movimientos nacionales (particularmente aquellas naciones divididas en diferentes Estados) italiano, polaco, griego, belga, irlandés, después de 1830, en las épocas de las revoluciones democrático burguesas”. (Sánchez, C. 2000:647). En relación al principio de las nacionalidades, Renner señala: “... que no debería ser el de la identificación de una nación con un Estado, sino la forma de organización interna de los estados multinacionales.” (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999: 370).

Sin embargo, el derecho de los pueblos a disponer por sí mismo de su futuro, tiene un antecedente histórico anterior, que se manifiesta en la Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776) y en la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre (1792) de la siguiente manera: Ya Voltaire señalaba que la esencia del hombre reside en la razón acompañada de la libertad, la cual debe estar garantizada en el plano político, siendo esta una expresión del derecho natural; sobre este derecho, los norteamericanos (en 1776) fundamentaron el derecho de los pueblos a la secesión, de la siguiente manera: “Cuando en el curso de los acontecimientos humanos se hace necesario que un pueblo disuelva los lazos políticos que lo han vinculado con otro, y que asuma entre las potencias de la tierra el lugar aparte e igual al que las leyes de la naturaleza le dan derecho, el respeto debido a las opiniones de la humanidad exige que declare las causas que lo instaron a la separación”. (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999: 369-370). Esta idea fue precisada en Francia en 1792, cuando la Convención decide: “otorgar fraternidad y auxilio a todos los pueblos que quieran recobrar su libertad”, dando comienzo al principio de las nacionalidades.

Siguiendo la tesis de Consuelo Sánchez, éste principio a finales del siglo XIX, fue sustituido por el derecho a la autodeterminación, “... que significa el derecho de cada nación a formar en su territorio un Estado aparte, independiente y soberano. Los alcances de este derecho eran los mismos que los del principio de las nacionalidades; la diferencia radicaba en el énfasis puesto en la definición de la nación, como sujeto de derecho, y en los fundamentos en que basaron los movimientos nacionales, sus reclamos. Aunque en ambos principios el componente étnico de la nación es fundamental, los movimientos que apelan al principio de las nacionalidades enfatizaron los fundamentos democráticos liberales, la voluntad de una nación de tener su propio estado; mientras que los movimientos que reclamaban el derecho a la autodeterminación, hicieron hincapié en los rasgos étnicos de la nación y su realización en un estado nacional propio. Esta última fue la característica de los movimientos nacionales

que surgieron a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, en los antiguos imperios multinacionales de Turquía, Rusia, entre otros". (Sánchez, C. 2000: 647).

En este contexto podemos decir que: " El Derecho a la autodeterminación todavía no se ha aplicado formalmente a otros pueblos que no sean aquellos que viven en condiciones de dominación colonial o extranjera por un poder de ultramar... A mediados del Siglo XX, la mayoría de estas colonias se han transformado en territorios independientes... Lamentablemente, estas antiguas posesiones coloniales lograron su independencia sobre la base de la geografía de sus fronteras coloniales, más que por la característica de sus poblaciones, incorporando por ello a un gran número de pueblos diferentes en los nuevos estados. Esto sigue siendo una fuente de conflicto y violencia en todo el mundo, que se traduce en la forma de conflictos del estado y grupos interétnicos, movimientos separatistas y la represión de minorías y pueblos indígenas por parte de los estados" (Mackay, F. 1999: 58-59).

De acuerdo a lo expresado, se podría sostener que "... se justificaría el derecho a la autodeterminación con el derecho a la secesión. Pero lo cierto, es que este último desaparece una vez constituido el Estado-nación, muralla alzada por éste contra el peligro de la disociación: A decir de Pierre-Caps, S... el derecho de los pueblos, proceso obligado de acceso a la sociedad nacional estatal, se desvanece con la aparición del Estado-nación..., desaparece una vez que el pueblo se transforma en estado..." (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999: 369). Luego, la única interpretación válida para los pueblos originarios, es que la secesión es una formula autónoma extrema dentro de otras opciones, y que en el caso mapuche nunca se ha planteado siquiera como una posibilidad.

3. El desarrollo del derecho a la autodeterminación

En el ámbito internacional el derecho a la autodeterminación se fue desarrollando paulatinamente en numerosos Instrumentos Internacionales, siendo el más importante el borrador de la ONU por los alcances y enfoque respecto de los pueblos indígenas. Sin embargo, para llegar a este punto se necesito de toda una evolución en el tiempo en el derecho internacional en términos de participación (estados, pueblos indígenas, organismos no gubernamentales), información, desarrollo de los derechos humanos y ambientales, y el hecho de la globalización y democratización de los estados a nivel internacional. Iniciamos este recuento con los siguientes instrumentos:

- La Carta de las Naciones Unidas de 1945, en su artículo segundo establece que uno de los objetivos de esta entidad es "fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos". La libre determinación también se menciona en el artículo 55 que establece la promoción y respeto por los derechos humanos; quedando claro que la Carta propone este concepto más como principio que como un derecho.
- La Declaración Universal de los Derechos Humanos, que en 1948 establece en su artículo primero: "Todos los pueblos tienen derecho a la autodeterminación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural". Este artículo es importante en relación a la siguiente interpretación que realiza Consuelo Sánchez, el cual es coherente con la visión indígena de este derecho, en el sentido de que: "... a) no se refiere a las naciones como las beneficiarias exclusivas de la autodeterminación, sino que establece que todos los pueblos en general son sujetos del derecho a la autodeterminación; b) no dispone una relación única y lineal entre autodeterminación y constitución de un estado nacional independiente y soberano, sino que establece el derecho a la autodeterminación como un principio general, dejando abierta las opciones políticas que los pueblos escojan." (Sánchez, C. 2000:648). Sin embargo, la falta de una definición de qué o quiénes son los pueblos, tiende a limitar la aplicación del derecho a la autodeterminación".

En este sentido la discusión sobre el concepto pueblo se plantea de la siguiente manera: “La palabra *people*, empleada en su forma singular designa un hecho (la reunión de un cierto número de individuos. La expresión *peoples*, empleada en plural, encuentra un equivalente en la palabra *people* (pueblo). Se adivina que los estados que más desconfían de los pueblos indígenas prefieran *people* a *peoples*... Esta variable semántica tiene un significado más político que jurídico, ya que el empleo o no de una palabra, no basta para crear o denegar derechos, solamente tiene un valor indicativo. El problema es que en estos momentos no existe en el derecho internacional una definición de la palabra pueblo, por más que los instrumentos internacionales citen a menudo los derechos de los pueblos.” (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999:362-363). No obstante lo anterior, es un hecho notorio que los pueblos indígenas comparten una cultura, religión, forma de vida, valores, derecho, historia, lengua y cosmovisión bien definidas y relacionadas con su territorio, manifestado la voluntad de permanecer distintos a pesar de siglos de dominación y subordinación en todos los aspectos mencionados. Las palabras de la Profesora Daes (Presidenta del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones indignas) son decidoras en este sentido: “Los grupos indígenas son incuestionablemente “pueblos” en todo el significado político, social, cultural y etnológico del término y no es lógico ni científico tratar a un pueblo como a sus vecinos, quienes obviamente tienen lengua, historia y cultura diferente... Las Naciones Unidas no pueden pretender, por mantener una conveniente ficción legal, que tales diferencias no existan...” (Mackay, F. 1999: 60).

- La Declaración sobre Concesión de la Independencia a los Países Coloniales, aprobada por la Asamblea general en 1960, se refiere a la libre determinación en términos de un derecho, específicamente en su artículo 2 que establece la fórmula clásica del derecho a la libre determinación: “Todos los pueblos tienen el derecho a la libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.

En relación al párrafo anterior Mackay argumenta lo siguiente: “...este mismo lenguaje se incorporó más tarde en el primer artículo que es común a los dos tratados de derechos humanos multilaterales más importante promulgados por las Naciones Unidas: El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PDESC, 1966) y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y políticos (PDCP, 1966). Ambos pactos obligan a los estados partes a “promover la realización del derecho a la libre determinación” y vinculan este derecho a lo que se ha denominado “soberanía permanente” sobre los recursos naturales y el derecho a la seguridad y al disfrute de los medios de subsistencia... La Resolución 1803 (que relaciona la soberanía permanente sobre los recursos naturales con la libre determinación) de la Asamblea General, define esencialmente el derecho de los pueblos para determinar libremente la manera de utilizar y disponer de sus riquezas y recursos naturales. Los otros pueblos y estados están obligados a observar y respetar estos derechos como parte del derecho internacional.” (Mackay, F. 1999: 56-57).

- La Declaración sobre Relaciones de Amistad de Naciones Unidas en 1970 señala que: “En virtud del principio de igualdad de derechos y libre determinación de los pueblos consagrados en la Carta de Naciones Unidas, todos los pueblos tienen el derecho a determinar libremente, sin interferencias externas, su status político y buscar su desarrollo económico, social y cultural, y cada estado tiene el deber de respetar este derecho en conformidad a las disposiciones de esta Carta...” (Mackay, F. 1999: 57-58).

En suma, estos instrumentos establecieron el derecho a la autodeterminación como parte del derecho internacional y en este sentido los estudios e informes de Naciones Unidas lo definen como: “Un derecho humano fundamental, cuyo disfrute es un requisito esencial para el disfrute de cualquier otro de los derechos humanos y libertades fundamentales”. (Mackay, F. 1999: 58). Además, es un hecho aceptado que el derecho a la libre determinación es una norma consuetudinaria del derecho internacional, e incluso algunos sostienen que es una norma imperativa del derecho internacional o *jus cogens*, y por ello, no derogable”. Por su parte, la doctrina esta conteste en que el derecho a la Autodeterminación: “... supone aceptar la capacidad de un pueblo para generar sus propias normas de control, regulación y represión

social, dentro de un espacio determinado y delimitado, respecto de los sujetos que se sienten parte de él y a quienes el grupo les otorga membresía.” (Barrientos, I. 1999-2000:34).

Por otra parte la profesora Consuelo Sánchez señala: “... que los estados han pretendido atribuir este derecho a las colonias, negando su aplicación a los grupos nacionales o étnicos que se encuentran dentro de sus fronteras. Sin embargo, la idea de la autodeterminación –como derecho no sólo de los pueblos sometidos por potencias extranjeras, sino también de los pueblos inserto en estados independientes– se ha extendido en los movimientos étnicos nacionales. Los pueblos indígenas... han venido insistiendo en que también son pueblos (con su propia cultura, lengua, historia, tradiciones, religión y pasado político) y, que como tales, tienen derecho a la autodeterminación. Aunque los pueblos indígenas... se consideren sujetos de derecho a la autodeterminación han optado por la autonomía sin romper la unidad nacional... Es así, como en la actualidad este derecho en el marco internacional puede interpretarse de la siguientes manera: puede ser sujeto de derecho a la autodeterminación cualquier conjunto de personas que se considere como pueblo; y, puesto que no se indica ninguna excepción a este término, la cualidad de pueblo puede extenderse a las naciones, nacionalidades, etnias, y pueblos indígenas, que así se estimen. Como tampoco se establece la forma concreta de ejercicio de este derecho, cada pueblo habrá de decidir libremente las condiciones políticas que mejor satisfaga sus aspiraciones históricas...” (Sánchez, C. 2000: 648-649). En este último sentido, la vía que mejor se condice con las reivindicaciones de los pueblos indígenas, es la autonomía dentro del estado-nación basado en el modelo plurinacional, pluricultural y pluriétnico.

Es importante para el trabajo considerar la discusión del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU, que debate desde 1988 el Proyecto de Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblo Indígenas, con participación de las diversas organizaciones indígenas, organismos no gubernamentales y los representantes de los distintos gobiernos. El punto más discutido por parte de los estados, y a la vez, el más importante para las organizaciones indígenas, es la inclusión en la declaración de la condición de pueblo de los indígenas y el reconocimiento que se confiere a todos los pueblos en el derecho internacional: el derecho a la autodeterminación, lo que incluye el reconocimiento de un número de opciones, dentro de las cuales está el derecho a la autonomía que se traduce desde el punto de vista de la justicia en el ejercicio del derecho propio, entre otras posibilidades.

Rodolfo Stavenhagen expresa: “... que la práctica de la ONU entorno al derecho a la libre determinación, es propia de los pueblos coloniales dominados por alguna potencia extranjera, y se ejerce una sola vez cuando acceden a la independencia política. Generalmente el sujeto del derecho a la autodeterminación es la población que habita una colonia, quien lo ejerce al decidir libremente sobre su futuro político a través de un referéndum, plebiscito o elecciones libres... En diversas resoluciones la ONU ha sido claro en señalar que este derecho no puede ser invocado contra los estados soberanos e independientes que se comportan conforme a las normas y principios de las Naciones Unidas, y no puede servir de pretexto para la secesión ni poner en peligro la integridad territorial de tales estados. También ha subrayado la ONU que las minorías (a la que se refiere el artículo 27 del PIDCP y la DM no son consideradas como “pueblos” y no tienen el derecho a la libre determinación. El término pueblo la ONU lo considera de la siguiente manera: Es un concepto político y legal referido al conjunto de pobladores de un territorio o de un Estado, independientemente de sus elementos étnicos y culturales.” (Stavenhagen, R. 1997:56-58).

El derecho a la autodeterminación esta establecido en el artículo 3 del Proyecto de Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos indígenas, en los siguientes términos: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Como el proceso de redacción no ha terminado, “... existe la certidumbre, de que, cuando se emita, este artículo se conserve en forma actual, debido a que Brasil, la India y la mayoría de los estados asiáticos se oponen a él; Australia, Canadá y algunos estados de América Latina desean que quede excluida toda posibilidad de secesión ...” (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999:336-337).

De esta manera, en la redacción de este artículo los estados sólo aceptaron la fórmula en que se asocia la autodeterminación con la autonomía interna, excluyendo la secesión, lo cual queda establecido en el artículo 31 de la siguiente forma: “ Los pueblos indígenas, como forma concreta de ejercer su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, en particular la cultura, la religión, la educación, la información, los medios de comunicación, la salud, la vivienda, el empleo, el bienestar social, las actividades económicas, la gestión de tierras y recursos, el medio ambiente y el acceso de personas que no sean miembros a su territorio, así como los medios de financiar estas funciones autónomas”. Para algunos autores cuando se lee ambos artículos concordados, podría entenderse que el derecho a la autodeterminación está limitado o restringido a la autonomía y autogobierno. Sin embargo, lo cierto es que estas son fórmulas para ejercer este derecho, pero no son los únicos como lo veremos a continuación en el desarrollo de este documento.

No obstante que el proyecto de Declaración de la ONU, está estructurado en torno al derecho a la libre determinación; el proyecto de Declaración de la OEA, está redactado más en la línea del Convenio N° 169 de la O.I.T., “... el cual tiene como tema central el respeto por la existencia e identidad indígena, sin reconocer la libre determinación como vehículo para el logro de este fin. Sin embargo, sí reconoce el derecho a la autonomía y autogobierno, aunque a diferencia del Borrador de la ONU, no reconoce el derecho de participación política –en particular el requerimiento de que el consentimiento expresado libremente y con pleno conocimiento se obtenga antes de adoptar o aplicar medidas legislativas, administrativas u otras que pudieran afectar los derechos e intereses indígenas –hasta el nivel requerido para dar pleno y significativo efecto a dicho derecho. Esto tiene importancia debido a que los pueblos indígenas seguirán siendo afectados por las acciones de los estados, y en este juego de poder la balanza se inclinará inexorablemente hacia el estado. De tal manera que si no existe una relación basada en el respeto mutuo y la buena fe, se necesitarán garantías adicionales para los pueblos indígenas a fin de constatar los abusos de poder de parte del estado”. (Mackay, F. 1999:164). Queda claro que el borrador de la OEA al no incluir el derecho a la autodeterminación, provocará la decepción de muchos pueblos indígenas, provocando un menor interés por este instrumento, amén de la futura condena del mismo.

Finalmente, el derecho a la autodeterminación en palabras de Ignacio Barrientos: “...es utilizado dentro del Derecho Internacional como sinónimo de libre determinación, si bien no existe una definición explícita, lo que dificulta el saber en que consiste este derecho y quienes son sus titulares. Sin embargo, la Resolución⁷ 2625 de Octubre de 1970, señala: “... que es aquel derecho que se reconoce a los pueblos para establecer, sin injerencia externa su condición política y de procurar su desarrollo económico, social y cultural”. (Barriento, I. 1999-2000:98).

Visto desde el mundo indígena, la esencia de este derecho es la posibilidad cierta de determinar libremente la naturaleza y alcance de la relación con el estado y con otros pueblos indígenas y no indígenas; derecho que se le ha negado, por entender que la libre determinación está dirigida a poner fin al colonialismo, y no a resolver los problemas que plantean las demandas de los pueblos indígenas al interior de las fronteras de un Estado.

El temor de los grupos económicos y castrenses de cada país (al que se le suman las resoluciones y cuerpos normativos de organismos internacionales) es que el otorgamiento de la libre determinación, pueda quebrantar o menoscabar total o parcialmente, la integridad nacional de los Estados soberanos, es decir, puedan producir la secesión (que es una forma de ejecución que puede asumir la autodeterminación, pero no es la única). No obstante lo anterior, la resolución N° 2625 reconoce por una parte, la coexistencia de varios pueblos en un mismo Estado, y por la otra, no restringe expresamente que dicho derecho sólo pueda referirse a pueblos bajo dominio colonial, ya que nada dice respecto de los

⁷ Las Resoluciones son documentos que están desprovistos de alcances obligatorios para los Estados firmantes, sin embargo su importancia en el plano político ha provocado la formación de costumbres internacionales convirtiéndose en fuente del derecho positivo.

estados divididos por fronteras étnicas, puesto que la resolución sólo protege el derecho de los estados a su integridad territorial y a su unidad política.

Teniendo en cuenta el comentario anterior, respecto a la relación de este derecho y los pueblos indígenas, en el contexto que estos pueblos viven al interior de estados independientes y que no buscan la secesión; el problema radica en reconocer y adaptar, al mayor grado posible, los derechos de los pueblos indígenas dentro del marco legal, constitucional y político del estado, respetando a su vez los derechos del mismo, lo que implica examinar una gama de opciones autonómicas.

Para la profesora Daes la consecuencia de esta relación sería: "... que la libre determinación debería interpretarse como su derecho a negociar libremente su status y representación en el estado en que viven... y que los pueblos indígenas tengan la capacidad de unirse con los demás pueblos que edifican el estado en término justos y de mutuo entendimiento, luego de muchos años de aislamiento y exclusión. Esto no supone asimilación de los individuos indígenas como ciudadanos al igual que el resto, sino su reconocimiento e incorporación como pueblos distintos en la construcción del estado, en términos de mutuo acuerdo". (Mackay, F. 1999: 64). Esto implica la existencia de un nuevo pacto o contrato social, dando nacimiento al estado multinacional y pluralista.

4. El concepto de autonomía y sus antecedentes históricos

El reclamo o demanda autonómica es común a todos los pueblos indígenas que viven en situación de subordinación, opresión étnica y dominio de otro pueblo, estado o nación, y en este contexto lo que se pretende con esta demanda reivindicativa, es salvaguardar la cultura, su identidad, sus manifestaciones de vida, su política, su religión, su derecho, es decir, su filosofía de vida o cosmovisión en el tiempo y en un espacio ancestralmente establecido (territorio).

La formula Estado-Nación se convirtió desde la revolución francesa hasta la actualidad, prácticamente en la única forma de organización política legitimada por los demás Estados con amplias atribuciones soberanas. "... Los Estados nacionales, siguiendo este modelo, se concibieron como entidades políticas de ciudadanos, con independencia de la composición étnica de la población. En teoría, por lo tanto, son entidades étnicamente homogéneas..." (Sánchez, C. 2000:649). La practica es totalmente contraria a esta idea, ya que la gran mayoría de dichos estados son culturalmente heterogéneos: "...están conformados, según el caso, por diversas naciones, pueblos, o culturas que mantienen sus identidades diferenciadas, aunque a menudo no se reconoce esta realidad. Muchos insisten en eliminar las diferencias étnicas e imponer la cultura de la nacionalidad dominante; otros han reconocido la naturaleza pluriétnica del país, pero no todos quieren admitir los derechos y los cambios en la estructura del Estado que tal reconocimiento supone. Sólo algunos Estados han aceptado asumir legal y políticamente los derechos que les asisten a las diversas colectividades étnicas y las transformaciones que ello implica. (Sánchez, C. 2000:650).

En este sentido, el punto de partida consiste en que un Estado (se requiere voluntad política) admita que es culturalmente diverso en cuanto a naciones (Plurinacional), pueblos (Pluriétnico) y culturas (Pluricultural) y que dicho reconocimiento se encuentre establecido en su Carta Magna, y posteriormente, en leyes específicas que la lleven a la práctica, donde queden establecido el ámbito territorial, la jurisdicción del mismo, las competencias en distintas materias que le corresponden a cada pueblo indígena y su relación con el Estado (respecto de los órganos políticos, administrativos, legislativos y judiciales de este ente público).

En el plano histórico el régimen de autonomía sobre bases étnicas es de larga data y en palabras de Consuelo Sánchez: "...Una de las primeras experiencias de estados multinacionales que adoptaron regímenes federales y autonómicos a favor de nacionalidades o grupos étnicos se encuentran en Suiza y los países socialistas de la Unión Soviética (1922), Yugoslavia (1946), y la Republica Popular China... A partir de la década de los 70, diversos países de Europa Occidental han admitido regímenes de autonomía en sus estructuras estatales para satisfacer los reclamos de nacionalidades y de regiones con

identidades particulares. En Italia, la Constitución de 1947 instituyó la autonomía de cuatro regiones con estatuto especial (posteriormente se agregaron otras)... El Estado Español en la actualidad ha conformado diecisiete regiones autónomas, (incluida Madrid), cuando originalmente, la autonomía se pensó como una solución para las llamadas “nacionalidades históricas” (catalana, gallega y vasca)... En Canadá se adoptó el sistema federal (a partir de 1867) y en 1999, la constitución canadiense reconoció la autonomía de los Inuit (esquimales) en el nuevo territorio de Nunavut, como parte de la federación...y en América latina, entre los países que han dado respuesta a los reclamos de autonomía territorial de los pueblos indígenas, destacan Nicaragua, que en su Constitución de 1987 instituyó el régimen de autonomía en las regiones donde habitan los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Atlántica, y Colombia que en la constitución de 1991 estableció la autonomía de los territorios indígenas.” (Sánchez, C. 2000:645).

La misma autora continua expresando que “... las experiencias en todo el mundo muestran que los movimientos separatistas suelen desarrollarse cuando los gobiernos insisten en privilegiar a uno de los componentes étnicos y hacer desaparecer a otros, y allí donde combaten toda expresión de las aspiraciones de autonomía. Esta postura acentúa y politiza las diferencias étnicas, obligando a las colectividades étnicas subordinadas hacia posiciones secesionistas, en la medida que se sienten amenazadas por la discriminación política y social. El punto crítico es cuando los pueblos estiman que la autodeterminación es imposible dentro de un Estado en el que están insertos. En cambio, los países que reconocen oportunamente los reclamos de autogobierno de los grupos étnicos o nacionales, han logrado un nivel de unidad y estabilidad social aceptable, con grandes posibilidades de desarrollar un sentimiento común de solidaridad entre la población en general...” (Sánchez, C. 2000:646-647). En todo caso la aceptación o no de estas demandas autonómicas como expresión de la autodeterminación depende, del grado de democracia y sensibilidad social de los habitantes de cada uno de los estados, que en el caso chileno todavía está en construcción (democracia), puesto que es el único estado de América de Sur que no ha reconocido constitucionalmente a los pueblos-naciones indígenas.

De la lectura anterior se llega la conclusión que ningún pueblo indígena quiere la secesión, en el entendido que la autonomía no rompe la unidad nacional de los estados; entonces cabe preguntarse: ¿porqué los gobiernos la rechazan?. A decir de Sánchez, existen por lo menos tres razones: “a) la asociación unilateral del derecho a la autodeterminación con la independencia; b) el predominio del modelo Estado-Nación, que pretende una congruencia entre el Estado y los pueblos indígenas y, por lo tanto, rechaza toda posibilidad de identificación del Estado con estos pueblos que existen al interior de sus fronteras; y c) la tendencia centralista de los estados, que entra en conflicto con los cambios que promueven los autonomistas, esto es, el diseño de un sistema político descentralizado basado en la diversidad cultural. La descentralización de poderes del nivel central a las entidades autónomas es la condición básica para el real funcionamiento de los regímenes de autonomías”. (Sánchez, C. 2000:647).

Por otra parte, en palabras de la misma autora ya citada, el sentido de la reivindicación de autonomía de los pueblos indígenas es representativa de las siguientes situaciones: “... a) la legitimidad de las demandas de autonomía se basa precisamente en el principio general del derecho a la autodeterminación. Los indígenas se consideran como pueblo y reivindican la autonomía como la forma concreta de ejercer su derecho a la autodeterminación; b) la cualidad de pueblo se sustenta en la etnicidad, en el carácter histórico de las colectividades indígenas y en su posición actual dentro del estado nacional en el que están insertos; c) la autonomía significa la conformación de entes autónomos en el marco del estado nacional preexistente, y en consecuencia, la autonomía no implica independencia, soberanía y constitución de un estado nacional propio. El reconocimiento del derecho a la autonomía comprende el establecimiento de nuevas relaciones entre el estado nacional y los pueblos indígenas, fundado en un pacto autonómico que conduzca a la cancelación del estado homogeneizador, centralista y excluyente, y al mismo tiempo, la edificación de uno nuevo, descentralizado, democrático, incluyente y plural; y d) como consecuencia de los anterior, los principios o argumentos en los que se basa el reclamo de autonomía son la democracia, la libertad política, la justicia y la igualdad”. (Sánchez, C. 2000:649).

Para la Profesora Erica Daes la relación entre Estado-Nación y autodeterminación, lo presenta como: "... una figura de tres perspectivas, en primer lugar que autonomía y autogobierno son los medios preferidos para ejercer el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, pero no son los únicos; en segundo lugar, que existe un límite y marco de esa libre determinación, ya que los pueblos indígenas deben ejercer ese derecho a través de los sistemas legales y políticos de los estados, y aquí la tercera perspectiva, ese "deben ejercer" obligatorio requiere que el Estado por su parte sea representativo y democrático. O sea, que el ejercicio obligatorio de ese derecho a través de los sistemas legales y políticos de los Estados ocurre a menos que estos sistemas sean tan exclusivos y antidemocráticos que ya no puedan verse como representativos de todo el pueblo." (Mackay, F. 1999:5).

El contenido y alcance del derecho a la autonomía puede variar dadas las particulares circunstancias de cada caso. No obstante, se identifican algunos elementos comunes como los señalados por Hannum: "...lenguaje, educación; tierra y recursos naturales; y gobierno local representativo. En el caso de los pueblos indígenas, el grado de control ejercido debería ampliarse con respecto a la tierra y los recursos naturales, la forma y la función del gobierno local, y otros asuntos relacionados con la identidad cultural y la sobrevivencia, esto debería incluir jurisdicción territorial efectiva, el derecho a veto sobre los planes de desarrollo del estado que pudieran afectar de manera adversa las tierras y territorios indígenas, y el autocontrol sobre todos los aspectos del proceso de desarrollo". (Mackay, F. 1999:66).

Un tema de no menor importancia y de amplio debate actual, es que precisamente el derecho a la autonomía debe ser ejercido y desarrollado al interior de la estructura política y jurídica del estado y en este contexto cabe preguntarse: ¿Cómo se hace efectivo este derecho a la autonomía también llamado por los cientistas sociales libre determinación interna?. Estos son conceptos similares para la gran mayoría de los autores; al respecto Magdalena Gómez sostiene: "... La vindicación de la autonomía o de "autodeterminación interna" se funda en la afirmación de ser originarios; es decir, de haber estado ahí antes de la emergencia de los Estados actuales. Incluye la demanda de territorio sobre el cual se pueden ejercer derechos colectivos y en el interior del cual se pueden desplegar y desarrollar sus propias formas de normatividad económica, social y política. Esto, en contraste con la conceptualización de la tierra como un simple recurso económico. El reconocimiento efectivo de la multiétnicidad bien podría implicar una profunda reestructuración de los estados actualmente existente". (Assies, W; Van Der Haar, G; Hoekema, A.1999: 30-31).

¿Qué pasaría si el gobierno local indígena o un derecho indígena protegido por la autonomía entra en conflicto con los principios establecidos por el sistema legal y político del estado?. Mackay opina que: "... Está básicamente establecido que el Estado tendría el deber de adaptar el ejercicio del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas compartiendo el poder con ellos y haciendo una reforma legal, constitucional y democrática. Los pueblos indígenas tendrían el deber correspondiente de trabajar dentro del marco constitucional y democrático del estado, a través del establecimiento de "sociedades efectivas" basadas en la buena fe y respeto mutuo, con pleno respeto por los derechos de los individuos, de otros pueblos y del estado. Esto requeriría de la modificación de los sistemas legales, políticos y constitucionales del estado a fin de reconocer y adaptar el pleno ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas... Sin embargo, está todavía por verse, si los estados están dispuestos a compartir el poder y plantear arreglos aceptables para los pueblos indígenas, que supongan el pleno reconocimiento y ejercicio del derecho a la libre determinación o si por el contrario, seguirán persistiendo en mantener el statu quo". (Mackay, F. 1999:66-67). No obstante lo expresado por el autor, una forma de hacer efectivos los aspectos internos de la libre determinación (siendo fundamental en esto, el libre consentimiento en las relaciones con el estado), puede ser a través del derecho a la autonomía y autogobierno; derecho que debe ser reconocido dentro del contexto de la autodeterminación y no proponerlo aisladamente, como es el caso del Proyecto de Declaración de la OEA, hecho que hoy día es y sigue siendo criticado por los pueblos indígenas.

5. Las distintas acepciones del concepto de autonomía

El concepto de “autonomía” se ha usado de manera indiscriminada en sus varias acepciones, tales como: autonomía política, social, económica, etcétera. Desde el punto de vista político: “... se entiende como una forma de encarnar el derecho de libre determinación que incumbe a los pueblos. Se refiere a la capacidad formalmente garantizada en manos de una comunidad, un territorio o ambos, de autogobernarse, de tener su propio gobierno y territorio, de autogestionarse y de administrar los recursos según sus propias normas y criterios”. (Hoekema, A. 1998: 272).

Siguiendo el planteamiento del autor citado anteriormente, este tipo de autonomía, “... presenta una variada gama de posibilidades y oportunidades para los habitantes de un territorio o para los pueblos indígenas, de autogobernarse en asuntos importantes, como la manera de seleccionar a los dirigentes, de vivir y recuperar sus valores, promoción y estudio del idioma, etcétera, por lo que implicaría que la autonomía política suele promover la autonomía en el plano cultural y social”. (Hoekema, A. 1998: 273-274). Sin embargo, esta no es una regla general y por esta razón se dice que no hay autonomía sin economía propia, sin influencia decisiva en la educación (fundamentalmente primaria), sin facultad de decidir libremente el tipo de salud o medicina y sin poder jurisdiccional.

Ahora, este tipo de autonomía política de tipo formal es necesario llevarlo a la práctica para hacerla efectiva, toda vez que las atribuciones autónomas entregadas por el Estado no se cumplen (infringiendo la constitución y leyes específicas al respecto) como ocurre con las concesiones forestales en las zonas autónomas de Nicaragua (RAAN). Por lo tanto, a pesar de gozar de la autonomía en el plano público (el estado a través de la constitución y las leyes confiere poderes legislativos, administrativo y judicial a las entidades locales, pero subordinadas a éste) es necesario que esté acompañada del elemento étnico (autonomía étnica) que es la fase más avanzada para el reconocimiento pleno de los pueblos indígenas al interior de la sociedad nacional y que como tales, tienen pleno derecho a desarrollar su propio sistema de instituciones, derecho, religión, es decir, su cultura.

Hoekema señala al respecto “... la autonomía política en el plano interno, implica la existencia de un régimen nacional político-legal de devolución de poderes legislativos, administrativos y jurisdiccionales en cuanto a un ámbito de asuntos de vida, así como poderes de participación en la renta nacional y en la toma de decisiones nacionales o provinciales que afecten la vida de un grupo específico de individuos y/o los habitantes de un territorio específico... De esta manera, un pueblo que sólo tiene el poder de participar en las modalidades de ejecución de políticas superiores, sin poder legislativo ni poder de co-determinar las políticas mismas, no merece la calificación de autónomos”. (Hoekema, A. 1998: 272-273).

La autonomía a juicio de Ignacio Barrientos, “... implica la norma que se da el propio sujeto llamado a obedecer y a cumplirla. El acento está en la capacidad para decidir sobre las condiciones y cursos de la propia existencia. Así, la autonomía es el gobierno de uno mismo. Es precisamente, los que reclaman los pueblos indígenas: que se les reconozca su capacidad para determinar su existencia como tales, que se prescinda de la idea del protectorado, y que se les permita asumir la responsabilidad respecto de su futuro. Entendida así la autonomía, no es sino otra forma de denominar autogobierno. Incluso se puede pensar que la autonomía o el autogobierno es una expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación”. (Barrientos, I. 1999-2000: 100).

Por su parte María Teresa Sierra citando los Acuerdos de San Andrés del 16 de febrero de 1996, sostiene: “... la autonomía es la expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación, expresada como un marco que se conforma como parte del estado nacional. Los pueblos indígenas podrán, en consecuencia, decidir su forma interna de gobierno y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. Dentro del nuevo marco constitucional de autonomía, se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas, en cada uno de los ámbitos y niveles en que la hagan valer, pudiendo abarcar uno o más pueblos indígenas, conforme a las circunstancias particulares y específicas de cada entidad federativa. El ejercicio de la autonomía de los pueblos indígenas contribuirá a la unidad y democratización de la vida nacional y fortalecerá la soberanía del

país”. (Sierra, M. 1998: 21). De esta manera, sostiene que “... al reivindicar el derecho a la autonomía como eje rector de la relación con el estado, los pueblos indígenas apuntan al reconocimiento de sus sistemas jurídicos y formas de organización social, así como a garantizar el acceso a sus territorios y sus recursos naturales; buscan de esta manera ser reconocidos por un Estado y una sociedad que sistemáticamente los excluyó, en aras de la asimilación cultural y de la igualdad formal ante la ley”. (Sierra, M. 1998: 21).

En el Proyecto de Declaración de la OEA existen disposiciones vinculadas a la autonomía y al autogobierno en el artículo XV en donde omiten el derecho a la autodeterminación considerado por los pueblos indígenas como uno de los principios más importantes y progresistas. También, el Convenio N° 169 esta en la misma sintonía refiriéndose sólo al derecho de conservar las costumbres, las instituciones y el derecho consuetudinario, pero su importancia radica en que es el único instrumento internacional aprobado y ratificado por casi todos los países americanos con la sólo excepción de Chile.

En el texto de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar (Chiapas, México), -cuya propuesta implica reconocer la autonomía como “garantía constitucional” para los pueblos indígenas en México, a fin de dotarlos de derechos de carácter colectivos respecto a aspectos sustantivos que constituye la razón de ser de sus culturas- cuando los pueblos indígenas hablan de autodeterminación o autonomía, requieren que se les reconozca su especificidad cultural en los siguientes aspectos:

- Reconocimiento, respeto y promoción de las propias formas de organización, determinación del status y capacidad jurídica de las comunidades indígenas y la radicación de la toma de decisiones en las autoridades comunitarias, de acuerdo a sus normas consuetudinarias.
- Respeto y promoción a la expresión de sus formas tradicionales de vida, permitiendo la participación efectiva de los representantes de las comunidades en la gestión educativa y cultural.
- Reconocimiento y aplicación de sus sistemas normativos al interior de sus comunidades.
- Definición del concepto de desarrollo, de acuerdo a sus tradiciones, de las propias prioridades y la adopción de las estrategias más pertinentes para su logro.
- Reconocimiento legal y demarcación y protección efectiva de territorios indígenas, como espacios de ejercicio de la jurisdicción indígena.
- Consentimiento en todos los proyectos que se lleven a cabo en sus territorios, como forma de proteger los recursos naturales.

En suma, la autonomía de la que hablan los pueblos indígenas es la que les asegure la decisión de las formas de gobierno interno y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente, con pleno y efectivo respeto y protección de los derechos individuales y colectivos. Esto incluye de manera flexible, las aspiraciones de cada pueblo, la vigencia de sus sistemas normativos internos y sus instituciones comunitarias, los grados de relación intercomunitarias, la presencia y relación de indígenas y no indígenas, la situación geográfica, el patrón de asentamiento poblacional, y el grado de participación en las instancias de representación política entre otros. En este sentido Stavenhagen añade: “ ...no hay desde luego una sola formula autonómica (ni siquiera una definición única del concepto), sino modalidades diversas que pueden agruparse de alguna manera bajo mantos genéricos de autonomía”. (Barrientos, I. 1999-2000:104).

6. Formas que puede adoptar la autonomía Indígena

Las reivindicaciones autonómicas de los pueblos indígenas americanos pueden en la práctica adoptar diversas formulas, que van desde la más radical, que es la secesión a la más simple que es que la autogestión (no considerado como formula autónoma). En este apartado (extractadas de la tesina de Barrientos, I. 1999-2000: 108-115) se presentan en forma sintética las principales opciones autonómicas, todas las cuales han requerido una profunda reestructuración del estado-nación para hacerlas realidad.

El Federalismo: Es la unión permanente y basada en la libre estipulación y cuya relación entre los Estados miembros es de Derecho Constitucional.

W. Kymlicka señala que: es un mecanismo de reconocimiento de las reivindicaciones de autogobierno, y que por su característica de distribuidora y repartidora de poderes entre el gobierno central y las subunidades regionales (provincias, estados, cantones, etcétera). La utilidad del federalismo se condiciona a que la minoría nacional constituya mayoría en una de las unidades federales, como sucede en Québec, Canadá, donde se garantizan competencias que no se otorgan a otras provincias. El federalismo no se vincula directamente con la diversidad cultural y sólo se ve como estrategia común para acomodar a las minorías nacionales.

Municipalización: Esta estrategia se planteo en Guatemala (Acuerdos de Paz) y en México (Acuerdos de San Andrés). La forma de hacer efectiva la autonomía indígena es a través de la instalación de municipios indígenas o mediante la asociación de municipios con mayoría de población indígena. Ambos acuerdos promovían la modificación de las respectivas leyes municipales.

Creación de entidades territoriales autónomas: Esta modalidad esta concebida en estados definidos constitucionalmente como unitarios y también como federales. Se establece la creación de entidades territoriales o simplemente territorios, a los cuales se les concede un status especial, dotados de facultades o competencias definidas en la ley fundamental, como es el caso de USA, Panamá y Nicaragua.

Reconocimiento de las autoridades o instituciones y/o de las comunidades indígenas: Es el nivel más bajo de autogobierno, se garantiza la relativa aplicación de la institución de los pueblos indígenas dentro de los límites territoriales y generalmente circunscrito a la resolución de asuntos internos o bien bajo la formula genérica de reconocimiento de su organización social, política y económica. En algunos casos el reconocimiento de la institucionalidad pasa por reconocer a la comunidad indígena como persona de derecho público, habilitándola como sujeto colectivo de derecho. Se mencionan como ejemplo: El caso chileno en que se le reconoce un grado de autonomía al Consejo de Anciano de Rapa Nui.

7. El concepto de autogobierno y autogestión

Para la mayoría de la doctrina el concepto de autogobierno es similar al de autonomía, es decir, son formulas que van hermanadas en los reclamos del derecho a la libre determinación. Al respecto Mackay expone: "...el autogobierno significa poner la agenda de desarrollo en manos de los propios pueblos indígenas, no en los avatares y prioridades de agencias externas en el financiamiento; con los recursos necesarios bajo control propio. Implica también tener instituciones gobernantes estables, separar la política del manejo de los negocios, un sistema efectivo y no politizado de soluciones de conflictos, es decir, un buen sistema judicial interno; y tener una burocracia efectiva. La combinación cultural adecuada implica que las instituciones gobernantes de la comunidad tienen que tener la legitimidad a los ojos de la gente; para lo cual estas instituciones deben basarse en la concepción indígena de cómo organizar y ejercer la autoridad; esas concepciones deben basarse en la cultura indígena contemporánea (no en elementos obsoletos históricamente) lo que obliga a una renovación y adaptación constante. Existen

ejemplos similares en los distintos países americanos, para mencionar algunos: Cooperativa el Quiché, Guatemala; La Comarca kuna en Panamá; Los Mocovies en Argentina, etcétera". (Mackay, F. 1999: 8-9).

Un problema que se presenta después de conseguir el autogobierno o autonomía es el diseño y desarrollo de instituciones (políticas, económicas, etcétera) apropiadas para consolidar la autodeterminación y el bienestar de los pueblos indígenas. En este camino muchos pueblos han sido exitosos, y otros no. ¿Qué factores explican la diferencia para el éxito?. Un estudio interesante citado por Mackay, muestra que:

"...los pueblos indígenas de USA, que han logrado éxito en sus proyectos de desarrollo sostenible, lo han hecho estableciendo cuatro condiciones:

1) el ejercicio de una cierta soberanía de facto, 2) instituciones de gobierno efectivas, 3) una combinación efectiva con la cultura general nacional, y 4) una orientación estratégica de alcance amplio. En síntesis, un modelo de construcción de nación". (Mackay, F. 1999:8).

Por su parte el Proyecto de Declaración de la OEA, establece en el artículo XV número 1, el derecho al autogobierno en los siguientes términos: "Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar libremente su status político y promover libremente su desarrollo económico, social, espiritual y cultural, y consecuentemente tienen derecho a la autonomía o autogobierno en lo relativo a, ínter alia, cultura, religión, educación, información, medios de comunicación, salud, administración de tierras y recursos, medio ambiente e ingreso de no miembros; así como a determinar los recursos y medios para financiar estas funciones autónomas". Aquí se establecen como equivalentes los conceptos de autonomía y autogobierno.

Como se ve éste artículo es muy parecido al artículo 3 y 31 del Borrador de Declaración de la ONU, claro que excluyendo explícitamente la autodeterminación. Sin embargo, la forma de la redacción es muy cercana a la señalada por los pueblos indígenas respecto de sus prácticas relativas a las instituciones indígenas sin perjuicio de participar en las instituciones del estado como lo sostiene el numeral dos del artículo XV: "Los pueblos indígenas tienen derecho a participar sin discriminación, si así lo deciden, en la toma de decisiones, todos los niveles, con relación a asuntos que puedan afectar sus derechos, vidas y destino. Ello podrá hacerlo directamente o a través de representantes elegidos por ellos de acuerdo a sus propios procedimientos. Tendrán también derecho a mantener y desarrollar sus propias instituciones indígenas de decisión; y a igualdad de oportunidades para acceder y participar en todas las instituciones y foros nacionales". De tal suerte que por una parte, la autonomía y el autogobierno no son otra cosa que la capacidad de decidir los asuntos fundamentales de acuerdo con su cultura y bajo reglas pactadas con el estado; y por otra parte, el ejercicio de estos derechos fundamentales al interior del Estado nacional se transforman en la garantía de existencia y desarrollo de los pueblos indígenas.

La Autogestión, se entiende como "... una forma de otorgar cierto grado de autonomía a determinados sectores sociales en la realización de actividades y proyectos de contenido económico, sin referencia a realidades culturales que viven los sujetos beneficiarios y sin reconocerles específicos derechos colectivos como miembro de un grupo". (Barrientos, I. 1999-2000:100-101). El mismo autor señala que esta expresión fue utilizada en el Instituto Indígena Nacional de México, que es el organismo de promoción y protección de los indígenas mexicanos y en este contexto no representa las aspiraciones de dichos pueblos.

En Chile se utiliza esta formula en forma más restringida en las Áreas de Desarrollo Indígena que contempla la ley N° 19253 en su artículo 26 y 27, llevadas a cabo por la CONADI.

8. Propuestas autonómicas Mapuche

Las propuestas de autonomía mapuche son de larga data y de variado contenido a la luz de las aclaraciones conceptuales ya realizadas en este trabajo, y van desde la presentada por Manuel Aburto Panguilef el año 1931, a través de la Federación Araucana que proponía la construcción de la República Indígena, "... despertó el dormido eco de la más sentida aspiración de la raza (para que) pueda desenvolver su vida de acuerdo a su psicología, costumbre y rituales; ser dueña de su tierra, ocupando las provincias en las cuales puedan vivir sus 150.000 indígenas, en que su educación sea orientada hacia la realización de su propio bienestar; en que el Pueblo Araucano se gobierne a sí mismo y en que su progreso y cultura sean creados por el mismo. Se planteó que este anhelo sería realidad toda vez que estuvieran unidos mapuches, campesino y obreros... Finalmente, esta idea debía ser inculcada a los niños como un culto sagrado..." (Foerster, R; Montecino, S. 1988:50), hasta las más recientes propuestas efectuadas a partir de la recuperación de la democracia (no obstante, el primer antecedente data del año 1987, donde las organizaciones indígenas coordinadas en Futa Trawun Kiñewan pu Mapuche anunciaban el haber asumido el derecho a la autonomía), basadas fundamentalmente en los derechos a la identidad y el reconocimiento de la nación indígena, al interior de un estado que mantiene la unidad nacional como principio fundamental, es decir, la fórmula Estado-Nación.

El fuerte autoritarismo del Estado chileno es un producto histórico de las clases dirigentes –formadas desde la conformación del estado sumadas a otros grupos económicos más recientes que manejan la economía nacional - los cuales sostienen y hegemonizan esta fórmula de la sociedad chilena como un dogma: un estado una nación. Tal vez ésta concepción de la sociedad chilena afecte las propuestas autonómicas mapuche que ha decir de Samaniego, explican que: "...el debate en curso acerca de autonomías concentre las mayores contradicciones que actualmente afectan a las organizaciones mapuche y sus propias acciones decidan si "lo nuevo" será un factor de articulación y unidad o, al contrario, de disgregación e impotencia... Los sentimientos e ideas de autonomía que animan a diversas organizaciones mapuche apelan, por cierto, a una identidad histórica. En consecuencia, es entendible que desde el movimiento social mapuche se piense que las luchas por la tierra y por condiciones para desarrollar la propia cultura, la demanda de "reconocimiento" político por parte del poder estatal, sean hoy la única base para reconstruir la identidad. La comunidad agraria actual -a pesar de que la mayoría de los mapuche habita ciudades- es el sustento más inmediato y vivaz de las experiencias que pudieran conducir a un proyecto de autonomía en tanto pueblo-nación... Sin embargo -y como lo muestra el debate sobre autonomías- los datos demográficos destacan diferenciaciones entre la población mapuche de la región con mayor concentración de comunidades agrarias y la población indígena en las grandes ciudades (fuera de las áreas "históricas" de mayor relevancia). No obstante, ante el Estado-nación de Chile se auto-reconoce mapuche cerca de un 10% de la población total del país" (Samaniego, A. <http://www.derechosindigenas.cl/>).

Se presenta a continuación una breve síntesis de las propuestas autonómicas actuales, esbozando sus beneficios y críticas respecto de las mismas, teniendo como principal referente el texto de Javier Lavanchy, Conflicto y Propuesta de Autonomía Mapuche, (<http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html> URL: Santiago 1999). No obstante lo anterior, no debemos olvidar que dichas propuestas responden a un momento histórico donde las condiciones y realidades eran otras, como por ejemplo el Proyecto de Panguilef aliado a los sectores más radicales de la izquierda, como queda de manifiesto en la propuesta –FOCH y el PC- que le quitaron respaldo al interior del pueblo mapuche, quedando abandonada rápidamente en la medida que fue desapareciendo de la escena política su líder. Un análisis de viabilidad de las propuestas autonómicas más reciente que pasamos a analizar nos llevan a concluir que en la actualidad no existe una propuesta única y definitiva para la autonomía mapuche atendido a la complejidad del problema, tanto desde el punto de vista interno (la visión de las distintas identidades y de las distintas organizaciones), como externo fundamentalmente la posición del gobierno, de la sociedad civil y en última instancia del Estado.

8.1 Propuesta del Centro de Estudios y Documentación Mapuche - Liwen:

Es sin duda la primera propuesta sistemática de una ONG mapuche liderada por José Mariman que en 1992 demanda la autonomía territorial de la región históricamente mapuche, vale decir la novena, más algunas zonas adyacentes. "... Dicha autonomía se sustenta en un Estatuto de Autonomía Regional que garantizaría, tomando en cuenta la realidad pluriétnica de la región, todas las condiciones políticas, económico-materiales, sociales, culturales e ideológicas para el pleno desarrollo de la etnia mapuche y su cultura. En tal sentido, la autonomía política regional se debería expresar por medio de una Asamblea Regional, elegida democráticamente por toda la población de la región (mapuche que serían minoría y no mapuches la mayoría), y por un Gobierno Regional emanado de dicha Asamblea. No obstante, el carácter mapuche de la región debe quedar claramente establecido. Los derechos de los mapuches deben quedar plasmados en disposiciones que garanticen: el derecho a los recursos naturales; a la preservación del medio ecológico; a los beneficios de explotación; a vivir y poder trabajar en la región; a la protección del mercado; y a la lengua. En una palabra, se trata de una autonomía para la IX región, que garantice, los derechos de los mapuche, sin crear un espacio de exclusividad, sino más bien un espacio de convivencia inter-étnica". (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

En esta propuesta se insiste en la participación política democrática del conjunto de los ciudadanos - mapuche y no mapuche- para la elección de autoridades políticas. Liwen pretende crear un puente que posibilite el reconocimiento y desarrollo de derechos del pueblo nación mapuche dentro de esta región autónoma como su sustento territorial. Sin embargo, como señala Lavanchy, "... las materias administrativas de dicho territorio dependen de una Asamblea Regional elegida democráticamente por el total de la población de la región a través de un sistema proporcional que garantice la participación mapuche. De esta forma, aunque se asegure 26% de participación mapuche, no se asegura que éstos tendrán una influencia real en el gobierno regional, ya que son minoría, no sólo en su propia región, sino también en la Asamblea, con lo que no podrían lograr prácticamente ningún beneficio real, sin el consentimiento de la población wigka". (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

En esta propuesta no hay un sustento cultural que lo fundamente y sólo promueve la participación política sustentadas en criterios de población, a fin de mejorar la convivencia interétnica (sobre una base electoral minoritaria mapuche), donde efectivamente tienen participación los mapuche rurales y urbanos (esto último es un punto a favor de esta propuesta que las otras organizaciones tocan sólo parcialmente), pero donde la estructura política ancestral queda de lado, toda vez que los mapuche estarían representados por autoridades electas y no por las autoridades propias de acuerdo con la cosmovisión y organización social.

Otro aspecto problemático de esta propuesta es que se pretende garantizar el derecho de los mapuches, sean de la IX Región o no, a poder vivir y trabajar en ella. Ahora bien, el problema a juicio de Lavanchy: "... radica en un principio básico de la ciencia económica: si la oferta de trabajo es mayor que la demanda, el mercado regula eligiendo las mejores ofertas y desechando las que no son buenas. En otras palabras, se produce cesantía. El modelo de Liwen promueve la cesantía, en cuanto aumentaría la oferta de trabajo. Pero la cesantía que promueve no es para el total de la población de la IX Región, sino sólo la del wigka, ya que pretende proteger y asegurar el trabajo para los mapuche. Bien sabemos que no habrá wigkas dispuestos a poner en peligro sus fuentes de trabajo, en un territorio que consideran tan suyo como los mapuche" (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>). Dicha propuesta en este punto resulta contradictoria puesto que sería fuertemente resistida por la población no mapuche que es mayoritaria en el territorio a reivindicar, y que seguramente en la Asamblea General rechazará haciendo poco factible la pretendida contra-diáspora del proyecto.

8.2. Propuesta de la Asociación de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche - Admapu:

La propuesta de ADMAPU se basa en que el pueblo nación mapuche controle un territorio, que por un lado, permita el desarrollo de su cultura (y que podría tener la forma administrativa de un Estado nacional), y por el otro, es que quede garantizada la participación y representación política mapuche.

Esto se lograría según lo señala Lavanchy: "... a través de una cuota de representación en todas las instituciones del Estado (incluido el 10% de representación en el Parlamento). Tal cuota debería corresponder al 10%, dado que la población mapuche dentro del total de la población chilena alcanza ese porcentaje. El mecanismo mediante el cual los mapuche elegirían a sus representantes para completar ese diez por ciento de representación, no es definido, aunque se insinúa que la democracia podría ser el principio que operaría en la eventualidad. La fórmula sugerida requiere la antesala de una reforma de la Constitución Política de Chile que reconozca la multinacionalidad que caracteriza al país. En otras palabras, el Estado debe reconocer que Chile no se compone de una nación, sino de varias". (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>). De tal suerte, que este proyecto de autonomía se da al interior del estado chileno y como parte de éste, requieren igualmente de sus aportes económicos y de sus partidos políticos.

La crítica fundamental la plantea José Marimán, que por una parte, señala que Admapu se olvida que la Cuestión Mapuche es un fenómeno geográficamente localizado, y que por tanto, no es un asunto que compete resolver a la población de otras áreas que no sean la IX Región; y por el otro, que la propuesta condena a los mapuche a ser una minoría extraterritorial *per se*, al tratar el tema como una cuestión de cifras a repartir. Sin embargo, el mismo Marimán se olvida que el problema mapuche hace rato excedió los lindes de la Región de la Araucanía y del Estado (excluye a los mapuches del Pwelmapu), puesto que un porcentaje importantísimo se encuentra en la región metropolitana, amén de otras regiones (la VIII y IX región), y por lo tanto, se equivoca completamente al calificar el problema mapuche como un problema geográficamente localizado; siendo este una dificultad importante para encontrar una solución, no sólo viable, sino que también resuelva los problemas globales del pueblo mapuche. Lavanchy por otro lado, expresa que: " Los mapuches, efectivamente necesitan un territorio, pero un territorio que por pequeño que sea, constituya un espacio donde sean capaces de dirigir su propio destino en asuntos internos, independientemente de los intereses del wigka, los que sí se deberían tomar en cuenta para los asuntos externos". (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

Esta propuesta al igual que la anterior, sólo toma en cuenta la variable de población mapuche para efecto de representatividad política en un territorio en el cual son minorías. Si bien es importante el aspecto político, este debe tener un contenido cultural, sólo en esa medida los proyectos de autonomía serán representativos del pueblo mapuche y no de organizaciones y dirigentes vinculados a partidos políticos, ya que la historia nos enseñó que estas propuestas así presentadas están condenadas al fracaso.

8.3. Propuesta de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauko-Malleko:

De los comunicados y declaraciones formuladas a la prensa por sus líderes, se observa que la Coordinadora Arauko-Malleco es sin duda la más radical y contingente de todas, ya que no está dispuesta a iniciar ningún tipo de diálogo con las autoridades en los términos impuestos por éstas. El *werken* José Huenchunao señala "... que el problema del pueblo mapuche no es de tierras, sino de territorialidad y de reconocimiento en cuanto a pueblo y nación... Nuestra gente está tomando más conciencia del fondo del problema, que es la territorialidad de las comunidades mapuches... Aquí hay que reconocer que nosotros seguimos siendo un pueblo y una cultura diferente, que seguimos teniendo en nuestra memoria colectiva la conciencia de que éramos y somos una nación originaria." (Entrevista: Diario La Segunda 18/3/1999).

Sin embargo, como señala Lavanchy: "... a despecho de la declaración de Huenchunao, la Coordinadora no posee una propuesta inmediatista en torno a la autonomía territorial y política del pueblo mapuche. En palabras del dirigente Pedro Cayuqueo (1999), más que teoría "Es hora de trabajar en las comunidades rurales y urbanas, y entre todos aquellos sectores mapuches dispuestos a luchar ir elaborando en el camino las propuestas de desarrollo y autonomía pertinentes." Lo que se conseguiría "a través de un proceso de lucha y discusión política que nos permita ir transitando desde las demandas concretas al nivel de base, hasta la formulación de una futura plataforma de lucha ideológica de liberación." (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

De esta forma, más que un proyecto de autonomía frente al Estado chileno, las proposiciones de la Coordinadora se fundamentan más bien en la posibilidad de recuperar tanto las tierras usurpadas, como las ancestrales y a partir del cumplimiento de este objetivo, reconstruir en estos territorios la nación mapuche, donde se desarrolle plenamente la cultura, la cosmovisión y el sentimiento de pertenencia a la tierra, es decir, la identidad. Esto queda claro en una entrevista al werken José Huenchunao que resumía los planteamientos básicos de la organización al respecto en los siguientes puntos: "... primero, una ley especial con facultad de expropiación de predios; segundo, creación de una comisión especial que aborde el tema de los conflictos de tierra y el desarrollo de las comunidades mapuches; y, tercero, mayores fondos y mayor facultad política para negociar para la CONADI." (Diario El Sur 19/7/1998).

La propuesta de la Coordinadora responde a una larga historia de atropellos, dominación y a los efectos de todo este proceso en las comunidades en palabras del Werken José Huenchunao "con toda esta línea de invasión estamos destinados a desaparecer, si uno se pone a ver la realidad se desespera, yo veo como las carreteras siguen avanzando, como los puertos se instalarán en nuestro territorio eso destruye nuestro pueblo porque esta pensado para el wigka no para el mapuche por ejemplo en esas carreteras las carretas no pueden circular", su objetivo central es "recuperar los espacios territoriales", sin embargo en las actuales circunstancias se plantean también seguir viviendo al interior de las comunidades como mapuche de acuerdo a sus propias normas, "si no luchamos hoy día por mantener y preservar el mínimo de autonomía que se tiene por ejemplo en el campo laboral del cultivo de la tierra, la alimentación el uso de la lengua entre los propios mapuche nos estaríamos sometiendo a la dominación y dependencia del Estado" (Huenchunao, Reconstrucción, entrevista, 2003).

La Coordinadora Arauko-Malleko constituye hoy día es una de las organizaciones contingente en el plano político que ha venido planteando en sus discursos los problemas de la territorialidad y la autonomía, comunes a todas las demás propuesta, pero que en este caso concreto con una articulación desde dentro de las mismas comunidades ejercitando en los microespacios territoriales –lof- la autonomía que buscan replicar en el territorio.

8.4. Propuesta de Aukiñ Wallmapu Ngulam-Consejo de Todas las Tierras:

El Consejo de Todas las Tierra (Aukiñ Wallmapu Ngulam), desde su separación de Admapu, ha centrado su discurso político reivindicativo en la recuperación de las tierras ancestrales o históricas y luego en las llamadas ocupaciones simbólicas. Sobre la marcha de este tipo de iniciativas, han intentado elaborar una propuesta autonómica que en palabras de Lavanchy: "... pretende reivindicar el territorio que considera históricamente mapuche, esto es del río Bío-Bío al sur. En este territorio propone conformar una nueva institucionalidad sobre la base de la participación y autonomía, la que debe garantizar la coexistencia armónica de mapuches y chilenos. La nueva institucionalidad debería expresarse mediante una instancia jurídica, política y administrativa con capacidad de decisión y en la que la nación mapuche tenga plena participación. Para tales efectos se sugiere la elaboración de un " Estatuto de Autonomía " o " Constitución Política de la Nación Mapuche, " donde se estipule el ordenamiento interno de la nación mapuche, así como su relación con el Estado" (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

Por otra parte, agrega el mismo autor citado que "... para que tales iniciativas tengan viabilidad, se demanda una "'nueva' Constitución Política del Estado, la que reconozca la existencia de la nación mapuche. Dicho reconocimiento debe establecer tres garantías: el derecho a la autodeterminación; la restitución de las tierras; y, el derecho al uso y control del territorio (incluidos los recursos del suelo y del subsuelo). La relación bilateral que, en la propuesta de Aukiñ, se debería establecer con el Estado se canalizaría a través de las autoridades originarias del pueblo mapuche –es decir, Logko-, así como de la Organización Estructural Mapuche –esto es, el Consejo de Todas las Tierras. Todo lo anterior se debe dar, bajo una descentralización y desconcentración política que responda a los derechos del pueblo mapuche. Ahora bien, este punto ha adoptado la forma de un Parlamento Autónomo Mapuche en su Propuesta Nacional Para el reconocimiento de la Nación Mapuche y sus Derechos (1999), sin embargo ésta no difiere mayormente de aquélla, ya que el procedimiento para designar a los representantes pareciera ser el mismo. Otro punto a considerar de esta nueva propuesta, es el de la participación

efectiva de los mapuche en el parlamento dando cabida a dos representantes de la etnia en cada cámara.” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>). Sin embargo, su líder Aucán Huilcaman cuando es entrevistado habla de gobierno paralelo, cogobierno y autonomía mapuche, como si todas estas expresiones fueran lo mismo, lo que refleja cierta confusión en su discurso.

La principal crítica que observa Lavanchy es que esta propuesta “... tiene el problema de la extensión del territorio que pretende reivindicar, esto es, del Bío-Bío al sur, territorio que por su sola extensión representa más problemas que la reivindicación de la Región de la Araucanía, como en el caso de Liwen. Esto, sin contar con el hecho que la situación demográficamente minoritaria del mapuche se acentuaría. Por otro lado, no queda claro como la nueva institucionalidad lograría la convivencia armónica entre mapuches y chilenos, considerando que el Consejo de Todas las Tierras, no sólo pretende reivindicar un territorio, sino asegurar para los mapuches el acceso a los recursos. Bien sabemos que los poderes económicos de este país se opondrían, ineluctablemente, a dicha opción no logrando, al menos en el corto y mediano plazo, su realización” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

El otro gran problema que visualiza el mismo autor, dice relación “... con los aspectos administrativos, la sugerencia de canalizar la relación con el Estado a través de los Logko y de la Organización Estructural Mapuche, vale decir, el Consejo de Todas las Tierras, complica el asunto. Los logko, en las condiciones reales de poder que hoy poseen, no representan una alternativa viable de concentración y centralización del poder mapuche, en tanto que el Consejo de Todas las Tierras, se arroga de esta forma, autoritariamente una representación del pueblo mapuche que dudosamente tiene...” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>), restándole aceptación de gran parte del pueblo mapuche, ya que por un lado se arroga autoritariamente su representación y por el otro, desconoce la organización tradicional del mismo. Sin perjuicio de lo anterior, concuerdo con la última afirmación de la cita; sin embargo, los logkos si poseen autoridad actual y la opinión de Lavanchy refleja la realidad en algunos sectores del territorio mapuche.

La propuesta si bien considera aspectos culturales como la participación de los logko, en su estructura, no refleja la forma de organización, participación y valores mapuche, por lo que a través de esta formula, el Consejo institucionaliza a la manera wigka el pueblo-nación mapuche que pretende reivindicar. Por otra parte, desde las organizaciones mapuche se le critica que privilegiaría a su gente aumentando su poder, en desmedro de otras formas de participación política propias del pueblo mapuche. No obstante lo anterior, un aspecto relevante de la propuesta, “... es que la lucha del movimiento mapuche debe desarrollarse ajena a la injerencia de los partidos políticos, los cuales jugarían un papel neutralizante, de instrumentalización de los mapuche en pro de su propia lógica del poder.” (Samaniego, A. <http://www.derechosindigenas.cl/>), hecho que los partidos políticos han explotado hasta el día de hoy.

8.5. Propuesta Mapuche Bafkehche de la provincia de Arauco:

La Propuesta autónoma de la "Identidad Territorial Bafkehche" se fundamenta en el reconocimiento político-administrativo de los Espacios Territoriales de Patrimonio Bafkehche. Dichos espacios territoriales estarían conformados por las tierras y espacios ancestrales de bordemar donde viven asentadas las comunidades bafkehche.

La administración y representación de los Espacios Territoriales de acuerdo a lo establecido por Lavanchy: “... estaría asegurada por el conjunto de la población y por los responsables que serán elegidos a través de procesos internos. En tal sentido, se dispone la creación de una Asamblea Territorial que estaría compuesta de un Coordinador Territorial, elegido por las bases de las comunidades, a través del sufragio universal, y los dirigentes de las comunidades de los diferentes espacios territoriales. Las funciones de la Asamblea territorial serían: definir los objetivos de desarrollo bafkehche, buscando armonizarlos con los del resto de la región y del país; impulsar proyectos económicos, sociales y culturales de las comunidades; fomentar intercambios tradicionales con la sociedad civil no mapuche; y, promover intercambios comerciales nacionales e internacionales. Por otra parte, la administración de los

Espacios Territoriales recaería en un Consejo Territorial compuesto por Consejeros Territoriales que asumirían responsabilidades en: administración urbana y rural, cultura, educación, salud, pesca, salud, etc.” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

Otros aspectos a destacar de la propuesta bafkehche son: “... la creación de una comisión sobre Verdad y Deuda Histórica; reconocimiento constitucional; ratificación del convenio 169 de la OIT; reconocimiento de una forma propia y autónoma de desarrollo bafkehche; reconocimiento de los miembros de la Asamblea Territorial y de su Coordinador, en las instancias de participación comunal, provincial, regional y nacional en las materias que interesen a los Espacios Territoriales. Finalmente, cabe destacar que si bien la propuesta se entrega, explícitamente, como una solución a los problemas que aquejan a la Identidad Territorial Bafkehche, sus promotores, implícitamente, consideran que ésta es la mejor forma de solucionar los problemas de territorialidad y autonomía de las otras identidades territoriales mapuches (naüqche, wenteche, wijiche y pewenche, en territorio chileno)” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

Sin duda que esta propuesta es la más viable en comparación a las anteriores ya que por una parte, la dimensión “local” bafkehche (espacios territoriales) de esa proposición hace que ella sea la única que evita el problema de: la delimitación geográfica del total del territorio mapuche demandado y evita reivindicar espacios territoriales donde los mapuche son minoría (en términos de demográficos quedando el destino en manos de la mayoría wigka); y por otra parte, incluye un sistema mixto de decisión política en que la composición de la Asamblea Territorial puede ser a través de autoridades tradicionales (aspecto no clarificado en dicha propuesta) y el Coordinador por voto democrático. Sin embargo, a decir del autor mencionado, esta propuesta adolece de un grave defecto: no incorpora de manera clara la problemática urbana. Esto podría ser justificado por el hecho de que la propuesta bafkehche no se arroga la solución de la cuestión mapuche de forma global. Pero, como ya indicamos, implícitamente se sugiere como fórmula para que las demás identidades territoriales solucionen sus problemas tanto de territorialidad como de autonomía.

8.6. Proyecto de Autonomía del PwelMapu:

En Octubre de 1997 fue aprobado en el marco del Decreto 4811, el Estatuto del Lof Mapuche Kajfükura, ubicado en la zona centro de la Provincia de Neuquen. Dicho Estatuto surgió del proceso de diálogos y debates entre las autoridades mapuche y el gobierno federal argentino. Este estatuto hoy es ley para cinco comunidades, las cuales se encuentran reconocidas por el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, cuyo contenido está dado por la siguiente cita: “Se demanda que el perfil de Estado refleje a todo nivel la diversidad cultural, entendida ésta en el más amplio sentido, donde la cultura comprende formas de organización social, económica y política propia, formas de administración de justicia, de valores, de cosmovisión, de relación con la naturaleza diferente... Autonomía y gobierno son condiciones básicas para el desarrollo como pueblo originario. La autonomía y el autogobierno no son otra cosa, que la capacidad de decidir los asuntos fundamentales, de acuerdo a nuestra cultura y bajo reglas pactadas con el Estado. Esto es, la posibilidad de que se reconozca el sistema de regulación que han venido aplicando los pueblos originarios, desarrollados en milenios”. (Documento: Taller de derecho Indígena en América. 2002: 6).

Cabe recordar que el 5 de julio del 2000, Argentina ratificó en Ginebra el Convenio N° 169 ante la OIT, produciendo desde esa fecha efectos inmediatos en su legislación interna. Sin embargo, a pesar de lo anterior, el gobierno Argentino se niega a reconocer un aspecto fundamental de la autonomía, que es la aplicación y reconocimiento del derecho a decidir de los mapuche argentinos, el cual estaría dado por los siguientes elementos: “La existencia de un órgano destinado a la administración de justicia llamado Nor Felen, con facultades expresas y reconocidas en el lof. Este nor felen estaría conformado por el Inán Logko, la Pijan Kuse, el werken y dos miembros del lof según el caso a tratar... Este sistema de administración de justicia, es una instancia final en casos de menores y de primera instancia jurisdiccional, en casos graves, dejando a la autoridad política comunitaria (logko), como primera instancia de apelación, siendo las autoridades de la organización mayor (Confederación Mapuche de

Neuquén) quiénes resuelven en última caso". (Documento: Taller de derecho Indígena en América.2002: 6). Finalmente, cabe recordar que hasta el año 2000, se debatía en la provincia de Neuquén el anteproyecto de Código Procesal Penal respecto de los artículos que afecten a las comunidades mapuches argentinas.

Como podemos observar la institucionalización de los mapuche del Pwél Mapu es nueva con algunos elementos culturales propios, pero notablemente más avanzados puesto que el proyecto autonómico tiene el piso político y constitucional del reconocimiento de los pueblos originarios, que los lleva a pensar en realidades y no en sueños a cumplir. Queda claro el ámbito geográfico donde se desarrolla la autonomía, espacio territorial donde la etnia mapunche tiene un peso demográfico importante que ha decido de los investigadores es crucial a la hora de implementar un proyecto autonómico que en este caso sólo se aplica al ámbito jurisdiccional de las comunidades. Sin duda el componente político es importante, pero no se puede dejar de lado el factor cultural, el geográfico y el demográfico a la hora de pensar en este tipo de reivindicaciones.

De las diversas propuestas de autonomía existentes y presentadas en este documento, se puede constatar que desde el pueblo mapuche y sus organizaciones han existido a través del tiempo y hasta la actualidad diversas propuestas autonómicas, las cuales no han desarrollado una fórmula que permita hacer realidad las demandas que contienen. Sin embargo, debemos tener presente que este es un proceso que se nutre de los conceptos desarrollados en el derecho internacional y de las experiencias de otros pueblos indígenas, que han logrado concretar sus anhelos autonómicos. En este mismo contexto concluimos por una parte, que no obstante ninguna de las propuestas es capaz de dar cuenta en su integridad de la problemática del pueblo mapuche, parece importante señalar que durante las últimas décadas, las organizaciones e identidades territoriales mapuche han buscado espacios para la comunicación, el debate y el diálogo, de manera de plantear en conjunto y con fuerza un proyecto autónomo innovador (antes es condición sine qua non obtener el reconocimiento constitucional); y por la otra, que para el Estado chileno (no así para el Argentino), su clase política y sus instituciones, este problema simplemente no existe, toda vez que Chile es un Estado-nación de carácter unitario. Sin embargo cabe destacar que en las propuestas expuestas están contenidos los elementos claves para un proyecto autónomo, siendo estos: el espacio territorial donde los mapuche no sean minoría, la inclusión y/o participación de los mapuche urbanos (hay que buscar la fórmula adecuada para esto), y el aspecto cultural que debe primar por sobre las consideraciones políticas.

9. Comentarios finales

El reclamo de los pueblos indígenas basado en la autodeterminación desafía la construcción histórica del actual Estado-Nación soberano representativo que provee el modelo en que se aplican y predicen las concepciones dominantes de democracia y ciudadanía. Esta fórmula responde a creaciones históricas y humanas que tratan de buscar el equilibrio y el manejo entre los intereses que benefician a los distintos estamentos sociales, los cuales desde sus inicios como República hasta el día de hoy, presionan a esta superestructura que es el Estado, resultando que en el caso particular de los pueblos indígenas asuman posiciones de conflicto y negación como es en Chile. Sin embargo, estos mismos Estados son actores permanentes y responsables en la realidad política internacional y más aún ante el derecho internacional donde deben cumplir los compromisos asumidos en su calidad de tales, lo que permite hoy evaluar a los estados nación, tanto en su capacidad negativa de obstaculizar el pleno goce de los derechos colectivos que afectan a los pueblos indígenas, como su capacidad positiva de garantizarlos, defenderlos y desarrollarlos. Esto último ha hecho que la naturaleza y el concepto mismo de nación-estado haya ido variando y evolucionando en América, quedando como excepción Chile.

Ahora la pregunta es ¿porqué es importante para los pueblos indígenas el reconocimiento de la autodeterminación por parte de los Estados? Marie Léger, Coordinadora del Programa Derechos de los Pueblos Indígenas, da la respuesta que abre perspectivas de análisis que empoderan las reivindicaciones

autónomas de los pueblos indígenas como naciones y sociedades preexistente a la invasión colonial y a la formación de los estados nacionales como es el caso de la nación mapuche en Chile:

“El derecho a la libre determinación es el primer derecho colectivo que permite ejercer todos los demás. Queda reconocido en los instrumentos internacionales como atributo de todos los pueblos y es considerado como una herramienta esencial para la supervivencia y la integridad de sus sociedades y culturas...El reconocimiento de que los pueblos indígenas tienen este derecho “en su calidad de pueblo” es importante, porque ratifica el hecho de que, en virtud de su régimen jurídico de pueblo y no en virtud de una delegación de poder de los Estados dentro de los cuales viven, pueden decidir libremente su régimen político y buscar su desarrollo económico, social y cultural. Este matiz es importante, ya que implica la obligación por parte de los Estados de negociar con una entidad colectiva poseedora de derechos preexistentes a su creación e independientes de su buena voluntad. También puede incluir la posibilidad de un recurso exterior en caso de que no se pueda llegar a un acuerdo...Para los pueblos indígenas, el reconocimiento del derecho a la libre determinación es una manera de que se reconozca su condición de pueblo con los mismos derechos que los demás pueblos de la Tierra, ni más ni menos”. (Léger, M. <http://www.derechosindigenas.cl/>). Dicho reconocimiento no haría más que realzar la fuerza y la unidad del estado y fomentar la cooperación y el entendimiento entre los pueblos; no hacerlo sólo perpetuará la dominación, el sometimiento, la discrepancia y muchas veces la confrontación violenta.

Por otra parte, el derecho a la autonomía y autogobierno han sido mencionados como un medio de dotar de contenido a la libre determinación. Además, el ejercicio a la libre determinación indígena a través de la autonomía y autogobierno es una opción más que una limitación de este derecho.

La autonomía de los pueblos indígenas implica reconocer el derecho a la diferencia con rango constitucional, de manera que así como cada derecho individual termina donde empieza el de otra persona, el derecho de una cultura termine donde empieza el de otra.

En suma, la libre determinación es, ante todo, la posibilidad para un pueblo de elegir el marco político más favorable a su desarrollo económico, social y cultural; y en este contexto, los pueblos indígenas, jamás han puesto en tela de juicio, el principio de integridad territorial, y muy por el contrario, los estados no han escatimado esfuerzos locales e internacionales, para alterar los principios jurídicos internacionales respecto a los pueblos indígenas, por razones que benefician a los intereses de estos Estados, creando así un contexto de dominación y futura asimilación para los pueblos indígenas.

V. El acceso a la justicia de los pueblos indígenas en el derecho internacional de los derechos humanos en el estado de Chile y la demanda del movimiento indígena mapuche⁸

1. Contextualización

La justicia y el acceso a la justicia constituye uno de los derechos humanos más importantes y trascendentes para la vida cotidiana de los indígenas, en esta perspectiva es necesario visualizar al menos dos variables;

- (1) el acceso a la justicia propia y,
- (2) la posibilidad de que el ordenamiento del estado en el que se inserten tales pueblos indígenas posibilite el pluralismo jurídico,

lo que es válido en aquellos países en los que existe un reconocimiento a la diversidad y, de otra parte la situación de aquellos pueblos indígenas en los que aún tratándose de estados pluriculturales, tal

⁸ Acápite preparado por María del Rosario Salamanca Huenchullán.

reconocimiento no existe por lo tanto habrá que buscar y analizar las posibilidades que el ordenamiento de los estados en los que se insertan les otorgan para poder hacer uso de unas normas que para ellos constituyen derecho y que se conceptualizan peyorativamente al interior de tales ordenamientos como costumbres en relación al derecho del estado dominante. Esta última es la situación del pueblo mapuche en Chile, toda vez que no existe a nivel Constitucional ni a nivel de Pactos de Derecho Internacional de Derechos Humanos ratificados y actualmente vigentes un reconocimiento a tal pluralismo, lo que obliga a los pueblos indígenas existentes en su interior a regirse por un sistema jurídico ajeno, de difícil comprensión, muchas veces contradictorio con su cosmovisión y con las prácticas jurídicas propias.

El derecho a la justicia de los pueblos indígenas es un tema que desde el ámbito internacional de los Derechos Humanos ha tomado importancia en los últimos años, considerándosele uno de los de mayor relevancia para la efectiva vigencia de los derechos humanos de carácter colectivo de tales pueblos. En este contexto el Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Rodolfo Stavenhagen, señala que para su segundo informe a ser presentado a la Comisión en su quincuagésima novena sesión, uno de los dos temas principales en su parte sustantiva estará dado por “Los derechos humanos de los pueblos indígenas en el campo de la administración de justicia, incluyendo cuando sea relevante, la relación entre el derecho positivo y los sistemas jurídicos consuetudinarios (no escritos)”.

El Relator Especial da cuenta de que “los pueblos y las organizaciones indígenas se vienen quejando desde hace mucho tiempo de la discriminación en su contra en los sistemas de administración de justicia” y, realizando un análisis general acerca de las fundamentaciones a que tales quejas obedecen señala:

“Estas quejas se fundamentan a veces en estadísticas e investigaciones que muestran que los indígenas están representados desproporcionadamente entre las personas detenidas, encarceladas o sentenciadas en los procesos de la justicia penal”.

“Con frecuencia los indígenas no tienen el mismo acceso a los tribunales o a las diversas instancias administrativas que los no indígenas”.

“En algunas regiones hay serios problemas lingüísticos en el fuero judicial cuanto los procedimientos oficiales se llevan a cabo en un idioma distinto al que hablan las comunidades indígenas”.

“los sistemas judiciales nacionales no reconocen generalmente el derecho consuetudinario practicado por estas comunidades, creándose así fuentes de conflicto y desacuerdos que pueden tener implicancias para los derechos humanos de los pueblos indígenas”.

A efectos de tener ciertos parámetros y especialmente desde la perspectiva de la promoción e información de los derechos de los Pueblos Indígenas en Chile, estimo que el marco normativo internacional de los Derechos Humanos es la primera fuente a partir de la cual se debe visualizar el derecho a la justicia de los pueblos indígenas. En este nivel jurídico el conjunto de normas que nos permite contextualizar el tema es el siguiente:

- Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de Las Naciones Unidas en el año 1948.
- Convención Sobre la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1948. Ratificada por Chile el 3 de junio de 1953.
- Convención Internacional Sobre la Eliminación de Todas Formas de Discriminación Racial, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en el año 1965.

- Convención Internacional Sobre la Eliminación de Todas Formas de Discriminación Contra la Mujer, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 1979, ratificada por Chile en 1989.
- Declaración Sobre la Raza y los Prejuicios Raciales, aprobada por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas UNESCO en noviembre de 1976.
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966. Ratificado por Chile, publicado en el Diario Oficial de 29 de abril de 1989.
- Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales, aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966. Ratificado por Chile, publicado en el Diario Oficial el 27 de mayo de 1989.
- Declaración Sobre los Derechos de las Minorías, aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 1992.
- Convención Americana sobre Derechos Humanos, denominada "Pacto de San José de Costa Rica". Ratificada por Chile, publicada en el Diario Oficial el 5 de enero de 1991.
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT. No se ha ratificado en Chile y se encuentra en discusión en el Parlamento Chileno desde el año 1991.

El conjunto de normas de derecho internacional de los derechos humanos señaladas, no todas incorporadas al ordenamiento jurídico chileno, establecen una serie de principios y derechos específicos a las personas y **pueblos indígenas**. Desde el ámbito del derecho a la justicia, parece importante destacar los siguientes:

- Derecho a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión y a utilizar su propio idioma, en privado y en público, libremente y sin injerencia ni discriminación de ningún tipo (artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; párrafo 1º inciso 2º de la Declaración sobre las Minorías).
- Derecho a participar en la vida cultural, religiosa, social, económica y pública (Párrafo 2 del artículo 2 de la Declaración sobre las Minorías).
- Derecho a participar efectivamente en las decisiones que se adopten en el ámbito nacional, y cuando proceda, a nivel regional respecto de las minorías a la que pertenezcan o de las regiones en que vivan (Párrafo 2 del artículo 2 de la Declaración Sobre Las Minorías).
- Derecho de los Pueblos indígenas a gozar en pie de igualdad de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población (Artículo 2 del Convenio 169).
- Derecho a establecer y mantener sus propias asociaciones (párrafo 4 del artículo 2 Declaración de las Minorías).
- Derecho al reconocimiento del derecho consuetudinario indígena al aplicar la legislación nacional, en especial al aplicar sanciones penales, en las que deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales, prefiriendo sanciones distintas al encarcelamiento (artículos 8.1 y 10 del Convenio 169).

- Derecho a conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos (Art. 8.2 Convenio 169).
- Derecho al respeto a los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros cuando estos sean compatibles con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos (Art. 9.1, 9.2 del Convenio 169).
- Derecho a la protección contra la violación de sus derechos, y a iniciar procedimientos legales para asegurar el respeto efectivo de sus derechos. Para ello los estados deben tomar todas las medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces (Art. 12 del Convenio 169).
- Derecho a la igualdad ante la ley. Todas las personas son iguales ante la ley y tienen derecho sin discriminación a igual protección de la ley. (Art. 26 y 2 del Pacto de Derechos Civiles; Art. 2 del Pacto de Derechos Sociales).
- Derecho a un traductor. Toda persona acusada de un delito tendrá derecho, en plena igualdad, a la garantía mínima de ser informada sin demora, en un idioma que comprenda y en forma detallada, de la naturaleza y causas de la acusación formulada contra ella; y a ser asistida gratuitamente por un interprete, sino comprende o no habla el idioma empleado en el tribunal. (Art. 14.3 letras a y f del Pacto de Derechos Civiles; Art. 8.2 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos).
- Derecho a la defensa: disponer del tiempo y los medios adecuados para la preparación de su defensa, a comunicarse con un defensor de su elección, a ser asistida por defensor a su elección, al nombramiento de defensor de oficio, gratuitamente si carecieren de medios suficientes para pagarlo. (Art. 14 letras b y d, Pacto de Derechos Civiles; Art. 8.2 de la Convención Americana de Derechos Humanos; Art. 19 N° 3 de la Constitución Política Chilena).

La aplicación y vigencia de tales principios en Chile, está determinada por la falta de reconocimiento del 169 de la Organización Internacional del Trabajo, documento que con toda claridad da cabida al derecho indígena y otorga a los pueblos indígenas diversas atribuciones en el ámbito de la aplicación de justicia, por otra parte cabe señalar que la Constitución Política de la República de Chile actualmente vigente en el país no hace reconocimiento alguno a tales pueblos, encontrándose ambas iniciativas en discusión en el parlamento chileno desde hace más de diez años.

Los paradigmas de fondo del estado chileno continúan afirmando la **igualdad** y la **homogeneidad** nacional, negándose a reconocer la **diversidad real** que existe en su interior, en este sentido los avances de los Derechos Indígenas tanto en el contexto del derecho internacional de los Derechos Humanos como los reconocimientos de la **multiculturalidad** y el reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas en la mayoría de los Estados latinoamericanos, no ha llegado ni ha tenido recepción en el ordenamiento jurídico chileno.

En materia del acceso a la justicia el artículo 19 N° 3 de la Constitución política de la República del año 1980 vigente en Chile señala: “La Constitución asegura a todas las personas: N° 3° La igual protección de la ley en el ejercicio de sus derechos”. Inciso 1° “Toda persona tiene derecho a defensa jurídica en la forma que la ley señale y ninguna autoridad o individuo podrá impedir, restringir o perturbar la debida intervención del letrado, si hubiere sido requerida. Tratándose de los integrantes de las Fuerzas Armadas y de Orden y Seguridad Pública, este derecho se regirá en lo concerniente a lo administrativo y disciplinario, por las normas pertinentes de sus respectivos estatutos”. Inciso 2° “La ley

arbitrará los medios para otorgar asesoramiento y defensa jurídica a quienes no puedan procurárselos por sí mismos”.

Toda vez que no existe ni en el ámbito constitucional ni de los pactos de Derechos Humanos ratificados por Chile y actualmente vigentes, un reconocimiento a la Justicia o al Derecho Propio. Debe examinarse la posición que tiene la aplicación de la costumbre a escala legal. La norma de aplicación general está dada por el Código Civil. En materia especial indígena, la Ley Indígena 19.253 del año 1993 hace una referencia específica a la posibilidad del uso de la costumbre, la que debemos relacionar con los artículos 10 y 11 del Código Penal. Finalmente en materia comercial y tributaria están las normas del artículo 4 y subsiguientes del Código de Comercio y el artículo 110 del Código Tributario.

Dado el contexto normativo anterior debemos preguntarnos: ¿Qué pasa en el ordenamiento jurídico chileno con la posibilidad de vigencia del derecho propio y el derecho a la administración de justicia de acuerdo con las instituciones propias que constituyen según el marco normativo de los derechos humanos principios vigentes en este ámbito?.

La preexistencia del pueblo mapuche a la invasión española y a la creación del Estado Chileno es un hecho indiscutible. Los cronistas e historiadores coinciden en señalar que antes de la llegada de los españoles poblaban el territorio mapuche diversas familias que reconocían la autoridad de un logko (cabeza de familia); poseían un sistema para resolver conflictos y un extenso territorio de utilización común (Aldunate, 1986; Aylwin, 2000; Bengoa, 1991; Chihuailaf, 1999; De Ercilla, 1997; Faron, 1997 y 1969; Núñez de Pineda 1987).

2. Conceptualización del Az Mapu o derecho mapuche según algunos autores

Bengoa, (1991:27) “previo a la llegada de los españoles al interior del pueblo mapuche existía un sistema para resolver conflictos, el que estaba firmemente establecido, pudiendo diferenciarse en él la forma en que se resolvían los conflictos al interior del grupo, y la forma en que se relacionaban unos grupos con otros”, “hay un sistema de regulación de conflictos – justicia se podría llamar hoy día - y un sistema para hacer alianzas y emprender acciones comunes”.

Faron, (1997:16). “la ley tradicional es un concepto fundamentalmente sobrenatural, sancionado por fuerzas sobrenaturales que emanan de los ancestros, considerados éstos como si hubieran ideado, suplido, suplementado y adherido a las reglas de la sociedad mapuche”. “Hacemos esto porque lo hicieron también nuestros antepasados y porque nuestros padres y abuelos, nos dijeron que era lo correcto”.

Guevara, (1908:193 a 197). “Es fácil reconocer en las costumbres de los araucanos una serie de reglas que se refieren a la seguridad común, a la manera de vengar los hechos perjudiciales o de obtener por ellos una reparación, a los pormenores de las uniones sexuales, a la sucesión i distribución de los bienes del jefe i, en suma, a numerosos actos privados del individuo”.

Chihuailaf (1999: 50). Az Mapu es “la manera que tiene el Pueblo mapuche –por lo tanto, cada identidad territorial en su diversidad- de entender, de dar impulso y desarrollar su organización”, “Es la Az Mapu lo que determina la continuidad de nuestra manera de comprender el mundo, y por tanto establece nuestros conceptos de organización cultural como visión totalizadora, pero que –descrito en sus especificidades- implica desde luego lo denominado social, político, territorial, jurídico, religioso, cultural”.

Sánchez Curihuentro (2001:29). El Az mapu esta constituido por “las normas de conducta, tanto individuales como colectivas, que debe observar el mapuche para mantener la armonía cósmica. Es la esencia del ser, la imagen y semejanza de la naturaleza Mapuche; señala el poder hacer y no hacer y la manera en que se deben hacer las cosas, de tal forma que si no se hace lo que hay que hacer, se hace lo que no se debe hacer, es decir si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que

vive el hombre y el Pueblo Mapuche. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento – ello también está dicho en el Az Mapu - a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura mapuche. De ahí que el hacer justicia en la cosmovisión mapuche equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico”.

La conceptualización del Az Mapu señalada, no es acogida dentro del sistema jurídico chileno, sin perjuicio de ello existe numerosa bibliografía que da cuenta de cómo el pueblo mapuche a través del tiempo ha aplicado su **Derecho Propio**, resolviendo conflictos en el nivel local e incluso casos que han sido vistos en la justicia estatal, lo que no es solo una situación que se ha dado en el pasado sino en la actualidad (Aldunate, 1986; Bengoa, 1991; Chihuailaf, 1999; Faron, 1997 y 1969; Núñez de Pineda 1987, Salamanca 2001 y 2002, Sánchez 2001)⁹.

El sistema jurídico chileno no da cabida al pluralismo jurídico y mientras no exista un cambio de paradigmas la situación se mantendrá tal cual, ello no ha sido obstáculo para que el Pueblo Mapuche continúe reproduciendo su cultura y aplicando su propio derecho al interior de sus comunidades. Las diversas leyes para los indígenas en Chile se han abocado básicamente al tema de la tierra. Es en el proyecto de la ley 19.253, cuya discusión contó con una amplia participación indígena donde el Pueblo Mapuche pretende por primera vez el reconocimiento al **Derecho Propio**.

El articulado del Proyecto de la Ley 19.253, contemplaba bajo el Título Sexto “De la Justicia Indígena”, Párrafo 1° “Del Reconocimiento del Derecho Consuetudinario de los Pueblos Indígenas”, el artículo 59 en los siguientes términos: Inciso 1° “Se reconoce la existencia y validez del derecho consuetudinario y la costumbre de los pueblos indígenas”, inciso 2° “al aplicar la legislación a estos pueblos deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres y derechos”. En este mismo Título, los artículos 90 y subsiguientes bajo el Párrafo 3° “De los Jueces de Paz Indígenas”, reglamentaban esta institución minuciosamente y si bien eran una figura híbrida por cuanto debían ser nombrados por el Presidente de la República en terna presentada por la Corte de Apelaciones respectiva a propuesta de las comunidades, el anteproyecto introducía a través de esta figura la posibilidad real de aplicación del **Derecho Propio** (Historia de la Ley 19.253. Compilación de textos oficiales del debate parlamentario. Biblioteca Congreso Nacional, año 1997. Volumen 1 páginas 533, 528, 529). Todo el articulado propuesto fue rechazado por el Parlamento, de tal forma que los pueblos indígenas en Chile continúan rigiéndose por el ordenamiento jurídico chileno, tanto en las normas de carácter procesal como sustantivas, toda vez que no existe la posibilidad de que el derecho sea aplicado por las autoridades y de acuerdo a las formas propias como porque las normas de carácter sustantivo no introducen la posibilidad de aplicar el derecho propio, limitándose de esta forma desde esta doble perspectiva su acceso a la justicia

La aplicación de justicia de acuerdo al derecho propio al interior de las comunidades mapuche, es una situación desconocida por la sociedad chilena, en la que no existe el espacio para que estas manifestaciones culturales se efectúen. En un análisis desde la perspectiva del ordenamiento jurídico chileno podría sustentarse que se encuentra al margen de la ley, es por lo tanto “ilegal”, toda vez que la jurisdicción corresponde únicamente a los Tribunales establecidos por la ley, fundándose en que el Artículo 73 Constitución Política de la República de Chile, año 1980, señala textualmente: “La facultad de conocer de las causas civiles y criminales de resolverlas y de hacer ejecutar lo juzgado pertenece exclusivamente a los tribunales establecidos por la ley”. Estos mismos contenidos se reproducen en el Código Orgánico de Tribunales que es el texto legal que desarrolla la existencia y funcionamiento de los tribunales de justicia en Chile.

La resolución de conflictos por las autoridades propias mapuche, fundadas en las normas del derecho propio mapuche es, sin embargo desde el punto de vista mapuche, parte del derecho propio, reconocido,

⁹ Sanchez 2001, *relata de primera fuente casos contemporáneos resueltos en el Lof Huillío que le fueron referidos por el Logko que intervino en ellos. Salamanca 2002, realiza una revisión del derecho mapuche de acuerdo a estudios publicados previos y recoge una serie de casos en que se han resuelto conflictos aplicando el derecho propio.*

practicado y respetado, por las comunidades, de acuerdo a ellas se resuelven conflictos por las autoridades establecidas, se aplica un procedimiento y se dictan sanciones que son cumplidas en la convicción de estar haciendo uso del derecho propio.

La dictación de la actual Ley Indígena 19.253 en el año 1993 y especialmente la discusión previa, con gran participación del movimiento mapuche de la época, las demandas que allí se presentaron y el contexto sociopolítico de retorno a la democracia posterior a 17 años de dictadura militar en Chile, parecen en un primer momento patrocinar un cambio de paradigmas, sin embargo la tramitación de la ley en el parlamento y su posterior aplicación, permiten a los mapuche irse dando cuenta que esta ley no responde a sus expectativas, no introduce paradigmas de aceptación distintos, continúa enmarcándose en una actitud etnocéntrica y no protege sus territorios (Salamanca, 1999).

Desde la perspectiva de los derechos humanos de los indígenas se puede señalar que el ordenamiento jurídico chileno en su conjunto es un sistema violatorio de tales derechos, porque no introduce en su contenido el derecho a la justicia propia ni siquiera en su más mínima expresión. Desde esta misma perspectiva y revisado el sistema jurídico interno, se puede afirmar que la apertura hacia la posibilidad de aplicación de la costumbre es escasa y restringida. Por último revisadas las normas especiales indígenas es posible también constatar atropellos en puntos específicos, así por ejemplo:

- La norma general continua siendo que la costumbre no constituye derecho sino en los casos en que la ley se remite a ella y las referencias legales a tal costumbre son escasas y limitadas.
- En lo que desde la perspectiva del derecho occidental puede conceptualizarse como derecho de familia están los ámbitos del matrimonio, las relaciones de familia, la herencia y otros en los que abiertamente existen contradicciones.
- En la regulación de las comunidades indígenas que establece la ley 19.253, no se acogen las formas de organización propias otorgándoles una estructura jurídica occidental que rompe la comunidad antropológica propia. Se agrega a ello el que para tener acceso a los beneficios que otorga tanto la propia ley indígena como otros programas implementados por el Estado las comunidades se ven obligadas a constituirse ya que de otra forma no tendrán acceso a éstos.
- No existe cabida a las formas propias de educación, salud, vivienda, etc. Cada uno de estos tópicos están visualizados desde la perspectiva occidental.
- No existe cabida a las formas propias de aplicación de justicia, no se validan las autoridades propias para aplicar el derecho al interior de las comunidades.
- En el ámbito del derecho penal no se considera la cosmovisión mapuche para la tipificación de delitos.

3. Demandas respecto al derecho propio

Las limitaciones señaladas han llevado en los últimos tiempos a organizaciones y personas mapuche a estructurar demandas que apuntan directamente a la necesidad de vigencia del derecho propio. La aplicación de la Reforma Procesal Penal en la IX Región de la Araucanía, y los devastadores efectos que ha tenido para los mapuche, junto con dar visibilidad a un problema de discriminación preexistente, lleva al movimiento social y político mapuche a cuestionar cada vez más la legislación del Estado chileno, perfilándose con mayor claridad las demandas autonómicas por el derecho propio que venían perfilándose en la últimas décadas.

“Nosotros aspiramos, y siempre hemos aspirado, a romper con las trabas impuestas por el Estado que lleva a la pobreza a nuestras comunidades. Nosotros aspiramos a un desarrollo integral y no solamente tecnológico. Nosotros aspiramos a un desarrollo que parta del respeto a la tierra, el agua y los árboles, los pájaros y todo el entorno cosmológico”. (Elicura Chihuailaf, en Recado Confidencial a los Chilenos).

“El derecho a la autodeterminación; reconocimiento constitucional; el reconocimiento de un Parlamento Autónomo Mapuche; restitución de tierras y territorio; ratificación de los instrumentos internacionales aplicables a los Pueblos Indígenas, especialmente el Convenio 169 de la O.I.T.; respeto al sistema Normativo Mapuche ante la reforma del Código del Procedimiento Penal; y retirada de las empresas forestales del Territorio Mapuche” Consejo De Todas Las Tierras, Declaración al Diario Austral de Temuco en Chihuailaf, 1999: 108. “No estamos inventando nada, la autonomía ya está, otra cosa es que el Estado no la esté reconociendo. Falta el ordenamiento jurídico que permita ejercerla constitucionalmente”. (Ad Mapu, Declaración realizada en Temuco, en Chihuailaf, 1999: 108).

“El eje central del movimiento mapuche debe ser la estrategia de recuperación de tierras y levantar paralelamente una propuesta política que tenga como objetivo una solución global como Pueblo”. Coordinadora Mapuche, Declaración realizada en septiembre de 1998, en Chihuailaf, 1999: 122. “Nosotros queremos seguir existiendo como Pueblo. Queremos que siga nuestro idioma, que siga existiendo Logko y Machi. Queremos recuperar nuestros derechos como Pueblo, queremos ser nosotros los que diseñemos y controlemos nuestro proyecto de vida”. (Asociación Ñankucheo De Lumaco Declaraciones de Alfonso Reiman, en Chihuailaf, 1999: 160).

“En el Chile contemporáneo, ya no es posible seguir negando la diversidad (...) algunos de los cuestionamientos básicos son el derecho de los pueblos indígenas, entre ellos el Pueblo Mapuche, a ser reconocido constitucionalmente, la necesaria aprobación e incorporación al ordenamiento jurídico chileno del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, y la autonomía en el territorio mapuche”. (Sánchez Curihuentro 2001:28).

“Se reivindican como derechos fundamentales básicos: el derecho a ser reconocidos como pueblos, el derecho a la tierra y territorios y el derecho a la libre determinación”, “se exige el reconocimiento de nuestro sistema jurídico y de los órganos mapuche de aplicación de justicia”, “se denuncia el divorcio claro que existe entre el sistema jurídico chileno y la norma internacional vigente”. Parte de la Declaración mapuche acerca de los derechos fundamentales que tenemos como Pueblo (Declaración de Villarrica), producto del Gran Parlamento Mapuche realizado en esa ciudad el 7 de mayo de 2002, firmada por el Ayllarewe Xuf Xuf, la Asociación Poyenhue de Villarrica, la Asociación Ñanchucheo de Lumaco, el Ñidol Logko Ngulam Pi Kun Huilli Mapu, la Coordinadora Mapuche de Neuquén y el Consejo de Werkenes del Lago Budi. (<http://www/derechosindigenas.cl>).

VI. Reforma Procesal Penal y pueblo mapuche en Chile. Una mirada crítica y sistémica¹⁰

1. Contextualización

El presente trabajo da cuenta de algunos antecedentes teóricos básicos en cuanto al tema del Derecho procesal Penal, visualizando la Reforma Procesal Penal y su aplicación en la IX Región de la Araucanía desde una perspectiva sistémica, en la cual se detiene a analizar las circunstancias que la origina, desde la perspectiva de los Derechos Humanos y del contexto sociopolítico y económico y su vinculación al tema de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, en este caso del Pueblo Mapuche.

2. Antecedentes generales del Sistema Procesal Penal desde una perspectiva sistémica

El derecho procesal penal constituye la realización de una síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las garantías fundamentales de las personas, que cada sociedad resuelve en su interior de acuerdo a sus propios patrones socioculturales y a las coordenadas históricas y sociopolíticas particulares que en ella se manifiestan, de tal forma que si bien aparece como un conjunto de normas, éstas no pueden ser analizadas o consideradas descontextualizándolas de la realidad en la que se encuentran insertas, o sea aquella en las que se originan y donde operan, reduciéndolas a meras abstracciones de la misma.

Esta síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las garantías fundamentales de las personas, está siempre presente en un Estado de Derecho, pues un estado que no considere la protección de las garantías o derechos fundamentales de las personas no puede llamarse Estado de Derecho, ello sin embargo no obsta a que existan diferentes puntos de resolución de la dualidad existente entre el poder punitivo del estado y las garantías de las personas, lo que más allá del derecho procesal penal abstracta e individualmente considerado está inserto en un sistema global más amplio y está además relacionado con la síntesis que la misma sociedad realice en torno a la dualidad entre el poder y el derecho.

Los patrones socioculturales de toda sociedad van variando y retroalimentándose constantemente a través del tiempo, esto es que son conceptos de contenido dinámico, incluso podría afirmarse que al interior de una misma sociedad y en un mismo tiempo esta dualidad tiene puntos de equilibrio y de resolución diferenciados en base a variables y componentes también diferenciados, al interior de la sociedad de que se trate.

En todo Estado de Derecho existe y ha existido a través del tiempo esta síntesis dialéctica entre las garantías de las personas y la aplicación del uso de la fuerza estatal. Un estado con un poder autoritario tenderá a dar una mayor preponderancia al poder del estado y a la eficiencia de la utilización del ius puniendi estatal, en cambio un Estado Democrático dará mayor preponderancia a la protección de las garantías de las personas. Un estado en que solamente exista el poder estatal, será absolutamente autoritario y no estaremos en presencia de un Estado de Derecho. Un Estado en que solamente se pretenda proteger las garantías de las personas, sería impensable, absolutamente anárquico y caótico, pues para la protección de las mismas es siempre necesaria la existencia e un ente superior que ejerza el control y este es el Estado de Derecho, que utiliza el proceso penal para la realización del control social.

En este sentido, el Mensaje con el cual el presidente de la República envió al Congreso Nacional el Proyecto de Ley del Nuevo Código Procesal Penal señala expresamente “se ha dicho con razón, que los

¹⁰ *Acápite preparado por María del Rosario Salamanca Huenchullán.*

sistemas de enjuiciamiento criminal son los más elocuentes indicadores del grado de respeto por los derechos de las personas que existe en un ordenamiento estatal o, dicho de otro modo, que el autoritarismo se revela en la forma en que los poderes públicos encaran el reproche a las conductas desviadas o a las formas de comportamiento armónico”.

La existencia de esta tensión entre la pretensión punitiva del Estado y las Garantías individuales, que enfrentan por una parte el interés del estado en identificar y sancionar a los responsables de los delitos que se cometen, y por la otra el interés de las personas en que sus derechos sean respetados, dio lugar con anterioridad a la reforma procesal Penal en nuestro país a un interesante debate en torno a estas materias, y acerca de tópicos tales como las contradicciones del sistema procesal penal inquisitivo y la Constitución Política del Estado a nivel interno y los Tratados Internacionales de Derechos Humanos ratificados por Chile que se encontraban vigentes, que es un verdadero juicio, cual es el contenido y aplicación del principio de inocencia y cual era el tipo de sociedad que se estaba construyendo, etc., todo ello da cuenta del hecho de que el derecho procesal penal pone en discusión aspectos de fondo en el sistema jurídico del Estado y la sociedad en su conjunto que puede y debe ser analizado no sólo por juristas sino por la ciudadanía en general

Se puede señalar que con anterioridad a la reforma procesal Penal en Chile, esta tensión se resolvía a favor de la pretensión punitiva del Estado, esto lo podemos extraer de instituciones procesales que informaban dicho proceso tales como el secreto del sumario, la detención preventiva, el arraigo de pleno derecho y especialmente del hecho de que era el mismo juez el que investigaba, acusaba y fallaba, la Reforma procesal penal que nace a consecuencia del proceso de democratización de la sociedad chilena, da una nueva perspectiva a la resolución de la dualidad, trasladando el punto de equilibrio hacia los Derechos Humanos. Sin embargo respecto del Pueblo Mapuche parece ser que esta dualidad continúa resolviéndose a favor de la pretensión punitiva del Estado.

3. Razones del surgimiento de la Reforma Procesal Penal en Chile

Las motivaciones que dan lugar al surgimiento de la Reforma Procesal Penal en Chile, provienen desde dos ámbitos, el ámbito de los Derechos Humanos y ello se relaciona directamente con las contradicciones existente en el sistema inquisitivo vigente con la Constitución Política de la República y con los Tratados Internacionales de Derechos Humanos Ratificados por Chile y que se encuentran vigentes y, por otra parte de la existencia de razones de índole sociopolíticas y económicas y que se relacionan con la necesidad de adecuar el sistema procesal penal al marco de la globalización y el sistema de libre mercado imperante.

3.1. Razones de derechos humanos

Son las obligaciones internacionales del Estado chileno y su propia Constitución Política, con muchas de cuyas normas el antiguo sistema entraba en contradicción, las que lo obligan a modificar su procedimiento procesal penal, con anterioridad a la reforma Chile había incorporado a su ordenamiento jurídico diversos tratados internacionales sobre Derechos Humanos, cuyas normas estaban en contradicción con el sistema inquisitivo vigente y que exigían del Estado el respeto a algunas garantías procesales, y la misma Constitución en su artículo 19 N° 3 era contradictoria con este procedimiento.

El artículo 19 N° 3 de la Constitución Política de la República de Chile del año 1980, en lo pertinente señala que “Toda sentencia de un órgano que ejerza jurisdicción debe fundarse en un proceso previo legalmente tramitado” y agrega que “Corresponderá al legislador establecer siempre las garantías de un racional y justo procedimiento”.

El mandato constitucional referido, no se estaba cumpliendo en Chile, toda vez que en la doctrina internacional y en concordancia con la protección de los Derechos Humanos, entiende que los elementos que integran el racional y justo procedimiento –que es aquel al que hace referencia nuestro constituyente

en la norma transcrita- es el que está integrado por los siguientes elementos: la existencia de un Tribunal independiente e imparcial. El carácter contradictorio del proceso. La igualdad de armas entre el acusador y el acusado. La publicidad. La solución del conflicto en un plazo razonable. La presunción de inocencia, y las garantías respecto del derecho de defensa del acusado de una infracción penal.

Artículo 14.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, Diario Oficial de 29 de abril de 1989, (en adelante, el Pacto) dispone que “toda persona tendrá derecho a ser oída públicamente y con las debidas garantías por un Tribunal competente, independiente e imparcial”.

Artículo 8.1 de la Convención Americana de Derechos Humanos también denominada “Pacto de San José de Costa Rica”, Diario Oficial 5 de enero de 1991, (en adelante, la Convención) dispone “toda persona tiene derecho a ser oída, con las debidas garantías y dentro de un plazo razonable, por un juez o tribunal competente, independiente e imparcial”

Artículo 2º de la Convención “Si el ejercicio de los derechos y libertades mencionadas en el artículo 1 no estuviere ya garantizado por disposiciones legislativas o de otro carácter, los Estados partes se comprometen a adoptar con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones de esta convención, las medidas legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos tales derechos o libertades”.

Artículo 2.2 de “Si el ejercicio de los derechos y libertades mencionadas en el artículo 1 no estuviere ya garantizado por disposiciones legislativas o de otro carácter, los Estados partes se comprometen a adoptar con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones de esta convención, las medidas legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos tales derechos o libertades”; “Cada Estado parte se compromete a adoptar con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos los derechos reconocidos en el presente Pacto y que no estuvieren ya garantizados por disposiciones legislativas o de otro carácter”.

De tal forma que el nuevo ordenamiento procesal penal es un desarrollo de los Derechos Humanos para todos los chilenos, cabe entonces preguntarnos si lo es para los mapuche y podría señalarse que así también lo es ello si los consideramos como ciudadanos iguales a todos los demás chilenos no mapuche, y es aquí donde se presenta la contradicción toda vez que los derechos humanos han evolucionado a nivel internacional desde los derechos individuales clásicos hacia los derechos colectivos que otorgan a los Pueblos Indígenas unos derechos con características especiales precisamente por tratarse de personas que pertenecen a culturas específicas y diferentes, diferencias de las que el ordenamiento jurídico nacional no da cuenta.

Los derechos colectivos o de tercera generación entre los que se ubican los derechos de los pueblos indígenas, no hacen ya referencia sólo a los indígenas individualmente considerados sino a los indígenas como integrantes del pueblo del que forman parte. El derecho de los pueblos indígenas, en tanto entidad colectiva, se fundamenta en la necesidad de reconocer la íntima relación del individuo con la cultura del pueblo del que forma parte y el respeto a la identidad cultural de ese individuo, junto a la de todos los que conforman el grupo al que pertenece, de tal forma que, el sujeto de derecho ya no es sólo el integrante de este grupo individualmente considerado sino el ente colectivo que forma el pueblo específico que integra, de este modo, cualquier intento de alterar o afectar los valores culturales del pueblo alterarán en la misma medida tanto al pueblo en su expresión colectiva como a los individuos que participan y viven esa cultura.

Para el análisis desde la perspectiva de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuche y su efectiva vigencia desde el contexto de la reforma procesal penal y su contenido normativo, debemos tener presente que más allá del reconocimiento jurídico formal de los derechos de las personas, es necesario contrastar esta existencia teórica abstracta con la realidad en que se encuentran, pues poco importa este reconocimiento de un derecho procesal penal garantista y limitativo del poder estatal, si en la práctica este no se hace efectivo para una parte de la sociedad nacional que conforma un Pueblo distinto al que

se pertenece y que obedece a ciertas concepciones o paradigmas de fondo que son distintos de los sustentados por la sociedad dominante.

Para los mapuche su existencia como pueblo es una realidad, aún cuando el ordenamiento jurídico nacional no haya dado cuenta de ella hasta el momento, toda vez que si bien existe una ley indígena que los reconoce como etnias y valora su existencia por se parte esencial de las raíces de la Nación Chilena (artículo 1º ley 19.253 del año 1993), no se les ha reconocido constitucionalmente y, no se ha ratificado en Chile el Convenio 169 de la OIT, es decir que no existe en Chile reconocimiento a sus derechos colectivos como personas integrantes de un Pueblo.

Podemos entonces afirmar que si bien la reforma procesal penal en Chile constituye un efectivo avance en el ámbito de los derechos humanos y un mayor desarrollo de la democracia, éstos avances no llegan al Pueblo Mapuche como ente colectivo.

El avance desde el ámbito de los derechos humanos de los Pueblos Indígenas como entes colectivos, que lleva a remplazar el Convenio 107 del año 1957, por el Convenio 169 de la OIT en el año 1989, obedece a un cuestionamiento del concepto de derechos humanos de carácter universal sustentados en los paradigmas de las sociedades dominantes, sin consideración a las diferencias propias de los Pueblos Indígenas, lo que llevaba al Convenio 107 a constituirse en un Convenio etnocéntrico, asimilacionista y que sin quererlo contenía un desconocimiento de los derechos humanos de carácter colectivo de los pueblos indígenas, en la medida en que reconocía derechos sólo a los individuos y no al pueblo del que formaban parte.

En diciembre de 1990 el entonces Presidente Patricio Aylwin envía a la Cámara de Diputados el mensaje con que se inicia el proyecto de acuerdo relativo al Convenio 169 sobre pueblos indígenas adoptado por la OIT el 27 de junio de 1989 solicitando su aprobación, esta tramitación legislativa ha sido largamente dilatada en el Parlamento y aún no existe acuerdo para su aprobación.

La doctrina internacional mayoritariamente y parte de la doctrina nacional chilena, sustentan la teoría de que en el ámbito de los derechos humanos las normas que constituyen ius cogens internacional, existiendo de parte de la doctrina consenso en señalar que forman parte de esta categoría el genocidio, la prohibición de la tortura y la esclavitud, la piratería, los crímenes contra la humanidad y los principios de igualdad y no discriminación, entre otros, se integran al derecho nacional en forma automática.

La doctrina de la incorporación automática de las normas de ius cogens al ordenamiento jurídico Chileno, se fundamenta en nuestro país en el hecho que mediante Decreto Supremo Nº 381 publicado en el Diario Oficial con fecha 22 de junio del año 1981, Chile ratificó la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados, esta Convención y todo su articulado gira en torno a la idea de la obligatoriedad jurídica del ius cogens internacional, de tal forma que cualquier norma que constituya ius cogens es para nuestro país que ha ratificado la Convención una norma vigente y obligatoria. Sin embargo en Chile la jurisprudencia mayoritaria de los Tribunales solo considera y aplica las normas de derecho internacional una vez que se han ratificado de acuerdo a la normativa interna.

Se entiende por ius cogens el conjunto de principios generales del derecho aceptados por las naciones civilizadas, que constituye la base de la comunidad internacional y que ha de ser tomado en cuenta por todos los Estados. La misma Convención define este concepto en su artículo 53, en los siguientes términos “para los efectos de la presente convención es una norma imperativa de Derecho Internacional General: Una norma que no admite acuerdo en contrario y que solo puede ser modificada por una ulterior de Derecho Internacional General que tenga el mismo carácter”.

Para acercarnos a un mayor y mejor conocimiento de un sistema procesal penal determinado, es necesario constatar, la efectiva vigencia de las garantías que contiene con la realidad material objetiva que estemos analizando, para todos los sectores existentes al interior de esa misma sociedad, el derecho procesal penal debe estar al servicio del hombre común concretamente considerado, no puede ser sólo

una abstracción teórica, un mundo de ideas y teorías merced a las cuales los hombres pasen a convertirse en objetos y no en sujetos de derecho, es en la aplicación del proceso penal a los casos reales existentes al interior de la sociedad en donde la separación entre el ser y el deber ser, entre la normatividad y la efectividad, nos permite medir el grado de democracia existente.

3.2. Razones de índole sociopolíticas y económicas

Se ha señalado que el Derecho Procesal Penal realiza y ha realizado a través de la historia una síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las Garantías fundamentales de las personas y, que si bien aparece como un conjunto de normas no puede ser analizado como una mera abstracción sin una consideración a las coordenadas sociopolíticas e históricas que le dan origen, hemos analizado la situación de la Reforma Procesal Penal y los Derechos Humanos de los indígenas, para nuestro análisis específicamente del Pueblo Mapuche, siguiendo esta estructura lógica demos entonces una mirada a al contexto social y político en el que nace esta reforma y aquí podemos constatar que hacia fines de la década de los 70 e inicios de los 80, distintos países latinoamericanos que por diversas causas se encontraban bajo dictadura llegan también a través de distintos procesos a su fin, entre ellos Chile. En este contexto de transición hacia la democracia los Estados Unidos, gobiernos europeos, agencias de ayuda internacional, instituciones multilaterales y Bancos Internacionales, les entregan asistencia técnica y financiera, con la idea central de mejorar en aquellos países el acceso a la justicia y promover el estado de derecho.

El mejoramiento del acceso a la justicia inserto en el ámbito de la adecuación a los Derechos Humanos contenidos en pactos de Derecho Internacional se visualiza además desde la perspectiva sociopolítica y económica inserta en el campo de la globalización y la economía de libre mercado, en cuyo contexto se promueven reformas judiciales en sentido amplio al interior de los estados, se invierte tanto en capacitación de los integrantes del poder judicial como en equipamiento de los mismos y además se producen reformas legislativas importantes, que permitan desarrollar y sean congruentes con una economía de libre mercado y el proceso de globalización en marcha. En nuestro país y para los efectos de nuestro análisis mediante la Ley 19.696 se establece un Nuevo Código Procesal Penal, que regula en forma orgánica toda la materia procesal penal, es publicado en el Diario Oficial de 12 octubre de 2000, y de acuerdo con el artículo 484 entra en vigencia en la V y IX Regiones el 16 de diciembre de 2000, es así como se da nacimiento a la Reforma Procesal Penal y la aplicación de la misma en la IX Región de la Araucanía.

Dos años antes, durante la Segunda Cumbre de las Américas, en Santiago de Chile, los líderes de los 34 Estados presentes (salvo Cuba), establecieron en la parte pertinente al análisis que aquí estamos realizando en su declaración de Principio del 19 de Abril de 1998, lo siguiente: "Conscientes de que una administración de justicia independiente, eficiente y efectiva juega un rol esencial en el proceso de consolidación de la democracia, refuerza sus instituciones garantiza la igualdad a todos los ciudadanos y contribuye al desarrollo económico, nosotros estimularemos las políticas relacionadas con la justicia y fomentaremos las reformas necesarias para promover la cooperación legal y judicial".

En la era de la globalización con los tratados multilaterales de comercio el país necesita requiere una estrategia de resolución de conflictos ágil que proporcione acceso a la justicia vía tramitaciones rápidas y transparentes sin embargo ello es así desde los paradigma de la sociedad dominante sin tomar en cuenta la cultura y cosmovisión mapuche por otra parte se estima en este mismo contexto que es del "mayor interés para el comercio, que los costos de transacción sean reducidos, incluyendo la contingencia de litigación", por otra parte se señala que "Existe una gran necesidad de construir leyes que sostendrán las estructuras legales para obtener el tratado de libre Comercio para las Américas"(Cooper James, en Revista CREA N° 2 año 2001, Escuela de Derecho, Universidad Católica de Temuco, páginas 96 y 101).

La entrada en vigencia de la Reforma Procesal Penal en la IX Región de la Araucanía el 16 de diciembre de 2000 (Artículo 484 de Código Procesal Penal), la vincula directamente con el tema mapuche y dando cuenta de la necesidad de un tratamiento especial, a poco andar de la misma en agosto de 2001,

a ocho meses de aplicación en el territorio mapuche, se crea una oficina especial para imputados mapuches, en la IX Región. El Defensor Nacional en su cuenta anual año 2001 de fecha 22 de marzo de 2002, señala que “Las razones que llevaron a la institución a su creación fue la necesidad de que la etnia contara con asistencia jurídica directa e inmediata, vinculada intrínsecamente a las condiciones culturales de la misma y que permitiera prestar servicio de defensoría en términos de igualdad con respecto a cualquier otra persona que nos corresponda atender”, y agrega que “Con ello la Defensoría busca además proyectar y estudiar alternativas de asistencia letrada a minorías o grupos vulnerables, que tal como lo han demostrado las experiencias comparadas tienden a ser cada vez más necesarias”.

James Cooper, haciendo un análisis de la Reforma Judicial en Chile y vinculándolo al tema mapuche, luego de constatar que los sistemas de justicia horizontal de resolución de problemas son mas cercanos a la cosmovisión de los pueblos indígenas, lo que para los efectos de nuestro análisis es también valedero para los mapuche, plantea que esta reforma es una oportunidad para introducir en Chile una justicia horizontal, lo que ya se ha realizado en derecho comparado y señala que “Las disputas con compañías forestales que persisten y en las cuales estalla la violencia, pueden ser (...) un buen lugar para pilotear un proceso conciliatorio basado en los principios circulares Mapuche”. Desde esta misma perspectiva y en una visión mas global, considera que “los procesos de pacificación y búsqueda de consenso pueden ser incorporados dentro de la reforma legal judicial ya emprendida”.

Respecto de las propuestas señaladas y en el marco analizado podemos preguntarnos ¿existen en nuestro país las condiciones para que ello sea posible la negociación directa de conflictos, respetando los derechos de los pueblos indígenas?. Si consideramos que no hay pluralismo jurídico, el Pueblo Mapuche no está reconocidos constitucionalmente y no existe ratificación del Convenio 169, no parece una solución tan fácilmente accesible, sin embargo es tal vez una fórmula posible.

Luego, desde una perspectiva mas global podremos preguntarnos ¿Será posible la aplicación del derecho propio entre estos sistemas de justicia horizontal?, parece válido recordar aquí lo sucedido con la propuesta de ley indígena enviada al Parlamento y que fuera producto de la discusión del movimiento indígena, que contenía en los artículos 90 y subsiguientes todo un párrafo destinado a Los Jueces de Paz Indígena, y que fueron borrados de una plumada en la discusión legislativa.

Por otra parte la misma Reforma procesal Penal, como aquí lo hemos analizado, responde a una evolución de la síntesis dialéctica entre el ius puniendi estatal y las garantías de las personas, y que visualizamos como moviendo el punto de equilibrio en esta dualidad hacia las garantías individuales, no parece constituir un avance para los Pueblos Indígenas de Chile, toda vez que los paradigmas de fondo en que se sustenta esto es la adecuación del Procedimiento Penal al sistema de Derechos Humanos, para los indígenas unos Derechos Humanos que no consideran sus derechos colectivos en tanto Pueblos Indígenas, toda vez que su contenido no abarca la existencia de tales derechos colectivos indígenas y, la necesidad de una justicia ágil dinámica y transparente acorde con un sistema o modelo económico liberal, son paradigmas que no contemplan la realidad indígena.

4. Comentario final

Desde la perspectiva global de la población chilena la reforma habrá cumplido su finalidad si consigue que los procesos penales, que se lleven a efecto durante su vigencia, sean respetuosos de los derechos fundamentales de las personas y logre para cada imputado un justo o debido proceso.

Sin perjuicio de lo anterior, la solución al problema indígena, particularmente el mapuche, no puede buscarse a través de la aplicación de la Reforma Procesal Penal al Pueblo Mapuche, si bien dentro de su marco normativo es posible la búsqueda de soluciones parciales, así por ejemplo la oralidad y la utilización de traductores pueden posibilitar una mayor comprensión de los imputados mapuche.

La solución al problema indígena en Chile, pasa por reconocer que la conformación del Estado de Chile, no obedece a la fórmula 1 Estado = 1 Nación = 1 derecho, porque existen en su interior naciones

originarias que hasta ahora han sido invisibilizadas entre ellas la Nación Mapuche, y en consecuencia se hace necesario dar cuenta de esta realidad, otorgando un espacio a la efectiva vigencia de la diversidad, lo que desde el punto de vista normativo tendría que traducirse en el reconocimiento constitucional y, por la ratificación y aplicación en Chile del Convenio 169 de la OIT, y por el desarrollo de toda una normativa a nivel legal que haga efectiva la autonomía del Pueblo –Nación Mapuche, que entre otros aspectos posibilite la vigencia del derecho propio.

TERCERA PARTE

El derecho mapuche en el contexto de las relaciones interétnicas, una visión historiográfica: desde los koyaqtun hasta la época actual¹¹

1. Contextualización del tema

La idea de la superioridad racial y cultural es una constante histórica que atraviesa la relación entre pueblos indígenas primero con la Corona Española y después con los Estados Nacionales, discusión que ha nutrido los discursos intelectuales y políticos a través del tiempo y en su devenir histórico llega hasta nuestros días, produciendo preceptos legales que les son aplicados a estos pueblos y generando opinión en la gente común.

La discriminación hacia lo indígena aparentemente erradicada en los estados multiétnicos actuales, es para el pueblo mapuche en Chile aún hoy pan de cada día, en torno a sus fundamentos teórico dialécticos existe un mundo de ideas y conceptos en el que su visión particular ha estado ajena. La perspectiva aquí abordada hace un recorrido por las etapas iniciales de esa histórica relación, relevando la visión propia mapuche desde la perspectiva de tres de los antiguos fütaelmapu mapuche Pewenche, Wenteché y Bafquenche.

La visión de esta relación aquí presentada sostiene que la misma tanto entre el pueblo mapuche y la corona española, como entre este mismo pueblo mapuche y el estado de Chile, tiene un carácter interétnico, que no se circunscribe a las fronteras sustentada en la historia oficial chilena que hace desaparecer a los llamados “araucanos” junto con la línea del Bío Bío.

La tesis que plantea y circunscribe la relación del pueblo mapuche con la corona española y el estado de Chile como una relación fronteriza está sustentada fundamentalmente en los trabajos del profesor de Villalobos en *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*, 1982, adscriben a la corriente del mismo autor, Jorge Pinto, Horacio Zapater, Luz María Meléndez, Holdenis Casanova y otros, esto es que la misma es seguida por la gran parte de la historia oficial a la vez que enseñada en las escuelas chilenas, sin mayor cuestionamiento, al respecto el escritor y poeta mapuche Elikura Chihuilaf, 1999:23 señala que en la escuela los libros le hablaban de los “araucanos”, respecto de los que decían “cosas que no tenían casi relación con la vida cotidiana y trascendente que experimentábamos en la comunidad”.

El posicionamiento interétnico junto con extender el ámbito de la relación mapuche en su aspecto geográfico o espacial que le es propio, permite extender el ámbito temporal de la relación y desde el punto de vista mapuche da lugar a la visibilización de una historia oculta, incorporando un componente no asumido por el estado de Chile y que sin embargo existe y contiene en sí misma una visión particular del mundo, una estructura social y política compleja y dinámica que aún se manifiesta y en cuyo contexto se sitúan las demandas contemporáneas del pueblo mapuche en Chile.

Desde el punto de vista de la comprensión de la historia propia mapuche, y particularmente en la búsqueda de la aplicación del derecho propio, y cuales son las posibles vías de solución a las demandas contemporáneas; el abordaje del primer contacto es fundamental. La revisión de antecedentes efectuada en este trabajo, así como la visión que el mismo entrega, es una aproximación inicial que requerirá evidentemente requiere mayor estudio, análisis y socialización especialmente desde el mundo mapuche. Sin embargo se cree necesario enfrentar el tema y dejar el camino abierto a futuras investigaciones. De acuerdo a ello, el análisis aquí presentado parte de la situación previa de la nación mapuche, esto es la anterior a la llegada de los españoles, aborda el primer contacto, la independencia criolla, la creación del Estado de Chile, la práctica de los Koyaqtun y las demás manifestaciones del derecho propio a través de

¹¹ Capítulo preparado por María del Reosario Salamanca Huenchullán.

la historia hasta nuestros días, visualizando particularmente los argumentos ideológico-políticos que subyacen a las diferentes épocas, su relación y efectos en el pueblo mapuche.

Es en el contexto señalado, y sin perder de vista que la labor del equipo se inserta en un contexto histórico social y político determinado, que éste realiza un trabajo de investigación –que evidentemente requerirá futuros estudios- efectuando un acercamiento al tema desde una mirada científica, que espera permita echar algunas luces al conflictivo momento de relación estado y pueblos indígenas, particularmente el mapuche en los inicios del Siglo XXI.

2. La situación mapuche antes de la llegada de los españoles

Existe coincidencia en diversos autores al señalar que “antes de la llegada de los españoles poblaban el territorio mapuche diversas familias que reconocían la autoridad de un Logko (cabeza de familia), el extenso territorio a su disposición era de utilización común, esto es que cada familia se ubicaba transitoriamente donde le parecía mas adecuado, y pasado el tiempo cuando así lo decidían, se mudaban a otro lugar”. Desde el punto de vista mapuche este es el ejercicio de la autonomía como Nación mapuche, en la que operaba y aún opera sin perjuicio de las condiciones de dominación históricas el derecho propio.

No corresponde a un trabajo como este dar cuenta de las teorías o aproximaciones acerca del origen de la vida del pueblo mapuche. Desde la perspectiva de la existencia del derecho que aquí estamos analizando podemos decir que los cronistas coinciden en señalar que a la llegada de los españoles el pueblo mapuche existía, tenía una estructura social propia y una forma de resolver los conflictos, tanto al interior de cada grupo como los que se suscitaban entre unos grupos y otros; esto demuestra la existencia del derecho propio mapuche. Los primeros historiadores obviamente producto de una época en que ni siquiera se percibía la existencia de la diversidad o de una cultura distinta a la propia, dan cuenta de la percepción española acerca de los pueblos preexistentes, esto es como pueblos bárbaros, incivilizados, sin derecho, salvo algunas normas de costumbre, “percepción que por lo demás ha permanecido a través del tiempo” (Lillo, 2000).

La Araucana, de Alonso de Ercilla y Zúñiga, refleja las primeras impresiones del español frente a estos “bárbaros”, “Gente es sin Dios ni ley”, “no tienen ley, ni Dios, ni que hay pecados” (De Ercilla, La Araucana, Canto Primero). Refiriéndose al periodo pre hispánico, José Bengoa en su Historia del Pueblo Mapuche, señala que “La familia era el centro de esta sociedad” (Bengoa, 1991:26), y agrega que esta familia pre hispánica tenía características singulares, se trataba de una familia “amplia extensa y compleja, en que convivían todos los descendientes masculinos del padre o jefe de familia (...) con sus esposas”, cada una de estas familias era un grupo cohesionado en sí mismo, en el que la vida social se desenvolvía de acuerdo con las normas del derecho propio, cuyas normas forman parte de la cultura y no alcanzan a ser visualizadas por la otra mirada, esto es la visión no mapuche del extranjero que llega a esta tierra.

Desde esta mirada externa, es posible sin embargo para los cronistas apreciar que los conflictos que se producían al interior de estos grupos eran resueltos y que esta resolución estaba a cargo de ciertas personas del grupo, “Lo que si existía era un sistema de regulación de conflictos y diversos sistemas de alianzas. Para regular los conflictos, estaban los grandes sabios, viejos por lo general”, estos hombres sabios que la cultura denominaba übmeh “hacían las paces entre grupos, impartían justicia, daban consejos”, esto es que estaban determinados por normas del derecho propio –leyes desde el punto de vista occidental- que les daban la jurisdicción¹², esto es la autoridad para ser ellos y no otros los llamados a resolver los conflictos y para que las partes obedecieran sus decisiones, “no tenían mas poder que el

¹² Desde el punto de vista de la cosmovisión mapuche los conflictos y la capacidad de ejercer la jurisdicción, no sólo se refieren a las relaciones entre los hombre –che- sino también a aquellos relacionados con los newen –fuerzas- que son parte integrante no solo del che sino también de los diversos componentes de la naturaleza con los que existe una íntima relación.

que les otorgaban las partes en conflicto. En la vida cotidiana eran como cualquier otro mapuche" (Bengoa, 1991:26).

Este sistema para resolver conflictos estaba firmemente establecido, y podía diferenciarse en él la forma en que se resolvían los conflictos al interior del grupo, y la forma en que se relacionaban unos grupos con otros, "hay un sistema de regulación de conflictos –justicia se podría llamar hoy día- y un sistema para hacer alianzas y emprender acciones comunes" (Bengoa, 1991: 27), el poder relacionarse unos grupos con otros en igualdad de condiciones, tomar decisiones conjuntas, tanto en tiempos de paz como en tiempos de guerra, era propio de la convivencia mutua de estos grupos originarios.

Una de las cosas que llama la atención a los españoles a su llegada es la existencia de lo que ellos llamaron parcialidades, éstas en el decir de Bengoa eran "familias contiguas que tenían relaciones de parentesco entre sí, que reconocían un übmeh como consejero y juez, y que solían aliarse en viajes, recolecciones, faenas de caza y también en defensa frente a algún ataque, riña o conflicto" (Bengoa, 1991: 11).

El pueblo mapuche, antes de la llegada de los españoles a su territorio, tenía una estructura familiar, social, un sistema económico, y un sistema jurídico, todo ello mantenido a través de la tradición oral, los cronistas dan cuenta de la existencia de una institución especialmente destinada a mantener y preservar la historia y la cultura del pueblo "los hueipife" –narrador de la historia del pueblo mapuche-, "La historia no estaba dejada a la improvisación ni al buen recuerdo de unos pocos; era una actividad reglamentada por la sociedad; tenía sus especialistas y no se permitían las interpretaciones antojadizas: Un código estricto reglamentaba su uso social. Había ceremonias en que los hueipife relataban al pueblo, sentado en redondel, las historias de los antiguos" (Bengoa, 1991: 11). Para el Pueblo Mapuche esta es una parte del derecho propio, diferentes autores dan cuenta de esta tradición. Aún existen en las comunidades ancianos que relatan la historia oral en esta forma.

Al comienzo de la conquista española no existían las agrupaciones, las parcialidades, como le llamaron los españoles eran grupos de familias independientes, que entraban ocasionalmente en contacto y establecían alianzas para fines específicos, la guerra constante contra los españoles que a pesar de la política de tratados que se llevaba a cabo, nunca terminó, actuó sobre los esquemas de organización política de los mapuches haciendo más estables las organizaciones y alianzas. Ello va produciendo variaciones culturales al interior de las familias, la conducción del grupo toma un sentido diverso, antes de la llegada de los españoles "El hijo del cacique era preparado como jefe de paz, esto es, como **hombre sabio** que debe razonar (übmeh), dar buen concejo, hacer justicia, conservar y defender la cultura de los antiguos; y se preparaba como orador (huipife), esto es, el hombre que convoca, que posee el don de la palabra, que le dice al pueblo cual es su tradición y su historia" (Bengoa, 1991:66). Con posterioridad a la llegada de los españoles se le da cabida e importancia a la preparación para la guerra, el jefe debía ser un buen estratega, un hombre valiente, capaz de defender su territorio y proteger su cultura. Así van cambiando paulatinamente las normas del derecho propio, los cronistas dan diversos testimonios de ello, un reflejo de estos cambios culturales como estrategia de guerra en este sentido es el hecho que Mangin, cacique principal de los arribanos, cuyo cacicazgo fue obtenido por méritos propios, envió a su hijo Quilapán al cacique Kajfükura, cacique mayor de las pampas argentinas para que aprendiera el arte de la guerra "Cuando era muy joven Quilapán, hijo de Mangin, fue enviado por su padre a vivir al toldo de Kajfükura, para que aprendiera de él su sabiduría y valor" (Bengoa, 1991:84).

La llegada de los españoles introduce cambios en la cultura mapuche y desde ese momento toda su forma tanto de relacionarse entre ellos como con el "otro" el no mapuche, el wingka, inicia una relación de influencia mutua. La cultura mapuche tiene una visión cósmica en que los relatos tienen gran importancia, entre ellos está el que da cuenta de cómo la Machi –autoridad propia del pueblo mapuche- predijo la claramente la llegada de los españoles y los efectos que tendría para el pueblo, "a ella los choroyes anunciaron la llegada de los españoles", además señaló que "iban a sufrir mucho a causa de una gran

guerra que iba a venir”, “Y así pasó un poco el tiempo y llegaron los españoles. Los caciques llamaron a la gente para poder defender su tierra” (Bengoa, 1991: 28).

3. El primer contacto: ¿encuentro o desencuentro Mapuche/Español?

Para entender y contextualizarnos en el período histórico del primer encuentro (o desencuentro) transitaremos por la llegada al Trono de Castilla de los Reyes Católicos, la discusión de los justos títulos y la humanidad u hominidad de los indios, la promulgación de las leyes de indias, la administración de la América hispana y nos detendremos en este contexto en el surgimiento, la forma y contenido de los parlamentos celebrados entre la Corona Española y la nación mapuche.

En el contexto del primer contacto mapuche español un tema de fundamental importancia desde el punto de vista del ejercicio del derecho como nación independiente, y que posteriormente se retomó con el estado de Chile, es la celebración de parlamentos, se aborda aquí una visión de los llamados parlamentos que en lengua mapuche se utilizaban como parte del ejercicio del derecho entre unos grupos y otros desde antes de la llegada de los españoles a los que en la lengua propia se denominaba Koyaqtun apareciendo en los textos también como fuxa trawun¹³. Desde el punto de vista de la lengua española se ha usado indistintamente por los cronistas los términos parlas, juntas de indios y parlamentos.

El análisis de las posibles consecuencias de la celebración de los parlamentos para el pueblo mapuche en la actualidad, es un tema que requerirá de futuras investigaciones a la luz del avance de los derechos humanos y la experiencia internacional y comparada, toda vez que si bien el concepto de derechos humanos en un concepto ajeno a la cosmovisión propia y que no tiene en cuenta sus parámetros, es necesario señalar y considerar que así como el derecho es y ha sido concebido como una herramienta de dominación, este mismo carácter instrumental, le permite ser utilizado también instrumentalmente por el pueblo mapuche en la búsqueda de la atención y respuesta a sus legítimas demandas y posibilita a través del parámetro de los derechos humanos, especialmente en el ámbito que la moderna doctrina en estas materias señala como derechos de carácter colectivo, su utilización como una herramienta que adquiera su sentido de justicia en el logro de la paz social.

4. El legado a la Corona de Castilla y la división administrativa de la América Hispana

4.1. La Bula Inter Caetera y la donación del territorio americano a la Corona de Castilla

Para entender a cabalidad cómo el Pueblo Mapuche llega a relacionarse con la Corona de Castilla, el particular posicionamiento de esta relación y el significado contextual dialéctico de los Parlamentos celebrados entre la Corona de Castilla y la Nación Mapuche, hay que retrotraerse a la era de los descubrimientos geográficos, considerar el título inicial que se invocó para justificar la soberanía española en América, revisar luego la forma que adquiere la administración colonial y analizar tanto el surgimiento como la forma de celebración de los Parlamentos Hispano Mapuche.

La ascensión al trono de Castilla en 1479 de Isabel la Católica, casada con Fernando rey de Aragón y la conquista de Granada en 1492 evento que consuma la unidad nacional del reino de Castilla bajo la fe católica, pareciera absolutamente ajeno al Pueblo Mapuche, sin embargo marca la llegada y dominación española a este territorio, ello porque si bien en el Siglo XV Portugal y Castilla rivalizaron sobre el control

¹³ Koyaqtun es la palabra mapuche utilizada para señalar reuniones entre diferentes fütaelmapu, en general reunión es trawun, reunión grande fuxa trawun, desde el punto de vista de la aplicación del derecho propio no es lo mismo fuxa trawun que Koyaqtun, la palabra correcta es Koyaqtun ya que los coyag tienen un sentido especial y distinto porque se trata con gente de otro lugar, con otra jurisdicción espacial y con un contenido diverso en cuanto a las materias tratadas.

en la navegación del Atlántico, logrando zanjar esta disputa mediante los Tratados de Alcázar y Toledo años 1479 y 1480 respectivamente, reservándose a Portugal la navegación del Atlántico en el camino de Guinea y a Castilla el dominio de las Canarias; nada se menciona específicamente respecto de la navegación del océano de occidente. De esta forma, cuando en 1492 Cristóbal Colón “descubre América”, los reyes Católicos, Fernando de Isabel a fin de asegurar su dominio en las tierras “recién descubiertas” recurren a la autoridad del Papa. En la época la doctrina mayoritaria de los canonistas, seguida por los reyes cristianos, atribuía al Papa un dominio temporal universal que lo autorizaba a donar la tierra e instituir reyes.

De acuerdo a las ideas predominantes de la época, y solicitada su intervención por la Corona de Castilla “el Papa Alejandro VI por las bulas Inter Caetera, de 3 y 4 de mayo de 1493, hizo donación a los reyes de Castilla y a sus sucesores en esta corona, de las tierras descubiertas y por descubrir al occidente de una línea trazada de polo a polo a cien leguas de las Islas de Cabo Verde, con cargo de proveer a la **cristianización de sus naturales**” (Eyzaguirre, 1990:14). El Tratado de Tordecillas de 1494, suscrito entre España y Portugal, y ratificado por el Papa, modifica la línea establecida inicialmente y dispone que la misma pasará a trescientos setenta leguas al oeste de las Islas de Cabo Verde, quedan así fijadas las líneas de expansión castellana y portuguesa; y con ello la llegada de los españoles al territorio mapuche.

Es dentro del contexto ideológico y político señalado que Cristóbal Colón llega a este continente y descubre lo es hoy América en el año 1492, bajo el reinado de los reyes católicos, Fernando e Isabel, que reina entre 1517 y 1556. En 1520 Hernando de Magallanes descubre Chile, Diego de Almagro hace otro tanto por el norte en 1536; y Pedro de Valdivia funda el 12 de febrero de 1541 la ciudad de Santiago, creando inmediatamente en este territorio y de acuerdo con las instituciones político administrativas existentes y vigentes dentro de las leyes de indias el Primer Cabildo.

4.2. La división administrativa de la América Hispana

Según lo señalado en la Bula Inter Caetera, eran los Reyes Católicos y no España los titulares de las tierras recién descubiertas y aquellas por descubrir; con posterioridad los Reyes Católicos legan testamentariamente a la Corona de Castilla los territorios donados por el Papa Alejandro VI, de esta forma América queda incorporada a una monarquía, no al Estado español ni a un rey en particular. De esta circunstancia histórica devienen la creación de nuevos organismos destinados a la administración de los “reynos” americanos. En los siguientes párrafos, sin ser este un análisis exhaustivo ya que lo que se pretende es contextualizar la particular posición de los mapuche, y visualizar como la historia global va imbricándose hasta llegar a ellos, se da cuenta de la estructuración general de estos organismos creados para la administración de las indias.

A la cabeza de la organización política administrativa se hallaba el Soberano, asesorado por el Consejo Real y Supremo de Indias fundado en 1542. Tenía éste facultades gubernativas, judiciales y militares, el personal que lo conformaba era un Presidente, un Gran Canciller, ocho Consejeros, un Fiscal; dos secretarios; dos escribanos y varios funcionarios menores: relatores, abogados, tesoreros, contadores y alguaciles; bajo su dependencia se hallaba, además, el cargo de Cronista de Indias, cuya misión era recopilar todos los informes recibidos desde América para escribir una crónica de los acontecimientos¹⁴.

La Casa de Contratación era la encargada de los asuntos económicos, de navegación y migración al nuevo mundo.

¹⁴ Para una mayor profundidad histórica resultaría altamente enriquecedor tener acceso a estas crónicas, lamentablemente el espacio de tiempo, los recursos disponibles y la naturaleza de una investigación como esta, no permitió realizar una acción de tal naturaleza.

Los Virreyes, título que tuvo por primera vez Cristóbal Colón, representaban al soberano en América, eran nombrados directamente por el monarca a propuesta del Consejo de Indias y poseían, además, los títulos de Gobernador, Presidente de la Audiencia y Capitán General; sus poderes le permitían actuar como si fuera el rey en persona, duraban seis años en el cargo, al término de los cuales eran sometidos a un juicio de residencia para dictaminar si habían abusado de su autoridad, además debían redactar una memoria de gobierno.

En el siglo XVI se implantaron dos Virreinos en América: el de Nueva España o México, establecido en 1535 y el de Perú en 1544, sus primeros virreyes fueron Don Antonio de Mendoza (1535-1550), y Don Blasco Núñez de Vela (1544-1546).

En el marco territorial, los Virreinos estaban divididos en gobernaciones a cuyo frente se encontraba el gobernador, quien por presidir la respectiva Real Audiencia tenían también el título de presidente ejerciendo así mismo las funciones de Capitán General de las Fuerzas Armadas dentro de su jurisdicción. En aquellos territorios con permanentes conflictos bélicos se les llamó a partir del Siglo XVIII Capitanías Generales.

En el Virreinato del Perú se encontraba la Capitanía General de Chile, conocida también como “reyno de Chile”. En el Siglo XVII se crearon las intendencias (1765), cuyo objetivo era velar por el desarrollo económico de su respectiva región. En Chile a partir de 1787 hubo dos: la Intendencia de Santiago y la de Concepción.

Fundada la ciudad de Santiago en 1541 e instaurado el primer Cabildo, en el territorio de Chile fueron paulatinamente creándose ciudades éstas estaban a cargo de los Cabildos, constituidos por alcaldes ordinarios o corregidores, regidores, alférez reales que tenían derecho a voz y voto, y otros funcionarios menores: fiel ejecutor, alarife, mayordomo, escribano, alguacil mayor y pregones. Su número variaba de acuerdo al tamaño de la urbe. Representaba a los vecinos el Procurador de la ciudad.

Estos alcaldes creados por la administración colonial española en las ciudades gobernadas por sus autoridades y regidas por sus leyes ejercían igualmente de jueces de primera instancia, sus fallos podían apelarse a la Real Audiencia y, en último término al Consejo de Indias.

5. La discusión de los Justos Títulos

Como consecuencia de las bulas pontificias de donación de América, los reyes españoles se consideran dueños de todas las tierras del nuevo mundo, y como tales concedieron el dominio a los conquistadores y a sus herederos, en esta calidad otorgaron Mercedes de Tierras y Encomiendas.

Tras la creación de las Mercedes de Tierras y las Encomiendas, existen motivos de orden religioso, político y económico, en cuyo contexto se otorgaron premios a los conquistadores y sus descendientes; en efecto: la Bula Inter Caetera que donó a la Corona de Castilla las tierras de América también la comprometió a evangelizar a estos “naturales”. Se establece así desde el punto de vista de la Iglesia la obligación de la Corona de introducir la evangelización de los llamados naturales, esto en hombres en un estadio menor de evolución. Evidentemente la Corona tenía sus propios intereses de expansionismo político anexando e incorporando a su propia jurisdicción los territorios “descubiertos”. Por otra parte la ocupación del territorio involucra la apropiación de los recursos en él existentes incorporándolos a su patrimonio.

Las mercedes de tierras otorgadas por los reyes eran perpetuas, en reconocimiento de servicios prestados, otorgada ésta se le daba al beneficiario posesión de la tierra en un acto solemne ante escribano, luego se mesuraba o sea se media y señalaban los deslindes del predio (Eyzaguirre, 1992:34).

Las encomiendas, eran un privilegio otorgado por el rey a un benemérito de las indias, para recibir por sí y por su inmediato descendiente, el tributo que un grupo de indios estaba obligado a pagar en su calidad de súbditos de la corona, con cargo de cuidar del bien espiritual y temporal de los encomendados y concurrir a la defensa de la tierra (Eyzaguirre, Historia de las Instituciones Políticas y Sociales de Chile, 1992: 31).

Si bien las Bulas Papales legitiman inicialmente las conquistas y dan un marco ideológico al dominio español, que será usado en las indias hasta fines del S. XVI, el primer contacto no estuvo exento de cuestionamiento, a ello se le ha denominado la discusión de los justos títulos, duda o cuestión indiana, tema que en síntesis plantea tres ideas centrales, esto es:

- la humanidad u hominidad de los indios,
- la justicia de las guerras de la conquista y posesión de las indias, y
- el trato que se daba a los indios.

Esta discusión fue para los intelectuales, la iglesia y la corona española un camino cubierto de preocupaciones, avances y retrocesos, en un contexto plagado de intereses políticos y económicos. Entretanto el pueblo mapuche continuaba su vida de acuerdo a su derecho propio, su organización política, económica y religiosa, que obviamente no tenían ninguna cabida allí ya que ni siquiera se les consideraban hombres.

En cuanto a las discusiones sobre la naturaleza humana de los indios “recién descubiertos”, el tema se hace patente desde el primer sermón de Fray Antonio de Montecinos en la Española allá por el año 1511. Debido pues a la gestión de los Dominicos, en el año 1512 se dictan las leyes de Burgos, primer documento que establece la naturaleza humana de los indios, que sin perjuicio de una inicial resistencia prevalece en el tiempo, zanjado el tema de la humanidad de los indios se redacta y comienza a usarse el Requerimiento.

En el mismo contexto en el año 1537 el Papa Paulo III promulga la Bula Sublimis Dus, en ella define solemnemente la racionalidad y libertad de los indios, cabe tener presente que si uno de los puntos centrales de la Bula Inter Caetera era precisamente la evangelización, la iglesia era consecuente con su misma dominación ya que no podría estar evangelizando sino a hombres. Desde el punto de vista de la Iglesia la naturaleza humana de aquellos que se pretende evangelizar en condición necesaria e indispensable para estos efectos.

El texto del Requerimiento, atribuido a Palacios Rubio, parte de la Creación de Dios y de la referencia a cómo fue confiada al Papa la gobernación de la tierra y razona en términos de que uno de los pontífices, haciendo aquí referencia a Alejandro VI, hizo donación de estas islas y tierra firme del mar Oceánico a los dichos Rey y Reina, esto es la Bula Inter Caetera que donó estas tierras a Fernando e Isabel de Castilla, con todo lo que en ella hay, y agrega que esto es así “según se contiene en ciertas escrituras” que “podréis ver si quisieredes. Esto es que se insta a los indios a quienes está destinada la lectura del documento a verlos si es que así lo quieren. El texto del requerimiento señala lo siguiente:

“Así que sus majestades son Reyes y señores destas islas e tierra firme por virtud de dicha donación: y como a tales reyes y señores algunas islas mas y casi todas a quienes esto ha sido notificado, han recibido a sus Magestades y los han obedecido y servido y sirven como súbditos lo deben hacer, e con buena voluntad y sin ninguna resistencia y luego sin dilación como fueron informados de los susodichos, obedecieron y recibieron los varones religiosos que sus altezas les embiavan para que les predicase y enseñasen nuestra Santa Fe y todos ellos de su libre, agradable voluntad, sin premia ni condición alguna, se tornaron cristianos y lo son ... e así lo mandaron tratar como a los otros súbditos vasallos; vosotros sois tenidos y obligados a hacer lo mismo. Por ende vos rogamos y requerimos que entendáis esto que os he dicho, e toméis para ello el tiempo

que fuere justo, y reconozcáis a la yglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al emperador y Reina Doña Juana, nuestros señores en su lugar, como a superiores e señores e Reyes de esas islas e tierra firme, por virtud de dicha donación e consintais y deos lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho: Si así lo hacéis ... vos recibiremos con todo amor y caridad, e vos dexaremos vuestras mugeres e hijos e haziendas libres, sin servidumvres para que dellas e de vosotros hagáis libremente lo que quisieredes por bien tuvieredes, y no compelan a que vos torneis christianos, salvo si vosotros informados de la verdad os quisieredes convertir a nuestra Santa Fe Católica ... Y si no lo hizieredes o en ello maliciosamente dilación pusiéredes, certificoos ... entraremos poderosamente contra vosotros, e vos haremos guerra por todas partes e maneras que pudiésemos e vos sugetaremos al yugo e obediencia de la yglesia e de sus magestades, e tomaremos vuestras personas e de vuestras mugeres e hijos e los haremos esclavos, e como tales los venderemos e dispornemos ... vos tomaremos vuestros bienes vos haremos todos los males daños que pudiéramos, como vasallos que no obedecen ... e protestamos que las muertes e daños que dello se recibieren sea vuestra culpa ... y de cómo lo dezimos y requerimos pedimos al presente escrivano que nos lo dé por testimonio signado, y a los presentes rogamos que dello sean testigos” (Barrientos, 1999 – 2000: 14 y 15).

Es evidente que un documento de la naturaleza y contenido del transcrito precedentemente, y que trasluce en esencia la política colonial española, es totalmente ajeno a la visión del mundo de las naciones originarias preexistentes en el territorio, más aún si se considera que no entendían la lengua en la que se les estaba hablando y la lectura misma era realizada en un contexto de amenaza y amedrentamiento¹⁵, de tal forma que si bien el Requerimiento, es utilizado como justo título de las conquistas y las servidumbre de los indios, dada su inteligibilidad no podría considerarse un instrumento dirigido éstos, sino más bien un instrumento utilizado como herramienta política que permitió por una parte justificar desde los paradigmas propios la dominación de los indios y por otra acallar las conciencias de los conquistadores.

Juan de Goti Ordeñaga, citado por Barrientos 1999-2000, señala que en síntesis lo que constituye la cuestión de fondo en la llamada discusión de los justos títulos en relación a la cuestión de la conquista de las Indias es “... un problema básico de teología y de derecho, que tenía derivaciones hacia la ética social y la crítica política. Se parte de la consideración de los indios, pueblos nuevos de los que ni se sospechaba su existencia, por lo que descubrimiento plantea, en primer lugar, el tema de su carácter humano y, como tal, el reconocimiento de la plenitud de los derechos como personas. En segundo lugar, si son seres libres para regir sus personas, bienes y poder organizar sus formas de convivencia. Y reconocidos estos derechos, se propone la pregunta: ¿Hasta que punto los Reyes de Castilla pueden conquistar sus tierras y someterlos a su dominio? ...”.

La prolífica discusión en torno al descubrimiento plantea temas fundamentales, y da cuenta de la forma discriminatoria y colonialista a la que han sido sometidos los pueblos originarios. Si bien parecen y en cierta forma son posiciones distintas la polémica sobre el tema entre De Vitoria, Sepúlveda y Las Casas, no pueden obviar la subyacente visión aristotélica de que lo superior debe imponerse a lo inferior, entendido lo superior como el conquistador y lo inferior como estos llamados naturales. En el fondo ninguno cuestionó el derecho inherente al mundo cristiano imponer su proyecto histórico al resto de los pueblos preexistentes en el nuevo mundo, de esta raíz discriminatoria deviene el alzamiento de la superioridad cultural como fundamento válido y validante del imperialismo y el colonialismo, demostrando

¹⁵ En el contexto de esta investigación se ha leído en algunas reuniones a las autoridades tradicionales mapuche con las que se ha tenido contacto el texto citado, la mayoría de ellos hablantes tanto del mapuzungun como del español, y se ha podido constatar que aun hoy día no es posible a través de una simple lectura entender todo el contenido de dominación y colonialismo que el mismo conlleva. Juzgará el lector si en una lectura realizada en un contexto de amedrentamiento y a personas que no entiende lo que allí se lee podría tener algún significado que obligase a los que lo escuchan.

que a través de la historia ha sido y en Chile continúa siendo más fácil negar al otro que reconocerle valor.

Si bien finalmente se imponen el carácter humano de los indios, no por ello desaparece la concepción de éstos como bárbaros, gentes “sin dios ni ley” (De Ercilla, La Araucana), visión que ha perdurado como legado irrefutable tras cinco siglos. Nadie visualizó entonces que los habitantes originarios de este territorio, eran naciones que existían con anterioridad, tenían su propio derecho, su espiritualidad, sistema político, económico, forma de ver explicarse y habitar en el mapuche wallontu mapu –el mundo mapuche–, asentados en un territorio del que formaban parte, y hoy a pesar de las demandas de estos mismos pueblos originarios, el Estado Chileno se niega a reconocerlos.

Si bien en base al supuesto de su superioridad y una supuesta legitimidad para conquistar y dominar a los llamados naturales, la corona española logra someter a muchas de las naciones preexistentes. En el territorio de la Nación Mapuche, desde el primer contacto, se escribe una historia distinta. En lo que dice relación a la corona española, el Requerimiento nunca fue leído al interior de la Nación Mapuche, ésta se mantuvo gobernada por sus propias leyes, con autoridades políticas que ejercían su propia jurisdicción. En la Nación Mapuche no se aplicaba el derecho español sino el derecho propio.

Entre la Nación Mapuche y la Corona Española se establecían relaciones entre naciones que marcaban la posibilidad de introducirse o no y bajo ciertas circunstancias al territorio constituido por los Fütaelmapu existentes en la época. En este sentido aparece importante dar cuenta de cómo en el año 1749 José Perfecto de Salas, español que había sido encargado por las autoridades propias de efectuar una investigación sobre una evasión de fondos, de que había llevado a cabo el Gobernador de Valdivia, decide a diferencia de los viajes entre Santiago y Concepción que se realizaban en la época venirse por tierra, teniendo necesariamente que enfrentarse al problema de cómo cruzar desde Concepción hasta Valdivia, o sea adentrarse en el territorio controlado por la Nación Mapuche o, como los llamaban los españoles, los indios, los bárbaros, los salvajes, gente sin Dios, rey, ni ley, gente sin justicia. Para poder cruzar el territorio mapuche José Perfecto de Salas, se entrevistó con algunos caciques. Los caciques de Angol se presentan en Concepción y lo invitan a su territorio, y luego cambia completamente la visión de Perfecto de Salas, dice: “entré a un **país** que parece inteligente” y relata que una vez cruzado el Bío Bío, lo reciben en Angol, le hacen un kamarikun y le muestran su gente; luego pasan por los caciques de Nehuequen, Los Sauces, Cautín, Maquehua, Toltén, Valdivia, y lo entregan salvo y sano en Valdivia (Relato efectuado por el historiador Abelino León en Mariman 2000).

El informe que José Perfecto de Salas emite posteriormente señala “he visitado el **país** mas lindo de la tierra, no sólo por el paisaje sino por lo que ví allí, vi una sociedad que es un paraíso, **donde no hay cárceles, no hay criminales, ni pobreza** y donde **cada hombre sabe cuál es su lugar**”(Mariman, 2000). Esta es la percepción de un sujeto, de un hombre español, oficial de gobierno, que cruza desde Concepción a Valdivia, durante el siglo XVIII, cabiendo señalar que es el primer oficial de gobierno, que realiza este viaje, después hubo otros, así por ejemplo Ambrosio O’Higgins, quienes cruzaron el espacio denominado La Araucanía, que es como se denominaba en esa época al país de los cuatro fütaelmapu, la tierra de los mapuche generalmente conocida simplemente como “La Tierra”, lo que es la traducción literal que hacían los españoles de lo que decían los propios mapuches al designar su país como “**el mapu**”.

Perfecto de Salas y O’Higgins, emiten lo que de acuerdo a su cultura militar y escrita llaman “informes”, los dos dan una visión de “el mapu” como un país ordenado, racional, en el que de la sociedad funciona tan armónicamente que los sorprende. Este era el mundo mapuche de entonces, visto por los propios españoles que tuvieron la oportunidad de adentrarse en el territorio controlado por la Nación Mapuche.

6. Los Koyaqtun Mapuche-Español

La relación de la Corona Española con los mapuche, habitantes originarios del territorio, está caracterizada en su primera etapa por las constantes batallas entre los mapuche defendiendo su territorio y los españoles queriéndoselos arrebatar. Desde el punto de vista de la corona española en una segunda etapa se intentan otros métodos para tener contentos a estos indios, a los que no han podido vencer en la guerra; se trata de mantener relaciones de colaboración con ellos y se busca establecer una política de alianzas. La Nación Mapuche, que como se ha mencionado, se regía por su derecho propio, ante la eventualidad de conflictos entre los diferentes Fūta el mapu recurría a lo que en su propio derecho recibe el nombre de **Koyaqtun**. Esta relación entre la Nación Española y la Nación Mapuche, converge así de una parte en la búsqueda de alianzas y de otra en la aplicación del derecho propio en la celebración de los llamados Parlamentos, que para la Nación Mapuche constituyen una forma de aplicar su derecho propio en un contexto de relaciones interétnicas.

Conceptualizando el **Koyaqtun** y su utilización en la perspectiva interétnica, José Quidel Ñizol Logko Wentche, en reunión celebrada en el contexto de esta investigación, señaló “el concepto Koyaqtun viene diciendo como una idea propia de encuentro, de discusión y fiesta, y este mismo modelo yo creo que se reprodujo después para llevarlo al tema del parlamento, por eso en los parlamentos los wingka decían que les costaba la reunión, comida y mosto, el mismo patrón se va reproduciendo en los parlamentos...esas eran las conversaciones, cada Logko de cada lugar tenía que exponer su wewpin para ver cual es el problema, por ejemplo un peñi tenía un problema exponía su problema medio día, era necesario exponer su problema fundamentarlo bien, porque uno busca que lo ayuden, entonces tiene que hacer un discurso convincente hacer un nutramtun bien largo extendido y profundo”. (Quidel, 2003)

Respecto a la defensa del territorio efectuada por la Nación Mapuche ante los españoles, TIERNEY ha señalado: “Los mapuche fueron el único grupo amerindio que derrotó a los Españoles, en una prolongada guerra de 150 años. La incesante defensa de los mapuche de sus tierras forzó a los españoles a crear el primer ejército para el nuevo mundo y causó que el rey Felipe II, cuyas tropas derrotaron a los italianos, franceses, turcos y holandeses, a lamentar que Chile, su colonia más pobre, consumía sus mejores soldados”. En relación a la celebración de los Parlamento el mismo autor agrega, “Después de que los fuertes y ciudades españolas hubieran sido quemadas una y otra vez en el territorio mapuche, los españoles finalmente firmaron un trato formal con los mapuches respetando sus fronteras. Pero aún antes del arribo de los españoles al nuevo mundo, los Incas sufrieron la más decisiva derrota de su expansión territorial cuando trataron de penetrar el país Mapuche. Aparentemente los Incas dieron por nombre (a los mapuche) “Araucanos” que significa “Pueblo de Guerra” (Tierney, 1989, Cap. VI).

En el marco de la celebración de los Koyaqtun Mapuche-Español cabe destacar el llamado por la historiografía oficial Parlamento de Quillín realizado el 6 de enero de 1641, el que desde el punto de vista del derecho mapuche que aquí estamos analizando reviste gran importancia, toda vez que indica cómo utilizando el derecho propio, la Nación Mapuche, efectúa lo que hoy en día se denomina un tratado con la Nación Española, hay aquí dos naciones distintas que entran en conversaciones y establecen acuerdos.

El acuerdo logrado en el Parlamento de Quillín esto es la fijación de la **“frontera en el río Bío Bío, y la independencia del territorio mapuche”** (Bengoa, 1991:33), permite no sólo establecer claramente mediante un documento una independencia que en los hechos existía sino conservarla durante todo el periodo español ya que según la historia señala que todos los parlamentos posteriormente efectuados entre españoles y mapuche, se basan en lo allí acordado. Esta fijación de la frontera y la independencia del territorio, sin perjuicio de que la misma historia posterior da cuenta de cómo los españoles no respetaron los tratados celebrados con la nación mapuche y que por lo tanto la guerra continuó, permite a la Nación Mapuche continuar reproduciendo su cultura y rigiéndose por las normas del derecho propio, la jurisdicción política y jurídica del logko no tuvo alteración en el nivel interno –lof-, en cuanto a la jurisdicción externa, ésta fue adecuándose a las nuevas necesidades de la guerra.

Para la guerra de defensa del territorio fue necesario reunir las diferentes familias a cargo de un sólo jefe, logko, éstas se agruparon en parcialidades y como el ejército mapuche –en el que participaban diversas parcialidades- necesitaba una cabeza única y común, que no existía previo a la llegada de los españoles se ideó un sistema para tal elección, de ello da cuenta el relato de Alonso de Ercilla en La Araucana, cuando presenta el consejo del anciano cacique Colo Colo a los caciques en pugna por la jefatura de sus tropas a quienes llama “Caciques del Estado defensores”, y hablándoles de la necesidad de no debilitarse frente al enemigo común, les dirige un discurso en los siguientes términos: “¿Qué furor es el vuestro, ¡oh, araucanos!, que a perdición os lleva sin sentillo? ¿Contra vuestras entrañas teneis manos, y no contra el tirano en resistillo?. Teniendo tan a golpe a los cristianos, volveis contra vosotros el cuchillo?, los llama a volverse juntos contra el enemigo, señalando que en igualdad de condiciones, todos los reunidos eran Logko en sus respectivas familias, “Pares sois en valor y fortaleza; el cielo os igualó en nacimiento; de linaje, de estado y de riqueza”, unos no priman sobre otros, las circunstancias existentes sin embargo plantean la necesidad colectiva de que exista sólo uno a cargo, “más ha de haber un capitán primero, que todos por él quieran gobernarse”, propone entonces que éste ha de ser, “quien mas un gran madero sustentare en el hombro sin pararse”, acogida esta forma por los caciques presentes finalmente sale electo Caupolicán, a quienes todos desde ese momento obedecen (De Ercilla, La Araucana, Canto II).

Los Parlamentos no constituyen una concesión graciosa de la Corona Española a la nación mapuche, más bien responden a la necesidad de establecer relaciones con una nación independiente, sobre la que no habían logrado establecer un dominio político, jurídico, territorial y económico, y que potencialmente podría establecer en su calidad de nación independiente, relaciones de colaboración con otras naciones de ultramar que estaban entrando a relacionarse con ella.

Los mapuche habían usado ya el Koyaqtun para relacionarse unos Fūta el mapu con otros y establecer relaciones políticas de colaboración y defensa mutua, es precisamente lo que hacen al relacionarse con los españoles, si bien desde el punto de vista español estas negociaciones y acuerdos de colaboración se insertan en una cultura distinta, y además en una lengua escrita, dando así lugar a los llamados parlamentos de los que han quedado los registros escritos. La memoria mapuche mantiene en su lengua oral registros de estos mismos hechos, sobre los que se hace necesario efectuar mayores investigaciones.

El abogado mapuche José Lincoqueo refiriéndose a la fecha de la fundación de Santiago 12 de febrero de 1541 señala que ahí “comienza la masacre de las comunidades indígenas desde Santiago y del Aconcagua al sur, masacre que se detuvo al sur del Bío Bío, pues nuestros antepasados lograron detenerlo”. Entre el 12 de febrero de 1541 el 6 de enero de 1641, fecha en que se firma el Parlamento de Quillín transcurren casi 100 años durante los que el territorio se caracterizó por un constante estado de guerra, el mismo Lincoqueo refiriéndose a lo que la historiografía oficial conoce como el desastre de Curalaba batalla ocurrida en el año 1600 cerca de la actual ciudad de Lumako en que los mapuches derrotaron al gobernador español Oñez de Loyola señala que “Desde esa vez, España nunca más pudo reponerse de esa humillación, una derrota militar, y el año 1641 se celebró el primer Parlamento General que obedecía en términos generales a los intereses estratégicos de la Corona de España, por que lo que España quería era no tener enemigos al sur del Bío Bío, territorio en el cual podían establecerse en cualquier momento, Holanda, Francia, la misma Portugal, Inglaterra que andaban con sus barcos balleneros frente a las costas del Pacífico, así lo dice el Parlamento General y no hallaban la hora de que hubiera una paz general, a través de un Tratado para no tener enemigos al sur de Chile, para desaparecer rápidamente a los piratas, y que se pusiera en peligro este lado del mundo”(Mariman, 2000).

“El Parlamento General de Negrete nació en circunstancias excepcionales de nivel internacional, 100 años de conquista que España no pudo dominarnos, más el peligro bien vivo existía, de que las potencias europeas se instalaran, como ya había pasado varias veces con los holandeses cerca de San José de la Mariquina y cerca de Chiloé. De esta manera el 6 de enero de 1641 nosotros tuvimos el primer Parlamento General de Quillén, en que se nos reconoció ampliamente la soberanía al sur del Bío Bío, cuando

digo al sur del Bío Bío me refiero al sur del río Colorado, porque los mapuches se extendían desde el Pacífico hasta el Atlántico, en el cono sur de América y ahí estamos estableciendo de inmediato el sistema territorial, el ámbito territorial de aplicación del Parlamento General de Negrete”, (Lincoqueo en Mariman, 2000).

El antropólogo histórico José Manuel Zavala señala entre los principales Parlamentos Hispano-Mapuche cronológicamente los que se presentan en el siguiente cuadro y para los que el autor cita como fuentes utilizadas a Zapater, 1985, p 72; Rosales 1989, pp 897, 1131; Carvallo, CHCh vol. 9, 1875, pp 277, 369, 371, 372, Villalobos 1982b, p 20, 1995, pp 37, 187 y 189; Carvajal, 1983, vol. 2; AGI: Ach. 21, 105, 193 y 189; AGS, S. GU 6894; Barros Arana 1886, vol. 6 p. 213; Medina, 1965, vol. 2, pp 335-354.

6.1. Principales Parlamentos Hispano-Mapuche de que da cuenta la historiografía oficial:

AÑO	TÍTULO	LUGAR	Duración (días)	PARTICIPANTES MAPUCHE
1605		Paicaví	1	
1612	Parlamento del Padre de Valdivia	Catiray	1	+ de 500 Mapuche
1612	Parlamento del Padre de Valdivia	Paicaví		73 Mapuche
1641	Paces	Quillin		160 Logko y + de 2.000 Koha
1647	Paces	Quillin		4.450 Mapuche
1651		Boroa		¿
1652		Toltén		¿
1683		Imperial		¿
1692		Yumbel		¿
1693		Concepción		¿
1694		Choque-Choque		219 Logko y 836 Koha
1716	Parlamento General	Tapihue		¿
1726	Parlamento General	Negrete		¿
1735		Concepción		183 Logko y ¿ Koha
1738		Tapihue		¿
1746	Parlamento General	Tapihue	3	198 Logko y + de 2.000 Koha
1756	Parlamento General	Salto del Laja	30	¿
1759		Concepción		¿
1760		Santiago		30 Logko y ¿ Koha
1771	Parlamento General	Negrete	4	164 Logko y 1.139 Koha
1774	Parlamento General	Tapihue	4	261 Logko y 1.775 Koha
1784	Parlamento General	Lonquillmo	4	225 Logko y 4.469 Koha
1793	Parlamento General	Negrete	4	171 Logko y 2.485 Koha
1803	Parlamento General	Negrete		¿?

He aquí una serie de 24 parlamentos hispano mapuche de los que existe registro escrito, sin perjuicio de que es evidente que faltan muchos datos, la numeración transcrita da cuenta de la gran cantidad de parlamentos Hispano-mapuche que se celebraron, y su continuidad a través del tiempo.

En el contexto de las relaciones interétnicas en que se sitúan los Parlamentos Zavala, señala que constituyen “... una institución híbrida y transcultural ... el resultado de un compromiso cultural establecido entre dos actores étnicos distintos”. Respecto de las razones que llevan a los españoles a celebrarlos el mismo autor opina que “Los Españoles incapaces de someter militarmente a los mapuche debieron recurrir a formas pacíficas de persuasión y negociación y en este sentido “no les quedó otra solución que aceptar, “protegidos” por el término “Parlamento”, un tipo de encuentro ritual que los Mapuche practicaban mucho antes de la llegada de los Españoles” (Zavala, 1998).

Respecto de lo que podríamos llamar los ámbitos de aplicación de los Koyaqtun, el tema se puede visualizar tanto desde la perspectiva intracultural lo que estaría dado por las relaciones y acuerdos que se

establecían entre los diferentes fütaelmapu, y en su vertiente de aplicación intercultural, esto es en la forma de los Parlamentos, ámbito de aplicación que a su vez podemos subdividir entre aquellos que se celebraron con la Corona Española y aquellos que se celebraron con el Estado de Chile.

En cuanto a los efectos de los parlamentos hispano mapuche al interior de la cultura, debemos señalar que había todo un proceso de preparación previa, los españoles acostumbraban enviar un lenguaraz o mensajero al Logko principal para iniciar los acuerdos con los demás, toda vez que en el territorio mapuche nunca existió ni ha existido a través de la historia posterior una cabeza única, la modalidad de llegar a estos acuerdos era lo que hoy en día podríamos llamar una serie de negociaciones, que se situaban a su vez en dos vertientes una intracultural en la que unos logko tomaban acuerdos con otros y una intercultural en la que el Logko principal llegaba a puntos de acuerdo con el representante español, sin perjuicio que a la celebración del parlamento mismo asistían todos los logko y exponían allí cada uno sus particulares visiones respecto de los puntos en discusión.

En cuanto el proceso previo a estos parlamentos y la discusión interétnica el Logko Quidel relata “se pasa por hartas discusiones, ... son varias reuniones, hay gente que está a favor y otros en contra, ... no es fácil ..., llegar a un ceremonial, es todo un proceso, todos tienen que llegar más o menos conforme o de acuerdo, sino de lo contrario no se puede hacer no más” (José Quidel, Logko, Wentche).

En el territorio mapuche existían diversas parcialidades autónomas entre sí, sólo existía una sujeción voluntaria a través de las alianzas, las que no constituían una situación permanente. La defensa del territorio común, hace cada vez más permanente y complejo este sistema de alianzas, toda vez que a la primera generación de caciques le sigue otra, y la guerra continúa. Entre las muchas explicaciones que se le da a la larga resistencia mapuche, la que desde el punto de vista mapuche dura hasta nuestros días, se encuentra el hecho de que si bien fue necesario agruparse en parcialidades y, cada Rewe en un total de nueve formó un Ayllarrewu y una sección mayor de ellos un fütaelmapu, cada grupo así formado sin perjuicio de las alianzas que pudiera haber entre ellos era una nación en si misma, de tal forma que si alguno era vencido o “se pasaba al bando del enemigo”, existían otros que continuaban la guerra. Los cronistas dan cuenta de relatos en que caciques mapuche que inicialmente acogieron, fueron amigos e incluso colaboraron para que existiera paz entre mapuches y españoles, después como respuesta a los abusos y atropellos de parte de estos mismos españoles a quienes mostraron su amistad, brindaron su hospitalidad y trataron de ayudar se volvieron en su contra.

Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, nos entrega un relato en que precisamente un cacique que inicialmente fue amigo de los españoles se vuelve en su contra por los abusos que sufre de parte de éstos. Núñez de Pineda vivió entre los mapuche entre el 10 abril y el 27 de noviembre del año 1629 – tengamos presente que en el año 1612 se habían celebrado entre el Padre de Valdivia y los mapuche dos parlamentos uno en Catiray y uno en Paicaví-, tomado prisionero en la batalla de las Cangrejeras en Chillán, tiene un contacto directo con los mapuche de la época y terminada esta experiencia, relata lo sucedido en su “Cautiverio Feliz”, texto que constituye un valioso aporte para la reconstrucción histórica de la forma en que operaba el derecho mapuche de la época, toda vez que su convivencia está centrada en los diferentes grupos entonces existentes, lo toma prisionero el Cacique Maulicán quien lo protege junto a Caciques aliados de aquellos que deseaban darle muerte, entre los múltiples relatos hemos seleccionado el Capítulo XI, titulado, “En que se refieren los fundamentos y causas que tuvo el cacique Ancanamón para quitarle la vida a los padres de la Compañía de Jesús, y de cómo su acción no fue en odio a la fe”. En este relato cuyas partes principales se transcriben a continuación se ilustra la forma de relacionarse los españoles con los mapuche, y cómo ante lo que el cacique considera un atropello a sus derechos, reclama ante los españoles, con quienes habían celebrado precisamente ya parlamentos que establecían relaciones de colaboración mutua, una solución al conflicto, la que no le es otorgada.

El cacique Ancanamón relata al cautivo que en esa época llegó a su parcialidad un tal “Meléndez con un interprete mapuche ladino en nuestra lengua enviado por el Padre Luis de Valdivia señalando que venía enviado del Rey y en señal de paz”, el que le indicó que “habiendo de estarnos quietos y pacíficos en nuestras tierras, sin que los españoles nos hubieren de hacer daño, ni entrar en nuestra jurisdicción,

como nosotros pasar a la suya: abrazamos muy bien todos los de nuestra parcialidad este convenio; con que dispuse mi viaje” (Núñez de Pineda, 1987: 80).

El cacique Ancanamón tenía gran influencia entre los otros cacique, por lo que los españoles le envían un mensaje de paz ofreciendo no entrar en su “jurisdicción”, cabe destacar la expresión utilizada, toda vez que indica la visualización de una jurisdicción propia y distinta entre españoles y mapuche, por otra parte el hecho de que el cacique dispusiera un viaje “dispuse mi viaje”, en el que va a otros cacique que tienen otras jurisdicciones a consultar e incluso a motivarlos para que acojan este tratado con los españoles, indica que no toma una decisión por todos sino cada uno tomaba la decisión en su propio ámbito de jurisdicción.

Continúa el relato, “y en el tiempo que falté por estar haciendo la causa de los españoles y reduciendo a mi voluntad a los demás caciques de toda mi regüe y parcialidad, el español mensajero estaba en mi casa haciéndome traición y disponiendo dejarla robada (como lo hizo)”. Llegado a su casa y enterado de los hechos, el cacique razona que ha sido objeto de un notable atropello en sus derechos, por este mensajero enviado por los españoles, por lo que estima que presentado su reclamo a los españoles éstos “me devolverían mis mujeres y castigarían al que hizo semejante maldad”. De tal forma que junto a los caciques sus suegros, padres de las mujeres mapuche que le fueron robadas y otros amigos concurren al Fuerte Paicaví en donde presentó su reclamo diciendo, “que cómo permitían tan gran desafuero a quien iba a tratar medios de paces y conveniencias públicas”, agrega que les hizo notar que “tiene gobernador y cabeza superior que los castiga”, solicitó le devolviesen a sus mujeres, “que la española podía quedarse, pues se hallaba en su tierra y entre los suyos; que las dos hijas de aquellos caciques que se hallaban presentes y mis mujeres, pedía solamente (...) estas y otras razones salidas del corazón , con todo sentimiento y pena les dije, sin que en ellos causasen efecto alguno, pues me respondieron desabridamente que las chinas no querían volver a nuestro poder porque eran ya cristianas”. Ante lo que el Cacique responde que “con negarme ahora a mis mujeres nos habéis dado a entender que todos sois uno y sólo tratáis de destruirnos y acabarnos” (Núñez de Pineda, 1987: 82).

Termina su relato señalando que, “Finalmente nos devolvimos desconsolados y tristes (...) yo sin mis mujeres, rabioso de haber admitido aquel español en mi casa, y deseoso de hallar ocasión de vengarme”. De esta forma el cacique Ancanamón pasa a ser parte del grupo de caciques que luchó constantemente en contra de los españoles, estos sentimientos “desconsolados y tristes”, “rabioso”, “deseoso de hallar ocasión de vengarme”, son sentimientos compartidos por muchos caciques que son objeto de constantes atropellos y vejaciones. Esta situación va formando parte de la memoria colectiva mapuche y de la transmisión de conocimientos adquiridos en el contacto con los españoles para los niños de la época.

En el interior del territorio mapuche, continúa reproduciéndose la cultura, los cronistas han dejado constancia de las relaciones de trabajo “Después de la cosecha se juntaban 10 a 20 indios, hombres y mujeres, jóvenes i viejos para trillar el trigo con los pies (ñuwin). El cacique mismo no trabaja, sino encarga la dirección de la trilla a un “cabo” (inche koneltulan, inche tañi kazan-men kafu kanofin). Van pisando el trigo y acompañan el ritmo con canciones” (Bengoa, 1991:59). Los relatos del cautivo –Núñez de Pineda- se refieren al mismo punto, una “cava” (preparación del terreno para la siembra), de la que participó directamente en la parcialidad del cacique Quilalebo a la que fue acompañando al cacique Tereupillán, difiere del texto citado en la apreciación de que el cacique no trabaja, es mas una de las cosas que llama su atención es que el cacique trabaja igual que todos los otros participantes.

Los diversos cronistas dan cuenta de las relaciones de trabajo propias del pueblo mapuche, destacando la practica del cooperativismo y la solidaridad grupal. El mingako, con variaciones se ha mantenido y se practica en la actualidad con las diferencias obvias de la introducción de nuevas formas de cultivo, sin embargo el sentido de solidaridad, pertenencia y cohesión grupal continúa siendo el mismo. Faron resalta “su valor simbólico para la integración de la comunidad en la reducción” (Faron, 1969: 46-58).

A efectos de poder acercarnos a la visión mapuche debemos recordar que la mapuche es una cultura ágrafa –no tiene lengua escrita- por lo que para obtener su visión sólo podemos recurrir a las fuentes orales contempladas en algunos textos que contienen recopilaciones al respecto y/o profundizar el tema a través de entrevistas con personas que en las comunidades mapuche mantienen el recuerdo del tema a través de la historia oral transmitida por sus antepasados.

El texto “Kiñe mufü trokiñch ñi piel”, historias de familias/siglo XIX, de Tomas Guevara y Manuel Mankelef, reedición año 2002 realizada por CEDEM Liwen, Temuko y Ediciones CoLibris Santiago de Chile, de la obra publicada por Tomás Guevara, con el Título Las Últimas Familias y Costumbres Araucanas, en el año 1912, da cuenta de primera fuente a través de relatos orales de numerosos parlamentos intraculturales realizados en el territorio mapuche y que permanecen en la memoria colectiva mapuche.

En relación al lenguaraz (traductor) que se utilizaba en los parlamentos y que en general se señala en los textos de historia que se trataba de un español con dominio de la lengua mapuche, el relato oral plantea una idea distinta a través del relato del anciano mapuche llamado Lipay, sobre la familia Tromo de Füttrako, lugar ubicado al norte del río Malleko “Monche Payllamilla era muy buen lenguaraz. Sabía hablar en español y pasaba la palabra sin cambiar nada. Por este saber que tenía, lo buscaban para los parlamentos y las visitas de los caciques a las autoridades de Nacimiento” (Guevara Y Mankelef, 2002: 52).

El mismo Lipay, entrega un relato sobre las familias abajinas o llanistas que geográficamente se ubicaban en las faldas orientales de la sierra de Nawelvuta hasta el valle central y desde el río Malleko hasta el Trayen, respecto de los parlamentos recuerda que en octubre del año 1856 se reunieron los mapuche en un parlamento en los Sauces, “Concurrieron los costinos, los abajinos y algunos caciques del este. Ahí se convino en vivir en paz y permitir el comercio a los Chilenos” (Guevara Y Mankelef, 2002: 57).

Sobre la historia de la Familia Kolima, relata Agustín Kolima “Una vez Marilew Kolima invitó a las tribus de toda la Araucanía a un gran parlamento”. Esto habría sido en el año 1854, época en que según la historia se preparaba un alzamiento mapuche. Continúa el relato “Fue la parla mas célebre que hubo en esos tiempos”. “Asistieron varios miles de indios”. “La fiesta duró cuatro días” (Guevara Y Mankelef, 2002: 66,67,68).

Los arribanos, la confederación de familias mapuche más poderosa de la historia durante el Siglo XIX, que ocupaba la altiplanicie del valle central desde Renayko hasta Temuko, celebró también históricos parlamentos propios que son desconocidos por la historiografía oficial y que permanecen en la memoria colectiva mapuche, Juan Kalfukura, cacique de Perquenco, relató a Manuel Mankelek lo siguiente “Hubo un gran parlamento en Perkenko. Todas las reducciones se comprometieron desde Malleko hasta Makewe, Traytrayko (Imperial)y Tromen”. “Dieron un malon a Wigka Pünolefi y a Katrilew, sostenedores del gobierno. EL primero murió y el otro huyó a pedirle auxilio a Saavedra” (Guevara Y Mankelef, 2002: 77).

En cuanto a como se desarrollaban los parlamentos, establecido que se hicieron como practica de derecho en la sociedad y cultura mapuche y también como practica de relacionarse con los españoles primero y con el Estado para Chile después, hay que diferenciar una doble perspectiva la intra y la intercultural. Por otro lado, es necesario también diferenciar una variable historiográfica, esto es que los Koyaqtun propios del derecho mapuche varían antes y después de la llegada de los españoles y posteriormente con la creación del Estado chileno.

Desde una perspectiva intracultural los parlamentos se continuaron celebrando tanto durante el periodo español como con la posterior creación del estado de Chile, así lo dejan establecido los siguientes relatos extractados del texto de Guevara y Mankelef.

“En un año hubo una junta general al sur de Malven para contestar a un intendente sus amenazas de entrar a la tierra con soldados”. (Esta junta según antecedentes históricos habría sido en 1854, en Guevara 1902 pp 212). “Esta junta duró desde las ocho de la mañana hasta la entrada del sol”.

“Mangin habló muy largo. Dijo también: “Nos amenazan con sus fusiles y cañones. Que venga, los recibiremos con nuestras lanzas, pero que no se quede dormido al venir el día” (Guevara Y Mankelef, 2002: 91).

“Hubo una vez un gran parlamento en un llano de las cercanías de Logkoche. Se juntaron Mariwal de Chanko, Lefio de Ngelol, Katrükura de Logkoche, Montrü de Perkenko, Nawelkura del mismo lugar, Ñamkuchew de Kollüko, Lienan de Temuko, Esteban Romero de Truftruf, Pancho Kuramil de Koyawe, Pikunch de Cajón y muchos caciques mas”.

“Külapang dijo sus palabras durante todo el día. Se acordó de que su padre Mangiñ había defendido sus tierras. No quería que sus mujeres y sus hijos fueran sirvientes de los chilenos”.

“Así dijo, deben hacerlo ahora los cacique. Los abajinos van a ser engañados por el gobierno. Koñuepang y Paynemal son como las vacas manadas, que se dejan sacar la leche sosegadas” (Guevara Y Mankelef, 2002: 95).

Estos relatos dan cuenta de los Koyaqtun como parte del derecho propio mapuche, utilizado en diferentes épocas, por otra parte permiten visualizar que los aspectos de fondo que aborda son las problemáticas contingentes a quienes entran en conversaciones sobre el tema, trasluciendo que en esencia son el ejercicio de la política entre unos y otros fütu el mapu, en los que se forjaban mediante el arte de la retórica pactos de paz y gobernabilidad. Por otra parte se visualiza la conformación de alianzas y la toma de decisiones también políticas en torno al manejo de relaciones exteriores en este caso con el gobierno de Chile, y en puntos tales como la amenaza de guerra, la defensa del territorio, las apreciaciones acerca de las conductas de los otros fütu el mapu y las posibles consecuencias de las actitudes políticas asumidas por éstos frente a las circunstancias.

Respecto de los Koyaqtun el historiador Abelino León señala: “Si bien estas instituciones son muy antiguas, poco se ha escrito sobre ellas, a pesar de que proliferaron con mucha abundancia a lo largo de la historia mapuche”, y agrega que el Koyaqtun mapuche “es único en el mundo ¿dónde más se reunía tanta gente para celebrar la paz?, he tratado de encontrar un símil de esta institución y no lo encuentro” (Mariman, 2002).

La variable intercultural es la que se puede encontrar mediante la lectura y análisis de las crónicas españolas. Se ha discutido si los parlamentos han sido una imposición del derecho español a los mapuche. En este texto se sostiene la tesis de que los parlamentos, Koyaqtun, en su traducción a mapunzungun son mecanismos propios del derecho de la nación mapuche, utilizado para establecer relaciones que desde la perspectiva del derecho occidental serían análogas al derecho internacional público, esto es que perseguían regular las relaciones entre unos grupos y otros. Al respecto Zavala diferencia tres aspectos en que los Parlamento se aproximan más al mundo mapuche que al mundo hispánico:

- su aspecto ritual que se inscribe en gran parte en la tradición indígena,
- el medio de comunicación que privilegia la lengua y el estilo discursivo indígena y,
- el mecanismo de contacto político que se interesa coherentemente en la lógica indígena del “don”.

El concepto de “don”, es entendido en este contexto como “la obligación de “dar” como condición necesaria al mantenimiento de la paz” (Zavala, 2001: 10). En realidad en un contexto de incapacidad militar para someter a la nación mapuche, los españoles se vieron obligados a acceder a la celebración de los Koyaqtun que en la forma de parlamento les permitieron a través de métodos pacíficos que hoy en día podríamos denominar retóricas de persuasión y negociación entre naciones soberanas, les permitieran mantener la paz en el territorio, en este sentido existía una noción de deuda, débito u obligación para con aquellos Logko mapuche y sus respectivos fūta el mapu que aceptaban la paz, lo que se traduce en una hospitalidad y generosidad permanentes hacia ellos, cabe consignar aquí lo que escribe el gobernador Antonio Guill al rey en 1767: “Del situado se aparta cada año en las Cajas de Concepción una cierta cantidad que se llama ramo de Agasajos para distribuir a los indios siempre que se les antoja a los caciques bajar a Concepción a visitar al Capitán General o dar alguna queja al Maese de Campo” (AGI, Ach. 257, Carta del gobernador Antonio Guill al Rey, 1 de mayo de 1767, citado por Zavala 2001:10).

En su aspecto formal el parlamento es definido por Zavala como “un encuentro solemne entre autoridades españolas y representantes indígenas realizado con el objeto de establecer o ratificar un tratado de paz y reafirmar la obediencia de los indígenas a la Corona Española” (Zavala, 2001:2). El autor plantea además que esta faceta formal es la que se ha destacado por las autoridades españolas ya que correspondía a la tradición europea de los “tratados de paz” y constituía en este sentido una fuente de legitimidad jurídica, agregando que sin embargo en el contexto de la frontera del reino de Chile, el Parlamento es una institución que sobrepasa una definición formal de los mismos, convirtiéndose a través de los años en un acontecimiento social, político, y económico, de primer orden en el contexto de las relaciones interétnicas de ambas naciones. Creemos que el Parlamento Hispano-Mapuche posibilitó la existencia de un espacio para el contacto y la comunicación intercultural.

En cuanto a los Koyaqtun tanto intra como interculturales, las formas y contenidos de los mismos y su relación con otros aspectos del derecho y la cosmovisión propia José Quidel, Logko Wenteché nos señaló “en todos los territorios en ciertas partes se hacía Koyaqtun, y es por eso por ejemplo que los lugares como koyawe no solamente existen por acá, hay en varias partes, si uno va al territorio hay lof que se llaman koyawe, o cerros o sitios que son kojagtuwe, que explican un poco la existencia de la práctica donde se hacía fūta trawun donde se discutían, pero cuestiones propias de la sociedad mapuche... si había problema por ejemplo en un territorio y otro se decidían los malon, se decidían muchas cosas, los mismos temas de los juicios creo que ahí se topaban también. Acá por ejemplo hay un sitio donde se hizo koyagtun, incluso José Santos Quilapan fue quien estableció ese mapu ahí para hacer Koyaqtun y para hacer kawin ahí, o sea no solamente para discutir sino también para fiesta, porque después de cada koyagtun se tiene que terminar con una convivencia, tenía que haber comida, pulku, muchas cosas para después para compartirse, porque esa es una costumbre propia del mapuche, cuando hay un trabajo un mingako, un rukan... cuando Quilapan mandaba a llamar a los Logko, a los toqui hacía lo mismo, después de dos días de reunión después se terminaba con un banquete, entonces había que celebrar, bailar purun todo salía ahí” (Quidel, 2003).

Parece importante dar cuenta de cuales eran y como se contenían o como han quedado registradas en los textos las Materias que se trataban en los Parlamentos, al respecto José Lincoqueo se pregunta “¿Qué establecen estos Parlamentos?, la soberanía de la nación mapuche al sur del Bío Bío. La soberanía se refiere, al suelo, al subsuelo, al espacio aéreo, al mar territorial y todas las riquezas hidroeléctricas a contar de la ribera norte del Bío Bío” (Mariman 2000).

La anterior aparece una pregunta general y quizás se le puede objetar una interpretación interesada, sin embargo veamos cuales son las cláusulas y que dicen textualmente - o sea, hagamos lo que se podría decir la “prueba de la blancura” - y, veamos en concreto que señalan tales cláusulas al menos en los Parlamentos que en el contexto de una investigación tan acotada y con tan corto tiempo de ejecución como la desarrollada ha permitido revisar:

El Parlamento General de Negrete 4, 5 y 6 de marzo de 1793, en su artículo 4º señala que entre las partes se conviene “la continuación del rito, o costumbre, de solicitar de los caciques por cuyas tierras pasan los caminos entre Concepción, Valdivia y Chiloé permiso para el tránsito de todo pasajero, y comerciante, y muchos mas para los reales correos y transportes de tropas, pertrechos, víveres y demás efectos que de su real orden, se conducen por tierra a aquellos destinos (...)” (Mariman 2000: 70).

El artículo 2º del Parlamento General de Negrete de 3, 4 y 5 de marzo de 1803 haciendo referencia a lo acordado en el Parlamento de Lonquilmo en materia de entablar ferias y relaciones de comercio, dando cuenta de las dificultades habidas y teniendo en cuenta que también se trató el mismo tema en el parlamento de Negrete anterior en donde se estableció un “libre comercio”, tanto para los llamados naturales como para los españoles “franqueándose los caminos recíprocamente libres”, en este parlamento expresamente “las partes ratifican unánimes su tratado” (Mariman 2000: 91).

En el Parlamento de Negrete del año 1803 se deja claramente establecido el porque se celebran estos parlamentos y la protección mutua frente a enemigos comunes que acuerdan ambas naciones la española y la mapuche, en los siguientes términos, artículo 6º “Que hallándose esta mar llena de embarcaciones extranjeras con pretexto de pescar ballena, se introducen sagazmente en sus costas, como ya sucedió en la de Tirúa en los últimos años durante la guerra con la **nación británica**, que no deben permitir de ningún modo en cumplimiento de las ordenes del rey, y también por los graves perjuicios que les resultarían de tratar con unas naciones que solo aspiran a introducirse en sus tierras haciéndose dueños de ellas con destrucción de sus habitantes, como ya se tiene acreditada experiencia, añadiendo que **para el caso de guerra con cualesquiera nación extranjera**, deben por obligación como buenos vasallos concurrir personalmente a la defensa de estos dominios de S.M., siempre que se hayan atacados, **conforme lo tienen prometido y jurado los cuatro butalmapus, cuya obligación se les recuerda ahora**, a fin de que cuando llegue el caso concurren armados y bien montados a unirse a las tropas del rey (...)” (Mariman 2000: 92, 93).

6.2. Un acercamiento actual a los Koyaqtun celebrados por la nación Mapuche desde el derecho internacional

Un punto que no es baladí en este análisis sino de la primera importancia es lo que se refiere a la ratificación de los parlamentos realizada por las partes, esto es que ambas partes firmaron conscientemente un tratado de carácter internacional en el contexto de lo conocido en la época como el derecho de las naciones, y el posterior desarrollo de lo que se ha llamado el derecho internacional público. El documento de carácter internacional que regula estas materias es la Convención de Viena del Derecho de los Tratados, que Chile ha suscrito, ratificado y por lo tanto incorporado a su ordenamiento jurídico mediante Decreto Supremo Nº 381 publicado en el Diario Oficial con fecha 22 de junio del año 1981. Esta convención y todo su articulado gira en torno a la idea de la obligatoriedad jurídica del ius cogens internacional, de tal forma que cualquier norma que constituya ius cogens es para nuestro país que ha ratificado la Convención una norma vigente y obligatoria.

Se entiende por normas del ius cogens internacional, el conjunto de principios generales del derecho aceptados por las naciones civilizadas, que constituye la base de la comunidad internacional y que ha de ser tomado en cuenta por todos los Estados. La misma Convención define este concepto en su artículo 53, en los siguientes términos “para los efectos de la presente convención es una norma imperativa de Derecho Internacional General: Una norma que no admite acuerdo en contrario y que solo puede ser modificada por una ulterior de Derecho Internacional General que tenga el mismo carácter”.

Desde las Naciones Unidas en el documento titulado “Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las Poblaciones Indígenas”, Informe final presentado por el Sr. Miguel Alfonso Martínez, Relator Especial, se destaca “la importancia vital que para ciertos pueblos y naciones indígenas de diversos países y regiones del mundo tenían los tratados que esas naciones y pueblos habían celebrado con los Estados- naciones hoy existentes o con los países que en la época ejercían poderes de administradores coloniales”. El informe efectúa por una parte un análisis de los

orígenes de la práctica de concertar tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre las poblaciones indígenas y los Estados, y por otra la importancia contemporánea de tales instrumentos. En cuanto al segundo aspecto aborda tanto las cuestiones relativas a la sucesión de Estados, como el valor potencial de tales instrumentos como base para la gobernación de las relaciones futuras entre las poblaciones indígenas y los Estados (Martínez, 1999).

A efectos de realizar algunas precisiones conceptuales, recurriremos aquí a las categorías contenidas en el informe del Relator de las Naciones Unidas Sr. Martínez Cobo, numeral 34. Allí, éste diferencia cinco situaciones jurídicas distintas en relación al tema en análisis, que son las siguientes:

- tratados celebrados entre Estados y pueblos indígenas;
- acuerdos concertados entre Estados u otras entidades y pueblos indígenas;
- otros acuerdos constructivos concertados con la participación de los pueblos indígenas interesados;
- tratados concluidos entre Estados que contienen disposiciones que afectan a los pueblos indígenas como terceros;
- situaciones que afectan a los pueblos indígenas que no son partes en ninguno de los mencionados instrumentos ni objeto de ellos.

Al abordar el estudio, el relator especial examina una serie de casos, entre ellos señala en América Latina la nación mapuche, a los que sitúa en la primera categoría, esto es en el caso de aquellos pueblos indígenas que en algún momento de su historia celebraron tratados: “En cuanto a los mapuches, éstos podrían quedar incluidos en la categoría de pueblos que ya han participado en un proceso de concertación de tratados” (Martínez, 1999, numeral 157). Es necesario recalcar que aquí el relator extiende el ámbito de la interpretación y análisis de tales tratados a un proceso de concertación de tratados, conceptos que son precisamente los que permanecen en la memoria histórica mapuche y que tiene que ver más con el fondo o el espíritu que los lleva a celebrar tales acuerdos y deja en evidencia una vez más cómo la Corona Española y la historiografía oficial han reducido y privilegiado el análisis sólo a cuestiones de forma.

Entre los factores a tener en cuenta para determinar cuáles de estos instrumentos se han de considerar “tratados” y cuáles se han de considerar “acuerdos”, el relator especial consigna “quiénes son las partes en el instrumento, cuales son las circunstancias de su firma y cual es el tema del documento” (Martínez, 1999).

7. Importancia y significado de los parlamentos celebrados con la Corona Española para el pueblo mapuche

El concepto, la concertación, la práctica y celebración de los Koyaqtun entre los diferentes füta el mapu mapuche, entendidos como entidades soberanas, estaba perfectamente claro para los Logko mapuche, era una práctica ancestral, anterior a la celebración de tales acuerdos con la Corona Española y con mayor razón después de estos mismos con el Estado de Chile.

Los Parlamentos tanto en la forma como en la utilización de la lengua y la simbología ritual se rigen por el ordenamiento mapuche. Los temas abordados son los mismos que en cualquier tratado de carácter internacional hoy en día, esto es las relaciones fronterizas, el uso de pasaportes para la entrada y salida del territorio, el trato entre ambas naciones amigas, la protección y normas de alianza frente a enemigos comunes, y las reglas del comercio, entre otros.

En relación a la utilización de la lengua propia en este contexto de parlamentos y hasta hoy día don Lorenzo Aillapán nos señaló “inteligentemente los grandes sabios utilizaron la oralidad como estrategia de vida hasta hoy día, por eso es que a nosotros a veces nos cuesta entender los términos antropológicos, los términos psicológicos, políticos, sociales, todo eso que viene de la ciencia, a veces nosotros no agarramos uno, pero nuestra sabiduría está intacta (...) no estamos nada inventando” (Aillapan, 2003).

El contenido de los Parlamentos en cuanto a las partes que asisten, las materias tratadas, los acuerdos suscritos, duración y demás detalles era conocido y ratificado por las partes presentes en el acuerdo y desde el punto de vista de la Corona Española lo era posteriormente por el propio Rey. El hecho de que en un contexto de dominación se escrituraran tales acuerdos sólo en lengua castellana no les resta valor, sólo releva el trato desigual y discriminatorio de una de las partes, sin embargo tales documentos dan perfecta cuenta de las materias allí tratadas.

La siguiente, es una síntesis de los testimonios de los Logko y kimünche mapuche Wenteché, Pewenche y Bafkehche a quienes se consultó acerca del término:

“El koyagtun...no se cómo lo entiende, o lo entienden de otra forma, la parte de nosotros en Llamuco, Xuf Xuf, toda esa parte, hacía el “Koyaqtun”. (Segundo Aninao, Weipife, Wenteché).

Haciendo una relación entre lo que se puede entender como el Parlamento en la concepción occidental, y en la visión mapuche el Logko de Maikillahue don Juan Cañulaf, señala “El parlamento mapuche tiene otro significado (...), parlamento wingka donde se llegan a hacer las leyes a legislar las leyes wingka, pero no las leyes mapuche, pero la patria es la pampa de rogativa que le decimos nosotros gijatuwe, ese es un gran parlamento mapuche, donde llega el parlamento mapuche, ahí no va a llegar un sólo lof ahí va a llegar sus cinco, seis ó siete lof, van a llegar a hacer ese gran parlamento (...) El koyagtun ese es el parlamento mapuche”. (Caniulaf, 2003).

Don Lorenzo Aillapán: “acá ustedes tienen un gran cerro (...) en este cerro,(refiriéndose al Cerro Conun Huenu ubicado en la ciudad de Temuco) en el año 1886, y se hizo uno, .. acá era eso, aquí milenariamente se hacían estos grandes encuentros nacionales con toda la gente de diferentes comunidades venidas del norte, sur, este, oeste, pero se invocaba correctamente los cuatro guardianes, esos cuatro guardianes de la tierra escogida, ellos estaban presente”. (Aillapan, 2003).

En relación a la celebración de estos acuerdos o parlamentos entre los mapuche y el Estado de Chile el Logko Pewenche José Relmukao señaló “Cuando empezó esta pacificación Araucana, cuando ya empezó a pelear los mapuche con los wingka ... los araucanos no querían la pacificación yo digo que el parlamento es el coyawe y después los wingka lo hicieron parlamento y el acuerdo se tomaba ahí”. (Relmukao, 2003).

En torno al cumplimiento de lo tratado y acordado en los Koyaqtun don Juan Caniulaf, Logko de Maikillahue señaló que “los acuerdos tomados siempre se cumplen”, y agregó que “antes de cada Koyaqtun se reunían los logko en conversaciones tanto con su propio lof como con otros, allí se tenía claro los temas que se iban a tratar y los acuerdos que se esperaba llegar, en la conversa misma del parlamento se ratificaban, a veces se hacen algunos cambios pero los temas de fondo no precisamente el sentido de las conversaciones previas es tomar acuerdo que se ratifican en el parlamento y se cumplen porque allí está todo el lof todos presentes entonces si cada Logko habla y ofrece su palabra ¿cómo no se va a cumplir?”. Caniulaf, 2003). Cabe señalar que todos los entrevistados en el contexto de esta investigación y en los talleres de validación apuntaron en el mismo sentido relevando como aspecto sustantivo del Koyaqtun la búsqueda del acuerdo, como forma la oralidad y el consenso, y como efecto propio el cumplimiento del compromiso de la misma forma en que se había contraído.

El Principio de reciprocidad que atraviesa la cosmovisión y el *az mapu mapuche*, al igual que la buena fe en el cumplimiento de las obligaciones contraídas, constituyen características transculturales propias de la celebración de tratados o acuerdos de carácter internacional, la misma Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados hace referencia a tales principios, a los que se considera por la doctrina internacional en estas materias, normas imperativas que forman parte del *ius cogens* internacional.

Para un trabajo como el aquí expuesto y realizado es de la mayor importancia relevar conceptos y principios básicos fundamentales que rigen la celebración de los *coyagtun mapuche*, tales como la “solidaridad”, la “buena fe”, y el “cumplimiento” entre otros; ya que de ellos derivan importantes consecuencias para entender la reacción mapuche ante los afanes separatistas del naciente Estado Chileno, contexto en el que los mapuche siendo leales a los compromisos contraídos con los españoles de ser “aliados en contra de sus enemigos” se alínean en la guerra de parte de las fuerzas realistas. Estos hechos, en la visión historiográfica oficial del Estado Chileno, los transforma desde una imagen de “valientes araucanos” en unos “indios, ignorantes y antipatriotas”, apelativos que aún permanecen en la mayoría de los chilenos y que continúan sustentando la discriminación sobre la base de las mismas ideas sustentadas durante la colonia, esto es la idea de que existen unas culturas superiores a otras entendiendo ahora que la superior es la chilena y la inferior la mapuche.

8. La independencia de Chile: contexto y circunstancias histórico jurídicas, su relación con el pueblo mapuche

La invasión francesa en España en 1808 y la prisión del Rey Fernando VII por Napoleón – de nuevo un hecho que parece ajeno a la nación mapuche - tuvieron en América una gran repercusión que iba torcer todo el cauce de su historia. Se inicia entonces el proceso de la revolución emancipadora que para Chile abarcará hasta el año 1817.

Respecto de lo que denomina la tradición jurídica y doctrinaria sobre el origen del poder y la constitución de la Monarquía el historiador Jaime Eyzaguirre señala “con el español pasaron a América dos actitudes doctrinarias que se mantuvieron celosamente en la conciencia de sus habitantes: una de raíz jurídica, decía relación con el vínculo que ligaba a las Indias con la metrópoli; la otra de origen filosófico, se refería al origen del poder y sus limitaciones” (Eyzaguirre, 1991:53).

Las indias eran un patrimonio o bien público de la corona de Castilla, que como tal formaban una entidad política autónoma, que no dependía de la nación española y que su nexos con ella era la persona del rey común (Eyzaguirre, 1991:53).

“De acuerdo con la doctrina tradicional se entendió que el poder que el monarca no podía ejercer había vuelto a la comunidad, su fuente originaria” (EYZAGUIRRE, 1991:58), de tal forma que para América la desaparición del rey importaba la ruptura del único nexo legal que la unía a España, el ejemplo de la metrópoli de elegir Juntas de Gobierno, en el Nuevo Mundo análogo fundamento jurídico para ser seguido. En este contexto todos los gobiernos autonomistas del que al constituido el 18 de septiembre al año 1810 en Santiago de Chile no fue el único, hay que tener presente que se formaron juntas de Gobierno similares en Quito, Caracas y Buenos Aires, “juraron lealtad y fidelidad al rey Fernando VII y tuvieron sólo un propósito autonomista y de reforma, pero no de separatismo” (Eyzaguirre, 1991:59).

Sin embargo es válido señalar que tanto Eyzaguirre como la mayoría de los cronistas historiadores de la época también señalan con mayor o menor énfasis que aquellos partidarios de la independencia apoyaron entusiastamente la instalación de tales juntas si bien no sus postulados contingentes creían que eran una puerta abierta para la realización de ideales independentistas por lo que continuaron luchando y se crearon así peleas intestinas entre los criollos que por un lado establecían juntas jurando fidelidad al

rey otros que establecían las mismas juntas como un mecanismo político que les permitiría consolidar la independencia.

No es el afán de un trabajo como este hacer un análisis de la historia de Chile sin embargo es necesario consignar que la llamada revolución emancipadora de Chile respecto de España esta claramente marcada por dos periodos a lo que los historiadores denominan la “Patria Vieja” y la “Patria Nueva”, entre los que se sitúa el periodo llamado de la Proscripción o “Reconquista”, la primera se inicia el 18 de septiembre de 1810 y concluye con el llamado desastre de Rancagua el 2 de octubre de 1814, en que se instaura la Restauración absolutista Española –Reconquista- que se extiende desde esa fecha y hasta la batalla de Chacabuco el 12 de febrero de 1817. La “Patria Nueva” es entonces la que se inicia con el Gobierno de O’Higgins en 1817, que es quien efectúa “La proclamación de la independencia de Chile –12 de febrero de 1818” .

La nación mapuche en tanto continuaba viviendo de acuerdo con sus propias reglas y hacia el exterior se relacionaba en su conjunto a través de los llamados Koyaqtun, no parece sin embargo del todo ajeno a su conocimiento el hecho de que tanto España como la naciente república obedecían a una raíz común, la diferencia entre el proyecto político indigenista de la Colonia, es que quería conservar la nación india como tal, en un régimen de libertad protegida y de control económico y político, en cambio el proyecto indigenista republicano pretendía “asimilar” al indio convirtiéndolo en un ciudadano mas de una república homogénea; de tal forma que aunque las estrategias difieren, el sustrato de ambas es la consideración de inferioridad del indio respecto del blanco por ser estimado bárbaro o un lastre para el progreso “gente sin Dios ni ley”, que recrudece y se acentúa con la creación del Estado de Chile, ello lo podemos extraer de relatos orales mapuches tales como el que señala que Manguin uno de los logko más importantes de la historia de defensa del territorio, antes de morir llama a sus hijos y “Les aconsejó que no se rindieran a los chilenos, porque les robarían sus terrenos i esclavizarían a sus hijos” (Bengoa, 1991: 87).

La historia posterior y el desarrollo de los acontecimientos dan la razón al antiguo Logko ya que tanto en Chile como en el resto de América “los proyectos liberales del Siglo XIX, (...), emprendieron una campaña feroz contra las comunidades indígenas, aboliendo las tierras comunales y los sistemas locales de autoridad” (Barrientos, 1999-2000:35).

La independencia de Chile presenta un nuevo escenario a los mapuche que se dividen en bandos de acuerdo a sus propios intereses, mayoritariamente apoyan a los españoles, fuerzas realistas, esto se explica en el hecho que los mapuche veían en los chilenos un peligro mayor para la defensa de su territorio; con la Corona Española se había establecido en el citado Pacto de Quillín, la frontera al sur del Bío Bío. Manguin uno de los logko más importantes de la historia de defensa del territorio, antes de morir llama a sus hijos y “Les aconsejó que no se rindieran a los chilenos, porque les robarían sus terrenos i esclavizarían a sus hijos” (Bengoa, 1991: 87).

Establecido ya el Estado de Chile, el Gobierno del nuevo estado preocupado de la estructura básica del mismo, deja inicialmente de lado la invasión del territorio mapuche, de esta forma al interior del territorio mapuche continúa reproduciéndose la cultura. Diversos cronistas coinciden en señalar que por un período de aproximadamente 40 años cesa la invasión al territorio, período que para el pueblo mapuche es de crecimiento de la economía ganadera y mercantil. Existe un múltiple contacto especialmente comercial en la frontera; sin embargo no existe una integración del mapuche a la sociedad chilena. Los mapuche diferencian claramente, (aún hoy lo hacen) a los wigka de los mapuche.

La formación del Estado de Chile, que fue un proceso ajeno a los mapuches, tampoco afectó en un primer momento su vida comunitaria, a decir de Bengoa, “La sociedad mapuche tenía dos principios de ordenamiento recurrentes: “que no nos vengan a imponer **vivir en pueblos**, y que no nos obliguen a la monogamia” (Bengoa, 1991:154-155). El primer principio, expresa el rechazo a la política primero española y posteriormente chilena de la ocupación del territorio y la perdida de su libertad de desplazamiento. El segundo, hace referencia a la misma defensa del territorio, toda vez que la familia era

la base de esta sociedad y la poligamia era una política por un lado de población y por otro de alianzas internas para la defensa. De esta forma los dos principios señalados defienden precisamente la libertad territorial, la libertad política y la supervivencia del Pueblo Mapuche.

Sin perjuicio de lo anterior, tal como los mapuche lo previeron la independencia de Chile conlleva la idea de su sometimiento y desaparición. Si bien en un primer momento la nación chilena se dedicó al ordenamiento de sus asuntos internos mas bien en la zona central con posterioridad y pasados unos cuarenta años recrudece la guerra con la llamada “Pacificación de la Araucanía”, la mayoría de los cronistas relatan aquí las historias de la guerra encarnizada de los mapuche en defensa de su territorio. Para los mapuches ésta fue una verdadera guerra de exterminio que culmina con la ocupación total de sus territorios, cuando pierden la guerra por la independencia en el año 1881. A este período de guerra y violencia desatada sucede el período de arduccionamiento.

Sería errado creer que las normas del Estado de Chile rigieran al interior de la Nación Mapuche que había celebrado con anterioridad Parlamentos con la Corona Española, tales acuerdos continuaban durante la existencia del Estado de Chile. Refiriéndose al Parlamento de Tapihue de 1825, el informe del Grupo de Trabajo Jurídico de la Comisión Verdad Histórica y nuevo trato señala, “El Tratado de Tapihue constituye un Instrumento de mutuo reconocimiento entre el naciente Estado Chileno y el Pueblo Mapuche. Este Tratado fue celebrado con posterioridad al proceso conocido como la “Guerra a Muerte”, donde se enfrentaron entre 1819 y 1824 las huestes independentistas lideradas por el General Ramón Freire y las Fuerzas militares españolas”. Este Parlamento se firma en un contexto de continuidad con los que lo precedieron toda vez que “deja constancia de la línea divisoria del Bío Bío”, y “reconoce expresamente la facultad jurisdiccional de los Caciques del Ultra Bío Bío”. (Informe Grupo de Trabajo Jurídico, 2003: 13, 14).

El tema de los tratados celebrados por la Nación Mapuche tanto con la Corona Española como con el Estado de Chile, es uno de los que desde esta investigación se ha abordado, respecto del que sin embargo se estima necesario continuar con nuevas investigaciones y análisis, ya que constituyen el fundamento válido de las demandas territoriales y autonómicas, que son parte central en los planteamientos de las diversas organizaciones mapuche en la actualidad.

Finalizada la guerra, vencidos por los chilenos, los mapuche son confinados en reducciones, frente a este hecho señalan los cronistas que “Los mapuches mostraron una vez mas su enorme capacidad de flexibilidad, adaptación y sobrevivencia cultural. Derrotados y diezmados en la década del ochenta, rápidamente se rearticulaban y reubicaron en el nuevo escenario en que les tocó participar” (Bengoa, 1991:331). En este nuevo escenario, los mapuche, exteriorizan su expresión política hacia el Estado Chileno y presentan diferentes posiciones, que dan cuenta de su diversidad interna y su capacidad política organizativa. La estructura interna se mantiene, los actuales logko son hijos y nietos de los principales logko existentes en la etapa anterior; en este nuevo escenario se plantean tendencias políticas respecto de la relación entre el estado y los indígenas que van desde una asimilación de los indígenas al resto de la sociedad nacional, pasando por un modelo integracionista que les permita incorporarse al resto de la sociedad sin perder su propia cultura, hasta la postura que postula conservar la cultura y la tradición y abomina de la integración al resto de la sociedad nacional. Estas tendencias con diversos matices político contingentes se mantendrán en las etapas posteriores.

Desde los primeros tiempos hubo voces que dieron cuenta de lo ajeno que resulta a la cultura mapuche el régimen de arduccionamiento: “A sabiendas que nuestras costumbres no se prestan a una falsa asociación, dictaron una ley tan criminal como desigual, en virtud de la cual **se colocaba al último mocetón, en las mismas condiciones que al mas respetado de nuestros caciques**. Cada padre de familia tenía para él y sus hijos, una hectárea de terreno, dentro de una comunidad que nadie entiende ni comprende” (Bengoa, 1991:392). Cita de un discurso de Manuel Aburto Panguilef que refleja los puntos centrales de los efectos de la radicación de indígenas. Los grandes temas de la cultura pos reduccional surgen con Panguilef, descendiente de caciques, quien lidera entre los años veinte y parte de los treinta un movimiento mapuche que postula la recuperación de los valores propios, el rescate de las antiguas

tradiciones y moviliza grandes masas de mapuche en busca de su propia identidad. En un primer momento se opone a la radicación, posteriormente ya realizada ésta, se opone a la división de las comunidades y propone que se colonice con colonos mapuche. Desde un punto de vista político y sociocultural aspira a un pensamiento social y político autónomo, entre las demandas que plantea están la “preservación de la cultura mapuche, defensa de las tierras, no permitir los atropellos, representación directa frente a las autoridades” (Bengoa, 1991:359). “Decía que nosotros tenemos que pelear, que somos dueños de la tierra, que somos nosotros aquí en Chile los primeros” (Bengoa, 1991: 396).

En lo que respecta al tema en análisis, esta reducción en un principio ajena al Az Mapu junto con introducir nuevos conceptos, desde luego el concepto de propiedad de la tierra que ya no es mas una tierra que pueden transitar libremente sino sólo un espacio limitado por un título wigka; en el que aparece un gobierno de un estado extranjero que llegó a estas tierras y lo venció en la guerra, “concediéndole títulos de propiedad” de sólo una parte de las tierras de que eran dueños y señores, hace que la comunidad se resitué y se rememore al interior de estas reducciones que a fin de cuentas, constituyen el territorio propio, que permite seguir reproduciendo la vida comunitaria mapuche –ahora cercada por la reducción-, a este fenómeno lo llamamos arreduccionamiento y tiene un significado que no solo se limita a la sedentarización en un lugar fijo sino que produce cambios en toda la estructura social y en misma forma de ver la vida y aplicar el derecho.

Respecto a la influencia del arreduccionamiento en la cultura del pueblo mapuche, Louis Faron, antropólogo norteamericano convive con los mapuche en la Araucanía entre los años 1952 y 1954 señala: “La sociedad mapuche ha sido profundamente influenciada por el sistema de vida de la reducción, lo que equivale a decir que las adaptaciones ecológicas han tenido consecuencias sociales. Pero estas consecuencias han servido para delimitar la integridad social y cultural mapuche” (Faron, 1969: 73). Si bien el concepto de reducción esto es un espacio de tierra fijo, con límites preestablecidos, es ajeno a la cultura mapuche, con el tiempo logran establecer al interior de estas reducciones un sentido de comunidad en la que se reedita la cultura. Bengoa, en el mismo sentido señala respecto del período de arreduccionamiento “La comunidad se transforma con los años, y sobre todo con el cambio de generación, en el **espacio de la cultura**” (Bengoa, 1991:370). En la década del cincuenta y como producto de sus apreciaciones en terreno Faron señala “la sociedad mapuche está en una fase de equilibrio estructural; está pasando por algunos cambios de la organización como siempre, pero ellos representan ajustes de los patrones secundarios dentro de una estructura social estable. El cambio estructural más importante ocurrió hace varias generaciones como resultado de la adaptación inicial a la vida en las reducciones. Cambios cualitativos en la estructura de la sociedad mapuche ocurrirán de la misma forma otra vez, pero sólo como resultado de las fuerzas externas” (Faron, 1969: XVII).

9. La visión historiográfica del derecho propio mapuche desde la creación del Estado chileno hasta nuestros días

Diversos cronistas han recogido en sus escritos la vida y costumbres del pueblo mapuche. En la cosmovisión mapuche el derecho propio, es parte de la integralidad de su visión cósmica. Se hace a continuación una exposición y análisis del derecho mapuche de acuerdo con las publicaciones que se han referido al tema. Para lograr este objetivo se seleccionaron obras de diferentes autores existentes.

Sin perjuicio de dejar constancia de que toda selección es desde luego arbitraria y obedece al criterio de quien la hace, y del hecho de que la evolución del derecho mapuche ha sido vista básicamente con “ojos wigka”, por lo que desde el mundo mapuche, podría cuestionarse que una mentalidad distinta a la propia, una cultura distinta, especialmente en un contexto en donde no se acepta la diversidad adolece de distorsiones, a fin de minimizar estos efectos se seleccionaron aquellos textos que recogen de las fuentes mapuche sus contenidos a través de diversos relatos, la gran parte de ellos en mapuzugun y con el apoyo de traductores, junto a esta precaución la metodología de trabajo para la recolección de información rescata preponderantemente la exposición de casos y la forma de resolverlos por las autoridades propias del pueblo mapuche, expuesta a través de relatos orales en las distintas épocas.

Cabe aquí además señalar que se ha tenido presente que el desarrollo de la pluralidad jurídica se ha basado en el mundo jurídico precisamente en el estudio de casos.

El contexto global de los contenidos expuestos permite un acercamiento historiográfico al derecho mapuche, es su exposición y posterior análisis lo que nos permitirá visualizar e ir desentrañando los conceptos fundacionales a los que obedece y como han ido manifestándose a través del tiempo.

Para contextualizar o poner en perspectiva el tema en estudio, es necesario tener presente que el derecho mapuche y especialmente sus manifestaciones no pueden ser vistas sin consideración el contexto social, político, demográfico y ecológico en el que se va desarrollando.

Para la Nación Mapuche, la llegada primero del Español y la posterior creación del Estado Chileno, recrea y condiciona su derecho propio, produciéndose una síntesis dialéctica en que los factores citados van influenciando los conceptos propios, sin embargo ello no conlleva la desaparición del mismo, muy por el contrario éste se readecua, se revitaliza, se fortalece y aún se practica al interior de las comunidades, de ello dan cuenta los autores mapuche que en las últimas décadas han empezado a producir sus propios escritos con un análisis crítico y positivo.

9.1. Exposición de contenidos de las principales obras, escritas por no mapuche, que se han referido al derecho mapuche en Chile

Para Faron la ley tradicional como denomina al Az Mapu “es un concepto fundamentalmente sobrenatural, sancionado por fuerzas sobrenaturales que emanan de los ancestros, considerados éstos como si hubieran ideado, suplido, suplementado y adherido a las reglas de la sociedad mapuche”. “Hacemos esto porque lo hicieron también nuestros antepasados y porque nuestros padres y abuelos, nos dijeron que era lo correcto” (Faron, 1997: 16).

Para Tomás Guevara, por el contrario aparece como un conjunto de reglas reguladas por la costumbre, en su Psicología del Pueblo Araucano, dedica el Capítulo VIII “El Derecho Consuetudinario”, al análisis del derecho mapuche, señalando que “Es fácil reconocer en las costumbres de los araucanos una serie de reglas que se refieren a la seguridad común, a la manera de vengar los hechos perjudiciales o de obtener por ellos una reparación, a los pormenores de las uniones sexuales, a la sucesión i distribución de los bienes del jefe i, en suma, a numerosos actos privados del individuo” (Guevara, 1908:193). En el mismo texto señala que, “Este derecho tradicional se manifestó ambiguo en todo tiempo, a causa del escaso poder intelectual del araucano para hacer distinciones que exigen mayor desenvolvimiento. No establecía diferencias entre delito y perjuicio, entre responsabilidad civil i criminal” (Guevara, 1908:194), se encuentran combinadas en el criterio de la justicia araucana “ la venganza y la composición” (Guevara, 1908:197). Guevara trata inútilmente de reducir el Az Mapu al derecho wigka, tiene una visión del araucano como bárbaro, de escaso poder intelectual, ello no le impide trabajar con muchos de los alumnos mapuche del Liceo de Temuco del que es Rector y recopilar antecedentes de la cultura de la época y relatos antiguos de una cultura que estima en vías de extinción.

“En los períodos iniciales de la familia paterna, ligada por una estrecha solidaridad la acción era colectiva cuando se trataba de proteger a uno de sus miembros o de obtener reparación de alguna ofensa: el daño sufrido por una persona del grupo afectaba a todos los que lo componían” (Guevara, 1908:195), “por efecto de la misma organización del grupo familiar se estableció una verdadera jurisdicción interna, independiente de toda otra autoridad, ejercida por el jefe de la familia, el supremo justiciero de la parentela i de los allegados”. “Los ulmenes son los jueces lejitimos de sus vasallos”. El derecho de justicia del jefe era completo y sin apelación” (Guevara, 1908:197). A pesar de visualizar el Az Mapu sólo como un conjunto de reglas de costumbre, no puede Guevara obviar la referencia del derecho a la estructura familiar, que en definitiva esta también ligada a la estructura social política al ecosistema y así a la cosmovisión.

Según este autor la penalidad araucana se caracterizó siempre por dos aspectos salientes, “su crueldad i su sencillez”, al interior del pueblo mapuche rigió en los primeros tiempos el talión, “La manifestación más característica de la venganza era el malón o malocan, saqueo a mano armada contra la familia a que pertenecía el autor del acto perjudicial” (Guevara, 1908: 198).

Los relatos consignados entregan información respecto de la forma de proceder en los juicios, “Cuando el miembro de un grupo recibía algún daño en sus intereses o en la persona de los suyos concurría ante su cacique a solicitar protección”, en ocasiones los caciques se hacían acompañar en sus labores de aplicación de justicia por otras personas en calidad de consejeros la tradición oral recuerda a Maripán Montero sobrino de Domingo Painevilu de Maquehua “acompañaba a su tío como amigable componedor en las querellas” (Guevara, 1908:198), “el cacique oía a las partes, al ofendido i al ofensor”, “Solían éstos encomendar su defensa a viejos peritos en los usos judiciales”. “El cacique desempeñaba su tarea de justiciero en su propio domicilio, comúnmente fuera de la casa i en presencia de todos”. Los testigos del juicio eran miembros del mismo grupo y antes de su declaración solían prestar un juramente el que “era simplemente afirmatorio, sin carácter religioso” (Guevara, 1908: 202).

Aun cuando según el autor, la venganza era la regla habitual señala que “pocas veces se ejecutaba el derecho de venganza sin un requerimiento a la familia del ofensor o al cacique de un grupo, lo mas frecuente era que el conflicto se dirimiera mediante una “transacción ajustada a tarifa personal”, en cuanto a las tarifas “en tiempos antiguos se usaron las llancas, estas eran piedras de colores verdes y negras a los que los mapuche daban gran valor, cada sarta de éstas era una paga y por ejemplo la muerte de una persona se componía de 10 pagas, que debía pagar el hechor y si no las tenía toda la parentela, luego fueron sustituidas por los arreos de montar, los adornos de plata i los animales, particularmente las vacas y los caballos” (Guevara, 1908: 201).

En lo que se refiere a los delitos que en la cultura mapuche se encontraban establecidos, Guevara menciona los siguientes: robo; adulterio; homicidio; lesiones; hechicería; aborto e infanticidio; estupro y violación; bestialidad, sodomía e incesto; y deslealtad al jefe. “En el rol de la criminalidad araucana figuraban en primer lugar, el robo i el adulterio, atentados odiosos a la propiedad. En seguida se clasificaban la muerte por hechicería i el homicidio, el cual debido a la indiferencia por el débil i la vida en los pueblos inferiores, no tuvo en la justicia primitiva la gravedad que adquirió cuando las colectividades indígenas alcanzaron un mejor estado de desenvolvimiento”. “Por último se consideraban simples perjuicios materiales las heridas, los atentados a las costumbres i las deudas”. “Los ultrajes, las injurias o difamaciones graves no tenían sanción penal de ninguna clase; cuando mas solían originar luchas individuales sin consecuencias para los parientes” (Guevara, 1908:205).

Respecto del robo, Guevara señala: “como sucede en todas las sociedades menos elevadas en cultura, el robo entre los araucanos era reputado un crimen capital, que se castigaba con furor en los primeros tiempos de la familia patriarcal, con la muerte” (Guevara, 1908:206). La referencia a los primeros tiempos debería entenderse sólo desde que aparece el concepto de propiedad privada o sea después de la llegada de los españoles antes de la colonización en el territorio mapuche no existía concepto de propiedad privada. La pena signada al delito estaba relacionada con el monto de lo robado “un animal robado se restituía, si no había desaparecido, con tres o cuatro más, según la fortuna del ladrón y sus parientes. Agregase el sobao, otro animal que se mataba i consumía por los ejecutores de la restitución violenta”, “cuando el culpable o sus parientes se negaban al pago de lo que establecía la costumbre, sobrevenía el malón”, “Siempre el cacique del grupo robado requería de pago al del ladrón; este último jefe investigaba el hecho i se decidía por el pago o la negativa” (Guevara, 1908: 207). En el caso que el robo fuera entre partes de una misma comunidad intervenía solo el cacique principal de esta comunidad.

Frente a un robo entre partes de un mismo grupo, según el relato de tomado en mapuche por un joven indígena de un viejo litigante de Pillanlelbun, “El demandante iba a poner demanda ante el cacique i hacerle un pago para que lo atendiese. Después iba el demandado i también le pagaba un animal al cacique para que hiciera arreglar el asunto”.

“El demandante espone: “El amigo me ha robado un caballo i debe pagarme sus animales”. El demandado responde “que se disminuya algo porque es mucho lo que me cobra el amigo”. El cacique dice: “es verdad que es mucho; conviene rebajarle algo”. Cuando acepta el demandante se arreglan”.

“Muchas veces el demandante se opone: exige que se le paguen seis animales por lo menos; no hay arreglo. “El cacique no tiene porque obligarme”, dice: “ya que este no me obedece, opónganse i ármense con palos como puedan i reúnanse”. “Se convierte en un malón” (Guevara, 1908: 207-208).

“Cuando se ignoraba quien era el autor se recurría a la intervención mágica”, esta constituía un “procedimiento privado con un ritual observado por tradición”, en estas gestiones de adivinación “El robado se dirigía adonde el adivino”, también había adivinas mujeres, estos se comunican con su fuerza y dan detalle de donde está lo robado y quien lo robo(Guevara, 1908:210).

“El robo doméstico era mui raro, casi imposible en el medio araucano, donde el derecho individual de propiedad aparecía nulo ante el de la comunidad: Cuando se verificaba caía bajo la represión familiar, como un atentado a los intereses comunes” (Guevara, 1908:208).

El adulterio “se consideraba como un acto de robo i no como una ofensa al honor conyugal, puesto que la mujer se compraba por una cantidad variable de objetos i animales. Afectaba en consecuencia únicamente al marido perjudicado”. “Hubo un tiempo en que el propietario de la mujer la castigaba con la muerte i también al amante, si lograba sorprenderlos o alcanzarlos en la fuga”. “Hoy el adulterio entre los mapuche no se pena con la muerte en ningún caso ni lugar, por temor a la justicia ordinaria. No tiene otra reparación que el castigo a la mujer impuesto a voluntad del marido engañado i la devolución por el padre de lo recibido como precio de la hija” (Guevara, 1908: 215-216).

En relación al homicidio, “Solamente los homicidios perpetrados en miembros del grupo caían bajo la sanción del estricto talión. El que mataba a un estraño no cometía una acción punible: solamente se esponía a la venganza de los parientes del occiso. Matar españoles para robarlos era un hecho mui lícito”. “A la venganza tradicional sucedió también de un modo lento la composición”. “La tarifa del homicidio variaba en conformidad a la categoría del muerto” (Guevara, 1908: 217).

En lo referente a las lesiones, “las heridas se juzgaban con igual criterio que el homicidio”, en venganza se aplicó el talión, “Una o varias puñaladas recibidas por un indio en una riña, equivalían a otras tantas que daba a su agresor. Un chuecazo se devuelve con otro igual; si no se puede tomar esquite al momento se hace en la primera oportunidad” (Guevara, 1908:220). Para Guevara afortunadamente, la influencia de la civilización, permitió que después evolucionara hacia indemnización.

La hechicería era un “Crimen enorme capital, que merecía la muerte inmediata”. “Producida la enfermedad o el fallecimiento, se consultaba a la machi o médico mágico, al adivino, o bien al cúpolve, operador que extraía el veneno de la vejiga de la hiel. Designaban éstos al autor del envenenamiento, quien desde ese mismo instante quedaba condenado a muerte”. Si eran de distintos caciques se pedía la entrega al cacique si eran de la misma comunidad se procedía directamente si no se encontraba porque se escapó o la familia lo oculta se procedía al malón cuando era habido la condena era a morir por el fuego, “Se le amarra entre tres leños clavados triangularmente en la tierra. A uno es atado por la espalda i a los dos por las piernas, una en cada una. Se le pone fuego bajo los muslos, con que le queman lentamente hasta que confiese el hecho i los cómplices”. “En los últimos tiempos de la araucanía sacaban al acusado de hechicería i lo lanceaban” (Guevara, 1908: 220-221).

Guevara relata un caso hechicería, en los siguientes términos:

“Allá por el año 1870 se suicidó un hijo del cacique Cayupan de Huitranlevo, de la jurisdicción de Purén. Había estado el mozo el día antes en una borrachera de chicha de manzanas en un lugar vecino, en casa de otro cacique llamado Paillalef”.

“Llegó el joven indio agriado a su domicilio por exeso de la bebida i por una riña en que salió vencido”.

“Entró al corral i se ahorcó con su propio cinturón”.

“Cayupán acusó de maleficio a Paillalef, juntó a su jente i al venir el día siguiente cayó sobre aquel, que no sospechaba el peligro que lo amenazaba”.

“Rodearon su ruca, lo sacaron al campo i lo lancearon. Sus animales pasaron a poder de los asaltantes”.

Guevara interpreta el castigo que el Az Mapu impone a la brujería en estos términos: “La diligencia de los bárbaros para castigar los actos de brujería o de daño por veneno obedecía al miedo que infundía en la colectividad el peligro que a todos amenazaba” (Guevara, 1908: 221).

En lo que se refiere al aborto e infanticidio, “el aborto provocado (langen coñive) i el infanticidio carecían de sanción moral i jurídica”. “El primero existía como hecho frecuente i siempre fuera del matrimonio”. “En tiempos pasados tuvo mayor extensión este delito que en la época actual, porque entraba en las prácticas supersticiosas matar al recién nacido que fuese deforme o a uno de los gemelos (eputun), concebidos bajo la influencia de un huailipé, que era una clase de mito” (Guevara, 1908: 222).

Del estupro y violación, “Toda cópula violenta era considerada como un perjuicio i no como un atentado al pudor. Por lo tanto se abonaba un pago convencional”. En cuanto a la bestialidad, sodomía e incesto, “Sus autores se esponían al desprecio público, a las burlas i murmuraciones de hombres i mujeres, pero estaban exentos de toda represión” (Guevara, 1908: 223).

La deslealtad al jefe, “En todas las épocas de la Araucanía libre hubo algunos caciques cuyo poderío sobrepasaba al común de los otros jefes”, en los reductos de estos caciques la pena para la traición al cacique era la muerte especialmente cuando estas traiciones afectaban la fuerza armada lo que le daba un vigor más acentuado en tiempos de guerra, sin embargo señala el autor que el dominio de caciques de menor rango no existía este delito (Guevara, 1908: 224).

Otro texto que entrega antecedentes acerca de la forma en que se vive la cultura y se aplica el Az Mapu al interior de las comunidades, es el que Pascual Coña dictara al Padre Ernesto Wilhelm De Moesbach durante los años 1924 a 1927, Testimonio de Un Cacique Mapuche, del cual Rodolfo Lenz, en el Prólogo escrito a la primera edición en junio de 1929 ha dicho, “El texto original mapuche dictado por un indígena legítimo en su dialecto patrio, es el documento mas completo que jamás he visto en una lengua sudamericana” (Coña, 1984: 4).

El relato de Pascual Coña, refleja tanto sus vivencias como las tradiciones que le han sido enseñadas por sus antepasados y permiten tener de primera fuente un valioso cúmulo de conocimientos, Coña dicta sus memorias como una contribución para el recuerdo de su cultura que considera en vías de extinción, de esta forma inicia su narración con las siguientes palabras, “Estoy viejo ya, creo que tengo mas de 80 años. Durante esta larga vida llegué a conocer bien los modales de la gente de antaño, todas las diversas fases de su vida tengo presentes; tenían buenas costumbres, pero también malas”. “En nuestros días la vida ha cambiado; la generación nueva se ha chilenoizado mucho; poco a poco ha ido olvidándose del designio y de la índole de nuestra raza: que pasen unos cuantos años y casi ni sabrán ya hablar su lengua nativa”. “Entonces ¡que lean algunas veces siquiera este libro! (Coña, 1984:11).

Particularmente importante para los propósitos de este trabajo, resulta la descripción detallada de un robo y la forma como se resuelve de acuerdo al Az Mapu, que se reproduce textualmente a continuación:

“Antes cuando había un pleito, los mismos caciques juzgaban y sentenciaban como jueces”. “Tratándose de un robo (o del pago de una mujer casada que murió o cualquier otro asunto) el cacique del mocetón perjudicado se dirige mediante un mensajero al cacique del mocetón que robó: El mensajero recibe el recado siguiente:

“Eso le dirás allá: Uno de mis mocetones llegó a mi presencia diciendo que se le robó una vaca en el mes pasado y me pidió que le ayudase en el asunto. Le contesté “Bueno está”. Mi mocetón dijo que yo fuera a verte indicando a un mocetón tuyo como hechor del robo. Por eso mañana nos veremos y trataremos el asunto”.

“El mensajero se pone en camino y, llegado adonde es enviado da su recado. El cacique del mocetón acusado de robo contesta: “¡Ah! Tal cosa hay pues. Ya que lo quiere mi cacique, nos veremos”.

Entonces el mensajero regresa y trasmite la contestación a su patrón.

Al día siguiente se juntan los dos caciques con sus mocetones en una pampa para la discusión del asunto. El cacique del mocetón víctima del robo empieza a decir: “Te he enviado un mensaje de que a uno de mis mocetones se le ha robado una vaca y que, según dice el mismo mocetón, uno de los súbditos de mi cacique fue quien le hizo el robo. Por ese motivo hemos venido, y deseo que hoy mismo se arregle nuestro asunto”.

“Así sea, pues” contesta el cacique cuyo mocetón robó, y luego pregunta: “¿Qué mocetón lo hizo?”

“Ese que tienes a tu lado”. “Mira lo que se dice de ti”, dice el cacique a su mocetón.

El contesta: “¿Porqué se dice eso de mí?. Yo no robo”.

Entonces su patrón: “Mi mocetón aquí dice que no es así, que es injusto lo que se dice de él”.

A lo cual el cacique a cuyo mocetón se le hizo el robo contesta: “No, no es verdad; tu mocetón tiene la culpa; hay un testigo de eso. Sácalo de en medio de la gente. ¿Cómo va a confesar teniendo vergüenza?”.

A esto el otro cacique saca a su mocetón de ahí y le pregunta si es cierto lo del robo. Este confiesa: “Que voy a hacer?. Es cierto que he robado un animal”.

Después los dos vuelven a la reunión y el cacique, que había hablado en secreto con su súbdito, dice ahora: “He interrogado a mi mocetón: él confiesa haber robado la vaca”.

Replica el otro cacique que sigue el pleito: “¡Así es! ¿No he dicho yo que tiene delito?. Cómo mentiría el testigo?”.

Otra vez el cacique cuyo mocetón robó: “Así es, pues. Mi mocetón está convicto y confeso. Con esto tu asunto está en orden. Se tendrá que pagar a tu mocetón”.

“¡Bueno!” dice ahora el cacique que pleitea, “hoy se nos dará un cordero; hemos hecho justicia y queremos comer carne”.

Entonces se busca un cordero para ellos y se les entrega vivo. Ellos lo reciben y lo comen todos juntos.

Después de haber comido dice el cacique que sigue el pleito: “Ahora, pues, hay que pagar a mi mocetón. Hoy fijaremos el plazo en que debe pagarlo”.

Entonces el cacique procesado dice a su mocetón: “¿Cuándo querrás pagar?”.

“Bueno pues, que se me espere hasta el otro mes”. El cacique pasa la palabra de su mocetón “aquí quiere que se le espere hasta el otro mes”.

Contesta el cacique que pleitea: “Está bien; pero que no se pase el plazo; mi mocetón manifiesta que quiere recobrar su animal”.

El cacique procesado dice: “¿Por qué pasaría el plazo?. Cosa mía será además procurar que mi mocetón se arregle”.

Dice el cacique a cuyo mocetón se le hizo el robo “Bueno pues, se acabó nuestro pleito; para hoy nos separamos” (Coña, 1984:128-131) .

La tarifa que se paga por un animal se dan tres, además se paga del juicio a lo que se llama “sofao” (Ka feichi sofao pikeinn), esto corresponde a otros tres animales, además se pagan los testigos, el monto de lo que se gastó por este concepto se agrega a los anteriores “Inmediatamente se paga la suma”. El sofao es para los que intervinieron en el pleito, “se reparte entre las personas que ayudaban en el proceso”. Finaliza señalando, “así proseguían antiguamente nuestros mayores” (Coña, 1984: 131, 132).

En cuanto al robo doméstico al interior de las comunidades, “Las rucas mapuches solían tener una sola entrada, la que estaba abierta casi siempre; no necesitaban hojas de puerta, porque en aquel tiempo no se conocían los saqueos” (Coña, 1984: 182). El concepto de propiedad privada no existía en la concepción mapuche, sólo apareció y se consideró consecuentemente la apropiación de lo que era propiedad de otros un delito, desde la interiorización de este concepto por los mapuche.

Respecto del casamiento y de la forma de contraer matrimonio, Coña diferencia dos períodos, el primero al que denomina casamiento tradicional antiguo, y luego el que denomina casamiento entre indígenas más civilizados, éste corresponde cronológicamente a una época posterior, en la que los conceptos van evolucionando y se van adoptando nuevas formas para llevar a efecto la vinculación de las familias. Para la cultura mapuche el matrimonio es una institución de gran importancia, que no se reduce a los contrayentes sino que abarca la comunidad en sí misma y establece sobre todo durante épocas de guerra alianzas estratégicas. Se reproducen a continuación estas dos formas de matrimonio, el relato de ambas permite claramente visualizar los cambios que la institución experimenta a través del tiempo.

El “Casamiento Tradicional Antiguo”, se llevaba a efecto habitualmente a través del rapto, “Antiguamente los indígenas se proveían de mujeres de muy variadas maneras: compraban a la niña o huían con ella; robaban una mujer casada o arrebatan a la fuerza una mujer núbil”. “El casamiento a viva fuerza era el mas acostumbrado”.

Cuando un hombre tenía la intención de casarse reunía a su vecinos y pedía su ayuda para raptarla diciéndoles: “Deseo una mujer; ayudadme, mañana acompañadme a robar a esa joven”. Al día siguiente anocheciendo se dirigen a la casa de la joven, si es cerca van a pie, si es lejos van a caballo. El aspirante al casamiento destina dos de sus acompañante para que se sitúen cerca de la cama de los padres y los sujeten para que no puedan atacarlos, entran a la casa, sacan a la joven que da gritos, pero los padres convenientemente inmovilizados por los ayudantes del rapto no pueden defenderla, “A la joven la tiran consigo, asida de las manos; si no quiere andar la arrastran a la fuerza, pero no suelen pegarle”. Llegan a la casa del novio quien dice a los ayudantes “ya que me habeis favorecido con vuestra asistencia, volved

mañana por acá". Al día siguiente se celebra una fiesta en casa del novio, a ella asiste la familia de él y sus ayudantes en el rapto. Mientras los hombres celebran, una de las mujeres de la casa conversa con la raptada, aconsejándola que se conforme, haciéndole ver lo importante de haber encontrado marido y que no huya de casa ya que esto pondría en mal concepto a su padre y a su madre. Durante la fiesta el marido pide a uno de sus amigos que agasaje a su mujer con alimentos y la aconseje todavía un poco más, él le habla señalándole que "Cada hombre toma mujer y a cada mujer se le da marido: tal es la costumbre de nuestra raza que nos legaron nuestros abuelos desde la antigüedad", "te condujimos para acá según derecho tradicional". Terminada la fiesta, la mujer robada queda en casa de su marido, las otras mujeres la vigilan para que no huya. Pasados tres días se da aviso a los padres para que sepan donde se encuentra su hija (Coña, 1984: 131-239).

El "Casamiento Formal Entre Indígenas Mas Civilizados", se inicia con la "Petición Oficial" para la que se utiliza la designación de un mediador, que lleva el mensaje al padre de la escogida diciendo: "Me manda, pues, mi patrón que venga a verte y que te diga: "ya tenemos que deliberar; están ya crecidos nuestros vástagos; en eso hay que pensar. Yo tengo un vástago hombre, y un hijo adulto quiere tener mujer. Por eso recordé yo a mi amigo. El tiene una hija; que me dé la hija, digo yo. Así lo exige el aseguramiento de nuestras descendencia; cada hombre se casa, y la mujer crece para pertenecer a gente extraña. Por eso que me de su hija para que sea la mujer de mi hijo". Eso dirás en mi nombre a mi amigo mandó mi patrón. "Cumpro con el encargo, señor". El aludido contesta, "¡Así es pues!. Tengo ahora conocimiento de lo que dice mi amigo. Pero hoy día están cambiadas las cosas; ya no se casa a la fuerza; si quiere la mujer hay casamiento; si no quiere, no lo hay", consulta entonces a la hija y ella contesta "¿Cómo podré yo al momento decir que sí?. Ni conozco de cerca de ese hombre".

Regresa el mensajero y da cuenta de la negativa, los padres del joven deciden enviar una mensajera. Una amiga de la madre sirve de mediadora y lleva el siguiente mensaje "No somos gente mala; tenemos de todo en abundancia, no somos gente pobre". La joven acepta el matrimonio, en atención a que ya le habían pedido deciden que seria mejor la lleven a escondidas, acuerdan el día y en la fecha fijada va el joven a caballo y se la lleva a su casa. Al día siguiente se envía al mensajero a avisar que ésta se encuentra allí: "Me ha enviado mi patrón para que te dijese en su nombre: "Medio mes atrás mandé que se visitara a mi amigo, quise entrar en relaciones de familia con él", "mi mensajero volvió fracasado. Yo me conformé pero mi hijo no; el siguió adelante con su asunto en unión con mi esposa"; le informa que una mediadora, se puso al habla con la joven y la hizo cambiar de opinión, "Actualmente la niña está aquí". El padre de la joven, puesto en antecedentes de la situación, envía el mensaje "pronto quiero ver a mi hija, junto con el pago, se entiende".

En la mañana del día siguiente se dirigen a casa de la joven, hacen el pago de ella y se celebra el matrimonio, de acuerdo con la tradición, hechos los saludos protocolares a través del mediador que es quien guía la ceremonia marcando la tradición, por lo que era elegido con todo cuidado por el padre del novio, y efectuado el pago que en el caso relatado consistió en diez pesos fuertes, un caballo, una vaca, y dos ovejas para el padre de la novia, una yegua un abrigo, y género para un quipam (vestido a la usanza mapuche) para la madre de la novia, se establecen explícitamente las relaciones de familia que derivan de este hecho en los siguientes términos:

El padre del novio señala: "Hoy pues nos arreglaremos convenientemente para iniciar vínculos duraderos de parentesco. De este modo nos emparentaremos legítimamente; no hablaremos mal unos contra otros, nos ofreceremos mutuamente nuestras casas y viviremos en pacífica amistad: si uno tiene chicha invitará al otro, si tiene carne, participará al otro un pedazo escogido. En esta forma se casaron los antepasados de nuestra raza; la misma guardaremos nosotros hoy; he dicho amigo".

Contesta y ratifica el padre de la novia: "hay tradiciones de parte de nuestros antepasados que tenemos que seguir nosotros. Según ellas cada hombre se casa. Nosotros no guardamos ningún rencor en nuestro corazón acerca de lo sucedido, porque cada hombre busca la mujer que le gusta. Así lo hiciste tu en este caso. Tenían un hijo adulto y por eso os gustaba emparentarnos por casamiento con nosotros. Sea pues".

Luego de estas palabras ceremoniales, celebran todos comen la carne de las dos ovejas y toman chicha terminado el festejo señala el mediador al padre de la novia, “según la tradición nuestra despedida ha de efectuarse con un apretón de manos”, contesta este “ hay que cumplir con todo lo prescrito”, entonces la ceremonia del casamiento continúa.

El padre del novio: “Hoy, pues, doy fin al casamiento de mi hijo; por eso digo lo siguiente ”En mi mano derecha me entregarás mi nuera que he comprado y tú me recibirás también con tu derecha a mi hijo; vamos a cambiar nuestros hijos”.

El padre de la novia entrega a su hija con las siguientes palabras: “Ahora estás casada; obedece cuando se te manda; no seas floja; la inculpción recaería sobre mi “que mal educó a su hija “, me reprocharían; no me dejes en vergüenza” estos y otros consejos agrega también la madre le habla y le recalca que sea aseada.

El padre del novio: “Tú recíbeme hoy a mi hijo también con tu derecha, para que vea en ti a su verdadero suegro. Si hay un asunto mándale a él; si hay un trabajo ordena que te ayude y vendrá a asistirte”.

Suegro al yerno: “Ya hemos entrado hoy en toda forma de relación entre suegro y yerno: Nos estimaremos y respetaremos, pues, mutuamente en verdad”, hace referencia en sus palabras a que existe suegros y yernos que no se respetan y se pelean, lo que ellos no harán y le señala “Aquí tienes tu casa y cuando yo llegue donde ti, cuando vaya a ver a mi hija, me ofrecerás tu casa también”. Con estas palabras se ponen fin al casamiento, los novios están casados para todos los efectos, las familias están emparentadas, entonces la mujer se va a vivir a la parcialidad de su marido y saca en este mismo momento sus pertenencias de la casa para lo que han traído carretas enyugadas que cargan con todas las cosas, se despiden y se van (Coña, 1984: 242-269).

Sin perjuicio de estar inserto en el desarrollo histórico evolutivo chileno, el Pueblo Mapuche continúa reproduciendo su cultura y aplicando su propio derecho al interior de sus comunidades. El Estado de Chile dicta una serie de leyes para los indígenas que básicamente se refieren a la incorporación de las tierras a los estatutos de la propiedad privada vigentes para la generalidad de los chilenos (Lillo, 1999: 40-48). La dictación de la actual Ley Indígena 19.253 en el año 1993 y especialmente la discusión previa, con gran participación del movimiento mapuche de la época, las demandas que allí se presentaron y el contexto sociopolítico de retorno a la democracia posterior a 16 años de dictadura militar en Chile, parecen en un primer momento patrocinar un cambio de paradigmas, sin embargo la tramitación de la ley en el parlamento y su posterior aplicación, permiten a los mapuche irse dando cuenta que esta ley no responde a sus expectativas, no introduce paradigmas de aceptación distintos, continúa enmarcándose en una actitud etnocéntrica y no protege sus territorios (Salamanca, 1999: 49-66).

10. La visión mapuche sobre el derecho propio

En las últimas décadas, los propios mapuche se inician en la utilización de la escritura y comienzan a producir y publicar sus reflexiones en torno a la diversidad del Pueblo Mapuche, reconociendo que la propia es una cultura oral, cuyos términos muchas veces no logran una traducción desde la cosmovisión al castellano cuestionan tanto los conceptos como las interpretaciones de la mirada y la política wigka, así Elicura Chihuailaf, en su “Recado Confidencial a los Chilenos”, publicado en 1999, relata que su acercamiento con los libros está marcada por su ingreso a la escuela y que vio entonces el libro como “algo que solamente podían hacer los otros”. Estos libros le mostraron otras culturas y también hablaban de los “araucanos” sin embargo hablaban “de cosas que no tenían casi relación con la vida cotidiana y trascendente que experimentábamos en la comunidad” (Chihuailaf, 1999: 23), es por ello que propone “una verdadera conversación con el Pueblo chileno”, con el objeto el constituir lo que para él es un aporte para el inicio del necesario, urgente, diálogo entre mapuches y chilenos, fundamentando este diálogo, esta conversación, desde la perspectiva mapuche “en la validez que tiene el expresar una opinión

personal respecto de lo que sucede con la cultura, con el Pueblo al que uno pertenece” (Chihuailaf, 1999: 23).

Los conceptos históricamente tratados por los no mapuches cuyo contenido y significado obviamente proviene de su propia óptica, son cuestionados, reelaborados, analizados desde una perspectiva distinta, por autores que afirman su diversidad, su identidad, su concepción de Pueblo y sentido de pertenencia, reconociendo que el discurso y la palabra no logran reflejarlos “pertenezco al Pueblo mapuche: soy una expresión de su diversidad”, “Mi expresión escrita no alcanza a recoger la inmensidad de esa memoria que está pidiendo ser escrita” (Chihuailaf, 1999: 23).

La reducción, que hemos descrito en su forma de ser recogida por diversos cronistas, en lo que llamamos el período de arreduccionamiento, en palabras de Chihuailaf, “Significa que mucha de nuestra gente fue asaltada en sus hogares, castigada, torturada, y trasladada –“relocalizada”- fuera de sus parajes habituales; o asesinada”, “es un concepto utilizado por los Estados chileno y argentino desde mediados del siglo diecinueve (...). Contiene el hecho de que nuestro Pueblo fue reducido, “reubicado”, en las tierras generalmente menos productivas de nuestro País Mapuche” (Chihuailaf, 1999). En la actualidad el concepto de reducción el Estado chileno lo ha encubierto con el nombre de “comunidad legalmente constituida”. “Los sentidos son, como ve, diferentes para nuestro Pueblo y para el Estado” (Chihuailaf, 1999: 23), hace aquí referencia obviamente a la ley 19.253 que en Párrafo 4º, De la Comunidad Indígena”, artículos 9 al 11, reglamenta la comunidad indígena legalmente constituida. El artículo 9 la define como, la agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena, y agrega que además deben encontrarse en una de las siguientes situaciones: Provenzan de un mismo tronco familiar; reconozcan una jefatura tradicional; posean o hayan poseído tierras en común; y provengan de un mismo poblado antiguo. El artículo 10 que establece requisitos de forma para su constitución, entre otras cosas señala que la comunidad puede constituirse con la concurrencia de un tercio de los indígenas mayores de edad con derecho a afiliarse a ella, requiriéndose siempre un mínimo de 10 personas mayores de edad para su constitución.

Respecto de la comunidad legalmente constituida a que se refiere la actual ley indígena, José Aylwin, como resultado de un estudio sobre los avances y obstáculos en la materialización de la ley indígena durante el período 1994-1997, centrado en el territorio mapuche, da cuenta de los problemas que ésta ha provocado al interior de las comunidades y que dicen relación tanto con su proceso de conformación (estatutos, sistema de elección de cargos, escrituración), como con la naturaleza de estas instituciones de participación indígena, que no considera la diversidad y la cultura mapuche (Aylwin, 2000: 102).

El resultado de la introducción de la comunidad indígena, persona jurídica de derecho privado creada y normada por la actual ley indígena, sus reglamentos y estatutos, no da cuenta de la comunidad indígena real que se ha formado según se ha desarrollado en este trabajo como productos del arreduccionamiento, que corresponde a la cosmovisión y vivencia cultural mapuche actual. Según constataciones realizadas por Aylwin en el territorio mapuche, esta incongruencia entre la comunidad funcional creada por la ley y la comunidad real mapuche ha traído una serie de problemas y consecuencias, desde el punto de vista del derecho mapuche que aquí estamos analizando, los dos problemas más graves, toda vez que producen un quiebre cultural al interior de las actuales comunidades dicen relación con que la constitución de estas comunidades funcionales, “Ha significado en muchos casos, el desplazamiento de las autoridades tradicionales mapuche, generalmente de mas edad, por jóvenes dirigentes “funcionales”. Dichos jóvenes son muchas veces electos en las directivas comunitarias por su acceso a la educación básica o media, o por su capacidad de contactarse con organismos públicos u ONGs. Sin embargo, no siempre logran dar una continuidad a la organización tradicional mapuche, produciendo fricciones en su interior”. El otro problema dice relación con “la conformación de hasta tres comunidades legales donde existía una comunidad histórica o cultural mapuche” (Aylwin, 2000: 20, 21).

Desde la óptica mapuche la cultura se define como “el elemento que permite unificar a un pueblo, es el principio que permite la cohesión o unificación de nuestras comunidades”, siendo un concepto evolutivo

que ha sido visto en formas diversas por los no mapuche, “durante largo tiempo se consideró a la cultura en singular. No se habló de culturas. Para los mapuches se habló de “cultura de resistencia”, de “subcultura”. Hoy los más criteriosos hablan por fin de diversidad”. Para los mapuche “la cultura tiene que ver esencialmente con el espíritu, y el espíritu no tiene fronteras: puede volar” (Chihuilaf, 1999: 49). En el mismo contexto se señala que, “El ser mapuche hoy día sigue siendo la manifestación de una diversidad alimentada por una misma raíz cultural, el árbol sostenido por la memoria de nuestros antepasados” (Chihuilaf, 1999:46). “Nuestras autoridades principales son el Logko y la Machi”. El Logko –cabeza- es quien dirige un Lof, comunidad. Su cargo puede recibirlo por descendencia familiar, antiguo atributo, o por nombramiento de su comunidad”(Chihuilaf, 1999: 77).

Chihuilaf define el Az Mapu como, “la manera que tiene el Pueblo mapuche –por lo tanto, cada identidad territorial en su diversidad- de entender, de dar impulso y desarrollar su organización”, “Es la Az Mapu lo que determina la continuidad de nuestra manera de comprender el mundo, y por tanto establece nuestros conceptos de organización cultural como visión totalizadora, pero que –descrito en sus especificidades- implica desde luego lo denominado social, político, territorial, jurídico, religioso, cultural” (Chihuilaf, 1999:50), y afirma que su existencia actual está, “sostenida por símbolos vivos y aún vivificantes en la fuente que son nuestras comunidades” (Chihuilaf, 1999: 28). El autor hace aquí referencia a la comunidad tradicional mapuche, en su acepción reelaborada y reestructurada desde el interior de la cultura, a la que visualiza como un proceso “continuidad de nuestra manera de comprender el mundo”, donde aún subsisten las autoridades propias y la aplicación del Az Mapu, es esta comunidad la que precisamente la comunidad legal indígena creada por la ley 19.253, a la que hemos llamado comunidad “funcional”, viene a quebrar.

Desde la misma óptica mapuche Juan Gerardo Sánchez Curihuentro, señala: “El Az Mapu expresa las normas de conducta, tanto individuales como colectivas, que debe observar el mapuche para mantener la armonía cósmica. Es la esencia del ser, la imagen y semejanza de la naturaleza Mapuche; señala el poder hacer y no hacer y la manera en que se deben hacer las cosas, de tal forma que si no se hace lo que hay que hacer, se hace lo que no se debe hacer, es decir si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que vive el hombre y el Pueblo Mapuche. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento –ello también está dicho en el Az Mapu- a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura mapuche. De ahí que el hacer justicia en la cosmovisión mapuche equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico” (Sánchez, 2001: 29). En este mismo artículo da cuenta de algunos casos que en la actualidad se han resuelto al interior de una comunidad mapuche del Lof Huillío, los relatos le fueron hechos al autor por el propio cacique a cargo de la resolución de estos conflictos, continuando la metodología de acercamiento casuístico al Az Mapu, se exponen a continuación, tal como le fueron relatados al autor por el Logko (Sánchez, 2001: 36, 37).

Lhagümgechiche, el asesinato: “En el verano de 1987, el Txaitxaiko, mató a su cuñado Antümañ en una discusión. Lo denunciaron, por lo que fue tomado preso y estuvo tres meses en la cárcel de Temuco, luego llegó a la comunidad como si nada hubiere pasado”, “hicimos una reunión en la comunidad y en conjunto se acordó aislarlo durante dos años, a él y su familia”, “se incluyó a la familia en la sanción, porque éstos- la familia- alegaron en esa reunión que a la comunidad no le correspondía hacer lo que estaba haciendo, o sea negaron el Az Mapu”, “eso se cumplió y nadie durante ese tiempo lo recibió en ninguna casa, no se le saludaba cuando se cruzaba en el camino”.

Weza Pütren, la marihuana: “El hecho ocurrió en Santiago en el año 1995, cuando la Kagei, le sacó el Carné de Identidad a la Feinu, con la que vivía en la gran ciudad. Con este carné la Kagei empezó a hacerse pasar por la tía, ya que andaba en malos pasos, vendía marihuana con otras personas de allá. Fue detenida y estuvo presa, claro que poco tiempo, parece que no estaba muy metida, después tenía que ir a firmar a la cárcel allá mismo en Santiago, pero ella no fue”. “El año 1996 detuvieron a la Feinu, o sea a la tía, sin saber ella porque, ahí estuvo detenida una semana y recién se enteró de lo que había pasado”. “Cuando Feinu salió de la cárcel, investigó bien y se vino de Santiago a la comunidad a conversar conmigo, me avisó lo que había pasado, por ella lo supe. A pesar de que ambas vivían en

Santiago desde el año 1975, nunca perdieron contacto con la comunidad y ella buscó que aquí se solucionara el problema, no fue a la justicia wigka". "Cité primero a conversar a los papás de la Kagei, como no me respondieron bien, cité a una reunión a la comunidad para dar a conocer el hecho". "La comunidad se reunió, di a saber el hecho, el papa de la Kagei, se molestó mucho y dijo que él no tenía que ver con esto, que el vivía bien y no le interesaba lo que hicieran sus hijos fuera de la comunidad. No se tomó ninguna medida contra la Kagei, la sanción fue llamarle la atención a la familia que ordenara a sus hijos y aconsejar a todos que no podían hacerse daño entre familia, el papá de la Kagei, dijo que no le importaba, que el estaba bien, fue bien tajante, le dolió pero actuó así, pero igual le quedó la vergüenza, eso lo mató, eso lo dejó mal con nosotros, en el fondo tenía sentimiento, no lo decía pero tenían sentimiento todos ellos, la familia, y hasta ahora porque no se entregan, son así, así no más, simplecito pero no de fondo tienen mas confianza con otros".

Elugenmu külliñ, el subsidio: "El año 200 para no tener problemas en la comunidad acordamos en una reunión que todos los que recibíamos bonos del INDAP, se juntaría la plata para comprar fertilizante y semillas los que se repartirían entre las 35 familias que tenían derecho en la comunidad", "recibimos en total 15 bonos, pero sólo 14 personas entregaron los cien mil pesos, ese no era el acuerdo, pero con la plata que se juntó compramos lo acordado y eso lo tuvimos que repartir entre las 34 familias que quedaron". "Se expulsó a Petxekiñ de cualquier beneficio que pueda llegar a la comunidad hasta que el no de una explicación y reintegra aunque sea parte de esos recursos", "se le expulsó de la comunidad como socio por haber traicionado su comunidad y el compromiso no era así, el compromiso era, por ejemplo si yo saque subsidio de cien mil pesos, y cuando todos entregamos todos teníamos que repartirlo a todos por igual". Los relatos anteriores dan cuenta de la efectiva vigencia del derecho propio al interior de la comunidad en que ellos se producen, situación que también se da en otras comunidades e identidades territoriales, ello sin embargo es desconocido por la sociedad wingka, en la que no existe el espacio para que estas manifestaciones culturales se efectúen, es más en una análisis desde la legislación chilena podría sustentarse que ello "se encuentra al margen de la ley, es por lo tanto "ilegal", toda vez que la jurisdicción corresponde únicamente a los Tribunales establecidos por la ley, EL Artículo 73 Constitución Política de la República de Chile, año 1980, señala "La facultad de conocer de las causas civiles y criminales de resolverlas y de hacer ejecutar lo juzgado pertenece exclusivamente a los tribunales establecidos por la ley". Esta es una situación que, desde el punto de vista mapuche es parte del derecho propio, reconocido, practicado y respetado, por las comunidades. Es de acuerdo a las normas del derecho propio, que en los casos relatados, los conflictos se resuelven por las autoridades establecidas, se aplica un procedimiento, se dictan sanciones, éstas son acatadas y se cumplen por los afectados, de acuerdo a su propia ley.

El autor del texto, en el mismo sentido que Chihuailaf se autoreconoce mapuche y diverso y afirma que con dar a conocer esta parte de su cultura pretende "aportar la visión mapuche a la necesaria discusión", para la "aplicación de una justicia mas accesible y mas comprensiva de la diversidad, particularmente mapuche, en la sociedad chilena contemporánea" (Sánchez, 2001: 29). Afirma que el Estado de Chile desconoce la diversidad del Pueblo Mapuche, y que este desconocimiento en el ámbito de la aplicación de justicia ha sido y continúa siendo fuente de constantes conflictos, que el Pueblo Mapuche resuelve al interior de sus comunidades realizando una síntesis dialéctica de dos mundos, el mapuche y el wingka.

11. Las demandas mapuche en torno al derecho propio

El contexto anteriormente descrito, ha derivado durante las últimas décadas, en un fuerte cuestionamiento a la forma de relacionarse del estado chileno con los mapuche. "El Estado de Chile y la sociedad chilena desconocen la diversidad del Pueblo Mapuche y su relación con la sociedad mayoritaria" (Sánchez, 2001: 28). "El Estado de Chile desde sus inicios se ha caracterizado por la negación de la existencia de los indígenas, situación que tiene profundas raíces en la forma misma del Estado, dada su construcción bajo el modelo de la tradición iluminista y el paradigma de que "todos somos iguales", el que obviamente no da lugar a la multiculturalidad" (Salamanca, 1999: 49-66). Este

cuestionamiento que abarca el concepto mismo de estado unitario sobre el que el Estado chileno se sustenta, centrando el conflicto en una reflexión política y visibilizando la existencia de una negada multiculturalidad, se produce tanto desde el mundo mapuche como desde la perspectiva de algunos intelectuales wigka que se han adentrado en el análisis del llamado “problema mapuche”.

En el marco de las demandas desde el mundo mapuche al mundo wigka, Chihuilaf plantea, “Como mapuche estamos obligados a decir y a demandar ante el mundo capitalista “moderno” que muchas de sus creaciones sirven de muy poco a la integridad y felicidad humana” (Chihuilaf, 1999: 100). “Nosotros aspiramos, y siempre hemos aspirado, a romper con las trabas impuestas por el Estado que lleva a la pobreza a nuestras comunidades. Nosotros aspiramos a un desarrollo integral y no solamente tecnológico. Nosotros aspiramos a un desarrollo que parta del respeto a la tierra, el agua y los árboles, los pájaros y todo el entorno cosmológico” (Chihuilaf, 1999:101).

Chihuilaf realiza además una exposición de las demandas de algunas organizaciones mapuche, que se reproducen a continuación.

Declaración al Diario Austral de Temuco, realizada por la organización mapuche Consejo de Todas las tierras, que define los componentes básicos de su reivindicación: “El derecho a la autodeterminación; reconocimiento constitucional; el reconocimiento de un Parlamento Autónomo Mapuche; restitución de tierras y territorio; ratificación de los instrumentos internacionales aplicables a los Pueblos Indígenas, especialmente el Convenio 169 de la O.I.T.; respeto al sistema Normativo Mapuche ante la reforma del Código del Procedimiento Penal; y retirada de las empresas forestales del Territorio Mapuche” (Chihuilaf, 1999: 108).

Declaración realizada en Temuco, por la organización mapuche Ad Mapu, que afirma y reivindica la autonomía “No estamos inventando nada, la autonomía ya está, otra cosa es que el Estado no la esté reconociendo. Falta el ordenamiento jurídico que permita ejercerla constitucionalmente. Desde luego, la autonomía pasa también por un desarrollo del propio Pueblo Mapuche, porque mientras no se obtenga su “autoafirmación” como Pueblo, lo que le permitiría desarrollarse en sí, no va a ser nunca un Pueblo autónomo. La autonomía no es sólo un decreto, una ley, es una decisión propia de un pueblo, de su propia conciencia” (Chihuilaf, 1999: 108).

Declaración de la Coordinadora Mapuche, realizada en septiembre de 1998: “Lo fundamental es que las comunidades en su conjunto, y que hoy están desorganizadas desde el punto de vista orgánico direccional, tienen que ir levantando elementos referenciales que se contrapongan a una nueva política, que es mucho más agresiva y que el Estado –a través del gobierno- pretende implementar. El eje central del movimiento mapuche debe ser la estrategia de recuperación de tierras y levantar paralelamente una propuesta política que tenga como objetivo una solución global como Pueblo. El resultado de esta movilización debe llevar al gobierno a sentarse en una mesa de negociación que incluya a lo menos tres temáticas centrales:

- El impacto del modelo económico (neoliberal de libre mercado) sobre el territorio mapuche.
- Un nuevo acuerdo Pueblo Mapuche-Estado Chileno.
- El reconocimiento de los derechos colectivos como PUEBLO, siendo esta la base fundamental sobre la cual se sustente dicho acuerdo” (Chihuilaf, 1999:112).

Declaraciones de Alfonso Reiman, Asociación Ñankuecho de Lumaco: “El Estado habla de asimilación, de integración, nosotros estamos luchando por una Coexistencia en la diversidad”. “Un Pueblo que no lucha nunca será libre”, “hoy también nos planteamos la reconstrucción del territorio mapuche y con ello la revalidación, la reestructuración de nuestras organizaciones mapuche, nuestras autoridades; nuestros Logko, nuestras Machi”. “En este sentido estamos sosteniendo conversaciones con otras Identidades Territoriales”. “A los chilenos les decimos que deben aceptar que este es un país

pluricultural, que nosotros tenemos una cultura distinta de la chilena, y que consideramos que es legítimo que los mapuche sigamos siendo tal cual somos. Que nosotros queremos seguir existiendo como Pueblo. Queremos que siga nuestro idioma, que siga existiendo Logko y Machi. Queremos recuperar nuestros derechos como Pueblo, queremos ser nosotros los que diseñemos y controlemos nuestro proyecto de vida” (Chihuilaf, 1999: 160).

Propuesta de la Identidad Mapuche Bafkenche: “De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales”, esta es la propuesta de lo Identidad Mapuche Bafkenche, que Chihuilaf reproduce entre las páginas 189 y 200, y que es en síntesis una “propuesta de reconocimiento de Espacios Territoriales”. Esta propuesta, como ella misma lo señala, “tiene que ser entendida como la planificación que nos asegure el control de ellos y de su medio natural. También como un proceso de devolución de las tierras usurpadas, hoy en manos de particulares y empresas forestales, consideradas esta últimas como nocivas para el establecimiento de nuestro desarrollo durable y participativo”. (Chihuilaf, 1999: 193 Y SS.).

En el texto antes citado Sánchez Curihuentro entrega también su visión respecto del tema de las demandas políticas y señala, “En el Chile contemporáneo, ya no es posible seguir negando la diversidad, haciéndose cada vez más evidente la necesidad de un serio debate respecto del tema de la multiculturalidad y la diversidad de la sociedad chilena. En este contexto algunos de los cuestionamientos básicos son el derecho de los pueblos indígenas, entre ellos el Pueblo Mapuche, a ser reconocido constitucionalmente, la necesaria aprobación e incorporación al ordenamiento jurídico chileno del Convenio 169 de La Organización Internacional del Trabajo, y la autonomía en el territorio mapuche”. Plantea además que para que esto sea posible “Se hace necesario, como punto de partida, entender al Pueblo Mapuche y los paradigmas sobre los que se fundamenta su propia explicación del mundo que le rodea.” (Sánchez, 2001: 28).

12. Comentario final

El derecho propio mapuche puede ser analizado desde diferentes perspectivas, en el contexto de relaciones interétnicas entre el pueblo mapuche primero con la Corona de Castilla y posteriormente con el Estado Chileno, la primera constatación que se hace evidente es que el derecho mapuche, en un contexto de dominación desde paradigmas ajenos, ha sido visto a través de la historia básicamente por cronistas no mapuche y desde una mirada occidental, lo que ha incidido primero en su desconocimiento y luego en la intención –manifestada o no- de asimilarlo al derecho de la sociedad dominante, fundada en sus propios paradigmas lo que no ha dado lugar a la diversidad. Sólo en las últimas décadas, autores mapuche se han atrevido a narrar desde su propia cosmovisión, por lo tanto desde sus propios paradigmas lo que constituye su derecho propio, con una mirada crítica y propositiva, conjugando la exposición del tema con demandas político reivindicativas, en torno a la autonomía, que en lo referente al derecho propio, apuntan hacia la necesidad de dar un espacio para la vigencia y práctica de su propio derecho.

El derecho propio mapuche, se encuentra inserta en el contexto social, político, demográfico y ecológico en el que se va desarrollando. Para el pueblo mapuche, la llegada primero del Español y la posterior creación del Estado Chileno, recrea y condiciona su derecho propio, produciéndose una síntesis dialéctica en que los factores citados van influenciando los conceptos propios, sin embargo ello no conlleva la desaparición del mismo, muy por el contrario éste se readecua, se revitaliza, se fortalece y aún se practica al interior de las comunidades.

En el contexto interétnico de las manifestaciones del derecho propio mapuche, existe un primer momento que coincide con el período prehispánico y colonial, en que se vivenciaban las normas propias en un territorio libre, que si bien fue invadido por los españoles y estuvo en constante peligro, a pesar de la política de los tratados, continuaba rigiéndose al interior por sus propias normas, produciéndose hacia el exterior cambios estructurales, que obviamente reflejan hacia el interior, esto es que se formaron

alianzas cada vez mas permanentes entre los diferentes grupos como estrategia de guerra, lo que conlleva a la unificación de parcialidades al mando de un jefe común, situación que no existían antes de la llegada de los españoles.

La formación del Estado chileno, sin perjuicio del conflicto bélico (Realistas/Criollos), en el que los mapuche participan mayoritariamente apoyando a la Corona Española, con la que habían establecido el límite territorial en el Río Bío Bío, permite en las primeras cuatro décadas continuar reproduciendo la cultura y viviendo de acuerdo con las normas propias al interior de cada lof, conservando las autoridades tradicionales y resolviendo los conflictos internos de acuerdo a las normas del derecho propio. La practica de celebración de Tratados se reedita con el naciente Estrado de Chile, sobre la base de los anteriores acuerdos lo que permite a la Nación mapuche mantener su dominio territorial y su jurisdicción sobre su territorio.

Sin embargo la celebración del acuerdo de Paz en el Tratado de Taphue de 1825, el Estado Chileno no respeta el acuerdo e inicia la eufemísticamente llamada “Pacificación de la Araucanía”, que para los mapuche constituye una “guerra de exterminio”. Hasta el año 1881 los mapuche mantuvieron su libertad a fuerza de constantes guerras con los chilenos, este fue un periodo de defensa bélica en la que cada comunidad vivió al interior de acuerdo con sus normas, y se multiplicaron las alianzas de defensa.

Perdida la guerra los mapuche son sometidos al régimen de “arreduccionamiento”, en que la reducción en un primer momento ajena a la forma de vida y cultura mapuche, se convierte en el espacio de revitalización y recreación de la cultura. Se recrea y revitaliza la comunidad ritual al interior de cada reducción. De acuerdo con los relatos de los autores mapuche, en la actualidad existe al interior de estas comunidades la aplicación del derecho propio y la resolución de conflictos según sus normas.

Las etapas o períodos señalados forman parte de la conciencia colectiva mapuche, de tal forma que, en la actualidad cuando los mapuche hacen referencia a su derecho propio básicamente se refieren, a las normas reelaboradas en el período de arreduccionamiento, y cuando se refieren al derecho de los antiguos, hacen referencia a los períodos prehispánico y colonial, esto es, a los períodos en que aun conservaban un territorio libre.

Este período de arreduccionamiento continua sin interrupción hasta nuestros días. Si bien el término de la dictadura militar y el regreso a la democracia en Chile, marcó en un primer momento para el Pueblo Mapuche la posibilidad de iniciar un “período de la diversidad” y la posibilidad de un espacio para su cultura, la dictación de la ley 19.253 en el año 1993, producto de una fuerte movilización en que se negocia una ley indígena, su tramitación en el parlamento y posterior aplicación, muestran que para el Estado chileno, no existe un cambio sustantivo en torno a la aceptación de la diversidad.

Analizando los escritos de los diversos cronistas, se puede apreciar que la primera mirada da cuenta de la percepción española sobre los mapuche vistos por Ercilla como “bárbaros”, “Gente sin Dios ni ley”. Núñez de Pineda por su parte, si bien los considera igualmente bárbaros, se adentra en las razones que les asisten para llevar a cabo las acciones en contra de los españoles a quienes cree en el fondo los culpables de que éstos no abracen la fe Católica y la obediencia a la Corona Española que han venido a impartir. Cronistas posteriores, así por ejemplo Bengoa, tienen una visión distinta reconociendo que en el Pueblo Mapuche existía previo a la llegada de los Españoles una estructura social, cuya base era la familia, un sistema de regulación de conflictos, y un sistema para hacer alianzas y emprender acciones comunes.

Los cronistas, así Aylwin, Bengoa, Chihuailaf, Faron y otros, coinciden en señalar que, el arreduccionamiento fue el factor de mayor incidencia en la cultura mapuche. Algunos cronistas entre ellos Guevara e incluso los propios mapuche, así por ejemplo Pascual Coña, creen que la mapuche es una cultura destinada a desaparecer. En cambio Aylwin, Bengoa y Faron, destacan la capacidad del Pueblo Mapuche para reestructurarse, reeditar y readecuar su cultura al interior de estas reducciones. Estos

últimos autores sustentan un concepto de cultura evolutiva, por tanto factible de ser influenciada por la sociedad chilena sin perder sus componentes propios, y de mantenerse en el tiempo.

Guevara por el contrario sustenta que es una cultura destinada a desaparecer, en aras de la civilización de los araucanos a quienes considera de escaso poder intelectual, por la cultura occidental dominante, y afirma que la penalidad araucana caracterizada por su crueldad y sencillez, cuya manifestación más característica era el Talió, gracias a la civilización estaba destinada a evolucionar y llegaría en momento en que ya no se practicaría.

En la actualidad desde el punto de vista mapuche, existe una afirmación de la diversidad, la comunidad continúa siendo la forma de revitalización y desarrollo de la cultura propia. Es necesario sin embargo tener en cuenta, las graves consecuencias que conllevan para la subsistencia del ejercicio del derecho propio, las actuales comunidades funcionales creadas por la ley indígena vigente. Si bien los cronistas coinciden en señalar la grave y trascendental influencia del arreduccionamiento en la cultura mapuche, este fenómeno afectó mas bien su entorno o aspecto exterior, lo que sin perjuicio de replicarse hacia el interior, permitió reeditar la cultura al interior de las reducciones. En cambio, las comunidades funcionales afectan el interior, desvirtúan e introducen elementos ajenos a la estructura social de las comunidades, en un proceso en que las autoridades tradicionales son cuestionadas y conflictuadas en relación a estas nuevas autoridades funcionales que son reconocidas y validadas por el sistema dominante occidental. El fuerte cuestionamiento mapuche al estado y la sociedad chilena en la actualidad es una respuesta a la aplicación de esta ley, todas las demandas indígenas actuales reivindican el respeto a las autoridades tradicionales mapuche y la autonomía de sus territorios, ello en el fondo apunta al ejercicio del derecho a la libre determinación, esto es la posibilidad de regirse de acuerdo con las normas del derecho propio.

El libro es una construcción ajena a la cultura oral mapuche, sin embargo rescatamos la contribución de autores mapuche contemporáneos en el acercamiento al derecho propio, desde la propia cosmovisión, así Chihuailaf y Sánchez Curihuentro, nos entregan importantes aportes, cuestionando, reelaborando y reposicionando conceptos desde la óptica de la cosmovisión propia. Sánchez entrega de primera fuente los relatos del Logko de Huillío, en la resolución de conflictos contemporáneos de acuerdo a las normas del derecho propio, que abren un espacio no sólo al conocimiento de una realidad, sino a la reflexión y al cuestionamiento de un Estado en los hechos diverso que se niega a reconocer su propia diversidad, la que sin embargo es vivenciada diariamente al interior de las comunidades.

Los actuales cuestionamientos plantean problemas de fondo para el estado y la sociedad chilena, para la teoría del derecho, la antropología jurídica y, para los propios mapuche:

- Para el estado y la sociedad chilena es ineludible el cuestionamiento de su unidad como estado nación y los paradigmas de fondo en que se sustenta, lo que constituye un discusión que a la luz del desarrollo del derecho internacional de los derechos humanos y la demanda indígena, especialmente mapuche en nuestro país inevitablemente deberá enfrentar.
- Para la teoría del derecho y la antropología jurídica será necesario reconocer la existencia de un derecho que obedece a paradigmas de fondo que son distintos a los occidentales, que en nuestro país ha preexistido al derecho occidental, con el que posteriormente ha coexistido y se ha influenciado sin dejar de ser en esencia el derecho propio, dando cuenta además de que su flexibilidad está dada por su característica claramente situacional y retórica.
- Para los mapuche será necesario lograr un espacio para la diversidad, haciendo visible al interior de la sociedad chilena que la preexistencia y la existencia actual del Pueblo Mapuche es una realidad social indesmentible al interior de la sociedad chilena. Proceso ya iniciado y que se contextualiza en las actuales demandas por autonomía que sustentan tanto las organizaciones como las autoridades tradicionales mapuche.

Sin perjuicio de lo señalado, como parte del mismo proceso y en relación al tema que se ha analizado en este trabajo, será necesario cuestionar, problematizar y definir cual es hoy en día el contenido del derecho propio y, adentrarse en el análisis del estatuto de aplicación del mismo teniendo presente la realidad actual, en cuanto a la existencia de mapuche en las comunidades e identidades territoriales, mapuche migrante (residentes urbanos), y no mapuche que entren en conflicto con los mapuche.

Asistimos a un período en que todas estas y otras interrogantes están instalándose en la discusión del Chile contemporáneo, planteando desafíos teóricos y políticos en que todos los involucrados necesitan de un acercamiento y participación conjunta, las demandas indígenas emergentes que se presentan en este trabajo dan cuenta de un proceso iniciado, que sin perjuicio de encontrarse en una etapa de conceptualización incipiente dan cuenta de una continuidad históricamente sostenida.

CUARTA PARTE

Principios básicos presente en el derecho propio del pueblo nación mapuche¹⁶

I. Presentación

La presente investigación relativa a “Fundamentos y Manifestaciones del Derecho Mapuche en las Identidades Territoriales Pewenche, Bafkehche y Wenteché” aborda el derecho propio mapuche “Mapu küpal azkünun zugu” desde una visión émica y práctica, que pretende aportar conceptos básicos acerca de éste derecho, dado que todavía se practica al interior de algunos lof (comunidades), a pesar del peso de más de un siglo de la estructura estatal.

En esta primera aproximación al tema, se pretende por una parte, conocer y comprender el conjunto de normas, principios, valores, procedimientos, e instrumentos contenidos en él, en tanto modelo teórico de justicia y normatividad mapuche, y por el otro, la aplicación y articulación de este conocimiento por las autoridades mapuche tanto en lo cotidiano, como en la resolución de conflictos al interior del lof, espacio sociopolítico jurisdiccional en que se desarrolla la cultura mapuche actualmente.

Para el desarrollo de la investigación se utilizó el paradigma cualitativo, el cual posibilitó la utilización de la metodología etnográfica intersubjetiva que nos permitió vincularnos en terreno con los actores consultados (ñizol logko, logko, machi, gempin, kimün che, püñefelche, werken, etcétera), respecto de su percepción, conocimiento, autorreflexión, interpretaciones reelaboradas por estos actores en interacción con los demás, a objeto de reconstruir el conocimiento mapuche en el ámbito del derecho propio y de sus espacios jurisdiccionales.

De esta manera, en el primer apartado titulado: **PU FÜTA EL MAPU EN EL WAJONTU MAPU (Los Grandes Espacios Territoriales Mapuche)**, se establece precisamente que la conformación de los füta el mapu (las identidades mapuche) es parte de su cultura desde tiempos inmemoriales, productos de varias variables que hace que los mapuche en tanto pueblo - nación tenga especificidades y particularidades en su interior, siendo una de sus manifestaciones el ejercicio del derecho propio, el cual se manifiesta en estos ámbitos de jurisdicción (füta el mapu).

En el segundo apartado titulado: **CHUM AZKULEN TA IN MAPUCHE MOGEN (Filosofía del ser Mapuche)**, se presenta el estudio del derecho propio mapuche en un doble contexto: primero, en el ámbito del az mapu que se refiere al contenido normativo y a los principios fundacionales de éste derecho reglamentado por un ser superior (**günechen, el chen**), esto es, el ordenamiento establecido por la divinidad; y segundo, el mapu küpal azkünun zugu o ámbito del ejercicio del derecho propio en el territorio y que contiene las distintas formas de cómo se aplican estos principios y sus manifestaciones concretas (dinamismo) en los füta el mapu y en un contexto mayor, en el wajontu mapu. (territorio). Por ende, ambos conceptos son complementarios dentro del derecho propio mapuche.

Los conocimientos experiencias recopiladas en cada uno de los füta el mapu fueron sistematizadas y formalizadas teóricamente con la participación en talleres, coloquios, reuniones, de los mismos actores (en mapunzungun y castellano) permitiendo validar el estudio, respecto de los principios sobre los que se estructura este derecho, las normas que contiene, los órganos encargados de aplicarlas, las formas a través de las que se aplican, los resultados de las mismas en casos reales y concretos, adentrándose en los significados que tiene la justicia propia, principalmente a partir del conocimiento manejado por estos actores de las normas contenidas en el az mapu; es decir, las particularidades del mapu (características de las distintas dimensiones espaciales), como modelo teórico de justicia y normatividad mapuche.

¹⁶ Capítulo preparado por Ramón Maureira Huircamán y Javier Quidel Cabral.

Esta perspectiva émica del trabajo, permitirán explicar los fundamentos base del Az Mapu y cómo complemento de éste, del Mapu küpal azkünun zugu" (ejercicio del derecho propio mapuche) y sus distintas manifestaciones, el cual tiene una lógica y una concepción distinta del mundo. Por esta razón, para entrar a explicar y comprender el derecho propio mapuche, es necesario incorporar la concepción de los espacios del universo mapuche, su regulación tanto por "El (creador)" y "Günen (regulador)" en tanto mapu como factor esencial que posibilita la vida, la naturaleza y el hombre (che); es decir, el **az mapu** que expresa las normas de conductas tanto individual y colectiva establecidas por la divinidad, que debe observar el mapuche para mantener la armonía cósmica. Estas normas deben ser asumidas por el hombre (che), en su relación primero con el mapu (Waj mapu y Wajontu mapu), y luego con las personas entre sí, de manera de atender a la filosofía de vida (mogen) de nuestra cultura, ya que el derecho como producto de ésta, se encuentra estrechamente conectado y relacionado con la educación, con la religión, con la economía, con estructura política, etcétera, lo que se traduce en una cultura espiritual, en que todas las manifestaciones de ésta, están entrelazadas e incorporadas en la conciencia individual y colectiva del mapuche, en tanto pueblo-nación.

Una vez clarificado el punto anterior, se debe señalar que el ejercicio del Derecho Propio Mapuche es un tipo de kimün (conocimiento) especial, complejo y debidamente regulado al interior del territorio mapuche, a pesar de la actitud permanentemente asimilacionista e integracionista del estado chileno, desde su formación hasta hoy día; sin embargo su estructura, aspectos jurídicos, principios, valores y ámbitos de jurisdicción han perdurado en el tiempo y son norma de aplicación en muchos lof (comunidades mapuche) actualmente. Por tanto la intención del estudio es efectuar su registro actualizado que permita fomentar su conocimiento por parte de la sociedad toda, y en este contexto hacer un aporte para el reconocimiento a la diversidad cultural.

El mapuche kimün a través del mapuzugun, contiene los conceptos necesarios para referirse al objetivo de esta investigación, sin embargo encontramos algunos problemas en su traducción al castellano, ya que un concepto mapuche engloba distintas acepciones que no tiene(n) necesariamente un (una o más) equivalente(s) en la lengua española, amén del contexto y de todas las interpretaciones posibles para una determinada situación.

El che llega a comportarse de acuerdo al Derecho Propio Mapuche, mediante un ciclo que se da en el waj mapu (universo mapuche), espacio dominado por los newen, quienes son los que establecieron los principios y valores sobre los cuales se estructura el derecho propio, y que permite ordenar al wajontu mapu (territorio), que es donde se encuentran y desarrollan las personas en sociedad. Esto implica que cada che a través de su propio: newen (fuerza), püjü (espíritu) y geh (dueño de la persona) debe velar por sus propias acciones que pueden afectar el equilibrio cósmico, ya que no es el centro del waj mapu (universo), sino más bien un componente más –en igualdad de condiciones con los demás elementos y seres de la naturaleza- de la red de seres vivos que conforman este cosmos. Ahora el dilema a resolver es: ¿Cómo se relaciona el che con los newen?. La respuesta es que existen interlocutores ancestrales –fücha, kushe, weche, üjcha (newen)-, que se encuentran en todos los lugares y espacios, permitiéndole al che, relacionarse con estas fuerzas, para mantener la armonía y equilibrio con todos los seres (tangibles e intangibles) dentro del wajontu mapu (territorio).

Es por tanto, en el territorio donde el che reconoce las leyes de la naturaleza establecidas por "El (creador)" y "Günen (regulador)", para a partir de ellas, recoger, internalizar y crear nuevas normas, pautas, y principios de acuerdo a sus patrones y valores culturales. De esta forma, entre los fundamentos actuales del Derecho Propio Mapuche están los principios y valores fundacionales del waj mapu que permitan a cada che su regulación y respeto por el mapu küpal azkünun zugu (ejercicio del derecho propio mapuche), siendo estos: ekun (incluye respeto, obediencia y admiración), yamün (respeto en todo ámbito), wiñoltuwün zugu (reciprocidad), che xokiwün (igualdad), kejuwün (colaboración y ayuda mutua), inkawün (defensa de los derechos individuales y colectivos), yofüwün (respeto y atención), Üjwentun (cuidar y proteger al otro), entre otros.

Estos principios requieren de medios por los cuales el che pueda adquirirlos y practicarlos, de tal suerte que se llega a desarrollar este conocimiento en un doble plano: el colectivo mediante el mügeltuwün (respeto a los newen), feyentuwün (obediencia), gübamtuwün (aconsejar a un che), yofüwün (respeto y atención); y en el individual a través de ihazuamüwün (controlar sus acciones), pewman (soñar), witan (presentimiento), y otras que responden al az específico del che, como es el caso de la machi, logko, gehpin, entre otros a través de küymin (transe de la machi mediante el cual recibe mensajes), pelotun (verse mediante sueños), perimontun (visiones), entre otros medios.

Los procedimientos son establecidos y traspasados a través de generaciones vía oral van en una doble vertiente: Los procedimientos para desarrollar el kimün, dentro de los cuales se encuentran el palin (actividad recreativa), güxamkawün (conversación entre che), koyagtün (son formas en que el che puede llegar a acuerdo), wewpin (acción del che como wewpife), apew (entrega de consejos mediante relatos); y los procedimientos tendientes a restablecer el equilibrio y la armonía. Aquí, se señalan los siguientes: wixatuwün (invitar al afectado para solucionar el conflicto), güfewün (diálogos y acuerdos), malon (venganza colectiva), ruka kontün (enfrentar situaciones de tensión en la casa del afectado), etc.

Las personas encargadas de ejecutar los procedimientos dependen del tipo de infracción cometida y del contexto en que se realizaron; así pueden ser llevadas a cabo por: logko, fütakeche (personas ancianas de gran conocimiento), ragiñelwe, entre otras.

Todo lo anteriormente expuesto –principios y medios para adquirir el conocimiento, procedimientos, instrumentos- es parte del mapuche kimün para, primero sujetarse y respetar las normas del az mapu; y segundo, una vez infringida la norma o producido el conflicto, se conoce el procedimiento para solucionarlo, de tal manera de accionar correctamente (nor felen) y respetarse a sí mismo y a los demás, es decir, para estar y permanecer bien (küme felen), todo lo cual en última instancia es parte del ser y deber ser mapuche.

II. Pu Füta el Mapu Wajontu Mapu Mew (los grandes espacios territoriales mapuche)¹⁷

1. Introducción

El estudio e investigación de las identidades territoriales mapuche es un tema complejo y de difícil definición, porque dice relación con el ámbito de jurisdicción del Derecho Propio Mapuche, objetivo esencial de la investigación en las Identidades Territoriales Bafkehche, Wenteché y Pewenche, que posibilitó todo un cuestionamiento del equipo de investigación respecto de:

- la utilización actual de la expresión identidades territoriales como categoría conceptual presente en el discurso mapuche, la búsqueda de un concepto mapuche que diera cuenta de la existencia de un espacio territorial mayor al ayjarewe en la organización socio-política mapuche, y el posicionamiento de este espacio como el ámbito máximo de jurisdicción territorial en sus diversos aspectos, siendo relevante para el estudio lo concerniente al Derecho Propio Mapuche.

Respecto del último punto planteado, la jurisdicción comprende diversas atribuciones o facultades; entre otras, el ejercicio de la autonomía en un espacio territorial claramente definido que va desde el río Limarí por el norte, hasta la isla de Chiloé por el sur, sin considerar los territorios que se encuentran al otro lado de la Cordillera de los Andes. Este territorio en el período colonial quedó limitado a la frontera del Bío-Bío y que una vez instaurada la República de Chile sufrió la pérdida de la jurisdicción y con ello la aplicación de su derecho, de tal forma que hoy en día su vigencia se circunscribe a los espacios categorizado desde la visión propia mapuche como lof, rewe y ayjarewe. En suma, la jurisdicción implica necesariamente el ámbito de vigencia del derecho, en tanto ejercicio de la autonomía.

¹⁷ *Compilación y análisis efectuado por Ramón Maureira Huircamán.*

De esta manera para iniciar el estudio de las identidades territoriales es importante consignar los argumentos presentados por algunos cientistas sociales que han realizado investigaciones y publicaciones en esta materia:

“... las identidades son de naturaleza dinámica en donde no se debe extrañar que un pueblo pueda seguirse llamando con el mismo nombre que sus antepasados y que, sin embargo, se halle sometido a fuertes cambios culturales o a la incorporación de elementos de otras culturas. Cada cultura tiene una forma propia de distinguir sus miembros de los que no lo son. Estas formas no son fijas, porque las normas mismas son parte de la cultura y, las culturas, no son fijas... Esto sirve para mostrar que: a) en una perspectiva histórica, la identidad es uno de los aspectos más flexibles y a la vez más rígidos de una cultura; y b) los umbrales que permiten distinguir la identidad no pueden ser fijados a priori ni tampoco de forma absoluta, de modo que aquello que se considera parte de una identidad puede ser considerado ajeno a ella muy poco después. (Neira, H. 2001:1)”.

Es así como desde el ámbito de las ciencias sociales se han dado diferentes acepciones en el transcurso del tiempo en entorno al desarrollo del concepto identidades territoriales, las cuales se exponen a continuación.

El antecedente más antiguo encontrado, corresponde al padre Ramón Redrado quién señala lo siguiente: “Los Yndios de Chile subdividen sus jurisdicción en cuatro Huythanmapu, o provincias, y esta es entre ellos la mas famosa división, porque aunque es verdad que para armarse contra el español con facilidad se hermanan como si fueran Paysanos, pero entre si, miran como extranjero al que es de otro Huythanmapu, y las malocas o guerras que dan a lanzas para defender a los de un Huythanmapu, aunque los invadidos esten muy distantes, porque todos los de un Huythanmapu se consideran como Paisanos. (citado por Boccara, G. 1997: 12)”. Del relato queda claro, que Redrado confunde los Fûta el mapu con los cuatro punto cardinales que conforman el Meli Wixan Mapu (reunión de las cuatro tierras), que por una parte se refiere a la orientación espacial del che en el wajontu mapu, y por la otra, es la forma organizacional que se adopta para todo tipo de ceremonias, pero donde más claramente se aprecia es en los **koyaqtun** (grandes acuerdos), donde cada fûta el mapu se ubica de acuerdo a su procedencia geográfica.

Otro autor ubica cronológicamente el surgimiento de las identidades territoriales, en la época colonial argumentando lo siguiente: “...A un nivel superior, tenemos los fûtalmapu, o tierra grande, formado a partir de la reagrupación de varios ayjarewe y que dividía al territorio de la Araucanía en tres grandes franjas longitudinales. Existen muchas dudas en cuanto a la existencia del fûtalmapu como distrito geopolítico en tiempos prehispánicos, puestos que estas tierras grandes aparecen mencionadas por primera vez a principios del siglo XVII, es decir, más de 60 años después del inicio de la conquista. Lo que si es seguro es que el fûtalmapu no tenía un carácter permanente y que la alianza de diferentes ayjarewe ocurría únicamente en tiempos de guerra”. Posteriormente, señala que “es en el último tercio del siglo XVIII en donde producto de la cristalización de la dinámica política interna y concentración de las estructuras sociopolíticas mapuche producto de la guerra y transculturación de los reche desembocó en la formación y emergencia de nuevas **identidades territoriales** permanentes siendo el cuarto fûtalmapu, el de la cordillera, es decir los pehuenches mapuchizados... (Boccara, G. 1997: 4-5)”.

Por su parte, Raúl Molina emplea el concepto de etnoterritorios como un símil al de identidades territoriales, señalando: “... que constituyen una categoría que da cuenta de los espacios habitados por pueblos indígenas o una parte de éstos, que poseen por características, encontrarse delimitados por hitos geográficos reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. Estos territorios son valorizados por los indígenas, al asignarle un contenido político, social, cultural y religioso... (Molina; R. 1995). Finalmente, agrega que debido al carácter dinámico de dichos territorios, sus límites no son fijos, dado que las identidades indígenas que la componen son cambiantes y éste es

un elemento esencial para entender y reconocer el resurgimiento actual de identidades o territorios considerados como desaparecidos por más de un siglo.

Le Bonniee, entiende que dicho concepto se relaciona con "...una realidad histórica vinculada a la existencia, la permanencia, y la reconfiguración de unidades socio-políticas autónomas estructuradas en redes de relaciones económicas, religiosas o militares (lof, rewe, ayllarewe, butalmapu), cuya funcionalidad era claramente perceptible antes de la invasión del territorio mapuche por el ejército chileno". Este mismo autor cita a G. Zúñiga quien califica las demandas territoriales actuales como "...una producción discursiva indígena y que la noción de territorio indígena es reciente, relacionándola en el contexto de internacionalización de las reivindicaciones indígenas...", ignorando este investigador los rasgos históricos de la territorialidad indígena... (Le Bonnie, F. 2000)".

Estos y otros científicos sociales confirman la existencia de los Fūta el mapu durante el siglo XVII y la utilización del término **identidades territoriales** para designarlos (Boccaro, 1997); sin embargo, esto no quiere decir que anteriormente no hayan existido por no haber registro histórico al respecto, puesto que este concepto no era rutinario en la sociedad mapuche, sino que formaba y forma parte de la existencia del mapuche sólo en el contexto de situaciones de importancia macroterritorial siendo una de estas la guerra. Esta forma de organización fue tomada posteriormente por los españoles con finalidades políticas, administrativas y económicas para tratar de influenciar a la sociedad mapuche de esa época, principalmente en los parlamentos, que los mapuche circunscribieron a sus forma propias a través del koyaqtun.

Los fundamentos de la identidades están en los valores culturales que comparten los miembros que configuran un pueblo y en este caso el pueblo mapuche, los cuales tienen razones históricas, sociales, familiares, espirituales y de formas de vida. La identidad obedece a múltiples factores que la van moldeando e instalando en el inconsciente colectivo e individual de los miembros del pueblo mapuche, orientando su conducta, ya sea como individuo o como miembro de ese pueblo que lo lleva a compartir concepciones de vida, imágenes y evaluaciones de sí mismo y del otro (sociedad chilena) a través de distintas épocas y periodos de la historia. La identidad se manifiesta en múltiples dimensiones; a saber, la histórica, lingüística, étnica, religiosa, política, etcétera; es decir, en una palabra "**cultura**".

El presente trabajo toma el tema de la identidad para desarrollarlo en la dimensión territorial, porque este tema -**territorialidad**- uno de los soportes culturales del pueblo-nación mapuche. No se pretende dar una visión finalizada y acabada del tema, sino simplemente realizar un aporte a la comprensión y difusión desde el mapuche kimün (conocimiento mapuche), respecto de la estructura territorial de la organización sociopolítica que conforman el pueblo nación mapuche, que si bien comprende una sola cultura homogénea en un territorio tan amplio, - que incluye parte del espacio geopolítico de los Estados de Chile y Argentina - se manifiestan en su interior, particularidades o especificidades que son producto de una multiplicidad de variables que se desarrollan más adelante en esta investigación.

Desde el ámbito del movimiento político mapuche, el término de identidades territoriales efectivamente se ha utilizado asociados a reivindicaciones de tierras, territorios, derechos y proyectos de desarrollo, desde la reconceptualización y afirmación de la cultura y organización sociopolítica propia, en cuanto a los ámbitos de jurisdicción del territorio, como lo da a entender la propuesta elaborada por cuatro identidades territoriales en la siguiente cita:

"... Paso a paso hemos ido reconstruyendo nuestro Mundo Mapuche y la punta de lanza de esta reconstrucción son nuestras identidades territoriales. Estas aparecen como una forma desde donde se hace posible volver a controlar nuestros espacios, recuperar nuestros derechos y construir propuestas representativas de nuestra particularidad como pueblo y de las diversidades dentro de nuestra cultura.... A través de nuestras identidades lograremos dar sentido de pertenencia, de identidad y de propiedad a las generaciones mas jóvenes... En las Identidades Territoriales encontramos un referente fundamental para mantener y recuperar nuestras prácticas religiosas, fomentar nuestras

economías locales, en base a las potencialidades y limitaciones propias de los sistemas agro climáticos en que vivimos... construir desde ellas, desde dentro, desde la familia mapuche. Allí está la fuerza de nuestras identidades territoriales, y en su desarrollo, con sus particularidades sociales, productivas, ambientales y políticas, estará la base del desarrollo mapuche” (Reflexión colectiva de las identidades Bafkehche, Naüqche, Wenteche, Pewenche. Comunidades y organizaciones. (<http://www.sociedadcivil.cl> 2002).

Estas identidades en la propuesta señalada establecen como desafío consolidar el resurgimiento y reconstrucción de las Identidades Territoriales Mapuche, como espacios reconocidos y validados desde la cosmovisión propia y se proponen profundizar el proceso de intercambio entre distintas identidades, territorios y organizaciones mapuche, apuntando a enriquecer cada uno de los procesos en desarrollo.

Algunos cientistas sociales contemporáneos han expresado que el término identidades territoriales apareció públicamente en 1999 con la propuesta de Tirúa bajo la denominación “Identidad Bafkehche de la Provincia de Arauco”, y ha adquirido mayor fuerza a raíz del Congreso Internacional celebrado en la misma comuna. No obstante lo anterior, existen otros antecedentes que datan del mismo año 1999, que dice relación con un comunicado público del ayjarewe de Xuf Xuf cercano a Temuco, el cuál inicia y termina su comunicado haciendo alusión a una identidad territorial, en este caso la wenteche:

“... Siendo las 6:30 de la mañana de hoy lunes 29 de noviembre, hemos iniciado el proceso de **recuperación territorial Wenteche** del territorio de Xuf Xuf y sus Ayjarewe... Doce lof mapu organizados, que significan, pu papay, pu lamgen, pu peñi, pu logko, pu kona, hemos dicho presente, aún estamos vivos. A pesar de la marginación y la pobreza en que nos encontramos, no hemos perdido nuestra dignidad. Hemos sacrificado a muchas generaciones de los nuestros, forzándolos a emigrar de su territorio ancestral... José Quidel Comunicación Exterior. Organización Wenteche Ayjarewegetuayíñ” (Foerster, R; Vergara, J. 2000:195).

Para otros, el tema de las identidades territoriales empezó a “...difundirse públicamente con la aparición del Consejo de Todas las Tierras como basamento de su política reivindicativa de recuperación de las tierras mapuches usurpadas, entre otras materias... (Caniullan, V. Entrevista 2003)”.

Desde el punto de vista émico, a través del mapuche kimün (conocimiento mapuche), se pretende aportar una nueva interpretación del concepto - identidades territoriales - sin despreciar todo el trabajo investigativo que dieron luz respecto de este tema. En el presente documento, se propone el término mapuche **Füta el mapu**, el que reconstruido a través de la memoria colectiva del **che** –hombre- tiene su origen en la forma de cómo éste se relaciona con su entorno, con su cosmovisión; y que por lo mismo, contiene elementos que se encuentran enraizados en una estructura sociopolítica –lof, rewe, ayjarewe, **fütalmapu**- cuya existencia no sólo es anterior a la fundación del Estado Chileno y de la invasión colonial, sino que es parte del fundamento y existencia de la sociedad y cultura mapuche, es decir tiene que ver con el az mapu y luego con el az che como su complemento, por lo que no es una condición desarrollada con posterioridad a la llegada de los españoles para enfrentar la guerra como lo señalan algunos autores.

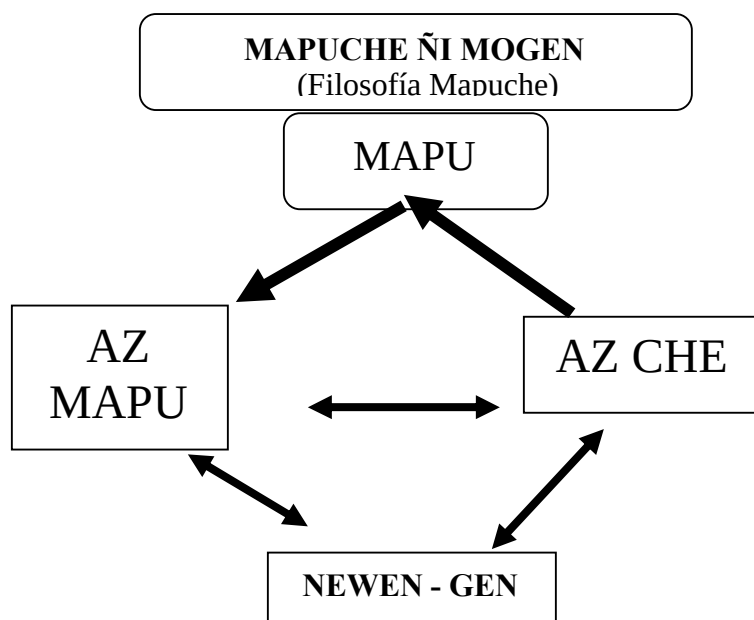
2. Los Füta el Mapu: territorialidad mapuche

Para entender el concepto de territorialidad mapuche como ámbito de jurisdicción, desde el punto de vista émico, lo primero a señalar es que los conceptos fütalmapu y füta el mapu tienen acepciones similares referidos a espacios geográficos donde se desarrollan ciertas particularidades de la sociedad y cultura mapuche. Sin embargo, el concepto de **Füta el mapu** esta en relación con la divinidad y en este contexto: “... no tiene una traducción literal referido a un espacio geográfico que pueda delimitarse, ya que contiene o conlleva el sentido de –waj mapu (universo)- cosmos desde la perspectiva y los paradigmas mapuche, o sea, así lo dejó establecido el creador “**El** (creador) y **Günen** (controlador)”, y por

tanto esta fuera del ámbito material; en cambio los conceptos de **fütalmapu** y **fütalmapu** tienen un sentido de referencia hacia una parte de la tierra o territorio que se puede limitar espacialmente por el che y que se traduce en la máxima expresión jurisdiccional del territorio en el wajontu mapu, que puede traducirse en los lof, rewe, ayjarewe y fütalmapu o fütalmapu (Sánchez, Juan G. Entrevista 2003)". Respecto de estos conceptos (füta el mapu, fütalmapu o fütalmapu) hay que señalar que su delimitación, interpretación y ámbito de aplicación no es pacífica por lo que existe la necesidad de profundizar en futuros estudios su raíz etimológica, su relación con el territorio y con el universo a objeto de que pueda recoger la interpretación más acorde con la cosmovisión del pueblo nación mapuche. Sin perjuicio de lo señalado y buscando su conceptualización operacional dada la relevancia para la aplicación del derecho propio, se han recurrido a fuentes fundamentalmente orales.

Para entender el concepto füta el mapu o identidades territoriales mapuche hay preguntas que realizar: ¿Qué son los Füta el mapu o identidades territoriales?, ¿Cuál es la delimitación territorial de cada una si existen?, ¿Cuáles son? y ¿Qué diferencian unas de otras?. Para responder estas interrogantes se hace necesario partir por la relación: **tierra-hombre-naturaleza**; es decir, como se posiciona el **che** (hombre) sobre el **mapu** (tierra), porque esto le va a dar una visión distinta de su relación con la naturaleza, si bien todos los mapuche forman una cultura común, en vista de esta relación nacen las particularidades. Es así como los antepasados llegaron a determinar y explicarse la estructuración de su propio mundo, logrando comprender cómo se vincula con él la tierra y el medio que les rodea, de donde emana la fuerza o el poder que le permite la vida (mogen) al che y a la naturaleza, como actúa el che beneficiándose o perjudicándose frente a éstos poderes o espíritus de la naturaleza, donde todo esta normado, organizado y establecido, siendo el che uno más de los seres que componen el waj mapu.

Figura 1: Cuadro explicativo para comprender la formación de los FÜTA EL MAPU



Hoy al igual que en el pasado, todos los mapuche explican la conformación del mapu que usualmente se traduce como tierra en una doble dimensión; por una parte, esta aquella dimensión o plano espacial que tiene y posee una connotación inmaterial, intangible, no física para definir los diferentes espacios o visiones del mundo mapuche y que se denomina **Waj Mapu** en donde el che se conecta con la creación, marcando la espiritualidad de la sociedad mapuche, en tanto dimensión espacial o universo mapuche. No

obstante ello, para algunos estudiosos del tema como Sánchez Juan G. y Marileo Armando, el waj mapu es precisamente el plano material, ya que si se va a la etimología de la palabra waj es una visión más plana de ir tocando materialmente, de ir a punto específicos, por eso se dice waj püle mülei (estar en lugares distintos); y wajontu da la idea de círculo. Así, se dice wajontu ley ti chaja (la olla (chicharronera de fierro) que tiene esa forma circular), espacial. Sin embargo, la mayoría está de acuerdo con la siguiente cita:

“... En esencia el waj mapu, no es sólo el suelo, no sólo lo tangible, sino el universo, el todo, que incluye lo intangible, pero la cualidad más sobresaliente es que es un ente vivo, y está poblado por diferentes seres vivos (newen) que coexisten y hacen posible la vida...” (Quidel, J; Jineo, F. 1999:148).

Según las enseñanzas de los kimün che mapuche entrevistados e información validada en talleres el universo mapuche esta conformado de a lo menos ocho espacios que han llegado a nosotros a través de la transmisión oral del kimün (conocimiento) de los antepasados (podrían ser más, incluso doce o más dependiendo de la profundidad a la que se quiere llegar en relación con la divinidad o espiritualidad mapuche).

Estas dimensiones se han estratificado de la siguiente manera (Taller Derecho Mapuche 2003) como se grafica en la figura 2:

- Minche mapu (dimensión de abajo).
- Püji mapu (dimensión del suelo).
- Ragiñ Wenu Mapu (dimensión del medio, es decir, la que queda entre el püji = suelo y el wenu mapu).
- Wenu mapu (dimensión de arriba).
- Kajfü Wenu Mapu (dimensión de la tierra celeste o azul).
- Ayog Wenu Mapu (dimensión del vacío que media entre la tierra celeste o azul y la tierra blanca).
- Ligar Wenu Mapu (dimensión de la tierra blanca).
- Wente Wenu Mapu (dimensión sobre todas las dimensiones).

En el mismo taller los kimün che desarrollaron algunas de estas dimensiones, las que fueron además complementadas con entrevistas y revisión de textos de autores mapuche; así tenemos:

El **Püji Mapu** es una dimensión dual, puesto que por una parte corresponde a una de las dimensiones espaciales, inmaterial y cósmica del Waj Mapu; y por la otra, es donde se desarrolla la dimensión territorial o material, es decir, el Wajontu Mapu. En este sentido el machi Víctor expone: “... esta dimensión también es conocida por algunos como Nag mapu (Caniullan, V. Entrevista 2003)”. Otros autores señalan al respecto: “... para referirse en cambio al suelo o tierra hablaremos de püji. Recurso material que sostiene al che entre otros seres vivos... Entonces el püji es el espacio físico en donde una faz de la persona y todas las diferentes formas de vida que nace, vive, crece, muere y se reintegra a este espacio. Pero a la vez el püji es parte del mapu... (Quidel, J; Jineo, F. 1999:149)”.

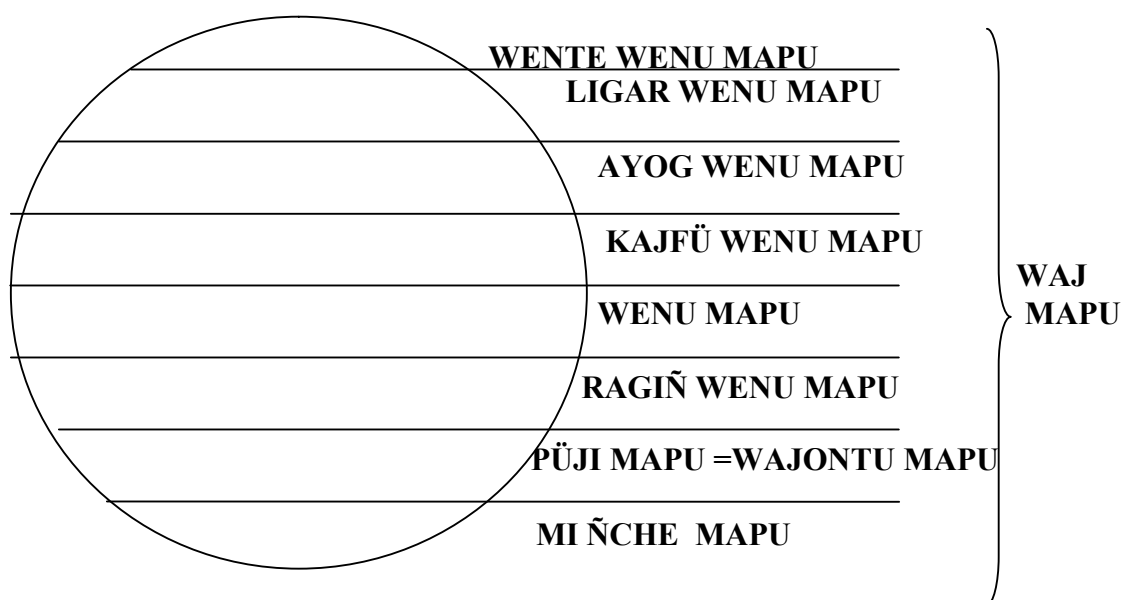
En la dimensión del **Ragiñ Wenu Mapu** de acuerdo al machi Caniullan: “... se dan los vientos (kürüf) en sus distintos tipos: waywen Kürüf (viento bueno del sur), pürapa kürüf (viento del oeste), penchil kürüf (viento aremolinados), etcétera, Por lo tanto, es de sumo cuidado establecer claramente esto (Caniullan, V. 2003)”. Sin embargo, esta relación puede seguir profundizándose en futuras investigaciones.

Por otra parte, José Quidel, ñizol logko de Itineto, señala que mapu en términos generales es un concepto que se aplica a todas las dimensiones de la vida en el universo. En este sentido explica que el término **Wenu mapu**, que se traduce como la tierra de arriba, si bien wenu significa arriba, mapu no lo es de tierra en este contexto, sino de espacios. Así, Víctor Caniullan opina que si algo se cae al suelo, se

dice **püji mew zananaüy** (se cayó abajo sobre el suelo), y no **mapu mew xananaüy** (se cayó abajo en la tierra).

Al respecto Berta Quintreman, desde la perspectiva Pewenche expresa: "...Existen muchos espacios, mucho **mapu**; **wenu mapu**, que lo representamos con una bandera amarilla (**choz**) por el sol, **Kajfũ wenu mapu**, que nosotros lo representamos con una bandera azul, **ligar wenu mapu**, nosotros lo representamos con una bandera blanca, y el **wente wenu mapu**..., también existe el **ragiñ wenu mapu**, y el **nag mapu**, que es el **mapu** donde vamos nosotros cuando morimos,...así es como va el conocimiento en todas las dimensiones espaciales y en todos ellos hay **newen**, o sea, mucho **newen**...cuando se planta las banderas se tiene fuerza decían nuestros ancianos,... querer nuestra madre tierra (**wenu mapu ñuke**, **wenu mapu chaw**), ello es lo que le daba fuerza (**newen**), ello les devolvía la tranquilidad, que las siembra broten bien... (Quintreman, B. Entrevista 2003)".

Figura 2: **WAJ MAPU** o universo mapuche

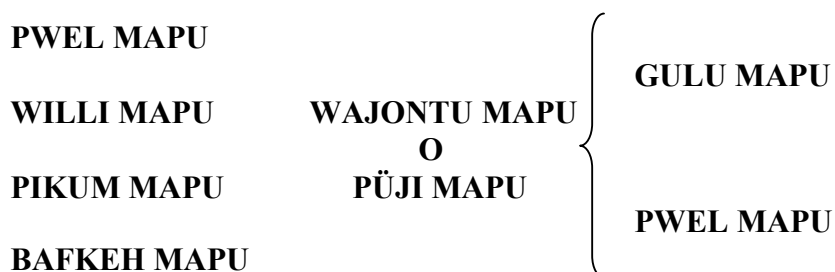


Por otra parte, tenemos la dimensión o plano material, tangible, que esta dada fundamentalmente por la posición ritual mapuche (**pürakintun**) que ocupa el **che** en el **püji mapu** (suelo), desde donde se inicia el ordenamiento de la tierra en el **wajontu mapu** (territorio). Para realizar esta operación, el **che** dirige su vista de frente hacia el punto donde sale el sol (**antü**), que es el inicio de toda vida, es decir, hacia el **Pwel mapu** (tierra ubicada al este que representa la vida, la luz), y siguiendo el movimiento del sol, nos dirigimos hacia el **Pikum mapu** (tierra ubicada al norte que representa el fuego, la tristeza y las cosas malas entre las que se encuentra la invasión militar), de aquí pasamos al **Lafke mapu** (tierra ubicada al oeste que representa el término de una etapa y el inicio de otra), para finalmente terminar en el **Wiji mapu** (tierra ubicada al sur que representa lo verde de la naturaleza, la vida y la abundancia); y así se vuelve a reiniciar el ciclo en forma indefinida y de manera cíclica, configurándose el **meli wixan mapu** (los cuatro puntos cardinales). El **mapu** concebido de esta manera en su conjunto recibe el nombre de **Wajontu Mapu** en donde el **che** se relaciona con su igual, con la naturaleza, con su espiritualidad y con su territorialidad en sus diversos contextos políticos, sociales, económicos y geográfico. En este sentido los autores exponen que: "... para referirnos a nuestro espacio hablaremos de **wajontu mapu**, idea que

expresa la cualidad redonda de la tierra. Estamos hablando entre otras cosas de lo físico, material e inmaterial, de lo tangible e intangible que puebla el globo terrestre. A su vez, este espacio terrestre esta dimensionado en cuatro partes (Meli xoytu xokikaley): wente, pikun, naüg, wiji... (Quidel, J; Jineo, F. 1999:149)".

Por otra parte, el machi Víctor señala en relación a la identidad territorial: "... tenemos lo que son los puntos cardinales, entonces el kulxug representa lo que es el waj mapu y representa lo que es el wajontu mapu... entonces aquí también esta marcada la ubicación y cual es la relación que existe entre cada punto. Por ejemplo, en el pikun mapu, existe todo lo que es el wiji mapu, además cada punto cardinal también tiene su propia fuerza (newen) en el willi mapu; está todo lo que es hueso y carne; nosotros venimos de willi mapu como cuestión filosófica". Luego agrega, "...El norte, el pikun, ese viento es de los tiempos de invierno, todo lo que es pukem lo relacionamos con el invierno. Luego, el xipawe aht'ü, es donde sale el sol y donde se entra, es el bafkeh. En el universo, por ejemplo, siempre se está dentro del espacio del pikun y el espacio del bafkeh, es toda una relación. Y después vuelve el pewü y el walüg, que es el tiempo de la primavera y el verano, Entonces todo eso es lo que representa el kulxug... (Canuillan, V. 2000:130-131).

Figura 3: WAJONTU MAPU o territorio mapuche



Atendida la jurisdicción del territorio mapuche que en Chile va desde el río Limarí por el norte, hasta la isla de Chiloé por el sur, sin olvidar los territorios de allende los andes, el **wajontu mapu** (territorio) lo divide geográficamente la Cordillera de los Andes, estableciendo nuevamente dos grandes espacios territoriales:

"...el mapu lo integra... los Naüqche, los wenteche, los Bafkehche que tienen un tuwün y un küpalme, asimismo también se ordena el territorio pewenche; cuya característica son los grandes cerros, los volcanes, asimismo en el territorio Argentino los mapuche están de la misma manera, tienen un tuwün..., por ejemplo los rankülche, los chaziche, puwelche, todos ellos son mapuche... cuando llegaron los winka ellos nos vinieron a dividir, y hoy día nos encontramos divididos en dos estados argentino y chileno... (Curriao, A. Entrevista 2002)."

"... Antiguamente se ordenaba la tierra con el conocimiento mediante conversaciones,... hay un ñizol mapu que se llama pikum mapu, también esta el wiji mapu, puwel mapu, bafkeh mapu, en las tierras es donde se basaban nuestras conversaciones, nuestros conocimientos... Además existían muchos el mapu: wente mapu, nag mapu, pewen mapu, ragkül mapu, chazi mapu, pwel mapu, éstos eran los nombres de las tierras que existían y así lo nombraban nuestros antepasados, es así como ordenaban sus tierras. A estas tierras se le llamaba el mapu... Todos estos nombres de tierra pertenecen al

wajontun mapu... es todo el territorio mapuche, todos los que pertenecen al pueblo nación mapuche... (Cañiulaf, J. Entrevista 2002)".

El primero, es el **Gulu Mapu** que engloba las tierras ubicadas desde el Océano Pacífico (**Füta Bafkeh**) hasta la Cordillera de los Andes (**Pire Mapu**); y el segundo espacio territorial es el **Pwel Mapu**, que comprenderían las parcialidades ubicadas al otro lado de dicha cordillera, conocido también como wayzüf mapu (al otro lado de). Cada una de estas parcialidades se estructuran socio-políticamente en base a la siguiente formula: Füta el mapu, Ayjarewe, Rewe y Lof , dependiendo de su amplitud territorial, económica, militar , socio-religiosa, y política.

En este sentido, Quidel y Caniullan señalan que: " los Füta El Mapu, Fütal Mapu o Fütalmapu son las llamadas identidades territoriales que están conformadas por conglomerados menores como son los Ayjarewe que a su vez están constituidos de Rewe afianzado en la ritualidad como son los gijatuwe o lelfün. Los Rewe están constituidos a su vez por unidades básicas fundamentales más pequeñas que se denominan lof los cuales están constituidos por familias: xokinche (grupo de familias de un mismo az), reyñma (familia consanguínea directa), y füren (familia parental patrilineal y matrilineal). Desde aquí se distinguen los troncos de anünche (familias que siempre han estado en ese sitio desde tiempos inmemoriales) y akunche (familias que llegaron a asentarse en el territorio en un periodo posterior)... (Quidel, J; Caniullan, V. 2003:4)".

Dentro del **Gulu mapu** , encontramos los siguientes füta el mapu¹⁸:

- Pikumche (gente del norte).
- Naüqche, abajinos o llanistas (gente de los llanos).
- Wentech, molulche o arribanos (gente del valle).
- Bafkehche (gente del mar).
- Inapireche (gente de la precordillera).
- Pewenche (gente del pehuén).
- Wijiche (gente del sur).

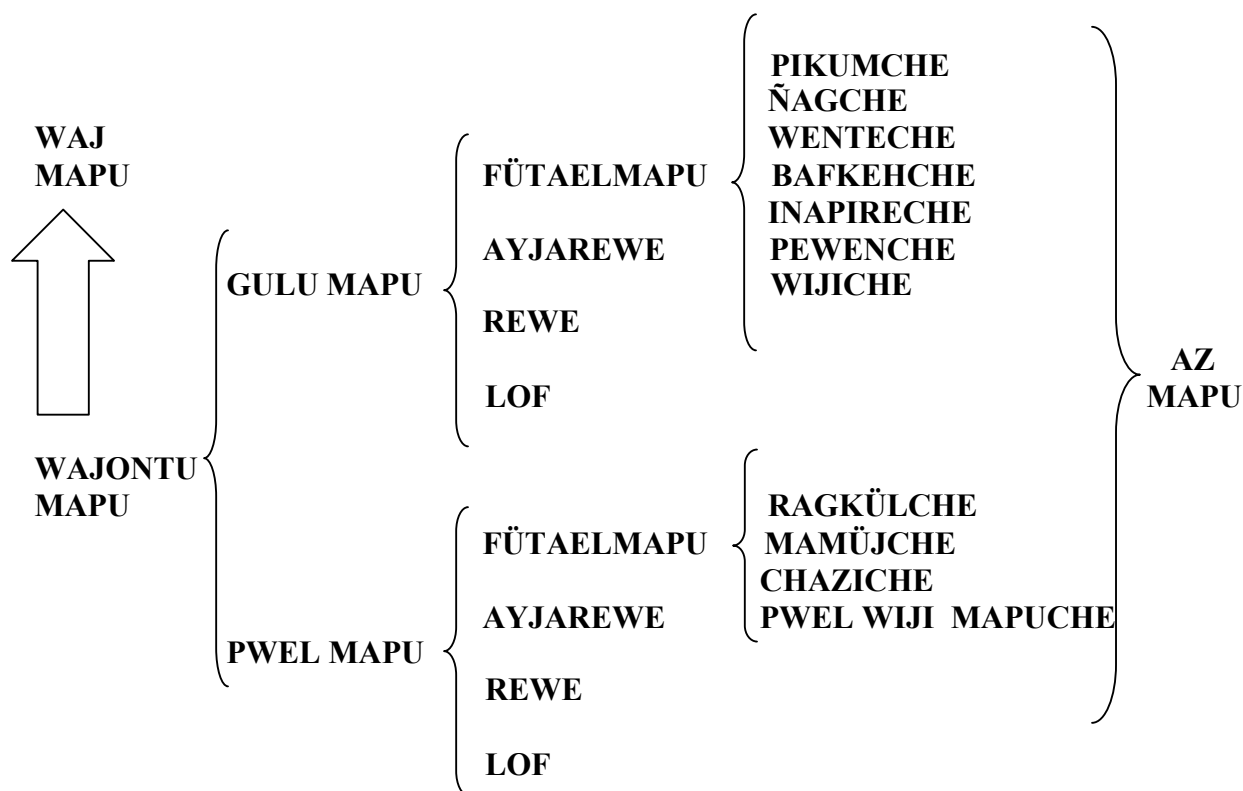
En el **Pwel Mapu** se distinguen los siguientes füta el mapu:

- Ragkulche (gente de las manzanas o manzaneros).
- Mamüjche (gente de los palizales).
- Chaziche (gente de la tierra de la sal o salineros).
- Pwel wiji mapuche (gente del sur-este).

De la unión de todos los füta el mapu (del Gulu mapu y del Pwel mapu) se forma el wajontu mapu, que como parte del waj mapu nos entrega el az mapu, que en la filosofía o cosmovisión mapuche representa la totalidad e integridad del cosmos, en la cual se recogen las formas, valores y principio de la regulación de la fuerzas que coexisten en todas las dimensiones espaciales que caracterizan y dan sentido al ser y deber ser mapuche.

¹⁸ En el contexto de la investigación en curso, el equipo investigador se ha centrado en los füta el mapu Pewenche, Wentech e y Bafkehche.

Figura 4: Estructura socio-política del AZ MAPU



No obstante lo anterior, en la configuración del territorio mapuche, el primer elemento dentro del mapuche kimün es el mapu en las acepciones ya señaladas el cual esta regulado por “El (creador)” y “Günen (regulador)” que establecen el az mapu en el waj mapu. Sin embargo, es en el wajontu mapu (püji mapu) donde se encuentran el che (personas) que es el que diferencia esos espacios territoriales a partir de la relación armónica hombre-tierra-naturaleza, por tanto, es aquí donde tuvo que organizarse religiosa, política y socialmente el che en base al az-mapu; es decir, la forma propia que tiene cada lugar para concebir y desarrollarse adecuadamente (mapuche ñi kishu günewün = autonomía territorial). En este contexto, es donde se desarrolla un principio superior que informa toda nuestra cultura que es el equilibrio (**küme feleam**) y armonía (**az feleam**) con que todos los che y demás entes que la conforman deben convivir y respetar. Aquí aparece el segundo elemento que es el che que complementa al primero, en tanto ser y hacer mapuche.

“... La calidad de che posee varias dimensiones igual que los otros elementos. Desde una perspectiva material, el che se configura al momento de nacer, al momento de separarse de su madre, allí se concreta el inicio de la independencia para ser che. Antes es un ente dependiente absoluto de su madre, depende de su kalül, de su püjü (espíritu), como che... el che es difícil de definirlo como categoría ya que no es el centro del waj mapu, es un componente más de la red de seres vivos que conforman el püji mapu. El ser humano esta llamado a hacerse persona en su plenitud, y esa plenitud significa por sobre todo, valores... por eso el che, está en permanente construcción, pero así también esta en constante riesgo de perderse... su función primordial, es relacionarse con la naturaleza con la finalidad de mantener el equilibrio, pero jamás la de controlar y dominar este espacio... (Quidel, J; Jineo, F. 1999:150)”.

Cada che se relaciona primero con su familia (**reyñma, füren y xokinche**) y luego con su entorno social en el lof que es la organización sociopolítica, territorial, religiosa y cultural básica del pueblo-mapuche. Luego, los **lof** se relacionan con los **rewé** en un contexto socio-religioso y político superior hasta llegar a la conformación del **ayjarewe**. Estos a su vez, se relacionan con otros ayjarewe conformando los **füta el mapu** o identidades territoriales mapuches:

“...nuestros antepasados ordenaron la tierra, su territorio como lof, rewé ngen mapu, wichan mapu (ajjarewe), füta el mapu, porque había conocimiento, porque se conocía la tierra, y porque también habían cosas malas para ir ordenándose a partir de allí... (Huaiquifil, M. Entrevista 2003)”.

Es en estas relaciones del che con su entorno social y familiar (además del territorial ya mencionado), donde se establecen los rasgos que complementan su pertenencia a tal o cual füta el mapu.

El az che es: “... la característica que retrata a un mapuche, es decir, el che como ser humano tiene su propio az, y el az es la característica de cada uno de nosotros, que se traduce en la forma de actuar, de ser, de vivir, o sea, todo lo que tenga que ver con el ser... (Quidel, J; Caniullan, V. 2000:7)”. De la misma manera lo expresan los siguientes autores: “El az es la característica forma de ser de la identidad del che, del xokiñche, de su tuwün y su küpan, del lof, del mapu. (Quidel, J; Jineo, F. 1999:154).

Existen dos factores esenciales del **az che** que reflejan la importancia y dimensión de pertenecer a un espacio territorial que son el **tuwün y el küpan**:

“... Antiguamente se ordenaba nuestra gente en estas tierra... La tierra y la gente que la habitaba tiene el mismo az, porque en su tuwün y küpalme tiene un az, ...una tierra ordenada, con buenas características, con todos los elementos en su lugar... (Quintreman, N. Entrevista 2002)”.

“.. los mapuche tenemos az distintos, nosotros aquí mi familia, mi gente tienen su propio az, los wijiche, los Naüqche, los Bafkehche, los inapireche tienen su propio az,... y eso se conoce en como hablan, en como están, que hacen, ... (Quintreman, B. Entrevista 2002)”.

“...Como los pewenche están y ordenan al interior de su territorio... en base al conocimiento del kiñe az mapu que se integra al az che... así como también existen en los Naüqche, los wenteche, los Bafkehche, que tienen un tuwün y un Küpalme así mismo también se ordena este territorio pewenche... Curriao, A. Entrevista 2002)”.

“... Los mapuche sólo le ponen nombre a su tierra mapuche, nombre mapuche, por las características, por la forma que tiene la tierra, ese es el nombre que le ponen. Nosotros los mapuche somos maputuwün, venimos de la tierra y por lo mismo nosotros los mapuche tenemos distinto az, porque somos de la tierra, de ahí salimos... el lof era conocido como wajol, wajol li, xünkay lil, entonces de esa manera se conocía en un lof que az tenía, si limitaba con el río, con los cerros, con los esteros, con otras cosas naturales que habían, entonces tenía un az por eso también era conocido como wajol...(Relmucao, J. Entrevista 2003)”.

El primer factor es el **Tuwün**, y se refiere al lugar de origen del che –persona-, es decir, la procedencia geográfica y territorial del che en el wajontu mapu:

“... Nosotros aquí no nacimos, nuestro tuwün era de Logkoche, de allá venimos nosotros, nosotros no somos pehuenche, en estas tierras hoy día ya no existen las personas ancianas, los mayores, yo sola estoy aquí, mis hijos no han visto a su abuela porque era de allá (Logkoche)... (Colpiweke, P. Entrevista 2003)”.

En consecuencia, dependiendo del fūta el mapu de origen es el perfil psicosocial que se traduce en la forma de exteriorizar el mapuche kimūn (conocimiento mapuche) en su entorno más directo que es el lof. En suma, cada lof mapu en sus relaciones intramapuche con otros lof che va construyendo su propia pertenencia a un fūta el mapu (pero siempre pasando por las estructuras políticas y territoriales menores; rewe y ayjarewe). También, el az y el tuwūn, son elementos esenciales a considerar para la elección del **logko** en cada lof:

“... se dejaba como logko a aquel que tenía las capacidad de manejar y manejarse a sí mismo, el que es capaz de llevar las cosas de buena manera, también se elegía porque tenía un az y tuwūn... (Quintreman, N. Entrevista 2002)”.

“...El logko es elegido en realidad por su kimūn, por su conocimiento, por todo lo que existe, porque además es elegida esta persona, por su personalidad, por su tuwūn y su kūpalme, por eso tiene el don de dirigir y encabezar el lof... (Relmucao, J. Entrevista 2003)”.

Sin embargo, a decir de los kimūn che no existe un solo tipo de tuwūn ya que este está determinado por su relación con las fuerzas (newen) que existen en determinado lugar y en este contexto se sostiene:

“...Hay dos tipos de tuwūn entre los mapuche. Los wezake tuwūn (la mala ascendencia) y kūmeke tuwūn (la buena ascendencia)...(Caniulaf, J. Entrevista 2002)”. Lo que dice este ñizol logko es referido al az del tuwūn, ya que para otros logko, machi, werken existen cuatro tipos de tuwūn que serían: baku tuwūn (ascendencia del abuelo paterno), kuku tuwūn (ascendencia de la abuela paterna) chezki tuwūn (ascendencia del abuelo materno) y chuchu tuwūn (ascendencia de la abuela materna) en tanto procedencia geográfica o territorial.

La forma como el tuwūn se exterioriza o representa y reafirma la pertenencia a un Fūta el mapu es a través de los siguientes elementos, los cuales se complementan de tal modo de caracterizar a un **fūta el mapu** determinado:

- El primer elemento es el **zugun**¹⁹ como medio de comunicación, el cual posee particularidades distinta dependiendo del Fūta el mapu al cual se adscribe cada lof y que tiene su expresión en la forma de realizar los discursos, como por ejemplo: **Koyaqtun** (lugar donde se toman los grandes acuerdos), **wewpin** (discurso), **zugutun** (opiniones).
- Un segundo elemento a considerar, es el contexto social donde el che se relaciona con su igual (el che en relación al che). En este plano, encontramos esa particularidad o diferencia en la forma de vestir (**tukutuwūn**), en los colores y ornamentación de la vestimenta, en el tipo de diseños de las mantas (**makūñ**) y de la platería (**ragawtun**).
- Un tercer elemento de relevancia, son los rasgos físicos (**chumgechi azgen**) o biotipo humano, lo cual se aprecia en la diferencia existente entre el Fūta el mapu Pewenche y Bafkehche en donde claramente hay diferencia respecto de la estructura física y facial de los che.

Finalmente, también es importante considerar los actores políticos y culturales (**wūlpelu kimūn**) de cada Fūta el mapu los cuales van estableciendo y enquistando en las personas la pertenencia territorial del che, es decir, su identidad en tanto mapuche.

En este plano, encontramos en primer lugar a la familia en sus tres acepciones: **reyñma** (familia paterna como materna) , **fūren** (núcleo familiar directo), y **xokinche** (grupo de personas que no necesariamente pueden ser familias). Aquí juega un papel fundamental los **fūtakeche** (ancianos) y a los

¹⁹ Este término se refiere a los distintos medios de comunicación: “...en el fūta el mapu wenteche recibe el nombre de mapu zugun, en el fūta el mapu Bafkehche se denomina mapuche zugun, y en el fūta el mapu pewenche se llama che zugun...(Taller.2003)”.

güxantufe (che que realiza la conversación) que a través de la transmisión oral de la cultura van tejiendo en las mentes de los infantes, el sentido de pertenencia de su lof a un determinado ayjarewe y en su dimensión macro-espacial a un Füta el mapu.

A lo anterior, se suma en un plano menor la machi (**en el kompapüjün**) y en un contexto mayor el logko (agente político por excelencia) en sus discursos y oratoria en los xawün a nivel del lof, el ñizol logko en los fütas xawün a nivel de ayjarewe, y el fütas ñizol logko a nivel de Fütas el mapu.

“... Las cosas de la estructura mapuche es mas o menos como un reinado, porque cada lof tiene su logko, y cada rewe tiene su ñizol logko, después fütas ñizol logko en el wichan mapu (ayjarewe)... (Relmucao, J. Entrevista. 2003)”.

“...También existían los wichan mapu donde habían güjaymawün, hay es donde se juntaban nuestros antepasados, por eso se conocía como wichan mapu. También se le conocía como ajjarewe, donde había un wünen ñizol logko y en el rewe existía un ñizol logko que hacía gijatün y que tenía ese küpan y así mismo en cada lof existía un logko y todos ellos se controlaban y controlaban su territorio y en el güjaymawün, encomendaban todas sus cosas al wenu mapu chaw ñuke, ese es el origen de nosotros, así nos dejó quién nos hizo para que no tengamos cosas malas aquí en la tierra”... Posteriormente agrega: “... se ordenaba la tierra y el territorio, lof, rewe, wichan mapu, fütas el mapu, porque existía el conocimiento...(Cañiulaf, J. Entrevista 2002)”.

El segundo factor es el **Küpan** que se refiere a la ascendencia familiar del che, esto es, sus relaciones de sangre, sus lazos familiares, su linaje ancestral y de ahí el peso de una familia sobre otra en el contexto político social y cultural. Así los logko o machi cuando se presentan dicen:

“... inche Canuilaf, logko küpanche geh (yo provengo de la familia Caniulaf) y del mismo modo cuando un machi dice: inche machi küpanche gen (yo provengo de familia machi... (Taller 2003)”.

Estas relaciones de familia marcan al che de tal manera, que influye en su desarrollo político, social y religioso dentro del mundo mapuche.

Otro concepto muy relacionado con éste es el **Küpalme** que se refiere a la ascendencia de consanguinidad hasta el segundo grado inclusive a decir del machi Caniullan que establece el grado de parentesco más directo en el tiempo respecto de una familia determinada. Ambos conceptos (küpan y küpalme) se relacionan y se complementan mutuamente al tuwün, para establecer el az del che, y esto lo podemos observar a través de los apellidos que marcan la historia mapuche coetánea al surgimiento del estado chileno, como los Kajükura, Colipi, Mangin, Paynemija, etcétera, en los distintos Fütas el mapu.

En síntesis, en el pensamiento mapuche (rakizwan), es el az en su dualidad (az mapu primero y az che después, el que caracteriza la identidad del mapuche en su particularidad.

Existe un tercer elemento que vincula a ambas dualidades en el mapuche kimün que son los **newen** (fuerzas). Todo lo que existen dentro de la cosmovisión mapuche y en los distintos espacios territoriales tienen **newen** (fuerza), **gen** (dueño del espíritu) y **püjü** (espíritu). Así, el propio che participa de estas tres características mencionadas, que hacen que un ente o ser exista, se manifieste su presencia en cuanto a ser material (newen) y que esa materialidad sea protegida (gen) como un componente más de la biodiversidad de la naturaleza (**ixofij mogen**) que hace posible la vida dentro del waj mapu y wajontu mapu.

Cada che se relaciona con la naturaleza de distinto modo dependiendo del lugar que ocupe en el mapu, así en el wajontu mapu cada elemento de la naturaleza como la tierra (mapu), el cerro(winkul), el

volcán (zegiñ), los árboles nativos (aliwen), el viento (kürüf), el agua (ko), el mar (bafkeh), entre otros, posee su propia fuerza (newen) que sostiene la vida. Pero al mismo tiempo, cada uno de estos elementos posee su propio az, es decir, su propia característica que en su constante relación con el che va estableciendo nexos materiales e inmateriales que van delimitando y ordenando de alguna manera los espacios habitados y en consecuencia, estableciendo estilos de vida distintos que se manifiestan principalmente el ámbito religioso como son el **jejipun** (oración), **gijatun** (ceremonia religiosa), **eluwün** (entierro), **mafün** (casamiento), entre otros.

En los diferentes fūta el mapu, prevalecen ciertos elementos de la naturaleza por sobre otros, naciendo así las particularidades dentro del mundo mapuche. Entre los Pewenche la geografía esta claramente determinada por la prevalencia del pewen, por lo tanto, los che que existen en ese territorio, tienen una mayor conexión material e inmaterial con el newen de ese aliwen o geh, dueño espiritual de esa especie y de ese espacio. Lo mismo pasa en el caso de los Bafkehche cuya geografía esta marcada por el mar (bafkeh). Esta relación es la que marca la forma de ser (identidad) y hacer del che (territorialidad).

“...por kimün se conocía todos aquellos conocimientos sobre las cosas como se hacía antiguamente, la forma de cómo se regulaba, la forma de cómo hacer las cosas, de cómo regirse..., de cómo se ve las cosas en la tierra, existe gen mapu, existe newen, y no solamente aquí (pūji mapu) sino en todas las dimensiones, ... no está sola la tierra ni el agua...en todo eso si se tiene saber, si se alcanza a interpretar lo que ahí se dice, entonces se tiene conocimiento, entonces esa persona tiene kimün. Por ejemplo el agua es un newen que no está sólo..., la gente veía a ese newen como un cordero, una oveja, como carnero, como animales, esos son los newen que se manifiesta en las personas, que le está entregando un mensaje, que le está diciendo algo... (Montiel H, H. Entrevista 2003)”.

“... Los newen nosotros lo encontramos en distintas partes, se dice que muchas veces suenan, muchas veces se dan a conocer, existe en los mawiza, existen en el bafkeh, existe en la tierra, existen en todas partes los newen, eso es lo que se dice... (Relmucao, J. Entrevista 2003)”.

La construcción mental, cultural, política, social, religiosa de los fūta el mapu, obviamente se construye primero, a partir del che en el mapu, luego a nivel de xokiñche y posteriormente en el plano sociopolítico del lof que es la dimensión más pequeña del az mapu que sustenta el mogen en un espacio territorial determinado. A partir de ahí se va ampliando hacia el macro espacio territorial que es el fūta el mapu.

III. Chum Azkülen ta iñ Mapuche Mogen (filosofía del Ser Mapuche)

1. Contextualización

En la cosmovisión o filosofía mapuche, el universo se concibe de distintas maneras y formas que lo diferencian claramente de la concepción occidental Judea cristiana, y que son comunes a todos los pueblos indígenas por su relación con los distintos elementos que componen la naturaleza. De esta manera, los antepasados llegaron a determinar y explicarse de forma particular y específica, la estructuración de su propio mundo, articulando una serie de factores respecto del mapu²⁰, que es el

²⁰ Mapu: Es un concepto complejo que se utiliza en varias acepciones que se ha definido, desarrollado y socializado desde una perspectiva reduccionista. Hoy de acuerdo al mapuche rakizwam (pensamiento mapuche) el concepto mapu posee diferentes planos y dimensiones y desde este punto de vista se entiende como waj mapu, “...que en esencia . no sólo es el suelo, no sólo lo tangible, sino el universo, el todo, que incluye lo intangible, pero la cualidad más sobresaliente es que es un ente vivo y está poblado por diferentes seres vivos y diferentes newen, y hacen posible la existencia de estas vidas. Es entonces la visión cosmogónica que el mapuche posee para referirse al universo... (Quidel, J; Jineo, F. 1999)”.

elemento principal que sustenta la vida, la naturaleza, y al hombre (che). En esta relación mutua, se destacan las fuerzas naturales que están dadas por la existencia a través del orden de un “El (creador)” y por un “Günen (controlador)”, y que el che, según su propio accionar, lo pueden beneficiar o perjudicar según las distintas interacciones de los diferentes entes, ya sea en el waj mapu como en el wajontu mapu, y que desde el punto de vista del derecho propio mapuche constituyen una parte del kimün (conocimiento).

“Antes había grandes pensamientos, grandes conocimientos, porque habían grandes logko y, ellos sabían todos, sabían todas las cosas, de como llevarse adelante, estos logko entonces, conocieron estos grandes pensamientos, conocimientos, estas formas de ver las cosas, porque ellos eran quienes guardaban las cosas en el corazón y, en la mente, han grabado muy dentro de su propia existencia y, para explicar también, como ellos viven dentro de este espacio (waj mapu); son todos los conocimientos, las ideas, aquellas que se tienen ordenada y poder ver cuales son primeros y después” (Montiel, H. Entrevista 2003).

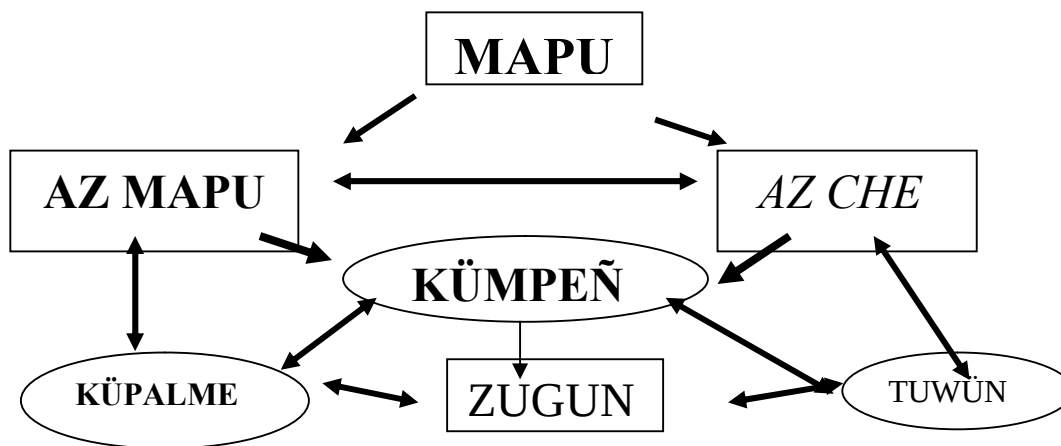


Figura Nº 1: Relación del che con el waj mapu

A objeto de conocer y comprender mejor este mapuche kimün (señalado en la figura Nº 1), se propone el análisis del che desde un triple punto de vista:

- respecto del waj mapu,
- luego en relación al wajontu mapu, y
- en interacción con el che , donde se produce el ejercicio del Derecho Propio Mapuche, al cual se vinculan los principios y valores, los procedimientos e instrumentos que se explican de acuerdo con los distintos contextos ya mencionados de la cosmovisión o filosofía mapuche.

2. Las dimensiones espaciales en el Waj Mapu (universo mapuche)

Mapu si bien es el todo, el universo mapuche sustenta en su interior, distintos espacios o dimensiones espaciales y en este contexto el mapu, es llamado waj mapu como lo señala en un artículo sobre medicina mapuche, el machi Caniullan. Él establecía en dicho estudio cuatro dimensiones

espaciales (a saber: miñche mapu, püji mapu, ragiñ wenu mapu y wenu mapu); hoy día gracias a la presente investigación se han ampliado a ocho espacios y en investigaciones futuras pueden llegar ser doce, dieciséis o más, según el grado de profundidad que se quiera alcanzar en términos espirituales en la relación del che con todos los distintos newen existentes, como lo podemos observar en la figura N°2 (Caniullan, V. 2000:124).

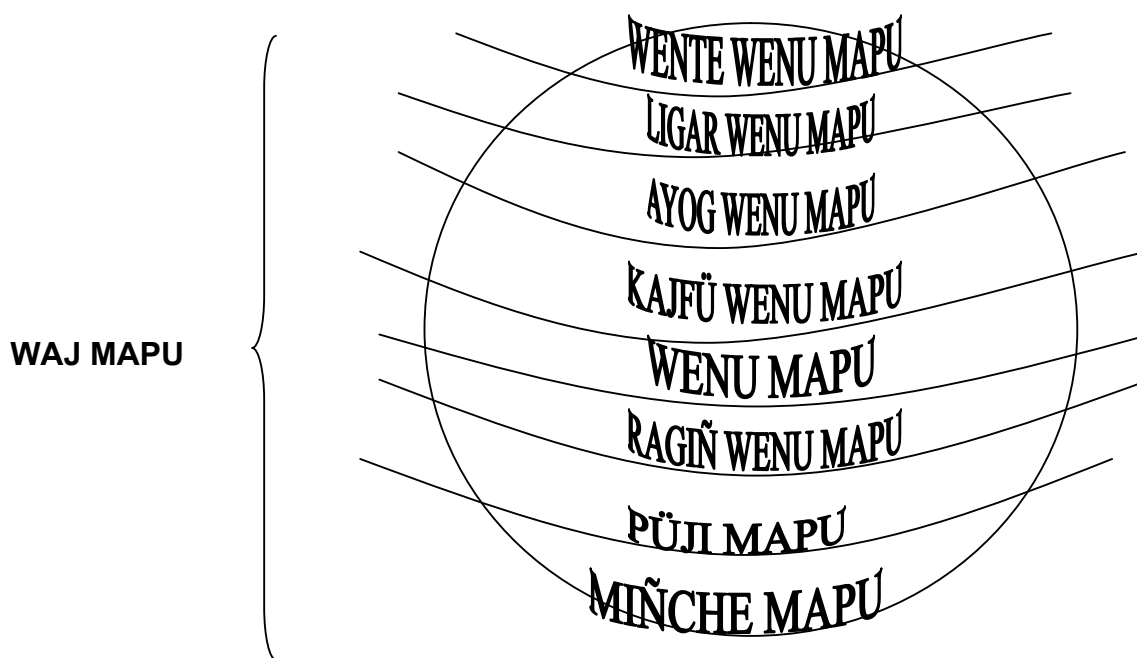


Figura 2: Dimensiones espaciales del waj mapu o mundo mapuche

El machi Caniullan para una mejor comprensión del concepto de mapu, expresa:

“... nosotros, tal vez hemos escuchado hablar de que el término **mapu** es tierra y todos dicen que es “tierra”, “tierra es igual a Mapu”. Pero cuando nos adentramos al mapuche rakizwam y mapuche kimün (pensamiento y conocimiento mapuche), sabemos inmediatamente que el concepto mapu no es tierra, porque, si nos diéramos cuenta, diríamos que “tierra” existe allá arriba (no como materia)... pero aquí, en el **Püji Mapu**, sí existe “tierra”, como materia, llamado también suelo, por eso si algo se me cae en el suelo, se dice “**püji mew xananaüy**, (se cayó abajo, sobre el suelo), pero no se dice, **mapu mew xananaüy** (se cayó abajo, en la tierra), (Caniullan, V. 2000)”.

En este sentido, vamos a entender el concepto mapu como las distintas dimensiones espaciales existente en el waj mapu, este todo que compone el universo, como lo expone con sus propias palabras la ñaña Berta Quintreman. “...Existe muchos espacios, mucho mapu; wenu mapu, que lo representamos con una bandera amarilla (choz) por el sol, kajfũ wenu mapu, que nosotros lo representamos con una bandera azul, ligar wenu mapu, nosotros lo representamos con una bandera blanca, y el wente wenu mapu, también, existe el ragiñ wenu mapu, y el nag mapu es el mapu donde vamos cuando nos morimos, así es como va bien el conocimiento en todas las dimensiones espaciales y en todos ellos hay newen, o sea mucho newen. (Quintreman, B. Entrevista 2003)”.

Así también la ñaña Hortensia de Melipeuco, respecto del mapu, señala lo siguiente: “... son todas las cosas, dimensiones espaciales, porque en el gijatun se llega a ello,... en estos espacios las cosas son distintas, hay otros conocimientos, otras formas de ser, también hay otro az... (Montiel, H. 2003)”.

En suma, cuando el mapuche se refiere al waj mapu, se está refiriendo a un concepto amplio y complejo. Por una parte, este concepto nos da a entender la globalidad, el todo; es decir la visión cósmica circular que engloba las fuerzas (newen) existentes en las distintas dimensiones, graficada en la figura N° 2; y por otra parte, una de estas dimensiones, llamado **püji mapu**, tiene un sentido dual, puesto que es parte del waj mapu en su acepción inmaterial e intangible, pero que también representa una dimensión territorial, material, donde viven y se desarrollan los distintos seres que forman parte de la naturaleza, entre ellos el che. Por lo tanto, siguiendo esta misma lógica, el mapu es un ente vivo en tanto dimensión espacial complementándose con lo material, tangible y territorial.

Desde otro punto de vista, y siguiendo la lógica anterior podemos señalar, que el waj mapu como universo mapuche, esta integrado por muchos newen (como lo expresa la ñaña Berta Quintreman en la cita anterior) siendo el che (como newen) uno más de ellos, es decir, en este plano el hombre es un ser igual a otro ser de la naturaleza, así lo expresa Caniullan: “...nosotros somos **che**, pero como **che** pertenecemos al **waj mapu** que es el globo (universo) y, si nos podemos dar cuenta (en la figura N° 3), no existe ningún círculo que sea más grande que el otro, son todos iguales. Entonces, si todas las cosas que existen en la naturaleza...”, como el agua, la persona, el monte, el viento, la luna, las estrellas, las piedras, etcétera; en tanto newen son todos iguales a pesar de su particularidad encontrándose en el waj mapu en igualdad de condiciones y esto, en palabra del propio machi, refleja la idea base del mapun rakizwam (pensamiento propio).

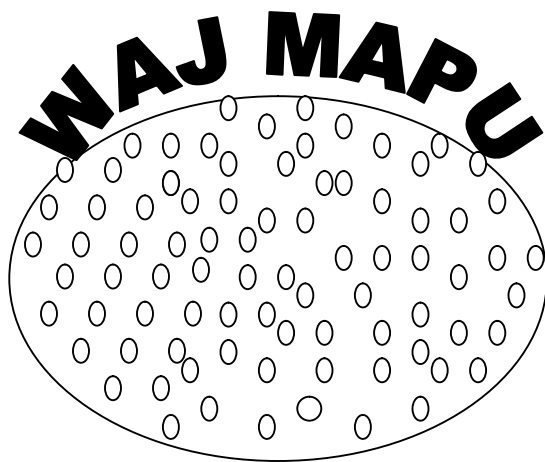


Figura N° 3: Fuerzas (newen) que componen el waj mapu (Caniullan, V. 2000)

Sin embargo, el waj mapu y sus distintas dimensiones espaciales, incluyendo los entes que allí coexisten, tienen su propio az particular, que lo diferencia de los otros entes y dimensiones, cuya imagen se proyecta en el wajontu mapu; es decir, el waj mapu es el espacio donde existen, y coexisten en armonía y equilibrio los distintos newen quienes son los que establecieron los primeros y más importantes principios y valores fundacionales que ordenaron el mapu, y que el che los recogió del püji mapu (dimensión donde el che junto con ser newen es también materia), para respetarlos, desarrollarlos y llevarlos a la práctica en la vida cotidiana del wajontu mapu (territorio).

“... el principio de la igualdad entre los distintos entes existentes, son coherentes con los principios y valores que tiene el che para el mantenimiento de su buena relación y bienestar consigo mismo y con cada uno de los distintos entes que existen dentro del waj mapu...” (Caniullan, V. 2000), (como se grafica la figura N° 3).

3. Che, en el Püji Mapu-Wajontu Mapu (la persona en el plano territorial)

En el wajontu mapu, es donde el che, de acuerdo con el mapuche rakizwam (pensamiento mapuche), manifiesta su “**Az**” (característica particular de una persona que lo hace diferente de otras) y que lo determina en su ser y deber ser (en su actuar) en el territorio (wajontu mapu).

“...el che se ubica en el püji mapu, entonces señala que no hay ningún newen superior a otro, sino que todos tienen el mismo valor o status, en consecuencia, todos los che son iguales...”.

Esta forma de ver las cosas planteada en el plano inmaterial, alcanza su realización material, tangible en el territorio, donde el che es un elemento más de la naturaleza y no el dominador de ella. Esta relación hombre-naturaleza es vital dentro del pensamiento mapuche, y por tanto de su visión de mundo (religiosidad).

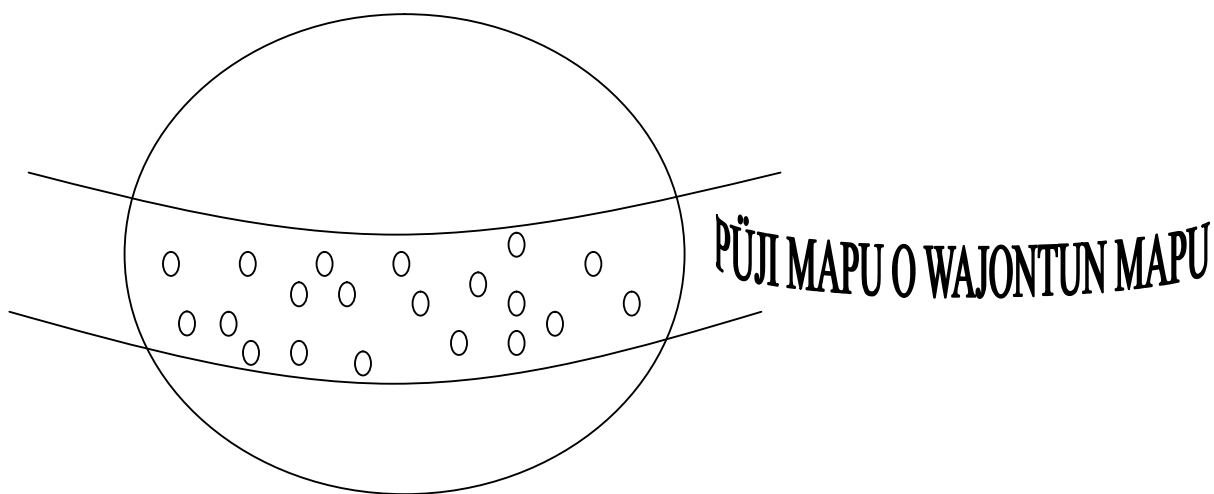


Figura 4: Püji mapu : Espacio material del che, que una vez ordenado recibe el nombre de Wajontu mapu. (Caniullan, V. 2000).

Desde el punto de vista territorial es en el wajontu mapu, donde se desarrolla sociopolíticamente el che en tanto sociedad, siendo la unidad base de éste desarrollo el lof²¹, que también puede recibir otras denominaciones como **xokiñ mapu**, **küñel mapu** o un **kiñe tuwün mapu**, (una reducción o una comunidad, como hoy se pretende interpretar). Luego, en un plano político y religioso superior esta el rewe mapu (espacio territorial donde participan varios lof); después la unidad territorial mayor es el ayjarewe mapu, también conocido como wichan mapu (espacio territorial más amplio, donde involucran

²¹ Hoy día un lof puede estar constituido por una o más comunidades indígenas legalmente constituida producto de las leyes chilenas, en especial la ley N° 19.253 que permite crear estas comunidades (así lo establece el artículo 10, el cual requiere un mínimo de diez miembros mayores de edad para constituirse en comunidad indígena), destruyendo con esto la organización sociopolítica mapuche. Sería de sumo valor en una investigación futura evaluar el impacto en terreno del daño producido y sus consecuencias.

nueve rewe mapu); y finalmente, se encuentra el füta el mapu (una forma común de vivir de varias comunidades o wichan mapu), así lo entiende el logko de Maykijawe:

“...todos estos nombres de tierra pertenecen al wajontu mapu (territorio mapuche), el wajontu lof (territorio de una comunidad), el wajontu lof mapu, es todo, es territorio mapuche, todo los que les pertenecen al pueblo nación mapuche...(Caniulaf, J. Entrevista 2003)”.

En el mapuche rakizwam (pensamiento mapuche), los espacios territoriales del wajontu mapu están identificados plenamente como ya lo señalaron las ñañas Quintreman y Montiel. Sin embargo, la dimensión territorial también esta marcada por el sentido de orientación del che en el wajontu mapu, es decir, los puntos cardinales. Ello está establecido en el **kulxug** (instrumento sagrado de un o una machi), que en el fondo resume todo el rakizwam (conocimiento) contenido tanto en el **waj mapu** como en el **wajontu mapu**, al ser éste último parte del primero.

En el kulxug, representado por la figura N° 5, se pueden observar dos conceptos fundamentales del mundo mapuche como:

- los elementos de orientación espacial del che; es decir, el meli wixan mapu (cuatro puntos cardinales), principiando por el Xipawe Aht'ü (el oriente) que representa la vida, la luz y la esperanza; luego continuando el círculo está el pikum (el norte) que representa la tierra del fuego, de la tristeza, de las cosas malas; posteriormente siguiendo la línea circular se llega al Bafkeh mapu (la tierra del oeste), que representa el término de una etapa y el inicio de otra; y finalmente, se termina el círculo en el Wiji mapu, (tierra del sur) que representa lo verde de la naturaleza, la vida, la abundancia, y
- las divisiones territoriales de carácter sociopolítico, donde las autoridades mapuche (tradicionales) de acuerdo a su az mapu y az che, puedan establecer jurisdicción en esos distintos espacios territoriales. Estas, son las cuatro grandes divisiones territoriales y que en definitiva sirven para que el individuo pueda orientarse en el wajontu mapu. Son elementos que el che tiene presente para desenvolverse de manera equilibrada con los distintos entes de la naturaleza, pues también el che, en su calidad de che, pasa por estas diferentes etapas de su vida.

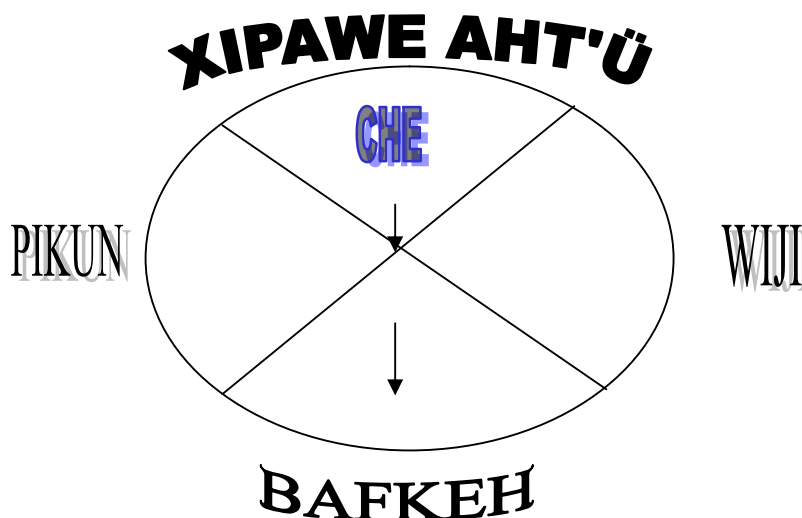


Figura 5: El universo mapuche en el kulxug (Caniullan, V. 2000).

Entonces aquí también está marcada; la ubicación y cuáles son las relaciones que existe entre cada punto y newen. “En el pikun mapu, existe todo lo que es el wiji mapu, además cada punto “cardinal” también tiene su propia fuerza; en el wiji mapu está todo lo que es hueso y carne; nosotros venimos del wiji mapu como cuestión filosófica... Del norte pikun, viene el viento de los tiempos de invierno, todo lo que es el pukem se relaciona con el invierno; luego está el xipawe aht’ü que es de donde sale el sol, y donde entra el sol es el bafkeh. En el universo mapunche, siempre se está dentro de dos espacios, que pueden ser el pikun y el bafkeh, donde se da una relación recíproca. Y después se vuelve al pewü y al walüg, que son los tiempos de la primavera y de verano, de florecimiento, de vida, de abundancia, por lo que el kulxug manifiesta estas etapas de la vida...” (Caniullan, V. 2000).

La concepción espiritual del mapuche se manifiesta en el wajontu mapu como parte del **mapuche rakizwan** (pensamiento mapuche), basándose en principios y valores desarrollados en el mapunzugun (lenguaje mapuche), donde están los términos necesarios para referirse a ellos, los cuales son usados de manera cotidiana en los distintos quehaceres religiosos. Por ejemplo, se habla de **fücha, kushe, üjcha, weche**, como los interlocutores del hombre hacia los newen (fuerza), ya sea para interactuar, comunicarse material y espiritualmente (jejipun=oración), reconciliarse y/o para buscar el equilibrio y la armonía.

Cada che tiene su propia fuerza (newen), su propio geh (dueño de sí mismo, dueño de la persona) y su propio püjü (espíritu) en tanto **re che** (persona común o persona que no es autoridad) diferente de los demás; pero en el contexto de los **epu rume che** (aquellas personas que son capaces de desdoblarse por sí mismo), éstos también tienen su püjü (espíritu particular, único y distinto de otro püjü). Así por ejemplo el püjü de una machi, es diferentes al püjü de otra machi, como al püjü de los logko, de los werken que los hace tener esa calidad y don especial.

De esta forma el newen se expresa a través del püjü, que puede contener mensajes de distinta índole, como: reestablecer el equilibrio y armonía rota, entregar conocimientos, anticipar el futuro, aconsejar, mostrar la verdad, etcétera. Estos mensajes pueden ser decodificados a través de los siguientes medios; pewma (sueño), perimontun (visiones), pewün (radiografía de una situación), pelotun (verse así mismo) y otras, como lo manifiesta el ñizol logko de maykijawe perteneciente al fütä el mapu Bafkehche: “Antiguamente las cosas se solucionaban o se corregían a través de un gijatun (ceremonia religiosa), se encomendaban al newen mapu chaw (padre o anciano dueño de la fuerza de la tierra), kushe (anciana) y elchen (creador del che), elzugupelu (el que entrega y establece cosas o aconseja), entregaban los conocimientos para corregir situaciones, y donde nuestra gente se entregaban; existen cerros que saben y nos entregan mensajes a través de las machi o logko, así es...” (Caniulaf, J. Taller 2003).

Cuando el che se refiere al **geh wigkul** está hablando de un newen del püji mapu (de un cerro), y para referirse a ello siempre se emplea la palabra **fücha** (anciano), **geh** (dueño), **günen** (controlador). De esta manera, cuando se dice que **fücha** o los otros **newen** están o existen solamente en el **wenu mapu**, esto no es así, porque existen en todos los lugares, puesto que son los interlocutores ancestrales que nos hacen relacionarnos con todas las fuerzas. Por ejemplo, cuando se va a un **xayeh** (cascada), uno se dirige al **geh xayeh fücha** (anciano dueño de la cascada), **geh xayeh kushe** (anciana dueña de la cascada), **geh xayeh weche** (joven varón, dueño de la cascada), **geh xayeh üjcha** (joven dama, dueña de la cascada) para orar, pedir, agradecer u otra finalidad. En suma, se concluye que **fücha, kushe, weche, üjcha**, están en todos los lugares y espacios, pues, son los **newen** en una forma de **püjü** (espíritu). El che a través de ellos tiene la capacidad de adquirir fuerza y relacionarse con su propio espíritu y con el de los demás, siendo la finalidad última la armonía y equilibrio de todos los seres (tangibles e intangibles) dentro de un espacio determinado.

Todos los espacios territoriales - lof, rewe, ayjarewe, fütä el mapu - tienen sus propias fuerzas (pu newen) y su propio **az**, y el che, como ser humano, tiene también su propio **az**, que se complementa con el primero, lo que les da una característica particular al che en tanto colectivo (lof, rewe, wichan mapu, fütä el mapu) que ocupa ese espacio territorial específico, por tanto, che y mapu (espacio) son

complemento para encontrar su propio az (característica particular) como lo da a entender el ñizol logko Bafkehche de Maikijawe:

“...existen mucho tipos de az y, que son las características, la forma de ser, de personas, de animales, de espacios territoriales, de todos. Es el carácter de las cosas, como están nuestras tierras, nuestras gentes, nuestros animales, todo lo que esta aquí; es la cara que presenta cada ser existente. (Caniulaf, J. 2003)”.

El ñizol logko no sólo se refiere al wajontu mapu, espacio territorial donde vive el hombre, los animales, las plantas, etcétera, que poseen una característica particular y específica que los diferencia de los demás, sino también al waj mapu. Por su parte, la ñaña pewenche Nicolasa expresa: “...la tierra y la gente que la habita, tienen el mismo az... porque en su tuwün y küpalme tienen un az... además se le dice az, a ese buen conocimiento, ese buen pensamiento, esa buena forma de estar, esa tranquilidad, el estar bien con todos, de manera natural con su tierra, que lo protege; porque la tierra les da y los cuida a uno...” (Quintreman, B. 2003).

En el mismo sentido el machi Martín del lof de Ñilkilko de la Isla Wapi Budi perteneciente al fütä el mapu Bafkehche expone: “... De muy ante era así, y es porque en definitiva es el az, es el que diferencia de un sector a otro, el otro día fui a Tirua y ahí hay un gran pueblo, yo no lo conocía. Como machi a mí me invitaron y fuimos varios machi de aquí, la señora Rita, Claudina, Margarita Caniu, Anfillo, Antonio Llankin, la señora Mariana, su tío Segundo y yo, todos ellos son machi. Fuimos hacer un gran gijatun allá, donde también hay muchos mapuche, que nos atendieron muy bien, nos dieron mate, nos dieron almuerzo, ahí hay otra forma de hacer las cosas, nosotros también llevamos nuestras cosas (rokiñ= comida), llevamos muzay (bebida), y cosas para comer; pero ellos tiene su propio az, sus propia forma de hacer las cosas...” (Waykiman, M. Entrevista. 2003).

Las personas citadas explicitan la idea, de que cada territorio, tiene su propio az, por tanto las personas que ocupan ese espacio territorial, también conforman un tipo de az particular, aún cuando cada xokiñ che (grupo de personas unido por lazos familiares), cada lof (espacio territorial, conocido hoy como comunidad), tienen sus particularidades (az), pero en su conjunto forman un az determinado. Se da también, en las formas de hacer las cosas, de la vestimenta, de la platería, del dialecto (el mapuzungun como lengua en un fütä el mapu determinado), del discurso, de la aplicación de justicia, etcétera; puesto que cada lof, rewe, ayjarewe y fütä el mapu son autónomos unos de otros. En consecuencia, podemos decir entonces, que el az, incluye muchos elementos que están presente en el ser y deber ser de los distintos elementos materiales e inmateriales que coexisten dentro de todas las dimensiones espaciales, y entre ellos, el mapuche como che; es la imagen, la forma de ser, sus características, en fin, es lo que hace ser y hacer al che y a los otros entes.

De esta forma en el plano individual, tanto el che y los newen involucrados en el püji mapu tiene su propio az, que se complementa con otros elementos del wajontu mapu (az che). Este az, es el que le da la identidad tanto individual y colectiva al che, donde están presente los elementos de la ascendencia paterna como materna, y por tanto, del espacio territorial de donde proviene. Esta idea la desarrolla la ñaña Nicolasa en el siguiente párrafo: “...Nuestro az, es tener una tierra ordenada, con buenas características, con todos los elementos en su lugar, por tanto tiene un buen az ... existen distintos tipos de mapu, kurantu mapu (tierra pedregosa), kuyimentu mapu (tierra negra), kachuntu mapu (tierra de pastizales), majinentu mapu (tierra de mallines), todos esos buenos suelos... pero además nosotros los mapuche tenemos distintos tipos de az, nosotros aquí, mi familia tiene un tipo de az, como también existen los wenteche, los Naüqche, los Bafkehche, los ihapiereche, los wijiche que tienen sus propio az... (Quintreman, N. 2003)”. Esta idea la complementa el logko pewenche de la siguiente forma: “... los pewenche se ordenan en este territorio y construyen conocimiento en un kiñe az mapu (territorio de un mismo az) y por lo mismo quienes la integran es un az che, así como existen también los Naüqche, los wenteche, los Bafkehche que tienen un tuwün y un küpalme, así mismo también se ordena este territorio pewenche, cuya características son los grandes cerros”. (Curriau, A. Entrevista. 2003).

En la dimensión espacial a la que pertenece el che, éste, conoce las leyes de la naturaleza y su regulación, para a partir de ella, recoger, internalizar y crear normas, pautas, de acuerdo con patrones culturales propios, y de esta forma vivir y permanecer, teniendo en cuenta, unos de los primeros principios transversales que dice relación con el kũme felen (**equilibrio**) y az felen (**armonía**) con todos los entes que compone la naturaleza y consigo mismo, teniendo como base, los principio de **kishu mapuche gũnewũn** (Autorregulación), **wiñoltuwũn zugu** (reciprocidad), **che xokiwũn** (igualdad), **ekuwũn** (respeto, obediencia y admiración), **yamũwũn** (respeto) y **kũme felen** (equilibrio cósmico).

En el **Az Mapu**, entendido éste como las particularidades de las dimensiones espaciales del **mapu** (waj mapu), es donde la persona recoge, tanto los principios fundacionales, procedimientos, medios del como comportarse y llevar adelante sus acciones, y por ende, ante cualquier transgresión y/o situación irregular, el cómo enmendar sus errores y poder remediar su accionar, se produce a través del principio del **wiñoltuwũn zugu** (reciprocidad). De ahí, que el hacer justicia en el mundo mapuche equivale entonces, al restablecimiento del equilibrio con el waj mapu (y wajontu mapu como parte de éste), para tratar de alcanzar el **kũme felen** (estar y permanecer bien).

4. El Che en coexistencia con otros Che en el Wajontu mapu

El che, tanto en el contexto del waj mapu, como del wajontu mapu, tiene dos acepciones; en tanto newen individual y en tanto newen colectivo.

El che en el primer caso representa un newen que no es igual al newen de otro che, pero en el ámbito colectivo, son tan iguales a otros newen existentes en lo tangible como en lo intangible. Esto se nota, en el ser y accionar de ese newen, porque es sólo ese newen (del che), el que produce el desequilibrio en el waj mapu que se manifiesta en el wajontu mapu. Es decir, todas las cosas no se dan por casualidad, todo está ahí, en relación, necesitándose unos de otros, en igualdad de condiciones. En este sentido, cada persona nace, crece y se desenvuelve con ciertos tipos de conocimientos, no es porque quisiera adquirir estos conocimientos, sino por que las fuerzas de la naturaleza, el **mapu newen**, sintieron la necesidad de entregarlo a ese che particular.

Ahora resulta necesario para hacer luz en el tema del che, formular la siguiente pregunta ¿Qué es el **che**?. El che, es materia y espíritu y como tal pertenece a unos de los círculos graficado en la figura Nº 4, donde cada che posee su propio newen (fuerza) y en este sentido, es el encargado de velar por sus propias acciones que pueden afectar el equilibrio cósmico, no sólo del wajontu mapu sino también del waj mapu que es el todo universal que lo integra. Otros autores respondieron ésta pregunta de la siguiente manera: "...en el espacio del pũji mapu donde existimos, lo compartimos con numerosas formas de vida, fuerzas y sabiduría...La calidad de che posee varias dimensiones, al igual que los otros elementos. Desde una perspectiva material, el che se configura al momento de nacer, al momento de separarse de su madre, allí se concreta el inicio de la independencia para ser che. Antes es un ser dependiente absoluto de su madre, depende de su kalũl (cuerpo u organismo), de su Pũjũ (espíritu), como che..." (Quidel, J; Jineo, F. 1999:149-150).

Una segunda pregunta dentro del mismo contexto es ¿Cómo logra esto el che?. La respuesta está dada por el respeto de los principios y valores propio del mapuche rakizwam (pensamiento mapuche), a objeto de mantener el equilibrio y armonía consigo mismo y con las demás fuerzas existentes, esto debido a que el che "... no es el centro del waj mapu, es un componente más de la red de seres vivos que conforman el pũji mapu. El ser humano esta llamado a hacerse persona en plenitud, y esa plenitud significa sobre todo, valores..." (Quidel, J; Jineo, F. 1999:150).

Desde la perspectiva mapuche, hoy día producto de la transgresión de estos principios y valores, los mapuche, se encuentran en desequilibrio, y el newen individual de cada che incide en el newen colectivo de los mismos; "...por uno pagamos todos, pues en todas parte existe newen y en cada espacio, y en

cada cosa, existe newen y, que tenemos que respetarlo y saber convivir con ellos de lo contrario nos pasarían cosas malas...” (Quintreman, B. Entrevista 2003).

“...mis abuelos paternos decían, que antes de salir una persona y, donde quiera que vaya, tiene que hacer gijatu (oración), la gente no sale por casualidad, hoy día, los jóvenes salen sin hacer gijatu, como una oveja desparramada; llegan y salen y, entonces están expuesto a pasarle muchas cosas malas...” (Quintreman, N. Entrevista 2003).

Se observa claramente en la cita anterior, que en la juventud mapuche actual, hay un rompimiento con los patrones, principios y pautas culturales de la sociedad mapuche que actualmente son mantenidas ancestralmente por los kimün che, para quienes esto es un hecho criticable, puesto que los impactos colectivos tienen efecto hoy día, en las formas de comportarse del individuo mapuche, producto de la pérdida del conocimiento. Esto trae como consecuencia el desequilibrio, primero a nivel del che, luego en su lof mapu, lo que repercute negativamente en el wajontu mapu (territorio), y con mayor razón en el waj mapu. Por lo tanto el equilibrio mapuche esta dado por el respeto a los principios, patrones y pautas culturales de comportamiento del che que le establecen normas claras de cómo accionar frente a situaciones determinadas, para coexistir de manera correcta y lograr así su bienestar material (wajontu mapu) y espiritual (waj mapu).

Un tercera pregunta relacionada con las anteriores, sería ¿Podría conocerse el comportamiento futuro de un che?. La respuesta no es fácil puesto que de alguna manera el che está condicionado por múltiples elementos en el plano de los tangible, material (espacio territorial, clima, economía, etcétera) e intangible, inmateriales (newen) que tienen toda una relación de complemento que pueden ser visualizado por él o la machi, en términos de predecir su comportamiento.

“... antes como ahora se realizaba o **pelotugekey ta che** (diagnóstico psicosocial y espiritual), con niño de aproximadamente 12 año, para saber cómo va a ser esa persona. Se le da un remedio a este niño, quien entra en una especie de trance, que no es de **küymín (trance de una machi)** sino de **pelotun (trance para una radiografía interna)**... A cierta edad el niño, pasa a otra etapa de la vida y, se necesita saber cómo va a ser su az, y por tanto, sus acciones futuras, para darle una buena orientación oportunamente...” (Caniullan, V. 2000).

Este procedimiento mapuche tiene por objeto reforzar los principios fundamentales del **küme felen** (equilibrio), **az felen** (armonía), **kishu mapunche günewün** (Autorregulación), **wiñoltuwün zugu** (reciprocidad), entre otros mencionado sí el niño manifiesta un mal newen, de manera de alcanzar el **Az Felen** en el plano material y espiritual. Esto trae como consecuencia para el che, que su vida se encuentre realizada, su felicidad y tranquilidad lograda, alcanzando un estado superior de conocimiento para enriquecer el az mapu (aporte de sus experiencias de vida) que serán traspasadas oralmente a las generaciones futuras.

Sin embargo, no se debe olvidar que cada che en el wajontu mapu, se relaciona social, política, religiosa-espiritual y familiarmente, de acuerdo con su az, y en consecuencia posee su propio **tuwün**, **küpalme** y **küpan** que lo caracterizan y particularizan. Los lazos familiares que desarrollan, se reflejan a través de sus apellidos (aunque castellanizados en su mayoría), los cuales los vinculan con otras familias (xo kinche) y con otros newen, por tanto, para esas familias les resulta más fácil relacionarse entre sí, con determinadas fuerzas que existen en la naturaleza. Por ejemplo; la familia terminada en “**pagí**” (**león**), le es más fácil hacerse respetar que a otra familia que pertenece al **gürü** (zorro) y, por tal razón se sostiene que existe una forma de ser y hacer distinto de otro. Al respecto el machi Caniullan señala el siguiente ejemplo. “... los terminados en **ko (agua)**, pertenecen a la fuerza del agua, y le es más fácil hacer llofer que a otro que pertenece al **ahť’ü (sol)**”. (Caniullan, V. 2000).

Pues bien, se puede decir que, hay muchos mecanismos y canales para acceder al conocimiento, respondiendo al az del che y, del espacio territorial. Además, para la interpretación de esta entrega de conocimiento o mensaje, se requiere del mapun kimün (conocimiento mapuche): “...El o la machi puede hacer **küymitun**, (no se si decir “trance”), pero la palabra correcta es **küymín** y, de ahí deriva la palabra **kimün** del saber dónde está el conocimiento que le faculta al newen, ser y hacer lo que su az le permite ser...” (Caniullan, V. 2000).

Debido a lo señalado, es que las personas según su az se ordenaban y ordenan su espacio territorial, porque existía y existe, el kimün (conocimiento), por tanto se relacionan y permanecen en equilibrio con las otras fuerzas existentes en ese espacio. Estos newen, se relacionan entre sí; la persona como newen de un espacio territorial se caracteriza por ser distinto de otro che perteneciente a otro espacio territorial, y precisamente por su ser y hacer las cosas en distintos contextos de interacción.

En éste contexto cada persona tiene la posibilidad de acceder a los diferentes kimün (mapuche kimün) que existe tanto en el püji mapu (dimensión de la materia o suelo = planeta) como en el waj mapu (universo). Por tanto en la cultura mapuche, existen variados tipos de conocimientos conceptualizados por el mapunzugun (ejemplo, we kimün (conocimiento nuevo), kuyfi kimün (conocimiento antiguo), küme kimün (buen conocimiento), re kimün (conocimiento común), fūxa kimün (gran conocimiento), pu xem kimün (conocimiento reflexionado), etcétera., que denotan aspectos del ser y hacer mapuche. Analizando el tema del kimün, podemos decir que ninguna persona tiene todos los conocimientos en el ser y hacer mapuche, si no que cada una de ellas poseen ciertos aspectos y elementos del saber (kimün) mapuche, y es precisamente aquí donde aparece el **Kimün che**. Esta persona tiene y se maneja en ciertos conocimientos y habilidades en el mundo mapuche, permitiéndole su az como che y cuya complementación son los tuwün y küpalme, elementos comunes a todos los che.

El che como un ente vivo y activo en el contexto del wajontu mapu, es necesario en tanto individuo analizar su **küpalme**²², que es la descendencia consanguínea directa hasta el segundo grado (abuelos) respecto de la línea materna y paterna, pues allí, podemos encontrar los primeros indicios que nos permitan explicar su comportamiento (según su az).

Un concepto relacionado es el Kūpan que también se refiere a la ascendencia consanguínea pero de carácter ancestral y en este sentido podemos decir que los **Ayjagūr**, az del gürü (zorro) sería su kūpan, por tanto el az de esa persona (che) va a responder al comportamiento de ese animal.

“... existe el küpalme y, dentro de este, sabemos como es la persona, que az tiene, y entonces es por eso que nosotros conocemos los kümeke che como nor che (persona correcta) y los pekanke che, entonces encontramos dos tipos de personas, aquellos que tienen buenos pensamientos y aquellos que tienen malos pensamientos, eso es lo que encontramos en el küpalme y el tuwün... (Relmucao, J. Taller Wenteche. 2003)”.

Aquí podemos distinguir, dos cosas; la primera tiene que ver con las características del del ser de la persona, y la segunda tiene que ver con la forma de ser del individuo que tiene esa características producto de dos küpalme o aportes sanguíneos: la patrilinealidad y matrilinealidad que son determinantes en la posición del che en la sociedad mapuche y en su característica particular.

Siguiendo con la misma lógica del cuadro N° 1, y dentro de lo señalado por el logko Relmucao, se hace mención de algo no menos importante para ver, analizar o enjuiciar al individuo y, este tiene que ver con el **tuwün** (procedencia geográfica del che) del che (individuo), por tanto este elemento complementa

²² Este es un concepto complejo y difícil de clarificar. Por una parte, se conceptualiza en los términos ya mencionados, y por la otra, se lo confunde con el kūpan que es la familia ancestral cuyo az representa la esencia del ser de esa familia y por ende del che como individuo. No obstante, se requiere mayor profundidad respecto de la relación de ambos conceptos (kupalme y kūpan) esenciales para el desarrollo del che individual y colectivo.

el az del individuo, el cual les da ciertas características determinada a nivel más colectivo, es decir, le da una identidad que lo marca como che dentro de un espacio territorial (lof, rewe ayjarewe y fūta el mapu).

“... Nosotros aquí no nacimos, nuestro tuwün era de Logkoche, de allá venimos nosotros, nosotros no somos pewenche, en estas tierras, hoy día ya no existen las personas ancianas, los mayores, yo sola estoy aquí, mis hijos no han visto a su abuela porque eran de allá (logkoche)...” (Colpiweke, P. Entrevista 2003).

Precisamente aquí, se plantea, el tema de pertenencia territorial (tuwün), que hace que las personas tenga una identidad particular correspondiente a ese espacio específico, y que tiene que ver como se hacen las cosas y la forma de comportamiento en ese espacio territorial.

El che como los newen necesitan de medios para relacionarse, adquirir conocimientos o recibir y entregar mensajes, de manera de poder coexistir armónica y equilibradamente consigo mismo y con los demás. Es así como necesita del **zugun** que recibe distintas denominaciones dependiendo del fūta el mapu donde se encuentre el che (mapuzugun, che zugun, mapunche zugun), pero que en líneas generales es el medio de comunicación que tienen tanto las personas como los distintos entes existentes en el waj mapu y a nivel territorial en el wajontu mapu.

“... Nuestro antepasado tenían sus propias sabidurías, iban antes a los fūchake renü mew (iban a lugares donde se podía llegar a otras dimensiones), sabían como encaminar las cosas, cuando se iba al cerro chewchi xipakefuy **zugu** (la voz, surgía como un eco para expandirse a toda la tierra); así como hoy día existen los teléfonos, antes los mapuche, igual tenían sus propias formas de enviar mensajes...” (Caniulaf, J. Taller Bafkehche, 2003).

“... a través del **mapuzugun**, o **mapuche zugun** se inyecta las ideas, ahora les digo a mis nietos que antes se hablaba el mapuzugun, se pensaba como mapunche y solo se hacia hablando nuestro idioma”. (Montiel, H. Entrevista 2003).

“... la escuela hoy es la culpable de que nuestra gente no hablen el **che zugun**, pero correríamos un gran riesgo de no hacerlo, porque se acabaría el gijatun y no nos podríamos contactarnos con los newen y entraría entonces otro tipo de pensamiento”. (Curriau, A. Entrevista 2003).

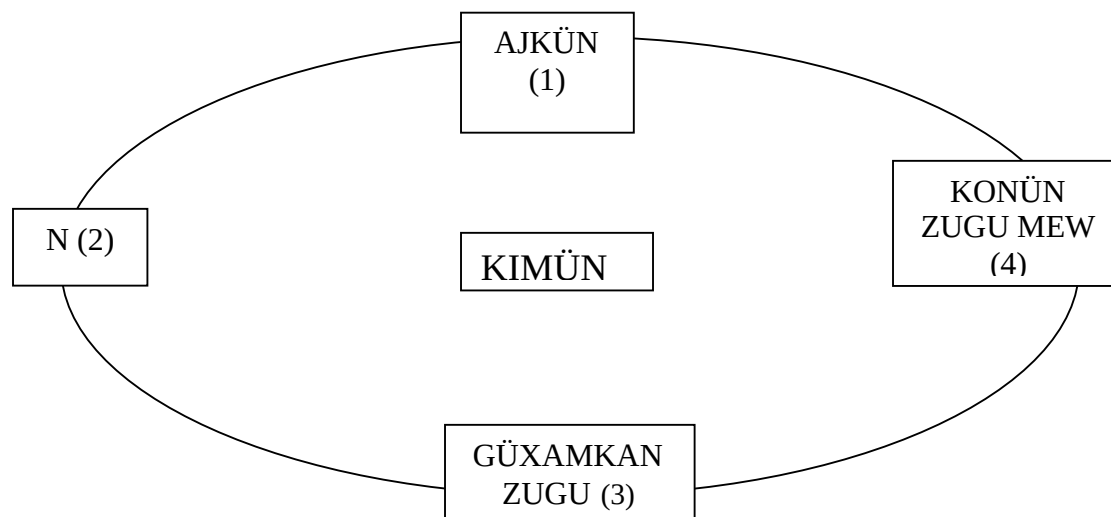
En todas las opiniones, anteriormente expuestas, se señala, la importancia que tiene el o los medios de comunicación para entregar mensajes, poniendo hincapié en el hecho de que el pueblo nación mapuche, tiene su propio medio de comunicación, siendo uno de ellos el mapuzugun, para entregar la visión y el conocimiento mapuche en su integridad a las nuevas generaciones.

Finalmente se presenta el concepto del **Kümpeñ**, como un elemento esencial y transversal del ser y deber ser mapuche, el cual debe ser practicado en todo ámbito en que se desarrolla la vida (mogen) para la correcta relación de los sujetos entre sí, en el wajontu mapu (territorio) y con los newen en el waj mapu (universo mapuche); es decir, el kümpeñ sería el eje articulador entre el az che y el az mapu, siendo ambos complementos mutuos a objeto de mantener el equilibrio y armonía del che consigo mismo, con los demás, y con los newen. En suma, éste elemento es mucho más amplio que el derecho, representa la filosofía de vida inserto en los distintos ámbitos de la cultura de la sociedad mapuche.

Es un hecho que no todas los che poseen los mismo conocimiento, y estos responden a su az mapu primero y después a su az che que lo complementa, con el objetivo de mejorar su relación en el wajontu mapu y más importante en el waj mapu. Este conocimiento (kimün) debe ser pensado (rakizwamün) y desarrollado para ser parte de la vida del che, por lo tanto es cíclico, de tal suerte que cada vez que hay situaciones o hechos conflictivos, o se infringen los principios y valores ya señalados, hay que desarrollar

todo un kimün para su restablecimiento el cual queda enriquecido y transferido oralmente a las generaciones futuras. (ver figura N° 6).

Etapas N° 1: We Kimün (conocimiento previos)



Esta primera etapa que siempre está presente para que el che pueda y se permita construir conocimiento, pasa por que el individuo escucha (**ajkün**) una información, mensaje o experiencia proveniente de otro (s) para que a partir de ahí, darle un sentido a ese proceso de elaboración de conocimiento y, posteriormente el che va desarrollando el conocimiento cuando ve (pen) con sus propios ojos la realidad de las cosas, donde se permite ampliar las informaciones y una vez procesado ampliar sus conocimientos. Siguiendo el proceso circular de la figura llegamos al güxamkan zugu, que es un proceso de conversación, de realidades vividas, de acontecimiento, entre otras cosas para posteriormente ya ser participe (konün zugu mew) en el contexto socio cultural, político o religioso u otro aspecto del quehacer humano y, poder ampliar sus conocimientos y experimentar lo que ya anteriormente venía desarrollando para ser ya un conocimiento (kimün) mucho mas elaborado y, posteriormente pasar a una segunda etapa del kimün.

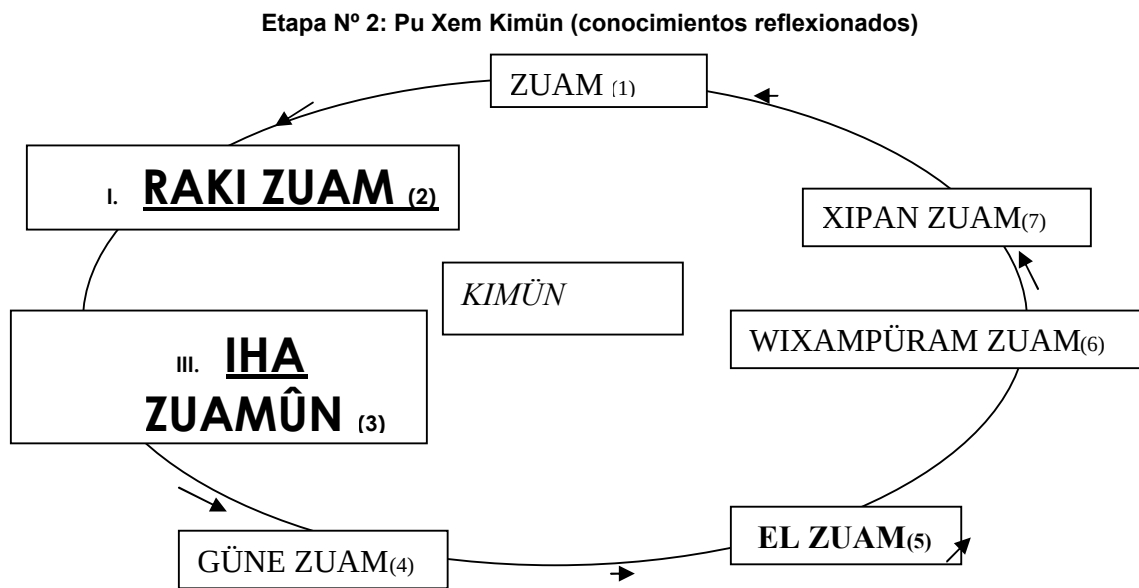


Figura 6: (Etapas 1 y 2).Las etapas presente en el proceso de la construcción del Kimün

A través del **zuam**, que es una idea que refleja una necesidad y, que conlleva necesariamente el **rakizwam**, (contar ideas o necesidades) donde a partir de estas, se elaboran las ideas constituyendo un pensamiento y, que por tanto, se lleva al **Iha zuamün**, donde se invita a la reflexión sobre la situación, activando el **Günezuam**, que implica darse cuenta, tomar conciencia de que se ha elaborado un **küme rakizwam** (buen pensamiento) del cual nos ayuda a comprender las dimensiones (territorial y espacial) del waj mapu. Posteriormente una vez elaborado el pensamiento, se selecciona de acuerdo a principios culturales y modelo de personas, se toma el pensamiento (**El Zuam**) y, finalmente dicho pensamiento llega a tener una aplicación material (**wixampüram zuam**), incidiendo tanto en el colectivo del lof che como del che en tanto individuo y, que en definitiva pasando a pesar en las personas el mapuche kimün, donde esta a su vez se nutre, enriquece y luego del **xipan zuam** retorna a ser **küme kimün**.

5. Mapu Küpal Azkunun Zugu (ejercicio del derecho propio mapuche)

Al igual que los demás pueblos de la tierra, el Pueblo Nación Mapuche, tiene su propio derecho para la regulación y resolución de conflictos al interior del wajontu mapu (territorio). Este derecho propio, parte del az mapu donde se originan los principios, valores y patrones de comportamiento establecidos por “El (creador) y Günen (regulador)” en el waj mapu, y por ende en el wajontu mapu donde la sociedad mapuche lleva a la práctica el mapu küpal azkunun zugu, cuyo objetivo fundamental, es permanecer en equilibrio con todos los entes existentes.

En este contexto resulta importante explicar bien la relación existente entre el **az mapu** y el **mapu küpal azkunun zugu**. En este sentido, resulta decidor lo expresado por Juan Sánchez: “... la relación entre ambos términos como yo lo entiendo, es que son dos conceptos que se ubican en el contexto de lo que es el derecho propio mapuche y que están por tanto íntimamente relacionados, el az mapu, es lo que está ordenado, o sea, es el contenido normativo del derecho mapuche que reglamentó günechen, esto es, el ser superior, lo que se podría entender como la divinidad en la sociedad mapuche”. (Sánchez, J. Entrevista 2003).

Luego, de acuerdo al kimün y rakizwam mapuche (pensamiento y conocimiento mapuche) agrega: “... mapu küpal azkunun zugu podemos descomponerlo y analizarlo en dos partes: El mapu küpal es lo que

proviene de la forma y el azkunun zugu, lo que ordena la forma de vida, y en este sentido le da dinamismo al derecho –se entiende como más situacional-, o sea, puede irse construyendo con ciertas particularidades en cada fūta el mapu, pero no puede estar desvinculado del az mapu... El az mapu es como la base del ordenamiento de la sociedad mapuche. Se puede decir que en él, se encuentran los principios fundacionales del derecho mapuche y que el mapu kūpal azkunun zugu, contiene las formas en que se aplican y ejercen estos principios (es una manifestación concreta)...” (Sánchez, J. Entrevista 2003).

Por otra parte, la idea del mapu kūpal azkunun zugu lo expresa claramente la ñaña Berta cuando dice: “... existe los lof, los lof tienen sus logko, existe un rewe, donde participan mucho lof, todas las gentes participan, que se caracteriza por tener un gijatuwe, como hoy estamos reunidos en círculos, así mismo sé esta en un rewe (xūnkaykülekeyiñ rewe mew) ...el logko era el que restablecía la tranquilidad mediante el gijaymawūn, a través del wenu mapu ñuke y wenu mapu chaw. Ellos nos vienen ha entregar todo los pensamientos y de como entregarle a la gente, porque ellos pelotuniekefuy ñi pu che (tenía como una radiografía de su gente) el que nos da la vida” (Quintreman, B. Entrevista. 2003).

Esta idea, es reforzada por el logko Antolin, del territorio pewenche, al expresar que “...ante estaba muy bien nuestras gentes, ellos manejaban solo sus cosas, se controlaban solo en su territorio, sabían las cosas de sus territorios ... cuando habían algún tipo de robo, el logko era el que volvía a restablecer la tranquilidad en el lof, pero además entregaba dentro de sus consejos que eso no debe hacerse, llamaba a todas su gente para resolver tal situación y ahí le decían a las personas al que le echaban la culpa, que si era él, el que había cometido tal acción y, que hablara con la verdad. Además le decía que de cualquier manera, nosotros te vamos ayudar, pero que los otros, no tomen como ejemplo esa situación, porque ellos tienen que trabajar, tienen que ayudarse mutuamente para poder estar bien y salir adelante” (Curriau, A. Entrevista 2003).

Sin duda alguna, el wewpife Segundo, del territorio wenteche, complementa ambos puntos de vista al señalar: “...la tierra estaba bien, si se iba por un buen camino, por el camino correcto; había un equilibrio entre la persona y la tierra y entonces el che estaba y permanecía bien en su espacio, en su tierra, a eso le llamamos kishu gūnewūn (autocontrol), cuando por su cuenta trabaja, cuando nadie le dice levántate temprano para ir a trabajar, cada uno de nosotros tiene su propio trabajo en su casa, cuando nadie interfiere en nosotros y sabes que estamos haciendo las cosas bien”(Aninao, S. Entrevista 2003).

A través de los relatos de los distintos kimünche, se deja de manifiesto la forma de control, jurisdicción y ejercicio del Derecho Propio, donde el kimün, tiene una relevancia mayor, por sobre todas las cosas; pues a través de este, se establece claramente la jurisdicción del territorio respecto de la administración de justicia, quienes la aplicaban y el sentido de la misma, dentro del Pueblo Nación Mapuche.

En este último sentido, la justicia dentro del pueblo mapuche se encuentra muy ligada a las relaciones armónicas, que debe tener el che –basado en los principios fundacionales entregados por el mapu, y otros establecidos por az mapu- con todos los elementos de la naturaleza; por lo tanto, el hacer justicia implica saldar estos errores por conducta inapropiada del che –con los demás che o con los newen-, que trae como consecuencia el desequilibrio no sólo de él (como causante) sino de su familia, de su lof, de su rewe, de su ayjarewe, de su fūta el mapu (wajontu mapu) y finalmente del waj mapu. Sobre la base de esta idea, es donde se funda el ejercicio del derecho propio mapuche “mapu kūpal azkūnun zugu” basado en los principios fundacionales entregado por el az mapu.

5.1. Rume kume feleam (Principios y valores)

Para que las personas puedan vivir y permanecer en equilibrio con el mapu, el mapuche kimün y mapuche rakizwam (pensamiento y conocimiento mapuche) aconsejan que éstas tienen que tener presente los principios y valores fundamentales del az mapu, que por una parte, están establecidos por la divinidad en el waj mapu y que el che tiene el deber de recogerlos, internalizarlos y ejecutarlos, en pos de

conseguir, el bienestar, equilibrio y armonía material y espiritual con las distintas dimensiones espaciales del universo mapuche (waj mapu); y por otra parte, el che desarrolla otros principios en el wajontu mapu para convivir de manera armónica con los suyos en sociedad, mediante diversos procedimientos de interacción ya mencionados entre los newen y el che. El complemento lleva a conseguir en definitiva el rumel küme feleam (estar y permaneces bien). Esta creación y desarrollo de los principios, lo hace el che, mediante la observación profunda, el conocimiento que posee y el conocimiento que le entregan los distintos entes existente dentro del waj mapu y que de acuerdo al mapu küpal azkunun zugu se aplican y ejercen por la sociedad mapuche en el wajontu mapu, alcanzando desde este último punto de vista, particularidades en los distintos fûta el mapu, como espacio de jurisdicción.

En este sentido, el mapuche kimün y el mapu küpal azkunun zugu (ejercicio del derecho propio mapuche), definen la existencia de principios y valores por los cuales el che, tiene que regirse para no provocar el desequilibrio, tanto en sí mismo como con los otros entes, y poder coexistir de manera igualitaria.

Los principios y valores encontrados en los diferentes talleres y coloquios realizados durante el curso de la investigación, ratificados por los participantes de los mismos, son:

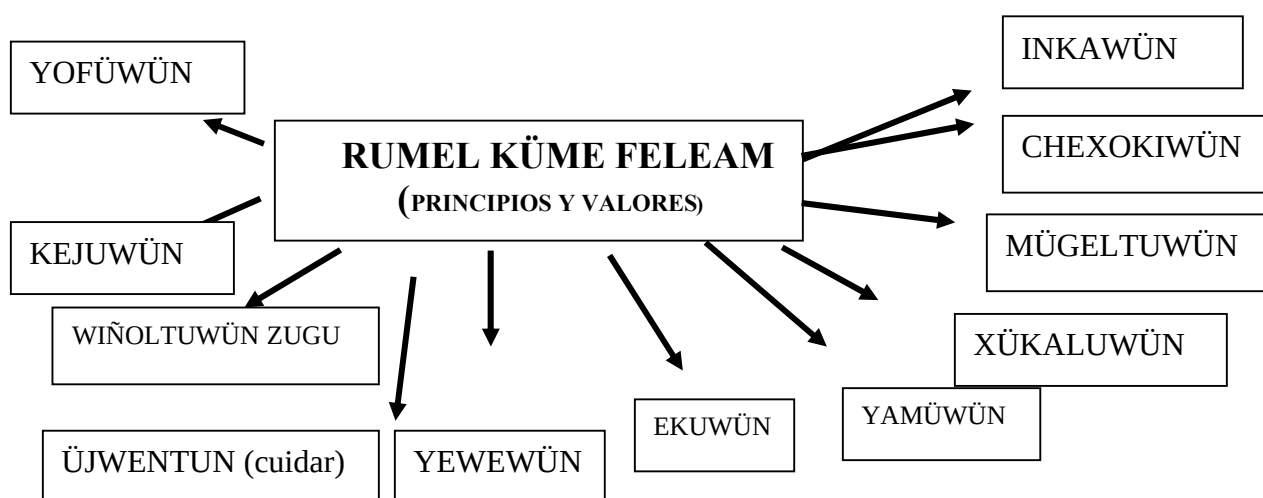


Figura 7: Principios y valores del derecho propio mapuche

El **wiñoltuwün zugu** (reciprocidad), es uno de los principios fundacionales, que el che ha recogido del waj mapu. Este es un elemento transversal que está presente en el quehacer del che, en tanto individuo y grupo humano, y a su vez, en la relación con los otros newen que están presente en el waj mapu, para conseguir la armonía, como lo señala la ñaña Nicolasa: "...ante estaba y permanecía bien las cosas porque había conocimiento y se reflexionaba muy bien las cosas, antes existía la reciprocidad y entre las personas existía colaboración epuñpüle fürenewkefuy che (colaboración reciproca)". (Quintreman, N. Taller Pewenche, 2003).

Sin este principio fundacional como base, no habría igualdad y apoyo para la buena relación entre los distintos newen, por tal motivo, dicho principio conlleva también el cuidado y protección del otro, de manera reciproca, considerándolo al otro como legítimo, sea éste, un che o un newen. Esta acción del che es conocido como "**üjwentun**".

Otro principio que el che recoge en el waj mapu es el **mügeltuwün** para que pueda existir esta armonía entre los distintos seres. Este principio de respeto y protección frente a los distintos newen, se debe tener presente en el accionar del che, al igual que los demás principios que éste recoge en el waj

mapu, para hacer posible una buena y mejor convivencia y permanecer dentro del contexto del rume kúme feleam (estar y permanecer bien de manera equilibrada) con todos los newen existente en las distintas dimensiones espaciales del waj mapu.

Ahora bien, dentro de los principios que el che desarrolla, producto de la observación profunda de las relaciones que existe entre los newen y, de cómo éste (che) se inserta sin que provoque alteración en los espacios territoriales, es que debe tener siempre en cuenta los principios fundacionales presente en el az mapu, y de acuerdo con ellos desarrollar otros que lo complementen para alcanzar de mejor manera el kúme felen.

En este sentido, es que el che, crea norma por una parte, para la relación entre che (en tanto grupo humano) y por otra parte, para la relación con otros newen, y es aquí, donde se puede extraer que en la relación con otros newen, está presente el **ekun**, que es el principio de obediencia, respeto y admiración sobre los distintos newen existente en el waj mapu.

Siguiendo la misma lógica, la ñaña Berta manifiesta que "... cuando existe el respeto, cuando existe el conocimiento, cuando se les teme a las cosas, ekugekiy ta zugu (se respeta, admira y obedeces a las cosas), eso es porque esta bien, estar con los conocimientos, eso es caminar un camino recto, y de esa manera entonces la tierra esta tranquila, da buenos frutos, todas las cosas que uno siembre y que haga en la tierra le da provecho y mucha satisfacción". (Quintreman; B. Entrevista 2003).

Aquí, se pone de relevancia este principio que conlleva, respeto, obediencia y admiración, por tanto, es un principio de comportamiento de la sociedad mapuche, en el que regula la relación de la persona como newen y los newen que existe en todas las dimensiones espaciales, haciendo posible, el equilibrio en el waj mapu.

Para la relación que se debe de tener no solo entre los che , sino con los otros entes existente, se debe de tener muy presente el **yamün o yamüwün**, principio de respeto que ejerce el che sobre otros che o con otros newen, y que debe ser ejercido en todo los ámbitos de la vida, para la correcta relación de los sujetos con el mapu. Es un conocimiento práctico que debe ser respetado y cumplido durante todas las etapas de la vida, pues este principio, regula no sólo la relaciones humanas, sino que además, las relaciones con otros entes. Sobre la base de este principio, se puede mantener el equilibrio, según lo dicho por la ñaña Berta "...antiguamente la gente se respetaba mucho, no llegaban y hacían cualquier cosa, upewtuwkiy ta che (se consideraban, respetaban como tal), hoy día, entre nosotros ya no existe eso, no existe el yamüwün, tampoco existe el ekun zugun, y como entonces podemos decir que estamos bien, nosotros los mapuche..." (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Este principio implica entonces, un saber situarse frente al otro ser, en este sentido rige el respetar para ser respetado, y por consiguiente se aplica a todos los che (persona).

En este mismo sentido, el principio del respeto, es conceptualizado como **yofün**, cuya variedad dialéctica proviene del bafkeh mapu, similar a lo que en el wente mapu se menciona como **ekuwün**. Se refiere a la acción de tener "una suerte de actitud favorable", cuyo elemento está presente, es el respeto y atención, frente a las cosas y al che, como lo expresa el logko de Maykijawe. "Si nosotros estamos diciendo, que sigue viva nuestra tierra y, mientras siga viva nuestra tierra, los mapuche vamos a seguir existiendo, no vamos ha desaparecer y, no nos van hacer nada, mientras tengamos un yofün zugu(respeto) y si nos miramos con un yofün zugu(respeto) y llevamos bien las cosas, cada amanecer, cada día va a ser mejor" (Caniulaf, J. Taller Bafkehche, 2003).

Si bien es cierto, el principio del respeto debe estar siempre presente en todas y cada una de las acciones que ejecute el che, ya sea entre che o con los newen, principio que se consolida más aún, con el **xükaluwün**, puesto que este principio conlleva el respeto profundo e incondicional que el che debe asumir frente a los distintos newen, pues éste, no permite transgredir o pasar a llevar, violando los

derechos no sólo de las personas, sino también de otros entes existentes, siendo de esta manera, coherente en tanto che con sus fundamentos filosóficos y accionar práctico.

Estos principios, hacen posible que el che pueda accionar más correctamente frente a la biodiversidad y de esta manera se consolida otro principio que es **yewen o yewewün** donde el aspecto principal que entra en juego, es el conocimiento (kimün), el respeto y reciprocidad que tienen que existir entre las relaciones que se produce en ellos, pues en definitiva, es una acción de sentimiento, de admiración y respeto profundo sobre cualquier otro ente.

Otro principio de importancia creado por el che en el contexto del mapu küpal azkunun zugu para la regulación de las relaciones entre che, es el **chexokiwün**, principio que incluye el respeto y la consideración que debe tener como patrón de comportamiento, el che en sus relaciones cotidianas con los otros che, de manera recíproca.

Frente a la relación del che sobre otro che, es que se van consolidando las relaciones humanas, por tanto, sociales, familiares y que hacen posible el **kejuwün** que es otro de los principios que dice relación con la ayuda mutua, la colaboración entre che, traduciéndose ésta, en actividades concretas de servicio a la familia y la sociedad mapuche en general (trabajo colectivo de lof). Sin embargo hoy, producto de la pérdida del conocimiento es que la ñaña Berta expone que **“...en la actualidad, es difícil encontrar esas cosas, es difícil encontrar unión, es difícil unirnos para ayudarnos, unirnos para hacer cosas buenas...”** (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Es uno de los principios que hoy esta en decadencia por la no consideración dentro del accionar del che producto de la intervención de otros tipos de conocimientos, ajeno a los de los mapuche. Este principio, apunta a una acción que va a favor a más de una persona y, que tiene su aplicación práctica primero a escala familiar, y posteriormente en el lof che, rewe y wichan mapu.

Si bien es real, que hay principios que han sufrido en el che una paulatina pérdida, sin embargo, muchos aún mantienen con cierto celo, las prácticas de estos principios que hacen posible que se mantenga por ejemplo el **inkawün**, que es el principio que tiene que ver con la defensa de los derechos individuales y colectivos cuando han sido amenazados, y que se traducen en el equilibrio del grupo humano, como del individuo. Este puede ser provocado, por mapuche y no mapuche. Ejemplo: defensa del territorio como lo expresa la ñaña Berta en la siguiente cita:

“Nos mataron a nuestra gentes, a los ancianos, pero tenemos que levantarnos, tenemos que renacer como un retoño, y si no lo hacemos así, si no nos juntamos, de ninguna manera no nos vamos a defender, no vamos a tener una opinión...yo he pasado por muchas cosas, he sufrido demasiado y me han dejados demasiado hijos y, es por eso que hoy día tengo demasiada fuerza porque mis hijos me acompañan en esta lucha, porque yo lucho decía mi abuela... hoy es difícil unirnos para defendernos. Nosotros fuimos los primeros que ocupamos estas tierras, pero no nos unimos para defendernos; los wigka llegaron y nos quitaron nuestras tierras, porque ellos no tenían conocimiento, porque en ellos no había ese tipo de consejo, atropellaron a todos, llegaron sin pedirle permiso a nadie” (Quintreman, B. Taller 2003).

Cabe señalar entonces que estos principios fundacionales, valores y/o virtudes de los newen dentro del waj mapu, son los que le dan el sustento a un principio de carácter transversal que sustenta toda la estructura de la visión del mundo mapuche, refiriéndose al equilibrio con el waj mapu, en toda las formas en que se relaciona la vida del che (religiosa, espiritual, sociopolítica, cultural, económica e individual, entre otras).

El ejercicio del derecho propio mapuche (mapu küpal azkūnun zugu), de cada elemento que existe en el waj mapu, es posible gracias al günen que tiene fuerza y energía espiritual. Este principio orienta el

sentido último de la existencia y función de todos los entes que coexisten en el waj mapu, es decir, todas las manifestaciones de la vida, pues cada uno de ellos tiene sus propio günen.

5.2. Kimgepeyin kimün zugu (Medio para llegar al Kimün)

Dentro del pensamiento mapuche, se explicita claramente los medios para llegar al conocimiento y cómo a través de éstos, se hace posible el entendimientos, la comprensión, la convivencia, el diálogo, dentro de la coexistencia de los distintos entes existentes en el waj mapu.

Dentro de este contexto se desarrollan los medios en una doble perspectiva: primero presentamos los medios que posibilitan llegar al conocimiento en tanto che individual. En este sentido se distinguen por un lado, aquellos que posibilitan el conocimiento en tanto persona individual, es decir, como **re che**, dentro de los cuales se encuentran los siguientes: ihazuamüwün, pewman y witan; y, por otro lado, se encuentran las personas que son capaces de desdoblarse en sí mismos, es decir, como **epurume che**, entre los que resaltan: pewün, perimontun, pelletun, küymin. En la segunda perspectiva, se encuentran aquellos medios que posibilitan el conocimiento en tanto che colectivo o grupos de personas. En éste último contexto podemos mencionar los siguientes medios: mügeltun, feyentuwün, gülamtuwün y yofüwün.

En otro sentido se explicitaron estos medios en el ámbito del aprendizaje, donde el mapu newen (fuerzas de la tierra) transmiten los mensajes para el che, puesto que este newen también necesitan equilibrarse en sí mismo y con los demás, y por tanto, necesitan entregar sus conocimientos para mantenerse como tal.

Para poder alcanzar el conocimiento, se hace necesario conocer y tener en cuenta esta doble acepción y los medios antes señalados, sus formas, instrumentos para llegar a conocerlos, en tanto che y en relación con la coexistencia, entre los distintos entes existentes tanto en el püji mapu como en el waj mapu. Ahora bien, se procederá a desarrollar los medios del primer acápite en sus dos perspectivas presentadas.

Re Che mew, en el ámbito individual (Che mew)

Para desarrollar un buen pensamiento es necesario primero considerar al che como individuo común (re che), ya que es precisamente es la motivación y actitud individual, la que lleva al che a querer aprender y conocer mejor la sociedad mapuche y las distintas relaciones que se dan con las dimensiones espaciales y territoriales. En este contexto encontramos los siguientes medios (ver figura N° 8).

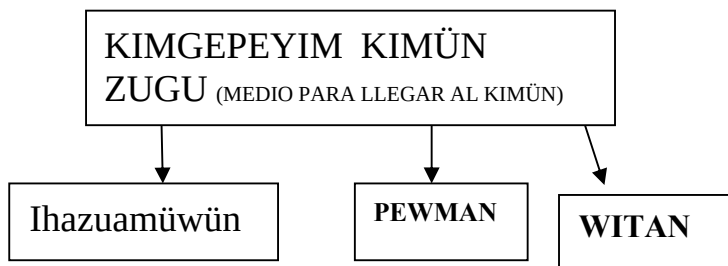


Figura 8: Medios individuales en tanto re che para llegar al kimün

Ante cualquier situación o acción del che, es necesario el ejercicio del **ihazuamüwün**, pues éste es un medio que invita a la reflexión propia, a la meditación sobre una determinada situación de la vida

cotidiana, para a partir de allí, tener una mirada y una posición mucho más clara frente a la situación de sus hechos, puesto que a través de esta acción, se persigue la explicación de los efectos que pueda pasar a nivel individual y colectivo del che y, con ello, darse cuenta del porque de las cosas.

A partir de lo señalado, las acciones del che como individuo, permiten darle, una salida más correcta y, de esta manera, no afectar el equilibrio en las distintas dimensiones espaciales del waj mapu, activando entonces el **günezuam** (control de sus acciones).

Las acciones del ihazuamüwün (darse cuenta de sí mismo), es un ejercicio que hace el che para analizar sus acciones anteriores y, a partir de esa reflexión poder accionar de una determinada forma que no llegue a afectar el equilibrio en las distintas dimensiones, lo que se traduce en efectos negativos en el wajontu mapu, pero más particularmente en el lof y en su familia. Este accionar es fundamental al momento de juzgar el comportamiento del che.

Otra forma de comunicación que tiene la persona es mediante los **pewma**, es decir mediante los sueños, los distintos newen existente en el waj mapu le entregan mensajes al che, que le permitirán anticiparse o darle a conocer el descontento, o molestia que tienen, producto de su accionar. Con el pewma, también se persigue evitar cualquier acción que vaya a provocar el desequilibrio en la naturaleza. Además, cabe señalar que existen distintos tipos de pewma y por lo tanto, existen distintas formas de interpretarlo de acuerdo al mapuche kimün.

Dentro de este contexto el machi Víctor señala “...ustedes pueden decir que todos soñamos y que todos pueden ser **gehpiñ (autoridad religiosa dueño de lo que dice)**, pero hay distintas formas de interpretar los sueños y distintas formas de soñar, entonces se van entregando los conocimientos a través del **pewma (sueño)**. Toda la orientación puede ser a través del soñar y de algunas visiones que podríamos decir **perimontun (visiones)**, así se llaman las que son visiones sobrenaturales, pero se denominan visiones de fuerza de **newen**, de espíritu **perimontun** (Caniullan, V. 2001)”. Cada persona debe de saber como interpretar sus sueños, y esto va a depender del grado de relación que tiene con los newen.

Siguiendo la misma lógica, la ñaña Nicolasa sostiene que “a través del pewma se sabe como es la gente, se conoce por sí mismo, se conoce como se relaciona con los otros newen que existen” (Quintreman, N. Entrevista 2003); mientras tanto el logko Relmucao sostiene lo siguiente: “las personas no solamente soñaban como las personas van a seguir de aquí en adelante, sino como los animales y todas las cosas que tenían las personas, iban a seguir, por tanto sabían porque las cosas iban a pasar y entonces entendían como deberían llevarse mejor las cosas, sabían como venía el pukem (invierno), como venía la cosecha, entonces mediante el sueño ellos sabían como tenían que hacer las cosas si se pasara por situaciones dramáticas, ellos estaban preparado para que todo pase y luego daban soluciones, para esas cosas”.(Relmukao, J. Entrevista 2003).

Por su parte la ñaña Berta refuerza la idea al decir que: “...uno de todas maneras sabes las cosas mediante el conocimiento o mediante el pewma (sueño); yo por ejemplo sabía que estos yana, wigka iban a llegar, iban a destruir todos estos, iban hacer y traer las cosas malas, las malas intenciones, los malos pensamientos, el malestar en nuestra gente, las enfermedades en nuestra tierra y nuestra gente, esas cosas es lo que ellos admiran de mí” (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Queda claro, que el pewma, es un medio de entrega de conocimiento para conocerse no solamente a sí mismo, sino también, a un nivel más colectivo y, tener una radiografía de situaciones futuras o los efectos que se puede producir producto del mal accionar del individuo. Este medio, es propio de cada individuo y por tanto, su interpretación va a depender de la relación que tenga con los distintos entes o newen existente. Pues el che, también mediante su cuerpo recibe mensaje produciendo en éste una

comunicación con otros newen existente. Esta acción del cuerpo es conocido como **witan**²³, por lo que tiene la posibilidad de poder evitar ciertas cosas o saber de ante mano, lo que puede sucederle en la integridad individual y/o colectivo del lof che.

Este medio de conocimiento, es otra de las formas que tiene la persona en tanto individuo, para recibir los mensajes y, saber que es, lo que en momento próximo le va a suceder. Se podría decir que, es un mensaje de advertencia que le entregan al che para que éste se encuentre preparado, es decir, la persona recibe presentimientos sobre acciones futuras.

Epurume Che mew (che mew), Personas con capacidad de desdoblamiento, entre el mundo espiritual y material

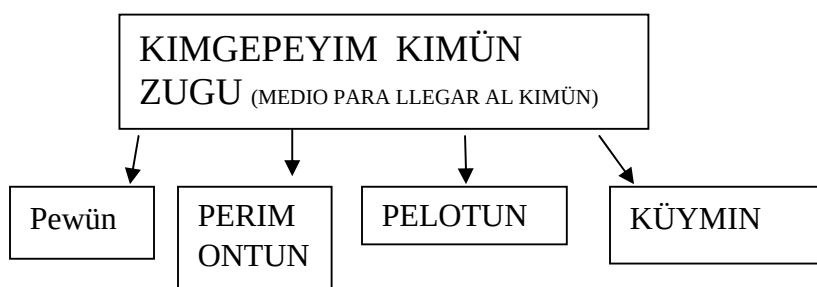


Figura N° 8: Medios individuales en tanto epurume che para llegar al kimün

Siguiendo dentro de la misma lógica del che en tanto individuo en su dimensión del epurume che, éstos encuentran el sustento de su accionar en su propio az que le permite alcanzar la perfección en algunos de los medios. Estas personas son, los machi, logko, geh piñ, entre otros, puesto que son ellos los que poseen la facultad de desdoblarse entre personas, producto del newen que representa cada unos de ellos.

Bajo este pensamiento, podemos encontrar estas formas y medios para llegar al conocimiento, en personas que tienen una doble dimensión en sí misma. Las acciones del epurume che van a depender de las funciones que cada uno de ellos realicen; es en este sentido, que para la o él machi el **küymín**²⁴ es una acción mediante la cual, le entregan mensajes que tienen que ver con la relación que tiene el individuo con los distintos newen existente no sólo en el püji mapu, sino que en todas las dimensiones espaciales.

Mediante esta acción él o las machi les permiten recorrer y comunicarse con mundos desconocidos en lo que encuentran o le entregan remedios para reestablecer el bienestar en el che y en las distintas dimensiones espaciales. Por una parte, a través de esta acción puede identificar elementos que les dan luces para conocer la enfermedades o malestar en el che en tanto newen en relación con otro y, ubicar el ente que le haya provocado tal desequilibrio, y por otra parte, conocer de aquellos que demandan informaciones referente a situaciones irregulares concretas entre los che, como la pérdida de animales u otros motivos.

Por tanto, los medios para llegar al conocimiento en personas que son capaces de desdoblarse en sí mismo son variado y el **pelotun** es otra forma de comunicación que tienen estos che (logko, machi, etcétera) para relacionarse con los newen, y poder así observar la situación de la realidad tanto de las personas como del espacio y los entes que coexisten con ellos. Esta acción se lleva a cabo mediante

²³ *Witan: Es una acción del cuerpo humano que se manifiesta a decir de los kimünche en " el latir de ciertas partes del cuerpo del che", que se interpretan como avisos anticipados de los newen frente a un determinado suceso.*

²⁴ *Küymín: Es la acción de entrar en transe de la o él machi.*

muchos medios, siendo algunos de éstos: la orina, la ropa u otras cosas cercanas, donde se producen acciones de desequilibrio. En este sentido Víctor Caniullan (2000) señala que “pelo = ver y tun = verme”, por tanto pelotun es verse para dentro mediante sueño o a través de una machi.

Es decir, el **pelotun**, es la capacidad de conocer situaciones o acontecimientos futuros. Si bien las machi o los machi, logko, gehpiñ o pijan kushe, pueden llegar a tener conocimiento sobre situaciones futuras, también existen personas con facultades para soñar y saber que acontecerá en un futuro próximo o lejano.

Dar a conocer los distintos medios para poder alcanzar el conocimiento dentro del mundo mapuche es trascendental, puesto que a través del conocimiento se puede alcanzar y tener una mejor relación con los distintos entes existente. En este sentido el **perimontun**²⁵ es una acción mediante el cual los newen se muestran ante los ojos de las personas que tienen cierto az. Mediante esta acción, el newen le entrega ciertos tipos de mensajes para que a partir de allí, el che pueda llevar adelante sus acciones, cumpliendo mediante su accionar, el mensaje recibido y, de esta manera, poder restablecer el equilibrio dentro del wajontu mapu.

En este contexto, la ñaña Berta sostiene: “...el perimontun, entrega mensaje, pero también hace a la persona ser algo” (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Es por esta razón que las personas que son capaces de desdoblarse llevan adelante la acción del **pewün**, para traspasar ciertas cosas de la realidad del che (enfermedades, malestares, preocupaciones, etcétera) a los animales, para ver y conocer en la práctica que está pasando efectivamente con la persona, y que podría pasar a futuro si no se realizan ciertos tratamientos para conseguir la tranquilidad o restablecer la salud. En este sentido, tiene una estrecha relación con los newen que existen en el waj mapu para propiciar una mirada interna del che, ya sea a nivel individual o colectivo en el contexto de lof che, rewe, ayjarewe y fúta el mapu.

Todos los medios individuales señalados anteriormente son de gran importancia para el conocimiento dentro del pensamiento mapuche, y en este contexto Antolin Curiau sostiene: “cuando nuestro espacio, nuestra tierra esta bien, es porque en realidad se sabe como esta la tierra, las personas, el universo, por eso se dice que se tiene conocimiento de las cosas, que se tiene a su alrededor y, si las personas tienen y saben todas esas cosas, es porque tienen conocimiento”, además afirma que: “hay distintos tipos de conocimientos y en cada tierra hay un tipo de conocimiento y por tanto también sucede en cada persona, pero nadie tiene todo el conocimiento, sino que cada uno tiene solo un tipo de conocimiento y solo en conjunto podemos encontrar todos el conocimiento”. (Curiau, A. Entrevista 2003).

- **Xokiñ che mew (en el ámbito colectivo)**

Los medios colectivos para adquirir el conocimiento mapuche, esto es xokiñ che mew se recoge y aprende mediante interacción con su par, con su medio, de manera de internalizar y comprender en la familia, en el lof, en el rewe, ayjarewe, y fúta el mapu las interpretaciones que hacen de ellos, marcando buena parte de su devenir futuro. Estos medios colectivos son entre otros: mügeltuwün, feyentuwün, gülamtuwün y yofüwün, los cuales se desarrollan a continuación (ver figura N° 9).

²⁵ *Perimontun: Es una acción individual que afecta al che en el sentido de mostrar antes sus ojos una visión de algo que le puede ocurrir a él, su familia, su lof, su rewe, su ayjarewe, su fúta el mapu, e incluso al pueblo nación mapuche, y en este sentido prevenir la ocurrencia de ese evento particular o colectivo, y si éste ocurre, aminorar sus efectos.*



Figura N° 9: Medios colectivos para llegar al kimün

En la sociedad mapuche, el conocimiento es el pilar fundamental para saber y mantener el equilibrio, como lo expresa la ñaña Hortensia “kimün se le conoce como todos aquellos conocimientos sobre todas las cosas como se hacían antiguamente, la forma de como se regulaba, las formas de como hacer las cosas, de como regirse, de cómo entregar los mensajes, de como entregar los buenos consejos, pensamientos, todas las experiencias que se tiene, se conoce, todas esas cosas y de como se ordena la tierra en los distintos espacios, de como se ve las cosas en la tierra, en todos estos existe conocimiento, saber que existe gen mapu, existe newen y, no solamente aquí sino, en todas las dimensiones, en todos estos existe saber, si se alcanza a interpreta; es porque en realidad existe conocimiento, porque esos conocimiento se lo entregaron el que da el conocimiento y el saber, entonces esa es la persona que tiene el kimün”. (Montiel, H. Entrevista 2003).

Uno de los medios colectivos del che para llegar al kimün es el **mügeltuwün**. Es un medio que tiene que ver principalmente con las siguientes acciones del che: persistencia, respeto y consideración necesarias para que exista el rume küme feleam; en definitiva persigue el bienestar con todos los newen existentes en el waj mapu; puesto que es el comportamiento necesario para entrar en relación con el otro - en tanto che y en tanto newen- para de esta manera saldar o reestablecer el equilibrio y poder alcanzar el buen conocimiento.

Otro medio colectivo del che para alcanzar el buen conocimiento es el **feyentuwün**, el cual esta ligado con el aspecto espiritual del che –el principio de la obediencia en el plano material y espiritual-, desde la conformación del mundo mapuche y su relación con los newen fundacionales (güne chen, güne mapun, el chen y el mapun).

Es en ese sentido la ñaña Berta expone que “... cuando el logko convoca a reunión, uno tiene que ir, es su deber ir a escuchar, porque a sus hijos, tiene que contarle, que cosas buenas es lo que dijo el logko y, llevarlo también a la reunión para que ellos mismos escuchen, es correcto estar con ese pensamiento, porque se logra creerse ambas partes y transmitir como están las cosas, y el que no cree siempre anda aislado, lejos del resto, ese es el que no vale nada”. (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Reforzando la idea anteriormente señalada, la ñaña Hortensia plantea: “... antiguamente existía mucho el feyentun, hacerse caso, esa forma de respetarse, esa forma de ayudarse y, de esa forma, se controlaban, este es la forma de cómo nosotros los mapunche nos regulábamos entre nosotros, epuñpüle günewkefuy kuyfi, se mandaban las personas adulta, anciana y se hacían casos, como si fueran niños chicos, si uno enviaba a otro a otra parte le hacía caso, hacía todo lo que el otro le dice, entonces de esa forma se entendían nuestras gentes”.(Montiel, H. Entrevista 2003).

En el mismo sentido anterior se expresa el logko pewenche José, al manifestar que: “...esas gentes que no creen en las personas, si no creen en el logko, si no se creen entre sí, entonces las cosas van a seguir mal; pero sin embargo, si entre ellos se creen (feyentuwleligün), entonces las cosas van a cambiar, y entonces se irá por un buen camino. En aquellos tiempos se hacían casos, se creían las gentes,

(feyentuwkeygün), es por eso que las cosas funcionaban, porque ellos tenían el conocimiento, ellos sabían lo que hacían y sabían lo que decían” (Relmucao, J. Entrevista 2003).

Queda claramente establecido que el feyentuwün es un elemento de medio valórico de carácter colectivo del accionar del che, donde se encuentra presente un aspecto principal que es el respeto. Es la acción de la obediencia que tiene el che respecto de otro che, pero que incluye también otros valores transversales de la cultura mapuche como son el respeto, la obediencia y admiración sobre las cosas o biodiversidad que existe en la naturaleza, aspecto importante en la construcción del conocimiento. Aquí, es imprescindible la acción de escuchar, que es una disposición que debe de tener el che para poder recibir y procesar las informaciones que se recibe. De acuerdo con don Juan Caniulaf “el gulamtuwün (aconsejarse) se entregan y es lo primero que sale en el güxam (conversación) y es por eso que hoy día yo encabezo estas cosas ...en el tuwün no se deja de lado estas cosas, no se deja atrás el conocimiento, tampoco se deja de lado el gülam”. (Caniulaf, J. Entrevista 2003).

Es un elemento principal necesario para regular el comportamiento del che y no permitir que su accionar, pueda violentar los principios y valores; es por eso, que dicho medio es vital en el accionar de la sociedad mapuche, donde se puede regular el comportamiento de la persona sobre la persona y de ésta con los otros newen que existe, haciendo posible finalmente, el poder regular el equilibrio en el waj mapu.

Dentro de los medios relacionados con el che como grupo humano no podemos dejar de mencionar el **yofüwün**, puesto que este, tiene que ver, por una parte, con acciones de respeto y atención entre personas, y por la otra, con las mismas acciones en relación a los newen existentes en el wajontu mapu y en el waj mapu. Este medio (que contempla acción concreta y actitud) del che, es muy importante para llegar y alcanzar de mejor manera el mapuche kimün y perseguir con él, el bienestar en la coexistencia con los distintos tipos de newen en el waj mapu.

“Antes se decía cosas buenas, cuando no había problemas, cosas malas como robo, asesinato, muerte y en todas las cosas yofükülekefuy che (se respetaba y se atendía entre che y otros newen), cuando se estaba pasando por buenos momentos, cuando el que nos dejó, nos están dando un buen cielo, para que tengan buenos granos todos los sembrados, para que puedan tener buenos pastos los animales, entonces se dice: pasa todo esto porque yofüwküley che”. (Caniulaf, J. Entrevista 2003).

Todos estos medios hacen posible alcanzar el conocimiento llamado kúme kimün, pues sin estos medios sería imposible perseguir el bienestar y conseguir el equilibrio en las distintas dimensiones espaciales del waj mapu.

5.3. Kúme Elgetun Zugu (Procedimiento en cuanto al kimün-conocimiento)

Para hacerse efectivo el ejercicio del mapu küpal azkünun zugu (derecho propio mapuche) se hace necesario un procedimiento para concretar en acciones los principios y valores fundamentales que ha desarrollado el che necesarios para poder permanecer en equilibrio, armonía y bienestar consigo mismo y con los demás entes. En este sentido, se van a desarrollar dos variables procedimentales. La primera, tiene que ver con los procedimientos que responden al mapuche kimün (conocimiento mapuche), entre las cuales se van a considerar los siguientes: güxamkawün, apew, palin, wewpin, koyaqtun, güjaymawün. La segunda, corresponde a los procedimientos de acciones concretas que el che realiza para evitar o reestablecer el bienestar entre che, entre los que se consideran: güfewün, malokontun, chaf zugun, wixatuwün, rukakontun, malon, weychan, xawül lof chen.

En este sentido, encontramos dos tipos de procedimientos: aquel que tiene que ver estrechamente con el conocimiento, y el otro, con acciones concreta del che. A continuación se llevará a efecto el desarrollo de los procedimientos ya mencionados, principiando por el procedimiento en cuanto al kimün.

- **Procedimiento en cuanto al kimün**

Dentro de este tipo de procedimiento encontramos los que aparecen mencionados en la figura N° 10, siendo estos:

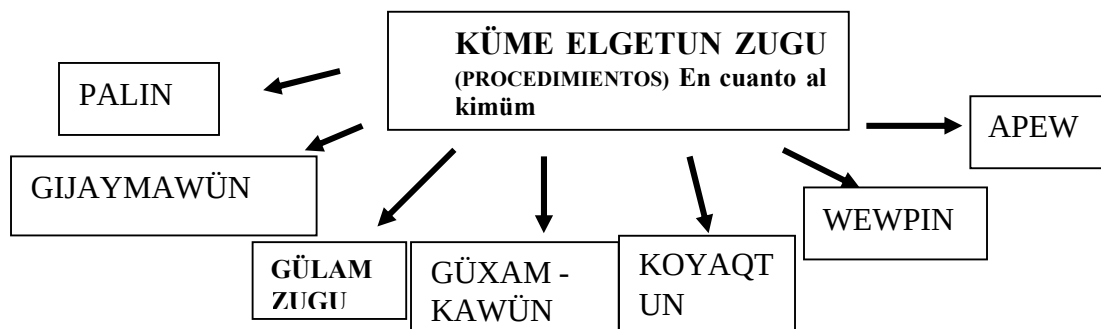


Figura 10: Procedimiento en cuanto al kimün

Frente a estas situaciones, en el primer acápite, se encuentran algunos elementos que hacen posible el proceso del re-establecimiento del equilibrio entre las personas y con los otros entes existentes. Estos procedimientos, son bastante complejos, puesto que entran en juego todos los conocimientos, habilidades y saberes, con respecto a la recomposición del ser en el waj mapu. En este sentido, ante cualquier situación irregular se procede iniciando el **güxamkawün** (acción de conversar) del che con otro che, no sólo sobre la realidad concreta, sino que histórica y futura, para de esa manera mediante el diálogo, saldar la situación que llevó al rompimiento o malestar de relaciones con el otro (che).

Es así que la ñaña Hortensia plantea que "...mediante el güxam(conversa) yo conocí muchas cosas, si había problema los fütakeche(personas adulta o anciana) se conversaban las cosas para arreglarse, así aprendí, porque mi padre no nos entregó muchos conocimientos cuando estábamos chicos, yo he aprendido mediante el güxam y es por eso que yo también lo he entregado. El que quiere aprender estas ideas, desde chico nace con esas aptitudes de querer aprender, nace con esa inquietud de saber mas, de aprender sobre sus cosas, sobre su propia realidad, sobre su propio pensamiento, sobre su propio ser y así siempre ha sido, así se aprende y se conoce". (Montiel, H. Entrevista 2003).

Este es un procedimiento de acción que se hace para evitar, saldar o anticiparse a los hechos que puedan provocar malestar entre los che. Sin embargo, si este procedimiento no resulta, se recurre entonces a otro (procedimiento) donde se pueda hacer reflexionar a las personas para que estas por sí mismas puedan darse cuenta de los efectos que sus hechos han ocasionado.

Frente a esta realidad el **apew** es un buen procedimiento que entrega un referente de comportamiento frente a los distintos entes existente en el waj mapu. A través de su acción, se entrega mensajes y enseñanzas de cómo hacer las cosas de manera sabia, responsable y generosa, por lo que también entrega patrones de comportamiento. Este procedimiento es un relato tipo fábula que se entrega para hacer un gübantun (entregar consejos) de cosas, que se están desarrollado.

En ese sentido, el apew viene a reforzar el procedimiento del gübam zugu cuya función, es la entrega de consejos y experiencias, de palabras sabias, por parte de las personas más adulta (fütakeche) que tienen el mapuche kimün, donde además de entregar buenos consejos, con ellos, se transmite el conocimiento ancestral mapuche, para que las nuevas generaciones sigan la sana convivencia con todos los entes de la naturaleza, mediante el respeto, reciprocidad, y laboriosidad, de modo tal, que se logre entre ellos, el reconocimiento, el küme felen (bien estar) y equilibrio con los entes del wajontu mapu y waj mapu.

Lo anterior queda de manifiesto en el siguiente relato de la ñaña Berta: "...antiguamente la gente tenía conocimiento, por eso existía el gübamuwün, porque ellos se manejaban, ellos tenían kimün (conocimiento), gülam (consejo), ellos se ponían en contacto con todos los newen, de allá les decían como tenían que hacer las cosas y como solucionarla..." (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Muchas veces ante situaciones problemáticas más complejas ocurridas entre che, se procedía con antelación para distender las tensiones a una actividad recreativa, sociocultural y política llamada **palin**, para efecto de iniciar acuerdos, diálogos, o reestablecimiento del bienestar producto del conflicto o simplemente para consolidar las relaciones existente entre los lof. Esta acción de juego, conlleva junto con la demostración de destreza que tiene cada jugador, al mejoramiento de las relaciones humanas y hermandad entre ellos.

Dicho procedimiento se complementa con el **wewpin**, que es otro de los procedimientos que hace el wewpife para entregar conocimientos profundo sobre las cosas, y posteriormente, a través de éste accionar; mantener, consolidar o saldar situaciones conflictivas, mediante una profunda reflexión.

Es en este sentido que la ñaña Hortensia señala: "...antes cuando habían problemas graves, hacían grandes wewpitun, yo escuchaba, me sentaba en el suelo para escuchar y cuando terminaba, recién el otro podía comenzar y eran grandes las conversas, duraban muchos tiempos y yo me paraba ahí cerca de mi hermana y nos decían salgan para allá y entonces a nosotros nos gustaba mucho y era porque nos iban a entregar hartas vidas y ahora lo vengo a entender y ahí hacían wewpitun pura gente adultas, muy adultas que tenían muchos conocimientos". (Montiel, H. Entrevista 2003). Cabe señalar que a la fecha de la entrevista la ñaña dice tener la edad de 102 años, por lo que sus recuerdos de infancia son aproximadamente de principio del Siglo XX.

Sin duda alguna el conocimiento es el pilar fundamental para llevar adelante acciones de procedimiento que reestablezcan o consoliden el bienestar individual y colectivo del che. En este sentido el **koyaqtun** es otro procedimiento que viene a complementar los anteriores y, tiene que ver, con la entrega de grandes conversaciones de profundo contenido del conocimiento mapuche, donde se plasma el quehacer de la vida del che, en su relación social, espacial e histórica, espiritual, y las relaciones con otros entes existentes en el wajontu y waj mapu, y por tanto, se entregan los elementos necesarios de cómo el che debe de mantenerse en armonía y bienestar consigo mismo y con los demás newen.

Esta idea queda reflejada en el siguiente relato del ñizol logko de Maykijawe: "...en ese gijatun, salían grandes koyag y, es por eso que la tierra donde hacemos gijatun, se conoce como koyagwe mapu wigku (cerro donde se hace el koyag), koyagpemum (lugar donde se toman grandes acuerdos, decisiones), es donde salen grandes conocimientos, grandes reflexiones, grandes agradecimientos, de como vienen las cosas y, como lo van a dejar para ordenarse y darle una solución; todas esas cosas salían cada año, en esa tierra hermano, es ahí donde se deja y descansa las cosas, les traen a los logko para que se discuta, lo traían como si estuviera escrita, así mismo lo traían, pero lo traían escrito en la mente". (Caniulaf, J. Entrevista 2003).

Estas son acciones de procedimiento sociocultural y político, con el fin último de mantener, consolidar, acordar, saldar algún tipo de desencuentro o desequilibrio existente, en esos espacios territoriales. Este procedimiento refleja la práctica del derecho propio mapuche que en el contexto de la relación interétnica con la corona española y después con el Estado Chileno se utilizó bajo la denominación de los llamados parlamentos.

En aquellas situaciones o hechos de extrema gravedad entre los che o entre el che y los demás newen, el procedimiento último a utilizar es el **güjaymawün**²⁶ o **gijatun**.

²⁶ *Güjaymawün: Etimológicamente significa comprarse a sí mismo para su bienestar. Este término se utiliza en los territorios pewenche y Bafkehche. En el territorio wenteche se le denomina gijatun lo que refleja los particularismo y especificidades de la cultura mapuche en los distintos futa el mapu.*

En este caso, los che, se encomiendan a güne chen (dominador de las personas) y el chen (creador de las personas), (newen) para que él pueda reestablecer la armonía, el equilibrio y el bienestar en las personas. De la misma manera, se procede cuando se rompen las relaciones entre el che y otros newen y mediante el gijañmawün o gijatun, (hacer oraciones) se pide a los newen (el mapun, güne mapun) para que intercedan y, puedan ellos reestablecer o consolidar la tranquilidad, el equilibrio, armonía y bienestar en el waj mapu y por ende en el wajontu mapu. Este procedimiento es una acción espiritual que se hace tanto en el ámbito colectivo como a nivel individual.

Siguiendo esta lógica, la ñaña Berta expresa: "...cuando las personas de otra sangre no habían llegado todavía, mi gente, mis padres tenían un muy buen pensamiento gūjañmawküleyiñ (hemos estado en permanente oración), plantaban bandera, juntaban todas sus gentes, todos gūjañmawmekeygün para estar pasando por buenas situaciones, para estar bien, para estar pisando y permaneciendo en estas tierras, aún cuando vengan situaciones problemáticas y pasen esos problemas por el lado y no vengan de frente... y cuando habían problemas, se plantaban banderas en el gijatuwe (lugar donde se hacer el gijatun) y entonces se tenía fuerza, decían nuestros ancianos, gūjaymawayiñ decían, que estén bien mis hijos, vamos a estar diciendo, tenemos que mirar y querer a nuestra madre tierra, wenu mapu ñuke, wenu mapu chaw, ellos eran los que daban las fuerzas, ellos son los que devolvían la tranquilidad y todas las cosas que una siembra, broten todas bien, que granen bien las siembras, que son nuestras comidas, decían nuestros antepasados". (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Para reforzar y complementar esta idea, la ñaña Nicolasa sostiene que "...antiguamente nuestra gente, no se mataban entre ellos, los wigka sí. Ellos trajeron cosas malas, muertes. En nosotros eso no existía, el logko ordenaba, regulaba conversando con las gentes, reflexionando, dando buenos consejos, buenos conocimientos y, de esa manera se hacía gijaymawün y, en el gijaymawün se pedía, sé reestablecía, mediante ruego para todos, para los animales, todas las cosas que uno tenía a su alrededor y, de esa manera nos daban la tranquilidad". (Quintreman, N. Entrevista 2003).

Esta acción religiosa, de mantenerse en rogativa para pedir, para agradecer por el bienestar de las cosas; también son considerados como los momentos para saldar grandes conflictos y de esta manera poder estar y permanecer tranquilo, en equilibrio, en armonía, consigo mismo y con los demás (che y newen).

• Procedimiento en cuanto a la acción

Para la recomposición del che frente a otro che y con otros newen en el waj mapu, se encuentran los procedimientos que se traducen en las acciones concretas. Para ese efecto, encontramos también los elementos que hacen posible el proceso del re-establecimiento del equilibrio entre las personas y con los otros entes existentes (newen).

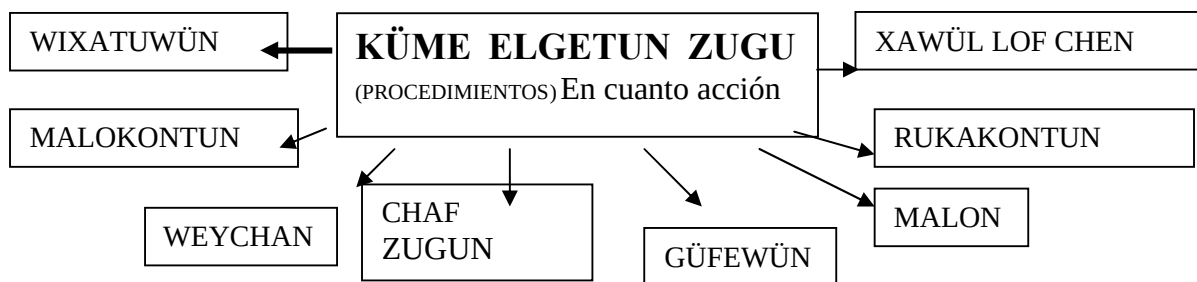


Figura 11: Procedimiento en cuanto a la acción

Estos procedimientos apuntan a la acción concreta del che por restablecer la armonía o equilibrio roto. En este sentido se parte primero por el **güfewün**, que es una acción de dialogo, de acuerdos basado en el conocimiento, de tal manera de poder saldar los hechos o las acciones que produjo un rompimiento en la relación entre che o del che con otros newen.

Sin embargo, si la situación de conflicto persiste, se acude al **malokontun**, que es un procedimiento que se concreta en la visita de la familia afectada, al logko. Este procedimiento, se lleva a efecto accionando con gran molestia, reclamo, y repudio frente a un hecho concreto que produjo el malestar del che o de la familia con otros che o entes existente dentro del waj mapu.

Cuando el diálogo se agota, para saldar o saber si el acusado es el que produjo tal rompimiento, se lleva a efecto el **chaf zugun**, que es otro procedimiento que tiene que ver con los directamente afectados. Se caracteriza éste procedimiento por existir un careo entre las partes, con la presencia de una colectividad de personas, ya sea en el ámbito del lof (comunidad), rewe (varias comunidades que tienen un gijatuwe) o wichan mapu (nueve rewe). Pues, a través de este procedimiento, se puede detectar quien es el culpable de la acción cometida, o establecer sí el acusado es inocente o culpable de tal rompimiento.

Muchas veces no se logra a través de los procedimientos mencionados saldar la situación de rompimiento. En estos casos se procede a la aplicación del procedimiento llamado **wixatuwün**, donde se invita o desafía al hechor a resolver la situación problema que produjo tal rompimiento y poder en definitiva reestablecer la situación y poner fin al malestar del afectado.

Esta acción (procedimiento) se lleva a efecto, cuando ya el güfewün, el malokontun y el chaf zugun se agotan. Si la situación de los hechos persiste, aún cuando haya un desafío al hechor para poder saldar el error, se llega entonces al **ruka kontun**, que es otro procedimiento de acción que se concreta en una visita a la casa de la persona que cometió la mala acción y, que trajo consigo el malestar en la familia, lof che o del rewe, para solucionar el problema, puesto que daña no sólo la imagen del che, sino la de su familia y dependiendo del problema incluso la de su lof. Para recuperar la dignidad del che que le produjeron tal problema o malestar, a través de este procedimiento recupera su dignidad y respeto ante el resto de las personas.

Si el malestar o daño aún no se puede saldar y no le dan una salida pacífica, se lleva a efecto el procedimiento del **malon**, que involucra a más de una persona, a un colectivo, y cuya acción es hacerle una visita a la familia, y al logko de ese lof, donde accionan con gran molestia, reclamo, y violencia frente a un hecho concreto que produjo tal malestar, y que no pudo ser solucionado con los procedimientos anteriores. En este sentido, entramos a la etapa de los procedimientos más radicales para saldar una situación de conflicto y de restablecimiento del equilibrio del che y del mapu.

Sin embargo, aún existe un último procedimiento aplicable sólo en situaciones de tal gravedad que requieren una solución radical. Esta última instancia es llamada **weychan**, que es un procedimiento de acción concreta donde involucra a más de una persona, un xokiñ che (grupo de persona), lof (comunidad), rewe (más de una comunidad), wichan mapu o ayjarewe (nueve rewe) o fūta el mapu, donde se hace participe al logko, ñizol logko o el wūnen ñizol logko, cuando la situación es demasiado compleja e involucra a muchas personas²⁷.

Es una acción concreta que se hace, cuando ya se agotan todos los procedimientos de acción, y no se visualizan soluciones mediante esos procedimientos. Es un tipo de procedimiento crítico, violento, de peleas colectiva, para re-establecer o saldar la situación que llevó a esa acción poco deseada, y mediante éste, conseguir o recuperar el respeto y la tranquilidad dentro de un espacio territorial. Este

²⁷ Este es el procedimiento que fue aplicado en un caso expuesto por Pascual Coña en su libro *Testimonio de un Cacique Mapuche*.

procedimiento vendría a ser la última ratio (desde el punto de vista del derecho winka), para el re-establecimiento de las cosas y saldar el daño cometido.

Finalmente, como una última acción de procedimiento para agotar y posteriormente saldar la situación que llevo el malestar, daño, o intranquilidad, se lleva a cabo el **xawül lof chen**, que es un procedimiento que realiza el logko de reunir a sus gentes y en conjunto decidir, acordar y fijar acciones a seguir, para reestablecer el equilibrio, la paz, la armonía entre los che y con los demás entes.

Este procedimiento involucra a la colectividad que tiene que ver con un xokiñ che, lof che u otra instancia como rewe (kiñel mapu) o wichan mapu. En este sentido, el logko Antolin señala que "...cuando hay situaciones problemáticas el logko reúne a su gente y ve que lo que esta pasando para solucionarlo y, mediante el consejo restablece la tranquilidad, ordena, conversa y se soluciona en conjunto esa situación problemática"(Curriau, A. Entrevista 2003).

"Cuando había cualquier situación problemática en el lof, se reunía, conversaban, hacían las cosas bien, se reunían como los weychan, weychan niekefuygün, se convocaba a toda la gente a reunirse para conversar sobre esa situación y, con grandes palabras, grandes conocimientos, se resolvía las cosas". (Montiel,H. Entrevista 2003).

Sin embargo, es el machi Martín quién viene a explicitar con más detalle como se accionaba cuando se llevaba a efecto dicho procedimiento: "...cuándo los brujos o las brujas hacían daño a la persona, se le hacía un gran fuego en la comunidad y se le hacía pasar por el fuego. Ese era el gran castigo, y mientras la quemaban le preguntaban ¿porque había hecho ese daño, matando a la persona?, ¿Que situación te llevo hacer esas cosas?. Le preguntaban en presencia de toda la gente y si seguía haciéndole daño a la persona, después la mataban; pero le preguntaban hasta que diga la verdad y, si decía la verdad entonces, la soltaban, dejándola en libertad, y si no la mataban quemándola. Para los weñefe (ladrones) también se aplicaba la misma forma, pero antes se reunían los logko y ellos veían que hacer, como iban a resolver el problema con esa persona y que sanción le iban aplicar para que no se acostumbre y sirva de ejemplo para otros"(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

Se establece de manera clara, que esta acción del xawül lof chen, es una acción que el logko hace para resolver situaciones complejas, problemáticas, donde todos los componentes del lof, son convocado a una especie de reunión encuentro, donde todos y cada uno de ellos, tienen la posibilidad de entregar sus opiniones, para saldar, reestablecer o encaminar situaciones que van hacer posible la estabilidad y el bienestar tanto consigo mismo, como con lo demás, incluyendo la relación con los otros entes (newen) que coexisten con ellos.

5.4. Norüm Zugun. (Comportamiento correcto)

Para lograr y mantener en bienestar, equilibrio y armonía al interior de la sociedad mapuche, se debe respetar primero los aspectos de fondo de la cultura dado por los principios fundacionales; y luego los aspectos de formas en donde están los medios, procedimientos que de acuerdo al mapuche kimün son los idóneos para lograr lo señalado. En este contexto, se hace necesario contar con instrumentos que posibiliten llegar al norüm zugun.

Estos instrumentos que hacen posible la aplicación práctica de los procedimientos, distingue dos formas; la primera, tiene que ver con los instrumentos (agentes culturales de aquí en adelante) necesarios que se aplican sólo al che, llamados **Günechen**, conformados por: werken, ragiñelwe, fütakeche, pijan kushe, machi, wewpife, koyaqtufe, kimün che, geh pin y logko; y la segunda, tiene que ver con los instrumentos (agentes culturales de aquí en adelante) que son aplicables en la relación del che con otros newen, llamado **Günemapun** y, estos son: los ragiñelwe, azümüwkülechi che, mümülche, pijan kushe y machi.

- Instrumentos o agentes culturales: Günechen

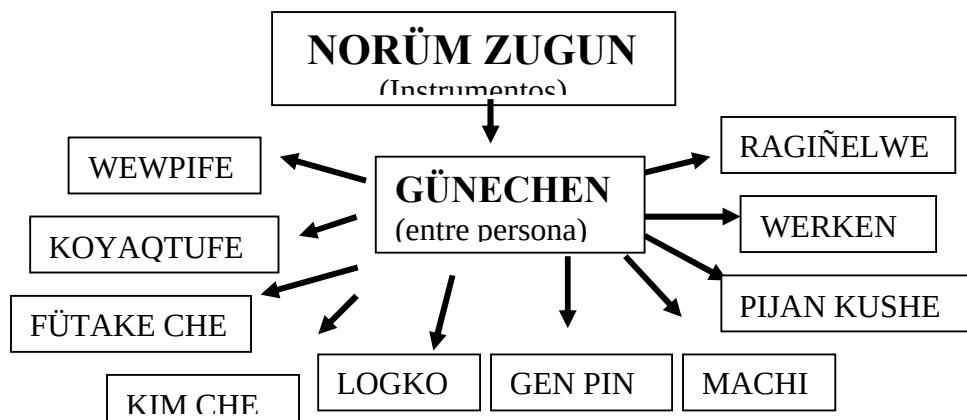


Figura N° 12: Los instrumentos necesarios utilizados entre personas. (Günechen)

Uno de los instrumentos que hacen posible la aplicación de los procedimientos entre los che, de acuerdo al mapuche kimün es **günechen**, quien ordena y articula las cosas, de manera de poder llevar adelante el reestablecimiento del equilibrio y bienestar. Para ello se utilizan las personas que poseen un gran conocimiento dentro de la cultura mapuche, sabiduría que emana y responde a su az, dado por el küpalme, küpan y tuwün, catalogado como günechen.

En este sentido, estas personas son instrumentos y cumplen un rol fundamental, para operativizar los procedimientos y reestablecer o consolidar una determinada situación. Para la comunicación se acude al **werken**, el que en su calidad de tal actúa como un agente (instrumento) sociopolítico, jurídico y religioso, cumpliendo la función de enviar, entregar y devolver los mensajes de las personas que lo envían, las que pueden ser reche (persona común), logko (autoridad tradicional de un lof), ñizol logko (autoridad tradicional de un rewe) o wünen ñizol logko (autoridad tradicional de un wichan mapu). Para estos efectos el werken es preparado con ciertas habilidades y destrezas para cumplir a cabalidad su función de acuerdo a su az. En este sentido su küpalme, küpan y tuwün le permite ser mucho más hábil en ciertos aspectos que en otros, para prestar su colaboración y hacer posible el poder saldar, reestablecer o consolidar las relaciones sociales. Por tanto, se responde al conocimiento y sabiduría mapuche, para que el werken tenga y cumpla ciertas características para realizar a cabalidad esa función.

Claramente lo expresa el machi Martín cuando sostiene que "...antes se regulaba el lof (comunidad) porque existía un logko y él tenía un werken que podía ser su hijo mayor o su hermano menor, de confianza, entonces a él lo enviaban ante cualquier cosa ¿este problema hay, esta situación existe en la comunidad!, es lo que pasa diciendo el werken y además dice, ¡el logko manda a decir que a esa hora nos tenemos que juntarnos y ustedes tienen que llegar a esa hora, que vengan mi gente manda a decir y, por eso estoy aquí, dice el werken! y, luego se devuelve y llega nuevamente al logko diciéndole que se dio aviso a toda su gente". (Huayquiman, M. 2003).

Los werken son los emisarios de los logko, tienen la facultad de representarles y transmitir sus mensajes (zugu) en situaciones de orden sociopolítico, tanto interior como fuera del lof. "En el plano religioso ayudan a convocar a los xokiñ che (grupo de familia de una misma línea) en los ceremoniales de orden colectivo". (Informe Religiosidad. 2003). En el plano jurídico son los encargados de llevar mensajes y respuestas posibilitando el diálogo entre las partes.

Los instrumentos se utilizan para saldar conflictos sociales, espirituales, psicológico, entrar en diálogo, consolidar, reestablecer, equilibrar las relaciones entre los che. El **ragiñelwe**, es un agente

cultural, cuya función es mediar entre las partes afectadas. Este agente cultural esta presente no sólo en la mediación entre los che, sino que entre los distintos newen donde existe ciertos aspectos de desequilibrio; en este caso, entre las personas donde se generó algún tipo de desencuentro y, que conllevo cierto grado de desequilibrio para que se produzca el diálogo y saldar dicha situación. Este agente cultural (instrumento), está presente en todas las acciones de las personas frente a otro che o frente a otro newen.

Ante cualquier situación de desencuentro, mal entendido, rompimiento de relaciones sociales o daños cometidos, siempre se privilegia el conocimiento de los **fütakeche**, que son personas ancianas que poseen una vasta experiencia y conocimiento para llevar adelante procedimientos y poder resolver o consolidar situaciones de relaciones sociales; por tanto, son agentes culturales que tienen un gran valor dentro del mundo mapuche, puesto que son ellos los encargados de entregar y transmitir los conocimientos, los consejos a sus propias gentes para que operen de buena manera.

Siguiendo esta idea, la ñaña Hortensia expresa lo siguiente: "...antes las cosas buenas la llevaban los ancianos (fütakeche), ellos son los que ordenaban de la mejor forma, se juntaban y, entonces los logko mantenían bien las tierras, para estar bien, de esa manera, tanto las personas y la tierra, están bien, de manera tranquila, en paz, se vivía bien, se respiraba bien, ellos, solo ellos, sabían como mantener mejor las cosas". (Montiel, H. Entrevista 2003).

Se afirma claramente, la importancia y la función que cumplen los fütakeche, al interior de los lof mapu, y por tanto dentro del Pueblo Nación Mapuche. En este sentido, la edad se asocia con el conocimiento, a mayor edad más prestigio, experiencias y madurez de conocimientos tienen las personas.

En todo el accionar del che, está presente el mapuche kimün (conocimiento mapuche), pues si el instrumento anterior no ha sido capaz de consolidar o resolver situaciones conflictivas, el che utiliza a las **pijan kushe**, que es un agente cultural de aplicación del derecho propio mapuche en el ámbito socio religioso. Mediante este agente cultural se lleva adelante el procedimiento del gijatun para presentar, aconsejar, consolidar y resolver situaciones conflictivas de mayor complejidad y gravedad. Este agente es requerido principalmente en la Pwel mapu (territorio que se encuentra allende los Andes, hoy territorio del Estado Argentino).

Sin embargo, dentro de la gulu mapu (territorio hoy ocupado por el Estado Chileno) la o él **Machi**, es un instrumento que cumple la función socioreligiosa similar a la función que cumple la pijan kushe en la pwel mapu. En este sentido, las machi mediante sus newen y su geh, mediado por su machi püjü, es capaz de encontrar el punto exacto que produjo tal rompimiento y saber los caminos a seguir, para llevar adelante los procedimientos y reestablecer la situación. Cabe señalar, que cada machi pertenece a su propio **püjü machi**, por tal motivo, no todos los epu rume che son iguales.

Esta idea es reforzada con el planteamiento del logko Antolin al expresar que "...las machi le han dado el conocimiento para resolver problema, para sanar a las personas, pues le entregan el conocimiento mediante el pewma (sueño); ellos tienen un tipo de conocimiento". (Curriau, A. Entrevista 2003).

Estos agentes culturales, pueden ser hombres o mujeres que tienen un gran conocimiento sobre muchos aspectos de la vida, cumpliendo la función de sanar enfermedades y reestablecer el equilibrio entre los seres humanos, de éstos con el mapu, y también con el resto de los seres existente en el universo. Este le da un carácter de intermediario, entre el mundo espiritual y el mundo material teniendo, la capacidad de conectarse en y con las distintas dimensiones espaciales.

Cabe señalar, que estos agentes que hacen posible la aplicación de los procedimientos son fundamentales, pues de esta manera se puede ejercer cabalmente el derecho que les compete a cada ente existente en el waj mapu, pues bien, en este sentido, si el instrumento anteriormente mencionado no

logra mediar para resolver situaciones, el **wewpife**, como agente cultural, se encarga de hacer grandes oratorias respondiendo principalmente al orden sociopolítico. Ellos son personas que tienen un amplio dominio sobre el mapuche kimün (conocimiento mapuche) y por ende sobre la religiosidad. Este agente interviene cuando las situaciones de los hechos es demasiado grave, pues involucra a una colectividad de personas, llámese xokiñ che, lof che, rewe, ayjarewe o fūta el mapu.

Esta función como instrumento, que cumple el wewpife (personas que hace oratoria, discursos), lo expresa de mejor forma la ñaña Hortensia al señalar que “el conocimiento mapuche, ese gran saber que existe, antiguamente a nosotros nos gustaba escuchar ese tipo de cosa a la gente que hacían wewpin (discurso), nos gustaba llevarlo en nuestros corazones a los que dicen estas gentes, sus consejos, de como estar en la tierra y tratarse entre las personas, y ahora yo salgo sola afuera converso y hago wewpitan”. (Montiel, H. Entrevista 2003).

El wewpife conoce la historia propia del territorio en el ámbito de lof, rewe y ayjarewe. Es necesario e imprescindible tener ese bagaje de conocimiento para poder accionar y hacer reflexionar a las personas involucradas en un conflicto. Los **koyaqtufe** son agentes culturales que hacen grandes conversaciones, y que tienen un gran dominio y conocimiento de sus espacios territoriales, y de su origen, dadas sus características especiales se les busca para mediar en situaciones conflictivas que no han logrado solución.

El machi Martín del lof Ñilkilko es uno de los pocos koyaqtufe que aún existen en la sociedad mapuche, al respecto señala: “yo soy el único por aquí que sigo esa misma línea porque yo soy machi, además sigo bien el koyaqtun”(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

“Antes nuestros abuelos gritaban una vez terminado, diciendo así como son las cosas, yo conozco bastante el koyaqtun, un hombre si me viene hacer un koyaqtun, yo me alegraría mucho y se engrandecería mi corazón y ahí si hay comida, las personas no comen enseguida, si no, que después de que termine el koyaqtun, un gran koyaqtun”(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

“Entonces existe esa idea de hacer koyaqtun, de saludar (pentukual), de ver y saber como están las gentes y, eso demora horas y después se dice de donde viene, como salió, de que familia es, si salió de buena familia o de mala familia, si son ladrones sus padres, sus tíos, su familia, su ascendencia, porque provocó la situación de malestar, como son las familias malas, y se dice que los mapuche no son así, todo esos, es lo que tiene que sacar a la luz, entonces va a decir “yo provengo de esa familia termina diciendo y luego pega un grito de fuerza. Así es el koyaqtun, es muy bonito, y aquellos que no saben, dicen que son tonteras de lo que se habla, ese no es un buen pensamiento de donde provienen esas palabras, lo dicen porque no saben, no tienen conocimiento”.(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

El que escucha buenos consejos, buenos pensamientos, el que escucha esas palabras, siempre va hacer bien las cosas. Aquí viene el tema de cual es su küpal, de como hace las cosas, de como se ordena al interior de su casa, de su familia, de su lof. Y, todo lo que existe en nuestros corazones, en nuestra cabeza, en nuestra mente, es bueno que eso se saque a la luz, se acuse solo como es, y se confiese. Eso es en todas partes, así es el pensamiento mapuche”(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

Aquí se establece de manera categórica, la esencia del koyaqtun y el sentido que éste tiene, pues apunta, al ser y deber ser de las personas dentro del pūji mapu y la relación profunda que tiene que existir entre los che y los distintos seres existentes, pues en conjunto pueden establecer el bienestar en el waj mapu. Es una acción de un profundo conocimiento del espacio territorial, donde están presente los principios y valores del che, que lleva a mostrarse a sí mismo y hace hacer de que el otro también lo haga, de como es su conocimiento, su comportamiento y si ha sido coherente con lo que se plantea y a

partir de allí, se lleva a la acción de entrega de consejos y de como vivir y permanecer en equilibrio y bienestar con todas las cosas.

En todos los lof existen personas respetadas por su kimün (conocimiento) y sabiduría y se le denominan **kimün che**, podría ser definido como la de persona que sabe y aplica lo que sabe de manera cotidiana y continuamente; además estas personas, por su actitud y perseverancia, pueden ser considerado, como nor che (persona correcta) y el kimün che se caracteriza en tener una actitud de guía y colaboración en el reestablecimiento de cualquier situación indebida y consolidar la buena convivencia entre los che.

En este contexto se presenta la reconstrucción de una entrevista que se le hizo a Miguel Malo, reconocido en su lof como kimün che, éste señaló que él no cree ser un kimün che, sin embargo agrego: "... los otros me llaman kimün che, yo solo tengo algunos conocimientos que me entregan mediante el sueño; yo invoco a güne chen – el chen mediante gijatu tanto en la mañana como en la tarde y cuando tengo que hablar, lo primero que hago es hacer gijatu para que me de las palabras correcta y el camino correcto que debo de tomar para darle solución a los problemas...", nos explicó que mediante esa acción, transmite los que **el chen** y **güne chen** les dice. Respecto de la situación actual del Pueblo Nación Mapuche y relacionándolo con el trabajo del equipo de investigación, señalo que él siente que, "...nosotros los mapuche como pueblo tenemos que reconstruir nuestra historia", "ustedes no me andan buscando a mí, ustedes llegaron por algo a mí; yo soy un instrumento y ustedes andan buscando el camino y, los conocimientos que tengo, se los puedo entregar porque, es lo que tengo que hacer, porque el conocimiento no es mío es de günechen y elchen y de todos nosotros;... el ser mapuche está muy vivo y todos en el fondo somos instrumento para reconstruir y, es por eso que la responsabilidad es de todos nosotros...". (Malo, J. Entrevista 2003).

Los kimün che, son personas sabias, llenas de conocimiento, coherentes, consistentes con lo que hacen y plantean, su función, es transmitir lo que ellos saben y puesto que tienen clara su función, están dispuesto a enseñar y sienten que lo que saben no es sólo de ellos, sino es de güne chen y el chen (creador de personas) y por tanto de todas las personas. Se puede entonces señalar que en este sentido, ellos hacen de puente entre el che y los otros newen para entregar los conocimientos necesarios, para vivir en armonía y paz, logrando el bienestar, el equilibrio en y con todas las dimensiones espaciales.

En el wiji mapu (tierra del sur) se acciona buscando a un **gehpiñ**²⁸ como una de los últimos agente cultural para llevar adelante los procedimientos de acuerdo a los principios fundacionales. Ellos con su gran capacidad para desarrollar la oratoria, tienen la función de contener y liderar el discurso ritual del gijatun y a través de este, poder remediar, sanar y consolidar acciones que produjeron malestar en el che.

Se recurre a este agente cuando ya los problemas son mayores, donde entran a participar la colectividad. La responsabilidad del gehpiñ, es asumida de por vida. Estos agentes culturales, tienen un profundo conocimiento sobre la naturaleza humana y de los distintos entes con los que coexiste el che, pues responde a su az, y cuya complementación, es el tuwün y küpalme.

Finalmente ante cualquier situación que puede ser de fortalecimiento, de estrechar lazos de amistad, o bien incomoda, anormal, intranquilidad, preocupación, que produce malestar, desequilibrio se acude al **logko** (autoridad tradicional del lof) quien es un agente principal para poder llevar adelante los distintos procedimientos a objeto de poder conseguir el reestablecimiento de las cosas entre los che dentro de su lof. Dicho instrumento tiene una función sociopolítica, cultural y religioso en algunos casos. El concepto, se construye a partir de "...la analogía que se realiza entre el funcionamiento del organismo del che (kalül), que constituye un todo integrado, pero conducido por la cabeza (logko), por tanto si la cabeza no funciona bien, el cuerpo sufrirá las consecuencias. Siguiendo la misma lógica, se da una situación similar

²⁸ Gehpiñ: Etimológicamente significa, dueño del saber, del conocimiento y de lo que dice. Actualmente su existencia esta vinculada al willi mapu, pero también existen en amplios sectores del bafkeh mapu.

en el lof, puesto que también es un todo integrado que debe tener un guía para una buena conducción". (Informe de Religiosidad, 2003).

Es en este sentido, la ñaña Nicolasa señala que "...la tierra no esta por casualidad, no esta porque quiere, no se maneja solo; por tanto kúme felen, nor felen, si las personas se encuentran en esas condiciones, kúme güxamgelu (si tiene buena conversa), el que lleva las cosas, quien esta encabezando, quien dirige el lof, es el que tiene más conocimiento, es el que tiene más estrategias, entonces él es la persona que maneja y se maneja a sí mismo y, que lleva mejor las cosas, es el que tiene buen conocimiento, es el que avanza bien; es así como se manejó también antiguamente nuestras gentes"(Quintreman, N. Entrevista 2003).

Para complementar lo anterior, la ñaña Berta expone que "...si había un xawün (reunión) que el logko había convocado, yo de madrugada me levantaba y caminaba a ese xawün para ir a escuchar lo que él decía; él tenía una muy buena conversación, y uno eso lo guarda ... uno tiene que ir cuando el logko convoca a un xawün, es un deber escuchar para así decirle a sus hijos que es lo que dice el logko". El logko cuando sale, todo su lof lo sabe y lleva su xaf kazi (guardaespalda o asesor) y cuando llega, viene a entregar nuevamente los consejos que allá recibió, escuchó, los conocimientos que tienen las otras gentes. Para eso nuevamente hace un xawün y les dice a su gente, como están funcionando los otros y de cómo ellos tienen que seguir por la línea del conocimiento" (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Esta idea, viene a reforzar el rol de guía que tiene y debe asumir el logko dentro del lof y, que muchas de las cosas que pasé en el lof, tiene que ver, con las acciones que haga el logko y sus gentes para perseguir el bienestar y equilibrio con todos los entes existente tanto en el wajontu mapu como en el waj mapu.

Aquí radica la importancia que tiene el logko, porque en él recae la situación de su lof, pues los representa, en todos los aspectos, es decir, si el logko se encuentra mal, entonces también, es la realidad en que se encuentra el lof che, y con ello el desequilibrio de ese espacio territorial.

• Instrumentos o agentes culturales: Günemapun

Ahora bien, los instrumento que hacen posible los procedimientos, entre el che y los otros newen, de acuerdo al mapuche kimün es el **günemapun**, quien articula las cosas, dentro del waj mapu (ver figura N° 13).

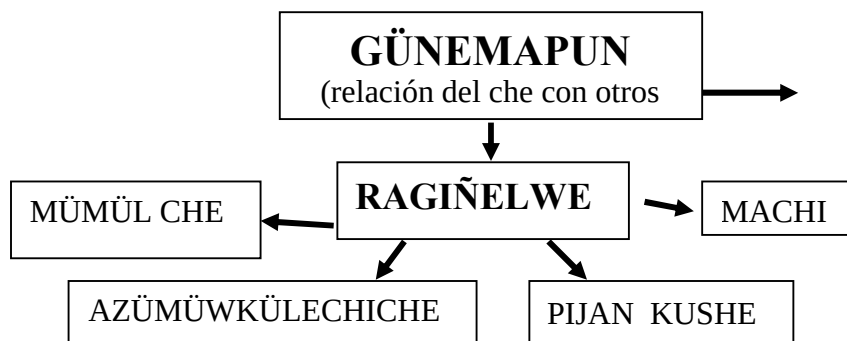


Figura 13: Instrumentos del che en relación con otros newen (Günemapun)

Este aspecto es más complejo para llevar adelante el re-establecimiento del bienestar entre las personas y los otros newen que co-existen tanto en el püji mapu como en las otras dimensiones espaciales. Sin embargo existen agentes culturales o instrumentos responsable y especializados para ese efecto, que además de tener un gran bagaje de conocimiento filosófico en la materia, son mediadores para saldar el desequilibrio entre el che y los otros newen.

En este sentido, un primer instrumento mediador entre el che y otros newen que se aplica es el **ragiñelwe** (mediador) que es un instrumento que esta presente en los distintos quehaceres del individuo. Su función principal es mediar entre el che y otros newen existente, sea para petición, agradecimiento o saldar conflicto que han producido algún grado de desequilibrio. Uno de los aspectos principales que esta presente en la función del mediador o ragiñelwe, es el respeto frente al otro, como otro newen, y frente al kimün (conocimiento), puesto que allí, es donde se recoge los medios, los principios, los procedimientos, patrones y pautas de comportamiento frente al waj mapu.

Cuando el che no ha podido solucionar y reestablecer su situación o condición, se recurre al **azümüwkülechi che** que son agentes que tienen habilidades, conocimientos especiales en una determinada materia. Se especializan en un aspecto del kimün y por tanto tiene un reconocimiento de la gente y, como tal, se recurre a esa persona para orientar, asesorar, o recibir propuesta de solución a sus situaciones o bien encontrar la solución en ese instrumento.

Sin embargo, el che consciente de sus actos y de como se dan las relaciones entre él y los otros newen existente en el waj mapu, se ve en la necesidad de preparar a un **mümül che** (persona preparada, perito) en una materia determinada, con ciertas habilidades y conocimientos en algún aspecto del quehacer humano y que sirva de agente mediador para solucionar problemas muchos más complejos.

Este agente mediador es preparado y se prepara para manejar y tener conocimiento sólo en las materias que su az le permite para ser lo que tiene que hacer. Esta persona es preparada por un o una experto (a) en un aspecto del saber de la vida y que llega a la perfección para cumplir su misión en el püji mapu.

Si las situaciones se ven o presentan mucho más compleja para las personas del pwel mapu (tierra del oriente de la cordillera de los Andes), recurren al **pijan kushe**, agente mediador, donde a través del procedimiento del gijatun se presenta, aconseja, consolida y resuelve situaciones conflictivas de grave alcance. Pues en este sentido dicho instrumento opera como mediador entre el che y otros newen existente.

Son gijatufe, y además son personas que tiene un don de pelon (capacidad de ver sucesos y situaciones futuras), siendo su principal vehículo de comunicación con los otros entes, el tayül (canto ceremonial). Estos instrumentos mediadores, tienen una estrecha relación con lo newen del volcán. En este sentido, para el territorio del pwel mapu son de gran importancia los volcanes.

En el gulu mapu (territorio hoy ocupado por el estado chileno) las o los **Machi** la o él **Machi**, son instrumentos que cumplen la función socio religiosa similar a la función que cumple la pijan kushe en la pwel mapu, cuando se recurre a las machi para ser instrumentos mediador entre el mundo material y el espiritual, para saldar, reconciliar o agradecer por ciertas situaciones; ellos mediante sus newen y su geh, y por tanto su machi püjü, son capaces de encontrar el punto exacto que produjo tal rompimiento o entregar los agradecimientos que hace el che por ciertas acciones para mantener el equilibrio, la armonía, la tranquilidad y el bienestar en el waj mapu.

“...las machi participan en el mañumtun (agradecimiento), porque ellos tienen otro tipo de az, otro tipo de kimün, otro tipo de cosas, a las machi se le entrega a través del pewma (sueño) los conocimientos, para mejorar a las personas, a la comunidad, al lof, al rewe, para eso le entregan el conocimiento...”. (Relmucau, J. Entrevista 2003).

Finalmente, el che en su relación con los distintos entes existentes en el waj mapu, al tener y pasar por los pasos antes señalados, debe proceder al **kim konün** (entrar en conciencia), éste es el resultado de un proceso en el que el che entra en una especie de racionalidad consigo mismo y con los demás. Este estado espiritual especial en que vive la persona, es reconocida por el colectivo como tal, como che, en todas sus dimensiones, puesto que recupera por una parte, la calidad del che, entrando al grado de la

racionalidad, equilibrio consigo mismo, y por la otra parte, puede llegar a realizar acciones que vayan en función del bienestar del colectivo social.

De tal manera, que éste es un proceso que vive la persona para accionar de manera responsable, reflexiva y mediante este estado - en que se encuentra la persona -, lograr alcanzar el **NOR MOGEN**, que es el estado de las buenas acciones que todo individuo persigue para tener una vida mucho más correcta, humana, y en definitiva consolidar el proceso del nor felen. Este resultado tiene que ver no sólo con el che, sino que con el xokiñ che, lof che, kiñe el mapu, wichan mapu y fūta el mapu; es decir, en todos los ámbitos de la vida - tanto del che como de los otros newen que coexisten en estos espacios-, puedan permanecer y tener una vida sana y equilibrada. La percepción mapuche actual es que el nor mogen (vida recta) está muy debilitada y eso trae un desequilibrio en el waj mapu.

“...antiguamente en nuestras tierras todos vivíamos un nor mogen (vida recta), y cuando llegaron los españoles todo se dividieron y nos hicieron pelear entre nosotros y desde entonces vivimos un weza mogen (mala vida)...” (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Posteriormente, dicha acción del che, le hace avanzar al **NOR FELEN** que es un estado material y espiritual que las personas quieren lograr para mantener el equilibrio tanto con el pūji mapu como en toda las dimensiones espaciales (waj mapu); en este sentido José Relmucau señala que el nor felen se alcanza: “cuando la gente va bien kūme amulenmu ta che, cuando se va en camino correcto, cuando lleva un buen pensamiento, un buen consejo, eso es nor felen, nor amuley ta zugu, no sólo con las personas sino con la tierra, con el mar, con todas las cosas que existen en toda estas dimensiones”. (Relmucau, J. Entrevista 2003).

“los que más se anhelaba antiguamente era el nor felen; cuando existe el nor felen, entonces también existe el kūme felen; antes nos manejamos sólo de cómo hacer las cosas, lo hacíamos nosotros mediante gūxamkawūn (conversaciones), mediante la reflexión; nosotros lo hacíamos de acuerdo a como pensamos eso es kishugūnewūn, antes se les decía persona a las personas, cuando tenían esos conocimientos, estos consejos, estos pensamientos, estas reflexiones, entonces se les decían y consideraban como persona, si no tenía eso, parecía ser persona, pero no eran persona” (Huayquifil, M. Entrevista 2003).

“nor felen, es cuando va bien la tierra, cuando se sigue los consejos, cuando hay buenos pensamientos, cuando se esta y actúa como mapuche, cuando se esta bien en el lof”. (Montiel, H. Entrevista 2003).

Podemos decir entonces que nor felen, es entendido como el estar bien producto del dar y recibir; es decir, es un estado de armonía, equilibrio del che consigo mismo –material y espiritual-, con los distintos entes y, con el espacio; éste puede ser a nivel de lof mapu como a nivel de waj mapu. Este estado en que se encuentra el che se alcanza mediante el **kimūn** (conocimiento) y por tanto, cada persona tiene la posibilidad de acceder a los diferentes kimūn que existe tanto en el pūji mapu (planeta) como en el waj mapu (universo). En este sentido, dentro del Pueblo Nación Mapuche, existen diversos tipos de conocimientos, y que el che recoge en determinados contexto de acuerdo a su az.

Finalmente, una vez pasado por todos los procesos anteriormente señalado se llega al **KŪME FELEN** = **AZ FELEN**, que el resultado último de las acciones de equilibrio que han hecho los entes tanto en el wajontu mapu como en el waj mapu. En este sentido José Relmucau afirma que el kūme felen es “... cuando sé esta bien, cuando se tiene cosas materiales, cuando se esta bien con la familia, cuando no hay enfermedades, cuando existe alegría, cuando todo esta tranquilo en el lof, en completa normalidad, y que no es solo las personas, sino que el lof, las familias no estén peleando o tratándose mal, cuando hay buenos conocimientos, buenos gūlam, buenas sabidurías en el lof, es porque están bien las cosas, y

el estar bien aquí en el püji mapu, repercute de la misma manera, en las otras dimensiones espaciales del waj mapu, y en ello radica la importancia del comportamiento y accionar del che, de permanencia, búsqueda, y de perseguir el bienestar consigo mismo y con los demás, aquí en el wajontu mapu.

“... yo también estoy diciendo que así lo haré, yo no le voy a echar la culpa a nadie, porque yo estoy ocupando esta tierra (pünotumapulen), küme ayiwkülen (me siento muy contenta), küme nor zuamkülen (estoy y permanezco correctamente y con buenos ánimos), küme newen nien (tengo buena fuerza), todo lo he hecho de manera correcta, limpiamente y todas estas cosas es bienvenida para mi, nada he olvidado, todos estos conocimientos lo tengo muy claro en la cabeza, en mi pensamiento”. (Quintreman, B. Entrevista 2003).

El che y el mapu, entendido este último como suelo, son complementario, para que este ente (che) pueda existir y darle sentido su existencia, pues el uno sin el otro conduciría necesariamente al desequilibrio. En este sentido, todos y cada unos de los entes, cumplen una función aquí en el püji mapu.

“La tierra es nuestro padre y nuestra madre, y aquí estamos, de ella obtenemos todos, ella nos da todo; fuerzas, alimentos, nos da todas las cosas que nosotros queremos y, por eso, le agradecemos. Nuestra tierra tiene que estar bien, como nuestros antepasados nos dejaron, así mismo, tenemos que hacerlo nosotros, es nuestra función para que después que moramos, irnos bien y, volver a integrarnos y podernos hacernos nuevamente tierra”. (Quidel, J. Entrevista 2003).

6. Comentario final

Podemos afirmar, que el Pueblo Nación Mapuche, es parte del püji mapu y tiene una estrecha relación con todos los newen existentes en el waj mapu, el che –hombre-, es uno más, de los elementos que componen la naturaleza, donde es necesario y trascendental, para la supervivencia, la coexistencia armónica de los distintos newen existentes. El ideal de vida del che es perseguir el equilibrio y armonía para el bienestar consigo mismo y los demás.

Hoy, producto de intervenciones de otros tipos de pensamientos, tanto el mapuche y los otros entes existentes permanecen y viven en constante desequilibrio, y es entonces, necesario y urgente, buscar la forma para poder convivir de manera mucho más humana posible, saldando los daños que ya se han hecho y, poder conseguir el anhelado equilibrio y bienestar, apuntando a la igualdad de condiciones entre personas de sociedades distintas y, en especial con todos los otros entes existente en el waj mapu.

“... da pena nuestra realidad y, uno piensa después ¿cómo vamos a seguir, si seguimos así?, eso da pena, da rabia, da impotencia, pero ahora, todavía seguimos teniendo nuestra propia lengua, nuestro propio pensamiento, nuestra propia forma de hacer las cosas, es lo que le estamos diciendo a los otros para que nos entiendan, y ellos tienen sus propios pensamiento, pero nosotros también tenemos nuestra propia visión, nuestra propia forma de ser, nuestra forma de regulación, eso es lo que estamos manifestando, y ojalá, esto pueda seguir mas adelante, de la manera que decimos y pensamos las cosas, y si esto ocurre estando yo viva, entonces moriría contenta, por que los wigka nos entiendan”. (Hortensia Montiel, Taller 2003).

Al no existir la igualdad de condiciones, como un elemento fundamental, cuando el otro se impone, ya sea éste un che (persona) u otro newen; se rompe entonces rápidamente el equilibrio y con ellos el bienestar, puesto que el otro (ente) no es reconocido y considerado como tal y, por tanto, es anulado. Esta acción, lleva a la violación de derecho de existencia, pues lo anula, e impone una visión y ejercicio del derecho desde una visión ajena a la propia.

Finalmente se puede señalar que el che (persona) no puede estar si el mapu (suelo, territorio y dimensiones espaciales) puesto que ambos son complementario. En este sentido el Pueblo Nación Mapuche, tiene una concepción del territorio que se sustenta en la forma de entender el sentido de lo humano y el de la naturaleza, así como la interrelación de éstos en el waj mapu. Todos los elementos que conforman la visión del mundo mapuche están enraizados y orientados por lo comunitario, por lo colectivo, puesto que lo que le pasa a unos de los newen repercute también a nivel colectivo, y por tanto a nivel de todas las dimensiones espaciales del waj mapu.

En este sentido, el che es parte del mapu, y por tanto, se complementa con él de manera circular, colectiva, haciendo un todo integral. En este sentido, el che no puede estar desvinculado de su mapu, es por ello que se afirma que la tenencia de la tierra debe ser colectiva. Por tanto el territorio mapuche deben ser imprescriptibles, inembargables e inajenables y por tanto deben de estar incorporado en la legislación chilena, así como el mapu küpal azkünun zugu (derecho propio) y su aplicación.

En otro contexto respecto de un conflicto relativo a un homicidio, se seguía el siguiente procedimientos que se encuentra en una entrevista hecha a la ñaña Hortensia, quién expone que "... ante para comprobarse como murió una persona, no se enterraba por enterrar, se abría a la persona, primero se rompía, para ver como murió, porqué murió, eso era un tremendo problema y, después de toda manera se sabe quien fue quien mato a la persona"(Montiel, H. Entrevista 2003).

QUINTA PARTE

Escenarios de manifestaciones del derecho en el Wajontu Mapu, entre la aplicación del derecho propio y la dominación del derecho ajeno²⁹

I. Introducción

La investigación “Fundamentos y Manifestaciones de Derecho Mapunche en Identidades Territoriales Pewenche, Bafkehche y Wenteche” comprende, como su título lo menciona, dos niveles u órdenes fácticos, el primero alude al nivel del conocimiento especializado respecto de los substratos normativos e idealmente accionales de esta forma de derecho; el segundo se relaciona con el modo y estado de expresión que dicho conocimiento alcanzaría en el mundo contemporáneo mapuche, tanto desde el accionar especializado, que en términos del mapuzungun correspondería a la experticia de ciertos kimün che (o sabios-especialistas), y además desde el accionar de la gente no especializada, que en el mapudungun se denomina como re che (o el común de la gente).

El acercamiento al nivel de las manifestaciones del derecho mapunche en identidades Wenteche, Pewenche y Bafkehche se ha abordado desde la relación hipotética entre derecho –conflictos, o en otros términos, suponiendo hipotéticamente que en situaciones de conflicto intracultural e intercultural se despliega el conocimiento normativo mapuche a través de su uso jurídico orientado a la resolución. Al mismo tiempo este supuesto genérico se traduciría en las siguientes hipótesis etnográficas- es decir aplicadas a contextos socioculturales e históricos específicos- vinculadas al uso y posesión de espacios definidos como sagrados desde la perspectiva mapuche:

La vigencia de aplicación del derecho propio mapuche para la resolución de situaciones de conflicto intracultural sería equivalente al grado de cercanía de los sujetos (individuos-grupos) mapuche con la normatividad y vida tradicional mapuche. La vigencia de aplicación del derecho propio mapuche para la resolución de situaciones de conflicto intercultural estaría constreñida a su subordinación respecto del derecho positivo vigente en Chile.

El acercamiento a los casos se ha realizado por medio de lo que la antropología jurídica ha definido como el **método de casos**, que según Stavenhagen permite que en “...el estudio de casos concretos de resolución de disputas o contiendas, el investigador desentraña las normas y reglas jurídicas, no solamente como enunciados abstractos, sino como elementos vivos y dinámicos de derecho en una sociedad” (Stavenhagen, 1990:31).

Este método operaría bajo el supuesto que es en situaciones de conflicto donde se despliegan normas adecuadas a los fines resolutivos. Tales normas son ejecutadas por actores específicos en procesos específicos, y todas estas características permitirían distinguir ámbitos de conocimiento y acción propiamente legales, es decir de derecho. En síntesis, las situaciones de conflicto demandan el accionar del conocimiento normativo.

Respecto de las formas de expresión de las normas, Stavenhagen indica que toda manifestación estaría sujeta a las situaciones que las requieran, lo que no implicaría, necesariamente, que el contexto determine y relativice en extremo a las normas, sino más bien se refiere a la capacidad que tendrían los códigos normativos para ajustarse a factores como la historia y/o la convivencia intersocietal, por lo que, al mismo tiempo, se infiere que dichos códigos normativos no serían acervos cognoscitivos inmutables, sino que dependerían de procesos permanentes de actualización.

²⁹ Capítulo preparado por María del Rosario Salamanca Huenchullán, Verónica Núñez y Ronny Leiva.

Para los efectos de desentrañar la presencia del derecho mapuche en estas situaciones y de acceder a las particulares formas de expresión o ausencia, se han planteado los siguientes objetivos:

- Identificar nociones normativas mapuche de uso y posesión de espacios socio ecológicos valorados como sagrados.
- Conocer mecanismos y/o dinámicas socioculturales a través de las cuales se despliegan diferentes nociones normativas relacionadas al uso y posesión de diferentes espacios socio ecológicos.

De acuerdo con lo anterior y relación con la información obtenida, estos objetivos se han sintetizado en una serie de factores comunes en los casos:

- 1) definición –individual/grupal- del espacio socio ecológico en disputa,
- 2) actores que son parte de los procesos de disputa, y
- 3) nociones normativas de uso y posesión de los espacios socio ecológicos en disputa.

Estos factores, a su vez han permitido, por una parte, conocer la particularidad normativa y accional desplegada en cada situación, y por otra, al mismo tiempo, contrastar y/o comparar todas las situaciones, con el fin de determinar patrones normativos y accionales ejecutados para la resolución de las problemáticas. Las situaciones seleccionadas, se agruparon a su vez, de acuerdo con tres variables relacionadas con la lógica del derecho propio mapuche que se han sintetizado en el siguiente diagrama:

Clasificación de acuerdo con el derecho propio mapuche	Casos	Unidades de análisis	Tipo de fuentes y herramientas metodológicas aplicadas
El ejercicio del derecho propio mapuche en la regulación de la relación del che y el newen en lugares sagrados.	Gijatuwe Malalwe. Gijatuwe Xuf Xuf. Klen Klen Rüpükura.	Visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso. Fuentes etnográficas: Registro etnográfico.
Restablecimiento del equilibrio en el waj mapu	El Maremoto del año 1960 causas y consecuencias desde la perspectiva Mapuche Bafkehche.	Visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso. Fuentes escritas: Textos de investigaciones previas. Revisión de prensa. Literatura / poesía.
La relación del che en el wajontu mapu.	Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche. Los Mapuche Pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado caso Ralko	Acercamiento a las visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso Fuentes escritas: Textos de investigaciones previas. Revisión de prensa. Documentación oficial. Correspondencia.

II. Mapu Kūpal Azkunun Zugu (el ejercicio del derecho propio mapuche) en la regulación de la relación del Che y el Newen en lugares sagrados³⁰

1. Caso Gijatuwe Malalwe

1.1. Contextualización

Este caso se ha caracterizado como un **conflicto intracultural**, por dos motivos, primero, porque los actores que lo protagonizan son todos de origen mapuche, y segundo, porque todo el proceso, desde su surgimiento, hasta su resolución, se llevó a cabo de acuerdo con pautas culturales y procedimientos sociales propiamente mapuche.

La disputa ocurrió durante la segunda mitad de la década de los 90, en el sector de Malalwe, localidad ubicada aproximadamente a 12 Km. de Puerto Domínguez, frente a Wapi Budi, Bafkehmapu – en la Novena Región de acuerdo a la distribución geopolítica chilena.

1.2. Descripción del conflicto: el mal uso del Gijatuwe

El conflicto fue protagonizado por un grupo de personas del sector de Malalwe, dentro de las cuales se encuentra el logko de Malalwe don Juan Raín, gehpiñes de otros lof que pertenecen al rewe de Malalwe, y otras personas de Malalwe. Algunos gehpiñ y el logko consideraron/determinaron que se efectuó un **uso inadecuado del Gijatuwe de Malalwe**, al realizarse un torneo de fútbol en el lugar sagrado. Responsabilizaron inicialmente a quien es propietario –según la legislación chilena-, pero principalmente responsabilizaron al gehpiñ mayor del rewe, que es el gehpiñ de Malalwe, en tanto él fue quien permitió este uso sin previa información a la comunidad:

“Hace 2 años atrás un peñi de segunda generación de los que vienen de los dueños del terreno del gijatun quiso que lo utilizaran para hacer deporte wigka de fútbol, torneo que se hacen el dueño del terreno sigue el deporte wigka, él cuando quisieron hacer el torneo consultó con el logko de la comunidad, nosotros en Malalwe estamos divididos hay dos Logko, se pusieron de acuerdo con el joven que le dijo para no andar que mas será no va a ser muy grave lo que vamos a hacer y autorizo el Logko sin consultarle al resto de la comunidad. Y resulto que al resto de la comunidad no les gusto lo que hicieron, y un gehpiñ joven de una comunidad vecina fue donde mi me fue a conversar y consultar como lo ve usted el caso de lo que están haciendo los peñi. Yo estaba informado y por el mismo caso estoy molesto le dije yo y estoy esperando la voz de los gehpiñes por que son 5 o 6 gehpiñes también 5 comunidades.” (Fragmento 1, Relato de Juan Raín en Taller Xuf Xuf, 02.01.03).

Desde el punto de vista de la definición de la situación transgresora, la responsabilidad fue depositada mayormente en el gehpiñ mayor, que a la vez es logko de la comunidad indígena de Malalwe, que ante CONADI esta registrada bajo el nombre de Pedro Painem, registro proveniente de la época de reducción. Esta responsabilidad se le fue asociada por no haber cumplido su deber de consulta a la comunidad dueña de casa, en este caso a Malalwe, y a las autoridades representantes de otras 5 comunidades/lof, a ser sus respectivos gehpiñes. Este incumplimiento consultivo indicaría que la función y facultad de autoridad sería interdependiente respecto de las apreciaciones de quienes conformarían la unidad organizativa a la cual pertenece: socialmente a su lof –Malalwe- y a la jurisdicción socioreligiosa del rewe, compuesta por 6 comunidades: “...está Malalwe, Puaicho, parte de Llenewe, parte de Wenté, parte de Lumawe y Llallipulli” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

³⁰ Estudio de casos efectuado por Verónica Núñez.

Se advierte que su función en este tipo de situaciones se remitiría a resguardar el valor religioso del espacio definido como sagrado “el gijatuwe”, por lo que el torneo de fútbol se presentó como una amenaza a la propia naturaleza religiosa del lugar. La actividad del fútbol en sí no es necesariamente peligrosa, sino más bien la dinámica social que la acompaña:

“y como queda el desorden después donde hubo una ramada, donde hubo gente cura, en fin, y además estaba al lado del camino todavía, pero a ellos a lo mejor no vieron, no se pusieron en ese caso de que la gente se iba a molestar todas esas cosas, y que ellos dijeron como es de un día es pasable, pero para otra vuelta ya daremos cuenta de lo que pasó y confiaron en la juventud que todo iba a salir bien. Por eso no quisimos alargar porque habían pensado en eso, que la gente lo iba a entender...” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

La dinámica social de desorden es lo que preocupa a la gente del rewe, en tanto no es una conducta adecuada en general y en particular de hacerse en el sitio sagrado. Además de esto dicha transgresión es emblemática también en tanto entrega a la comunidad un indicador preocupante del futuro de la juventud de sus comunidades. De tal forma que desde el mal uso hasta las expectativas de las conductas juveniles, quien otorga ese permiso no vislumbra la profundidad del impacto de esta transgresión, y cuando su impacto traspasa el horizonte netamente religioso hasta el nivel de las expectativas sociales se incorpora la injerencia de la autoridad social: el logko, y de la gente que pertenece a dicha comunidad y al rewe.

Posterior a la definición del problema, la evaluación de la situación fue realizada entre el logko del lugar en conjunto con otros gehpiñ, cuando estos últimos le plantean formalmente el problema en una visita. En dicha visita el gehpiñ consulta al logko respecto de la repercusión social de la transgresión en el uso de un espacio religioso. El logko aconsejó que revisaran la situación entre los gehpiñ del rewe como una primera instancia, específicamente de investigación de lo que realmente había pasado, asunto que se postergó hasta el **xawün** (reunión) de preparación del siguiente ngillatun:

“Cuando se ocupó para otra actividad, en este caso un deporte un torneo de fútbol, uno de los gehpiñ se preocupó mucho y vino donde mí a conversarme lo que estaba pasando, qué me parecía a mí en fin, por lo que pasaba ahí entre la juventud, yo igual estoy preocupado por lo mismo le dije yo, espero que los gehpiñ empiecen a investigar, eso estoy esperando le dije yo, porque también me siento molesto le dije yo y esperaba la opinión de usted. Porque el gehpiñ que vino a hablar conmigo es joven de los que se eligió ahora último, es joven, pero está muy preocupado de su misión, de lo que tiene que cumplir como gehpiñ, y ahí vino a conversar conmigo. Yo le dije que tenía que informarle a los demás gehpiñ de todas las comunidades, porque somos 6 comunidades las que nos juntamos en este rewe y en cada comunidad hay un gehpiñ, entonces él informó al resto y el resto no se preocuparon, no se atrevieron, total que no lo acompañaron”. (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

En dicha instancia se reunieron las diferentes autoridades –gehpiñes y logko- responsables de la organización del evento religioso, y discutieron del mal uso realizado, las personas responsabilizadas acogieron los reclamos y acordaron no volver a realizar ningún evento que no fuera de carácter religioso en el lugar sagrado:

“Llegó el aviso para ir allá, entonces en esa oportunidad ahí se hizo una reunión, como siempre se hace una reunión unos días antes, y ahí aprovechamos de conversar con él del caso que estaba pasando, ahí conversamos con el gehpiñ de Malalwe, y que es lo que había pasado, y que estábamos preocupados por eso y que fue una cosa que por que se hizo, en fin, y ahí dieron la respuesta los que habían conversado, ellos, entonces ellos conversaron de que en realidad fue así, pero el como era una cosa de un día no

más que se iba a ocupar para el torneo, entonces ellos dijeron lo vamos a ocupar y después daremos cuenta, pero ellos no se imaginaron que el resto de la gente se iba a preocupar por eso porque ellos pensaban que era un torneo como deporte no más, pero ahí en ese torneo pasan cosas que no comparte absolutamente nada con lo religioso, porque ahí en ese torneo se hace una ramada especialmente para vender vino, bebidas alcohólicas y muy pocas cosas se venden, la mayor parte de lo que se vende es vino, y el grupo de ahí que está, ya no falta quien haga desorden ahí, imagínese por supuesto que la gente empieza a beber se curan en fin, ya por ahí salen peleas en fin tanta cosa ahí y tanto desorden. Y como queda el desorden después donde hubo una ramada, donde hubo gente cura, en fin, y además estaba al lado del camino todavía, pero a ellos a lo mejor no vieron, no se pusieron en ese caso de que la gente se iba a molestar y todas esas cosas, y que ellos dijeron como es de un día es pasable, pero para otra vuelta ya daremos cuenta de lo que pasó y confiaron en la juventud que todo le iba a salir bien. Por eso no quisimos alargar porque habían pensado en eso, que la gente lo iba a entender en fin y que de acuerdo que otra vuelta no se iba a hacer, esa fue la respuesta que nos dieron ellos, ahí le preguntamos también nosotros “y a futuro que va a pasar, se va a seguir haciendo torneo como se hizo ahí”, esa es la pregunta que le hicimos todos a las dos personas que autorizaron...

VN: que eran los gehpiñ?

JR: claro los gehpiñ, ahí dijeron ellos que era por una sola vez, que ellos no pensaban que otra vuelta iba a ocurrir eso con la juventud, además se dieron cuenta que la gente se sintió mal así que esa vez prometieron ellos no volver a repetir eso en el lugar del rewe...” (fragmento entrevista, 15.02.03).

De esta manera, a través del acuerdo se logró la resolución definitiva del problema, cuya relevancia impactó a toda la unidad socio organizacional ligada al gijatuwe: el rewe de Malalwe. La instancia del trawun, se manifiesta como un nivel resolutivo ampliado, como el soporte jurídico con mayor peso resolutivo para las situaciones conflictivas emanadas desde el ámbito religioso. Se puede apreciar además que a posteriori la transgresión, la evaluación y la acusación, el estilo resolutivo culmina a través de la discusión de todas las partes y se concreta a través del acuerdo y compromiso de que dicha situación no se repetiría.

El desarrollo del conflicto nos permite apreciar e identificar la expresión de un modelo de procedimiento donde son claramente distinguibles, por una parte, las diferentes etapas procesales orientadas a la resolución de una situación. Primeramente la definición de la problemática de acuerdo con la configuración de lo correcta e incorrectamente realizable, es decir una codificación o tipificación de los usos de los espacios y de las conductas individuales y colectivas que en ellos pueden llevarse a cabo. Esta tipificación comprendería un ámbito del acervo normativo general, y por tanto un ámbito de derecho mapuche. Luego estaría la etapa evaluativa del problema, es decir de la determinación y planificación de las acciones que deben seguirse con el fin de resolver el conflicto, dentro de estas se encontrarían la discusión del problema entre las autoridades relacionadas y la determinación de la necesidad de investigación de los sucesos. Por último se encontraría la etapa resolutiva ad hoc a la tipificación de la problemática, lo que se sintetiza en la relación: a transgresión en el ámbito religioso = solución desde el ámbito religioso, lo que se concreto en el trawun de preparación del siguiente gijatun.

Por otra parte el desarrollo de este conflicto permite distinguir la relación entre la conformación del acervo normativo ideal, en tanto conocimiento jurídico, y la acción de agentes especialistas funcionales a las situaciones problemáticas, en este caso la relación entre la aplicación del derecho y la pertinencia de jurisdicción entre autoridades socio políticas: el logko, y religiosas: los gehpiñes. Esta relación de pertinencia se presenta como relevante a la situación en tanto la responsabilidad de la transgresión recae en la autoridad mayor del ámbito religioso: el gehpiñ mayor. Sin embargo, y a pesar de la repercusión social del problema, la resolución queda en manos de la asamblea representativa del rewe, en una

manifestación religiosa, pero que en definitiva congrega tanto los ámbitos sociales, políticos como los religiosos.

En síntesis, este conflicto nos muestra la actualización no sólo del acervo normativo propio del derecho mapuche, aplicado desde el ámbito religioso, sino además la congruencia de su aplicabilidad, y por tanto vigencia, en el plano resolutorio. De forma tal que los polos de normatividad idealizada se expresan de forma correspondiente a su aceptación social, y a su actualización necesaria para solución de problemáticas atinentes.

1.3. El escenario socio organizativo y la vitalidad del derecho Mapuche

El sector de Malalwe, tiene dos logkos como soporte organizativo en el plano de las relaciones sociales y en el de las relaciones de representatividad política. En el plano de las relaciones y prácticas religiosas el sistema de cohesión social está integrado en la unidad del rewe, que está compuesto por varios lof, dentro de los cuales Malalwe es sólo uno: "...está Malalwe, Puaicho, parte de Yenewe, parte de Wente, parte de Lumawe y Llagipulli" (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

El sistema de autoridades religiosas está compuesto por seis gehpiñes, cada uno de los cuales representa al lof de procedencia. De los seis gehpiñes uno de ellos es el gehpiñ mayor, en este caso, en términos de don Juan Raín: "el gehpiñ mayor es el dueño de casa, donde se encuentra el rewe" (fragmento entrevista del 15.02.03).

La dinámica organizacional en el plano sociopolítico se presenta, en la actualidad, de forma disgregada, en tanto, de acuerdo con la propia tradición del sector, históricamente este plano habría estado dirigido por un solo logko, por lo que la presencia de dos "cabezas", se expresa de forma conflictiva:

"RM: cómo es la relación con la otra comunidad, usted dijo que la comunidad estaba dividida...y hay otro logko, cómo es la relación entre las familias que están en esta comunidad con las otras, existe algún problema o no?.

JR: tenemos solamente problemas, como le dijera yo, otras cosas, en lo que es política, claro porque la política es política mapuche y política wigka, entonces yo creo que es política, porque no nos entendemos, no nos creemos unos con otros, ellos son, se dejan dominar por lo que le impone el wigka y nosotros no, nosotros somos de que nosotros decidir lo que tenemos que hacer, decidirlo nosotros y no de lo que diga el wigka esta ley aquí esta ley allá, nosotros eso es lo que le decimos nosotros, que tenemos que decidir nosotros lo que queremos hacer, y lo que tenemos nosotros, y no lo que el wigka nos venga a imponer, tenemos que hacernos valer como pueblo, tenemos un derecho también fundamental, porque siempre las leyes, nunca se le consulta al mapuche, llegan e imponen una ley y la aceptan y eso nosotros no estamos de acuerdo con eso..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03)

La disgregación de Malalwe en dos grupos con un logko a la cabeza es una realidad contemporánea, coincidente con una serie de influencias externas que se han ido incorporando en las dinámicas cotidianas, como la llegada de la educación, la religión y la imposición legal y política chilena:

"JR: claro, si somos dos logkos que habemos ahora, ahora...

JS: pero antes había uno solo o no?.

JR: antes había uno solo en vida de mi padre era él el logko...

RM: y por qué ahora hay dos?.

JR: por lo que le conversaba yo denantes, no nos entendemos con la parte del otro logko, por todas estas cosas que nos pasan, por las cosas que suceden por eso... es de la comunidad también...

RM: es el de la ley indígena?.

JR: claro, no comparte con las ideas de nosotros, nosotros estamos en la auto afirmación de nuestra cultura mapuche...

VN: y ellos no siguen mucho la tradición?.

JR: ellos no la siguen mucho.

Sra. Adela: a ese logko lo eligió las autoridades wigka...

JR: claro, porque...

Sra. Adela: ellos dijeron Pedro Painem va a ser el logko de la comunidad Malalwe...

VN: y coincide tal vez que él es el presidente de la comunidad?.

JR: coincide con lo que impone el wigka...

MS: de acuerdo a la cultura quien nombra al logko?.

JR: la comunidad." (fragmento entrevista a Juan Raín y su señora, 15.02.03).

La llegada de la escuela también ha sido motivo de disputa entre estos grupos:

"MS: y esa división dijo usted que vino de la política wigka.

JR: si la política wigka, y de parte religiosa, sí porque años atrás no había colegio aquí en Malalwe, había un colegio particular no más, venía un profesor arrendaba un local, hacía clases en fin y después se iba y cuando no le gustaba, porque en ese tiempo era un ambiente aislado también, que no se hallaban, se iban a otro lado, quedábamos sin colegio, entonces nosotros con el papá de Domingo Raín, que es mi tío y yo y mi hermano, que está por ahí, pensamos en solicitar un colegio, un colegio estable para la comunidad, nos costó un triunfo, nos costó dos años para tramitar la expropiación del terreno en ese tiempo, primera hablamos con un cura párroco que había, y el cura no nos dio lugar por lo que nosotros estábamos pidiendo, y que era difícil en una comunidad indígena...

MS: y qué cura era ese?.

JR: el cura párroco de Puerto Domínguez, en ese tiempo un alemán que había y nosotros después intentamos por otro lado, en ese tiempo fuimos al instituto indígena, y el instituto indígena nos hizo el trámite, demoró unos diez años, y en empezar a trabajar con cursos básicos, ahí no se que pasó, cuando el cura se dio cuenta de eso viene y reúne a toda la comunidad, al resto aquí, y nos dejó de lado a nosotros, de la noche a la mañana reunió a la comunidad y alguien de los comuneros tenía una casa y dispusieron eso y hicieron una matrícula y siguieron haciendo clases, y a nosotros el cura tenía otra intención... y quedamos igual, no nos valió de nada, quedamos mal igual porque con dos escuelas y si no estamos de acuerdo, de entonces ya quedamos divididos, desde entonces quedamos divididos, ellos quedaron con su escuela allá, que ellos decían que eran mayoría, pero actualmente en el caso de las matrículas no son mayoría, están igual que aquí no más, si tienen 10 alumnos ellos acá también hay 10..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

En esta disgregación se incorpora además el hecho que "el otro logko" es al mismo tiempo el gehpiñ mayor del rewe, al parecer, desde la visión del Sr. Raín, el rol religioso de esta persona sería natural, no así su rol de logko, en tanto esta función habría sido otorgada por entidades no mapuche, a pesar que ambos provienen del mismo tronco familiar. La disgregación de estos grupos derivaría de la época de reducción donde a personas que eran de la misma familia se les cambió el apellido, de todas formas el logko Raín afirma que la descendencia Painem perdió su operancia, pasando el poder a la familia Raín:

VN: entonces el otro logko no es logko?.

JR: si también tiene linaje, pero él ya quedó atrás, él fue el bisabuelo del logko, y el actual logko tiene el mismo nombre y el mismo apellido, se llamaba Pedro Painem, porque así está reconocida la comunidad ahora en CONADI, en la ley, y el joven ahora se llamó Pedro Painem también...

VN: pero como que el Kūpalme se habría cortado en algún momento?.

JR: él quedó atrás durante... mi abuelo, porque después de Pedro Painem el original, después se terminó Pedro Painem, el original como le digo, después entró mi abuelo, se terminó mi abuelo y siguió mi papá y murió mi papá y ahora la parte de nosotros ellos me eligieron a mí como heredero también...

JS: la comunidad como se llama?.

JR: acá nosotros no estamos por comunidad, nos organizamos porque no queremos dividirnos por comunidad, nosotros estamos organizados como comité, pero siempre llevando lo que es la parte mapuche.

JS: pero antes cuando fue asignado el título de Merced, porque esto es de título de merced no, cómo se llamó esta comunidad?.

JR: Pedro Painem, ese era el primero, el original cuando, cuando se ...cuando la colonización vino, la colonización, y ahí le dejaron, le entregaron 1.200 h. Eran dos hermanos Pedro Painem y el otro era Shiepe, parece algo así el nombre...

VN: y ustedes vienen de la misma familia?.

JR: de la misma familia...

VN: o sea que con los nombres en la reducción le cambiaron los nombres?.

JR: claro...

VN: pero vienen de la misma familia...

JR: claro, la comisión radicadora fue la que nos cambió el nombre a nosotros, nosotros no somos Raines, somos originales de Pedro Painem...

RM: el apellido de usted debe haber sido Painem...

JR: Painem, claro, Painem tendríamos que haber sido nosotros." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Sin embargo, y a pesar de las diferentes influencias externas que han sido incorporadas a las dinámicas internas y cotidianas, y que han servido como factores disgregadores, en la vida religiosa, al menos aparentemente, las diferencias entre los grupos se diluyen:

"JR: si, en el caso de nosotros, en la religión, en el gillatun estamos juntos, ahí nos toman en cuenta ellos a nosotros, ahí nos hacen participar, nos dan el aviso..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Es justamente en este ámbito [el religioso], donde cualquier controversia socio organizativa propia de la dinámica del lof, queda supeditada a la pertenencia mayor del rewe donde el lof es sólo una parte. De forma tal que los factores no mapuche que influyen en las dinámicas de los lof - desvirtuados en la actualidad en las formas organizativas funcionales de "comunidad" o "comité de pequeño agricultor" también presentes en el sector -, se superan en la cohesión mayor del rewe. Es, por lo tanto, la mantención y resguardo de la vida religiosa, lo que le permite a estos grupos mapuche fortalecer, potenciar y reproducir una vida y conocimiento culturalmente distinguible.

En el contexto de estas dinámicas socioculturales, la expresión de la aplicación aceptada y acatada del derecho se presenta como un icono cohesionador que permite fundir las dicotomías políticas hacia un bien común, dando paso a la natural expresión de lo que los juristas han definido como "derecho colectivo", justamente a propósito de proteger un espacio sagrado de "propiedad colectiva". La operancia de este último principio queda de manifiesto en el caso del mal uso del gijatuwe, cuando la responsabilidad recae en el gehpiñ y no en el dueño. Esto pasa porque el dueño del predio sigue un conducto regular pidiendo permiso al gehpiñ para la realización del torneo, lo que indica que esta persona

opera bajo los principios mapuche de propiedad, subordinando la "legalidad" de su propiedad individual, de acuerdo con la legislación chilena:

"Hace 2 años atrás un peñi de segunda generación de los que vienen de los dueños del terreno del gijatun quiso que lo utilizaran para hacer deporte wigka de fútbol, torneo que se hacen el dueño del terreno sigue el deporte wigka, él cuando quisieron hacer el torneo consultó con el logko de la comunidad, nosotros en Malalwe estamos divididos hay dos Logko" (fragmento relato Sr. Raín, taller Itinentu, 02.01.03).

La necesidad de superar la problemática intra lof radica en la particular composición del rewe en términos de las prácticas de dualidad que sostiene con otro rewe, específicamente en la realización de los gijatunes periódicos:

"...cuando nos reunimos de nuevo, para hacer el gillatun, porque ese gillatun que se aproximaba se iba a hacer en otra comunidad, porque aquí nosotros estamos de acuerdo de un año hacerlo en una parte el gillatun, y el otro año hacerlo en otra comunidad, pero no de las que participamos habitualmente, es otra comunidad vecina, entonces con ellos estamos de acuerdo, porque así lo acordaron los antiguos: de que un año nos tocaba en Malalwe y otro año nos tocaba en Yáñez, una comunidad vecina que hacen gillatun que queda allá para el lado de Puerto Domínguez, y llegó la invitación para ir allá que cuando les tocábamos a ellos nosotros teníamos que ir y reunirnos acá con todos los gehpiñ y ponernos de acuerdo nosotros como si fuéramos a hacer un gillatun propio, pero vamos de visita allá, igual ellos cuando lo hacemos nosotros acá ellos vienen aquí en masa también todos"(fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Este sistema de dualidad religiosa tiene como soporte una particular forma de reciprocidad, dada y mantenida a través de particulares relaciones sociales. Esta dualidad, efectivamente, amplía el rango de pertenencia del rewe, y por tanto gijatuwe de Malalwe, por lo que de no haberse solucionado el conflicto por un mal uso, el problema habría repercutido en este sistema de relaciones recíprocas, y por lo tanto en el mundo religioso de todas las partes que componen la dualidad. De esta forma, y de acuerdo con una acepción especulativa, si el caso del gijatuwe no se hubiere solucionado, la unidad jurídica reguladora del rewe de Malalwe, el caso habría tenido que pasar a la unidad mayor, de la cual el rewe de Malalwe es dependiente. Dentro de las particulares relaciones sociales de reciprocidad las facultades de injerencia jurídica también se incorporan:

JS: y ahora en el otro gillatun... ustedes cada cuanto hacen gillatun?.

JR: cada dos años, pasan dos años libres, dos años, a los tres porque cuando no hacemos gillatun nosotros vamos a hacer rogativa allá, a la comunidad vecina que le decía...

JS: allá en Yáñez?.

JR: si allá en Yáñez.

JS: es witrán...

JR: sí aquí se llama mutrum ... pero aquí siempre se hace rogativa entre nosotros antes de la partida.

MS: y después van juntos...

JR: si vamos juntos...

MS: y ellos también vienen juntos...

JR: exactamente...

VN: con ellos hacen esto, con las seis comunidades?.

SR: sí, nosotros las seis comunidades nos reunimos aquí...ellas son otras tantas por allá, no recuerdo, son varias también.

JS: ahí se hace...

MS: la dualidad, de a dos, son como... si uno lo mira más amplio son como uno solo.

JR: eso, exactamente.

MS: pero siempre hacen esta dualidad.

JR: sí, exactamente.

VN: y eso les da mas fuerza...

JR: sí...

MS: entonces si pasa un problema aquí por ejemplo, ellos también podrían tener opinión acá...

JR: claro.

MS: si pasa un problema allá ustedes también pueden tener opinión allá...

JR: claro que sí." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Haciendo un paralelo, se observa que en la actualidad habría un desfase entre la armonía social de Malalwe respecto de su armonía religiosa, dependiente del rewe y del sistema de dualidad, sin embargo en generaciones anteriores la funcionalidad de las autoridades sociales habría operado a la par y de forma complementaria con las autoridades del ámbito religioso, lo que al mismo tiempo nos lleva a suponer que antaño la delimitación entre los ámbitos religiosos, sociopolítico y jurídico no habrían tenido sentido, tal como en la actualidad podemos distinguir. La disposición normativa del uso de los espacios sagrados ha variado a través del tiempo a la par que la funcionalidad y facultades de las autoridades religiosas y sociopolíticas de Malalwe, esto queda de manifiesto en otro caso de uso relativo del gijatuwe de Malalwe, pero a diferencia del problema actual dicho uso fue permitido por el antiguo logko, padre de don Juan Raín:

"RM: nunca han tenido problemas con el dueño de la tierra donde está el rewe?.

JR: actualmente no, porque yo ya le había comentado lo que había pasado en ese tiempo antiguamente, porque antiguamente el terreno no se ocupaba para hacer cultivo, estaba exclusivamente para esto, pero en ese tiempo la población era muy menor, había poca población, y ahora aumentó la población, quedamos chicos, la tierra se nos hace chica ahora. Entonces en vida de mi papá, porque él era logko también, el último logko fue y después me nombraron a mí, entonces él participó en eso y, yo era niño en ese tiempo él conversaba después cuando llegaba a la casa ya conversaba que acuerdos se habían hecho, entonces ahí que pidió el dueño de la tierra, el viejito, solicitó a los gehpiñ y a la comunidad de que si él podía cultivar el terreno, pero siempre respetando la parte sagrada de donde se arrodillan en la rogativa, ese acuerdo hicieron esa vez, esa vez acordaron que la persona a la que le correspondía la tierra, en realidad podía ocupar la tierra, también se hizo una rogativa para eso, dando cuenta en fin a gegechen, por lo que iba a pasar y se hizo un gillatun en este... entonces ellos acordaron de que después de un gillatun el hombre podía ocupar durante dos temporadas el terreno, después ya venía el nuevo gillatun otra vez, cada dos años en ese tiempo...podía sembrar durante dos temporadas...

RM: y ese acuerdo todavía lo respeta...

JR: sí todavía..." (fragmento de entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

En el tiempo de este logko, las facultades jurídicas regían para diferentes tipos de problemáticas, no sólo se orientaban a su aplicación en relación con problemas provenientes desde el ámbito religioso, a diferencia de las posibilidades jurídicas que en la actualidad serían casi inexistentes para la autoridad del logko:

"VN: y a usted le toca resolver algunos problemas que se vayan presentando o ya no pasa eso...

JR: no pasa ya porque la gente busca por otro lado la solución de los problemas...

VN: se van a los juzgados?.

JR: van al juzgado o a los carabineros, se van ahí y ...

VN: y que tipo de problemas resolvía su papá...

JR: en esos tiempo lo común que había era por el asunto de las líneas, porque en esos tiempos había bosque, los comuneros a veces hacían un descampe, le hacían un roce le llamamos nosotros, y cortan el bosque y después se quema, entonces armaban un roce y quemaban parte de lo que era del vecino, y después el vecino iba y hacía un cerco por donde había abarcado el fuego, no respetando la línea sino que se le iba a ya, eso era lo común en todas partes...

VN: corrían sus cercos...

JR: corrían sus cercos, claro, yo conversé con él, de cómo se hacían, como se reunían, como conversaban todos la comunidad, los vecinos, los familiares, todos como se reunían, ahí se reunían todos entonces él empezaba a preguntarle a uno de los mas a los vecinos a caso ellos sabían donde estaba la línea, entonces ya unos hablaban a favor de uno, otros a favor de otro, así que el por mayoría decía ya, si dos o tres personas decían aquí está la línea y había uno que decía que estaba por allá, el que tenía la mayoría y el otro perdía, a veces eran mas eran 5 o 6, y ellos recalcaban que conocían la línea, entonces el preguntaba quien mas conoce esta línea y así iban aportando la gente conocimiento, de esa forma conversaba él cuando llegaba en las noches empezaba a conversar...

RM: nunca le tocó por ejemplo problemas así como robo de ganado...

JR: sí también, pero muy pocas veces, ya llegaba a la justicia siempre, y a veces la gente, el afectado no aceptaba, no se daba no mas, entonces ya iban a la justicia wigka, iban a carabineros, iban al juzgado, y así... igual después la persona, esas personas que daban su opinión por la línea, ellos ratificaban después por la justicia wigka..." (fragmento entrevista Sr. Raín, 15.02.03).

De acuerdo con estos antecedentes históricos, las facultades jurídicas de la autoridad socio política antes habría tenido injerencia en los múltiples planos de la vida mapuche, y de acuerdo con los factores de influencia no mapuche mencionado, dichas facultades se fueron restringiendo gradualmente a través de su "ilegalización" desde la jurisprudencia chilena, reafirmandose además por medio de la negación de la propia gente mapuche. Sin embargo, la actualización de la aplicación del derecho mapuche en el caso de mal uso del gijatuwe de Malalwe, se presenta además de cohesionador de los planos social y religioso, como una manifestación de revitalización del acervo jurídico propiamente mapuche.

1.4. Aplicación del derecho Mapuche a partir de una problemática religiosa

Como se ha mostrado a través de la exposición de los antecedentes recopilados, el caso del mal uso del gijatuwe de Malalwe, ilustra claramente la capacidad de revitalización que la sociedad y cultural mapuche puede desplegar en situaciones donde, externamente, se supone un estado de pérdida.

A diferencia del derecho positivo occidental, vigente en el estado de Chile, donde la regulación jurídica radica en un ente institucionalizado que opera en los diferentes ámbitos de la sociedad, el derecho mapuche, al menos en la versión actualizada que hemos podido conocer, operaría mediante una lógica contextualizada, es decir, el origen del problema debe ser acorde con la modalidad de resolución, lo que traducido a un problema de uso de propiedad colectiva religiosa se tradujo en la operancia de una solución desarrollada a través de dicho ámbito, adecuándose el procedimiento legal a las formas, dinámicas, instancias y autoridades con que dicho ámbito cuenta: rewe, gehpiñes y logko en su rol de complementación de lo religioso.

Este caso además nos ha permitido observar como el ejercicio jurídico ha servido como herramienta y estrategia de superación de la influencia de factores externos (religión, educación, políticas), que influyen en la disgregación de las dinámicas locales y cotidianas. De esta manera el resguardo de la vida religiosa a través del derecho propio muestra un camino de retorno a lo "propiamente mapuche" re estableciendo y fortaleciendo dicho sello identitario, ya no solo con una forma de apelación discursiva a

“lo tradicional”, sino también a través de un contenido coherente que sustenta y perpetúa dicha apuesta sociocultural.

Desde el punto de vista del **mapu kupal Azkunun** zugu, la vida cotidiana en el mundo mapuche no está exenta de la necesidad de “convivir” socialmente respetando y cumpliendo ciertas normas básicas. Para la vivencia de la vida espiritual el cumplimiento de la normatividad mapuche se hace particularmente importante, en tanto esta (la espiritualidad) requiere del ejercicio “perfecto” para alcanzar los objetivos que, a través de ella, se requieren. En este mismo sentido, “las normas” vendrían a “garantizar” la perfección en la vivencia espiritual, y de esta manera lograr el restablecimiento y/o la mantención del equilibrio natural del microcosmos, que en el caso particular de este caso estaría en dado en la pertenencia a una dualidad religiosa donde el rewe de Malalwe es una de las partes constitutivas.

2. Gijatuwe Xuf Xuf

2.1. Contextualización

Este caso se caracteriza por ser un caso intracultural, en tanto quienes lo protagonizan son todos sujetos de origen mapuche. Dentro de ellos se distinguen la dueña del predio del gijatuwe –de acuerdo con la legislación chilena vigente-, que es de origen mapuche, sin embargo no se adscribe a sus prácticas religiosas, por lo que desconoce tanto la definición del espacio como sagrado y no participa del gijatun. Además se encuentra el ñizol logko del rewe de Xuf Xuf, que si bien ha intentado acercarse a conversar el problema con la dueña, sus intervenciones no han sido fructíferas. Por otra parte se encuentra uno de los werken del rewe, que proviene de uno de sus lof, que en la actualidad coincide con la figura legal de comunidad indígena Chureo Sandoval, esta persona se ha destacado por iniciar los reclamos de la situación del gijatuwe dentro y fuera del rewe. Es a través de los discursos, apreciaciones y posicionamiento de estos actores que se describirá el desarrollo y resultado de este conflicto.

El gijatuwe de Xuf Xuf se encuentra en el sector de Xuf Xuf, a su vez ubicado en wente mapu, comuna de Padre Las Casas, Novena Región –de acuerdo con la distribución geopolítica de Chile-, y el desarrollo del conflicto deviene desde principios de la década del '90. En la actualidad este conflicto no se ha resuelto ni por medio de la aplicación del derecho propio mapuche, ni por medio de instancias no mapuche, tanto administrativas, como CONADI, ni a través de instancias judiciales chilenas.

2.2. Desarrollo del conflicto y contraposición de visiones

Esta situación de conflicto se origina posterior a la muerte del hijo del ñizol logko anterior al actual, quien además fue el esposo de quien en la actualidad reclama pertenencia exclusiva. El problema se gatilla por haber un antes y un después respecto de las posibilidades de uso de un espacio socio ecológico definido como lugar sagrado “gijatuwe” por la mayor parte de la gente del sector de origen mapuche. Si bien este conflicto se caracteriza por la constante contradicción entre las visiones de los diferentes actores, en el origen del problema las diferentes partes coinciden. El antes se caracterizó por una fluidez natural de realización periódica de los gijatunes en el sector de Xuf Xuf. Sin embargo luego de la muerte del esposo de la “propietaria”, ella impidió el ingreso y la realización de los gijatunes. La variación comienza a desarrollarse a partir de la propia definición del espacio socio ecológico que cada parte expone.

La Dueña.

Marcelina Cumilaf en la actualidad asume ser la propietaria legal por herencia del lugar en disputa. Ella parte de la convicción que este espacio no es un lugar sagrado, por el contrario asume que dicho lugar es una tierra productiva:

“Lo primero que nos dijo fue que ese lugar no era un rewe, decía que ella venía de Metrenco y que ahí no se usaba eso de los ngillatunes que ella no entendía bien esas cosas. Decía que ese lugar era suyo por herencia, que primero había sido de su suegro, y que a su muerte paso a manos de su esposo quien también falleció y por eso ella lo había heredado” (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Este lugar, en la actualidad, es una chacra maicera, la señora Marcelina explica que es lo único que tiene para dejarle a sus hijos, porque mediante su explotación ellos viven de la productividad que les otorga:

“Afirmaba que esa chacra “es lo único que tengo para dejarle a mis hijos, tengo cuatro hijos y eso es lo único que tenemos”, ella decía que esa herencia le correspondía y era para sus cuatro hijos, que ahora dos de sus hijos están casados y que uno de ellos va a construir su casa en ese predio y que la chacra se les va a hacer aun mas pequeña, que ahora apenas les alcanza para subsistir, y que después de la construcción de la casa va a ser peor, que esa chacra la han trabajado durante años porque es lo único que tienen.” (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

A partir de esta definición, la señora Cumilaf entiende que el problema es que desde que su marido murió sospechosamente en esa chacra ella no ha permitido la realización de los gijatunes porque afirma que luego de la realización de éstos la gente deja todo sucio el lugar y no encuentra que ahí realicen una práctica religiosa porque duda de la moralidad de la conducta de la gente en esos eventos, por lo que para ella el problema radica en que desde que no presta el predio la gente no ha dejado de acosarla:

“... dice que la gente hace eso solo como una costumbre y eso no los acerca a Dios, decía que antes que llegaran los españoles los mapuche buscaban a dios, pero que ahora era una costumbre de idolatría, asemejo estas ceremonias con la falsa idolatría de borregos que hacían en la época de Moisés, nos decía: “ojalá ustedes pudieran ver como termina la gente ahí todos borrachos, con peleas, las mujeres paliándose, quedan tirados ahí”. Ahora solo hacen una “farra” y dejan todo cochino el lugar, nos contaba que la última vez que hicieron un gillatun ahí dejaron todo sucio y que al otro día nadie fue capaz de ayudarla a limpiar, nos contó que esa vez su hijo mayor tenia cerca de 12 años y tuvo que mandar a sus hijos a limpiar siendo pequeños y eso había sido algo muy terrible para ella. Además contó que cuando su marido recién había muerto ella decidió cercar el predio para lo cual invirtió en alambre, pero dice que le cortaron el alambre en pedacitos que quedó inservible, que este suceso fue el último que la terminó por dejar aún más triste, dice que quedó tan afectada que en ese momento se acercó a dios porque quería saber quién le había hecho todo ese “daño”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

De acuerdo con esto para ella los reclamos que algunas personas hacen para recuperar el lugar para ella no son más que caprichos:

“nos decía que el asunto del reclamo por ese predio lo estaban haciendo en la actualidad Sergio Melinao y un tal Sandoval, nos decía “ esos ni siquiera son de esta comunidad y andan haciendo reuniones sin decirle a nadie, ni al logko, hacen reuniones y hablan del predio y ni siquiera me avisan, eso es un capricho que tienen”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Respecto de la solución a este problema ella ve como absurdo una posibilidad de venta o permuta, e insiste que ella no va a dejar ese predio porque es legítimamente de ella y de su familia y por lo tanto ella no tiene que negociar nada por algo que le pertenece:

“Nos contó además que ella no estaba dispuesta ni a vender, ni a permutar ni a arrendar ese lugar, por que ella no entendía porque tenía que realizarse en ese lugar: “pero si todos los que hacen eso del ngillatun tienen su tierra no entiendo porque tienen que hacerlo acá”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Además planteó que no entendía la real relevancia de realizar el gijatun en ese lugar:

Nos contó que su suegro le contaba que antes el ngillatun se hacía en diferentes lugares, que cuando ese predio estaba sembrado hacían el gillatun en otros predios, en una especie de rotación “es mentira que tuviera que hacerse con exclusividad en este predio”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

La visión que la señora Marcelina tiene respecto a este conflicto se hace evidente que la posibilidad de operancia del derecho mapuche radica en la necesidad que los sujetos que son parte de una misma situación de conflicto compartan una visión de mundo compartida en términos de definición y posición ante el mundo, lo que estaría dado y/o fundado, en este caso en la adscripción al mismo acervo religioso normativo, debido que al ser contradictorios los principios de vida de la señora Marcelina respecto de la demás gente del sector, esto queda de manifiesto no sólo en la divergencia respecto de la misma definición del espacio en conflicto y del problema, sino a demás el sentido de pertenencia de esta señora a las formaciones y dinámicas socio organizativas del sector representado por la relación de múltiples lof reunidos en el rewe de Xuf Xuf.

El ñizol logko.

El ñizol logko del rewe de Xuf Xuf es el señor Alberto Quidel. Según nos contó es hijo del anterior ñizol logko, por lo que de acuerdo con los lazos parentales de patrilineaje él es pariente directo (hermano) además de la persona que dejó de herencia ese lugar a la señora Cumilaf. A diferencia de ella, el señor Quidel si define como un lugar sagrado ese espacio, definiéndolo como el “gijatuwe de Xuf Xuf”:

“cuando se le preguntó si en ese lugar se era un rewe y si hacían ahí los gijatunes él contesto “antes hacíamos gijatun acá, ya no hacemos hace 10 años, porque hubo un problema acá...el terreno donde estaba el gijatuwe quedó en manos de una viuda que se volvió evangélica y ya no quiere que se haga el gijatun en ese lugar, primero le arrendamos el lugar y allí hicimos un gijatun, después no quiso ni arrendar entonces se hizo en otro lugar, ese fue el último gillatun, pero ya no es lo mismo” (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

Posterior a la muerte de su padre él quedó como ñizol logko de este ayjarewe, y rol está dado por ser la autoridad del rewe:

“bueno acá estamos en un rewe, este lof y otras 42 comunidades pertenecen al él, y su autoridad tradicional es el ñizol logko”(fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

En su calidad de ñizol logko él se acercó a conversar con la señora Marcelina para solucionar el problema y conseguir su permiso para realizar la ceremonia del gijatun, sin embargo ella no accedió:

“respecto de este problema de no poder usar el gijatuwe, ¿usted como ñizol qué es lo que ha hecho? AQ: bueno fui a hablar con buenas palabras a la señora del gijatuwe, que ella no quería devolver el terreno, no se va a hacer más gillatun si no se hace ahí, ya no se puede hacer nada porque esa señora es evangélica y no entiende razones. La religión

evangélica está llegando muy fuerte a la comunidad, incluso han venido a mi casa a hablar, yo tengo claro lo que es, yo los escucho no más...” (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

A pesar de reconocer el valor del lugar, el ñizol ha depositado las esperanzas de recuperar el lugar en manos de las gestiones que algunas personas están haciendo en CONADI. Sin embargo cuando define el fondo del problema, no lo identifica necesariamente en la pérdida del gijatuwe sino más bien en el cambio conductual que ha venido expresando la gente en el último tiempo y que según él quedó de manifiesto en el último gijatun:

“el último gijatun fue hace dos años, pero no fue lo mismo porque la gente se portó mal. La gente tomaba mucho vino, y no me tomaban en cuenta, yo les permitía llevar vino como bajativo, pero ellos llegaron como con 400 litros de vino...el lugar se inundó. Todo esto fue un castigo de Chau Dios, se puso a llofer y las caretas se quedaban empantanadas, los caballos se asustaron, había tremendo barrial. La gente se fue y no termino el gijatun, arrancándose del agua, había muchos curados, el gijatun resultó muy mal la gente se burlaban de mí a mis espaldas y creen que uno no sabe, ellos creen que no, pero el logko sabe, el logko sueña...” (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

La pasividad del logko respecto de la situación de conflicto se debe a dos motivos principales: la imposibilidad de dialogar a través de pautas mapuche con la señora Marcelina, y por otra parte como una forma de castigo de la autoridad del ayjarewe hacia su gente por las desviaciones conductuales que han manifestado en la celebración de la última ceremonia religiosa del gijatun. En este sentido él asume que si la señora viuda no acepta la normatividad y por lo tanto el derecho ni la religiosidad mapuche, el no puede aplicar sus facultades de autoridad mapuche, por lo que cualquier intento de negociación directa con ella sería infructuoso.

En el plano de la problemática al interior del rewe, se observa que si bien el ñizol resiente la pérdida del gijatuwe, por toda la fuerza religiosa y valor histórico que tiene, de todas formas hizo un intento de traslado del rewe, el que no resultó más bien por la disidencia de la gente. Desde este punto de vista el ñizol daría cuenta de un evidente estado de deterioro en las relaciones socioreligiosas de dicho ayjarewe.

El Werken.

Don Sergio Melinao es werken del rewe de Xuf Xuf, a pesar de no pertenecer al lof del ñizol logko, éste lo reconoce como su werken. Él al igual que el ñizol logko coincide en definir el espacio en disputa como un lugar sagrado, el “gijatuwe de Xuf Xuf”.

“bueno el caso del gijatuwe como decía, es emblemático en el rewe de Xuf Xuf por su historia, por todo lo que se ha dado aquí, sobre todo por mantener la tierra las costumbres, las tradiciones del sector, en este caso el territorio Wenteché, tiene memoria, son 5 generaciones que se viene haciendo gijatun, es un gijatuwe muy antiguo entonces hay grandes experiencias en ese rewe...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Sin embargo difiere de la postura del logko respecto de la naturaleza del problema. De acuerdo con su visión el problema radicaría en la pérdida del lugar sagrado, y sería esta pérdida lo que gatillaría, según su parecer, la serie de otros problemas que aquejan a las comunidades afectadas, que serían todos los lof del rewe, y no sólo la comunidad del logko.

“hasta más o menos 10 años atrás que usábamos el gijatuwe, porque el ñizol logko, él era dueño del terreno, de la tierra, el año '83 empezó a repartirles a los hijos y uno de sus

hijos que estaba en la Argentina en ese momento llegó a si que le entregó ese predio del gijatuwe a él. Falleció el ñizol logko y ahí posteriormente se siguió haciendo gijatun porque el hijo no ponía ni un problema. Sucedió luego que el hijo del ñizol logko sufrió un accidente y murió trabajando su predio con maderas, hay un bajo y supuestamente se le soltó un tronco que le pasó encima lo aplastó y murió...

MS: y él era casado con mapuche o con wigka:

SM: con mapuche, de Maquehue la señora Marcelina Cumilaf, entonces al momento de fallecer y al poco tiempo la viuda, no tengo claro si ya estaba en la religión evangélica o así se convirtió a la religión evangélica, empezó a prohibir que se hiciera gijatun, prohibió porque dijo "mi marido murió por su tierra", mezclando una serie de cosas entre la religión evangélica y la cultura propia, que le hicieron daño a su marido y por eso murió, hay toda una complejidad..." (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Los efectos de la pérdida del lugar sagrado se habrían manifestado por ejemplo en el mal resultado del último gijatun:

(1)"Sergio Melinao: bueno, lo último cuando hicimos el gijatun en otro predio uno que casi nos inundamos completamente en el bajo donde llofió torrencialmente todo el día sin parar, pero increíblemente llofió, y de ahí la gente no pudo ni comer ninguna cosa, el agua empezó a subir casi hubo un diluvio. Y ahí supimos a través de un pewma que recibió el ñizol logko que le dijeron que era muy mala que habían hecho gijatun ahí y fueron a ofender a los dueños del pitrantu..." (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

(2)"MS: cuándo corresponde hacer otro gijatun aquí? SM: el 2004. MS: y de aquí a allá debería estar esto solucionado...SM: claro ahí hay que ver que va a pasar ahora, lo que pide uno ya no resulta, antes no pu, aquí si había mucha lluvia y se pedía buen tiempo es porque buen tiempo entregaba" (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

De tal forma, el mal resultado de la realización de un gijatun podría repercutir ya no sólo en el ámbito socio religioso, sino además en las expectativas económica productivas que la gente de ese ayjarewe deposita a través de sus prácticas religiosas.

A propósito de estas problemáticas, el werken se acercó a plantearlos tanto con el ñizol logko como con los demás logko del ayjarewe de Xuf Xuf, que es una unidad mayor donde el rewe que él dirige pertenece, sin embargo no obtuvo los resultados que él esperaba, que eran que dichas autoridades hicieran algo respecto de la pérdida del gijatuwe:

"MS: por el lado de las autoridades tradicionales, de la aplicación del derecho propio qué cosas han hecho, han ido a hablar los logkos? SM: no, la gran mayoría de la gente está molesta con el logko, por el hecho de que él se ha hecho a un lado, no quiere enfrentar la situación. JQ: qué pensará el logko si no hay solución con respecto al tema? SM: tiene una idea que dice ya si está así que le vamos a hacer, porque no buscamos otra parte, está rendido y por eso la gente está bastante molesta, según los comentarios lo van a visitar los evangélicos allá.. JQ: y con los otros logkos de los otros lof los trafkazi? SM: si una vez fuimos, y dice hay que hacer empeño hay que recuperar el predio, pero dicen eso no más y no se meten, por eso la gente estamos bastante molestos. JQ: porque también entraría desequilibrio si este gijatuwe se pierde, no solamente para este gijatuwe sino para todos... SM: claro, si este es el gijatuwe uno de los más importantes que ha existido en la historia, ahora estamos en tremenda decadencia y da pena e impotencia todo eso..." (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Posteriormente a estas instancias a las que acudió el werken, y al no encontrar posibilidades de solución al problema de la pérdida del gijatuwe desde sus autoridades ha acudido a la instancia de CONADI, con el fin de ver la posibilidad que a través de tal se comprara o permutara el gijatuwe a la dueña, sin embargo dichas tramitaciones han resultado infructuosas hasta la actualidad:

“JQ: qué piensan concretamente los otros lof sobre esto...SM: lo ideal es recuperar el gijatuwe, tiene puesta la esperanza en nosotros haber si la CONADI puede comprar la tierra pagarle a la dueña o a través de la permuta, pero ella no quiere ceder nada y se mantiene ahí no más ciegamente. JQ: se ha entablado alguna demanda...SM: demanda no hemos hecho en ningún juzgado, eso no, solamente la CONADI, y nosotros hemos entregado argumentos sólidos totalmente irrefutables ante la CONADI...MS: y la CONADI habrá hecho algo efectivamente... SM: ha conversado un poco, ha venido a sondear opiniones. Otra cosa es que dicen que ellos no tienen los recursos para ese efecto para comprar un campo sagrado no solamente el caso de ustedes, entonces para el año 2003 ellos quieren gestionar un nuevo canal par poder comprar esos predios que están en conflicto, para poder comprar gijatuwes, eltun, cosas así...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

El señor Melinao como werken del rewe de Xuf Xuf, al considerar poco probable la eficacia de la aplicación del derecho propio mapuche ha acudido a una instancia no mapuche buscando una solución de recuperación de un espacio sagrado que considera y define pertenece a las comunidades del rewe y no a la dueña según la legislación chilena.

De acuerdo con esto él y el grupo de gente que piensa como él, habrían demandado la operancia del derecho mapuche ante sus autoridades, con el fin de recuperar una propiedad colectiva “el gijatuwe”. Esta reivindicación se hace necesaria para ellos en tanto es un lugar histórico mapuche muy valioso desde el punto religioso, debido a que toda la historia que guarda potencia el newen o fuerza natural propia de dicho espacio, y su pérdida ya ha conllevado una serie de repercusiones tanto del debilitamiento de la vida socio religiosa y socio política del rewe, que hasta el momento no son medibles respecto del futuro.

2.3. El Rewe de Xuf Xuf

Como lo mencionaran tanto el ñizol logko como el werken en sus relatos, el ayjarewe de Xuf Xuf incorpora cerca de 42 comunidades, y varias de estas comunidades son parte de un lof, como su nombre lo indica esta unidad socio organizativa reuniría cerca de 9 lof, cada uno con un logko, siendo el señor Quidel su ñizol logko la autoridad de todo el ayjarewe. Su condición de ñizol logko le corresponde tanto por una línea de herencia familiar, en tanto su padre fue el anterior ñizol logko, además de encontrarse en su lof el gijatuwe que hoy se disputa.

A diferencia del caso del gijatuwe ocurrido en Malalwe, Bafkehmapu, en Xuf Xuf la vida religiosa y la socio política están en manos de la autoridad del logko, por lo que se desprende que dentro de sus roles y facultades se integrarían el resguardo del equilibrio en cada ámbito además de velar por la armonía de la interacción entre éstos.

Desde el punto de vista del ñizol logko, su función respecto de la vida y prácticas religiosas se remitiría a coordinar y llevar a cabo la organización realización de las ceremonias religiosas. De acuerdo con sus apreciaciones él daría mayor relevancia a la fuerza de las conductas sociales correctas más que al propio espacio donde tales se lleven a cabo, aludiendo los problemas del ayjarewe a las malas conductas de la gente.

Sin embargo, desde el punto de vista del werken sería lo contrario, es decir, que el cambio conductual de la gente del rewe sería producto, precisamente, de la pérdida de fuerza religiosa que ha provocado la pérdida del gijatuwe.

A partir de esta contradicción respecto de la determinación de la naturaleza de la problemática, los procedimientos desplegados por estas dos autoridades del rewe han seguido caminos distintos, uno a través de la pasividad, otro a través de un escape hacia una instancia no mapuche.

Si aplicáramos como modelo de aplicación de derecho mapuche el proceso desarrollado en el caso Bafkehche, nos daríamos cuenta que el siguiente paso que posibilitaría otra acción del derecho mapuche sería alguna emanada del conjunto de autoridades que componen el rewe, es decir el resto de logko que lo representa, sin embargo hasta la actualidad no ha pasado algo semejante.

En la actualidad este caso se encuentra sin resolución, ni desde el punto de vista de la aplicación del derecho mapuche, ni a través de la intervención de una instancia no mapuche.

2.4. El Ayjarewe de Xuf Xuf

Como ya se mencionó, el rewe de Xuf Xuf pertenece a una unidad social y espiritual mayor correspondiente al ayarewe con el mismo nombre, que alberga la pertenencia de 9 rewe de los cuales Xuf Xuf es sólo uno. De acuerdo con la visión de un werken y de otro ñizol logko del ayarewe los sucesos que han acontecido en el rewe de Xuf Xuf son una respuesta de los newen del rewe que han sido pasados a llevar, no han sido escuchados, como lo afirma el werken:

“todo lo que ha pasado ahí la muerte en el gijatuwe, el diluvio en el último gijatun, las contradicciones sociales que mantienen disgregado a la gente y al ñizol, son producto del desequilibrio que se ha producido ahí, y lo más delicado es que este desequilibrio está afectando a todo el ayarewe...” (fragmento relato werken Xuf Xuf, junio, 2003).

De tal forma que no sólo la tranquilidad del rewe ha sido afectada con este problema, sino también ha repercutido en la unidad mayor donde este pertenece. Esto indica que el equilibrio natural de Xuf Xuf se asienta en la unidad del ayarewe y todas sus partes se conectan y afectan por las problemáticas particularizadas.

2.5. Normatividad / Individuo / Religiosidad

A través del acercamiento a las diferentes visiones que han dado vida este proceso de disputa por el gijatuwe de Xuf Xuf hemos llegado al punto de revisar el mismo rol que cumpliría en estas dinámicas la constitución y/o formación de los sujetos culturales en determinados contextos y en determinadas sociedades.

Como se mencionó, este caso se definió como de tipo intracultural por ser todos sus protagonistas de origen mapuche, y cuya identidad fue expuesta por los propios entrevistados, sin embargo qué significa ser mapuche en estos contextos de conflicto, o cómo se articula la presencia de diferentes formas de ser mapuche en un mismo contexto. La respuesta inicial al menos respecto de la segunda respuesta estaría dada por la misma expresión del conflicto en este contexto, o en otros términos, la inmanencia de la disputa por lo que la gente del ayjarewe define por lugar sagrado y lo que “la dueña” define como chacra, viene a evidenciar que en algún momento y a través de alguna contradicción social estas diferencias se enfrentan cara a cara.

El hecho de que la señora Marcelina Cumilaf se identifique como mapuche, y sin embargo no se identifique con lo que gran parte de su sociedad entiende como la cultural y la tradición mapuche, da cuenta de un estado de pérdida cuyo comienzo deviene desde la propia etapa de contacto mapuche

hispana, desde la cual se ha venido imponiendo arbitraria y sistemáticamente un sistema socio ético que ha impactado inclusive en el nivel de la propia constitución del “ser” mapuche, sumado esto a la voluntaria adscripción a formas religiosas no mapuche, resultan para el caso de la expresión del derecho, en la formación de sujetos mapuche, ya no personas dependientes de grupos sociales que dan el sentido a su ser individual, sino a personas que legitiman su pertenencia a la característica de ser mapuche como “individuos” autónomos del grupo.

De acuerdo con las categorías que nos ofrecen los juristas, la negación de la señora Cumilaf a la dependencia del grupo mapuche de Xuf Xuf impide la natural expresión del “derecho colectivo” aplicado a la “propiedad colectiva” del gijatuwe de Malalwe, que de acuerdo con la visión mapuche pertenecería al “sujeto colectivo” del ayjarewe de Xuf Xuf.

Entonces, a partir de la experiencia de acercamiento a este caso se observaría como una condición de expresión del derecho mapuche, aplicado a una problemática del ámbito religioso, el hecho de que todos los actores que apelen a él coincidan y/o compartan el mismo acervo normativo ideal, en este caso indisolublemente vinculado con la ética religiosa mapuche originaria desde el tiempo pre hispánico hasta hoy, y además requiere que además dichas personas consientan los procedimientos de aplicación de dicho acervo mediante las acciones de sus autoridades.

3. Caso Klen Klen de Rüpükura

3.1. Contextualización

Este caso se ha definido como de tipo intercultural, en tanto los protagonistas de este conflicto son de diferentes origen sociocultural. Por una parte se encuentra un grupo de personas mapuche provenientes de diferentes lof y comunidades legales que coinciden en la necesidad de recuperar un espacio socio ecológico definido y valorado por ser sagrado, en este caso un saltillo de agua, por lo cual se ha cohesionado y han planificado y realizado una serie de acciones tendientes a lograr este objetivo. Por otra parte se encuentra la Forestal Mininco, que de acuerdo con la legislación chilena es el “propietario legítimo”, esta empresa ha definido como ilegales las acciones de la gente mapuche acusando una invasión a la propiedad privada, en tanto ellos definen ese mismo espacio como parte de un predio productivo.

Este conflicto se ha venido desarrollando aproximadamente hace dos años, en las inmediaciones del saltillo en disputa que es un sector colindante a Rüpükura, y en el mismo sector de Rüpükura, todo este sector es parte del territorio Wenteché, sin embargo cabe señalar que este sector está cerca o limítrofe a territorio Naüqche. De acuerdo con la distribución geopolítica chilena, este sector se ubicaría en la comuna de Nueva Imperial, cerca de la localidad de Chol Chol, Novena Región.

3.2. La disputa: recuperación de un territorio usurpado vs. invasión a la propiedad privada.

La situación de conflicto

La necesidad de recuperación del saltillo “klen klen” se hizo conocida al interior de los grupos mapuche del sector cuando se inició un proceso de recuperación del espacio a través de la ocupación presencial en el lugar:

“en esta oportunidad don Pedro nos contó de la nueva situación que estaba aconteciendo en el sector, según nos dijo por esos días se había iniciado un proceso de recuperación de un saltillo que se había perdido hacía al menos 30 años, primero porque esa tierra pasó a ser propiedad de un Sr. Hidalgo, y en la actualidad dicha propiedad pasó a manos de la empresa Forestal Mininco. Este proceso de recuperación ha consistido en que un

grupo de gente se ha ido a ocupar el lugar permanentemente, al parecer están haciendo turnos para cuidarlo y se están organizando en un grupo con varios jóvenes del sector. Don Pedro nos explicaba que él apoyaba ese movimiento porque encontraba que era legítimo recuperar un espacio que ancestralmente ha sido mapuche, y que el problema es que la ley wigka no reconoce esto y se apropia de estos lugares” (notas personales de campo, septiembre del 2000).

Posteriormente también integraron al proceso la revitalización del uso religioso del lugar a través de la realización de una rogativa ya con apoyo de autoridades tradicionales, como un logko y una machi de Rüpükura:

“don Domingo nos contó que hace poco fueron a hacer una rogativa arriba en el saltillo para apoyar el proceso de recuperación del lugar, y para ello contaron con la participación de la machi Carolina, y nos contó que la rogativa había resultado muy bien, que era muy importante que la machi los acompañara en este proceso, porque eso fortalecía el fundamento cultural de todo lo que estaba pasando a pesar de que había gente que cuestionaba todo este proceso. Además nos explicó que la rogativa que fueron a hacer en esta oportunidad no tuvo el mismo significado que lo que se hacía antes, que esta vez lo que se requería era fortalecer la lucha que se estaba dando, que antes en ese lugar se iba a pedir por buenura, para que el tiempo favoreciera las cosechas y las producciones no se echaran a perder” (notas personales de campo, septiembre del 2000).

El impacto de este proceso repercutió tanto dentro del mundo mapuche del sector como ante la misma empresa. Dentro de las repercusiones internas una de las más emblemáticas fue la disgregación de la gente en diferentes grupos de acuerdo con su opción de adhesión o contraposición al proceso:

“de acuerdo con las versiones de la gente de Dewko ellos no están de acuerdo con que salgan voceros del grupo tradicional hablando que apoyan la toma del saltillo porque no todos están de acuerdo con la toma, y por eso el grupo tradicional se separó. Sin embargo don Domingo afirmaba que los de Dewko eran de derecha y que por eso no apoyaban este proceso, y que por eso se había dividido el grupo, pero además tenían problemas de antes incluso de plata” (notas personales de campo, agosto del 2000).

Por otra parte el impacto que este proceso provocó en la misma empresa forestal fue que acudieron a la desocupación del lugar a través de la fuerza pública:

“la forestal mandó desalojar con la policía el saltillo y varias personas mapuche fueron detenidos, en la última visita al lugar don Pedro nos contó que estaban preocupados porque no sabían que iba a pasar con las personas que estaban acusados, porque ellos no tienen la asesoría de ningún abogado, de hecho no los representa ninguno ante el proceso judicial, varios están citados a declarar y ellos afirman que no saben si asistir o no a la citación. La noticia de la toma del saltillo a repercutido incluso en la opinión pública local, ya que la noticia ha salido en la televisión, en diarios y en las radios de la región...” (notas personales de campo, octubre del 2000).

Estas repercusiones marcaron la etapa más emblemática del proceso emprendido por la gente del sector, posteriormente este mismo grupo inició una serie de tramitaciones ante una instancia externa, CONADI, con el fin de ver la posibilidad de comprar el lugar a la empresa, y así poder recuperar ese espacio mapuche, para ello contaron la colaboración de diferentes instituciones que prestaron asesoría:

“actualmente el grupo ecológico que organiza la recuperación cuenta con el respaldo interno de la asociación indígena del sector y con el grupo que lidera el logko Raín luego

de la separación del grupo tradicional que ahora se ha organizado bajo la forma de Comité de Pequeño Agricultor. Por otra parte se han sumado instancias no mapuche que los están asesorando técnicamente para recopilar la información histórica del klen klen y para apoyarlos en las tramitaciones que están iniciando en CONADI con el fin de ver la posibilidad de compra del lugar, estos organismos asesores son OLCA (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales), que está prestando apoyo en el proceso de tramitación, además de buscarles espacios de difusión pública del conflicto, paralelamente se encuentra PROMAP (Programa Mapuche de Salud, del Servicio de Salud Araucanía Sur), quienes los están ayudando a reunir la información necesaria del valor histórico y ecológico que ese lugar tiene, para fundamentar cualquier propuesta o trámite de recuperación. Además de esto está la presencia del CES (Centro de Estudios Socioculturales de la UCT), equipo en el cual me incorporo, que trabaja hace varios años en el sector y acompaña a los diferentes grupos mapuche, no solo al de recuperación, en este caso ha contactado a OLCA como observatorio y además se colabora con la reconstrucción de la historia y valor sociocultural y ecológico del lugar...” (notas personales de campo, abril del 2001).

Sin embargo este proceso de tramitación no ha sido fructífero, ya que ni siquiera han recibido una respuesta formal de la posibilidad de un estudio riguroso del lugar, en la actualidad esta tramitación se encuentra detenida. Respecto del proceso de ocupación éste gradualmente se ha ido diluyendo, posterior a la desocupación del lugar la empresa ha dispuesto protección del lugar para prohibir el ingreso al espacio en disputa, desde entonces la ocupación se detuvo y en la actualidad no se cuenta con información clara respecto de la vitalidad de operancia del grupo que sustentaba este proceso.

3.3. Contraposición de visiones y estrategias de acción de las partes

En este proceso de conflicto se contraponen directamente las partes (los protagonistas) a partir de la misma definición que tienen respecto del espacio socio ecológico en disputa. Desde la visión mapuche este espacio es un lugar sagrado de gran valor religioso, histórico y médico. Religioso porque es un espacio que tiene un gran newen o fuerza, lo que potencia cualquier expectativa religiosa. Histórico, porque el valor religioso del lugar ha favorecido a muchas generaciones mapuche que han ocupado ese sector, por lo tanto es un potenciador de la historia local. Médico porque ese lugar, al tener un gran newen es productor de variadas y valiosas lawen o plantas medicinales que son el soporte de la medicina mapuche local:

“DR: ese salto antes era de los mapuche, antes no había fundo no había...yo me acuerdo que cuando yo era niño iba a cuidar animales para allá, íbamos a jugar con los cabros. Bueno en ese salto iban los viejos a hacer ngillatunes en los días lluviosos eso se llama buenanza, cuando iba la primavera lluvioso la cosecha ahí iban a hacer rogativas para que dios les corte el agua, y por eso ocurrió que los viejos antes los escuchaban, y ese no era salto el nombre era klen klen, el nombre mapuche, pero ahí sí que no se que significativo tiene klen klen, si era el nombre de algún pájaro o de un animalito que vive en el agua que es el dueño del salto, que vive ahí que es el dueño del agua... RM: decían que no era solamente eso porque ahí había hartos newen, de ahí se sacaban hartas plantas medicinales y con la forestal se está muriendo... DR: claro ese está terminando...” (fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03)

De esta forma la pérdida del lugar se remonta a más de tres décadas:

VN: y eso sería la parte de la buenura... y eso usted nos contaba que esa propiedad pasó a manos de un chileno y después paso a Mininco...DR: claro paso a un particular a Hidalgo y después murió el viejo y quedaron los herederos y esos vendieron, y compraron en hijuelitas se hicieron como mil hectáreas, y entonces eran como cinco

herederos, primero tocaron de a 100, el viejo murió primero, después murió la señora, a esa señora le tocó 500 hectáreas de la viuda, después se murió la viejita y se repartieron nuevamente esas hectáreas y después ya lo vendieron ellos... (fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03).

Sin embargo para la forestal Mininco este espacio no es sagrado, sino más bien es una propiedad privada, legalmente adquirida a través de la compra, y es valorada como una tierra productiva apropiada para desarrollar la actividad económica de explotación forestal. La explotación forestal, particularmente la plantación de especies de pino y eucaliptos ha bordeado el saltillo, lo que ha provocado un claro deterioro de las especies que allí habitaban, este deterioro ha sido manifestado por la propia gente del lugar y por los equipos asesores:

“RM: decían que no era solamente eso porque ahí había harto newen, de ahí se sacaban hartas plantas medicinales y con la forestal se esta muriendo...DR: claro ese está terminando...RM: y el mismo salto debe estar corriendo con menos agua...VN: y eso les afecta para regadío...DR: si nosotros tenemos sacado canal aquí, ese pasa en la vega aquí, entra alla donde Marin, ahí dentra...VN: y eso está seco ahora en algunas épocas? DR: si porque del estero sacamos canal..RM: don Domingo usted tiene agua de poso cierto, pero como está el poso ahora, me imagino que tiene menos agua ahora o igual no mas...DR: igual pero está en mal estado, no esta tan clara...pero no seca...para regar huerta si que no como pasa canal por la vega...y aquí no hacen huerta solamente para consumo, si pone a regar seca el poso, aquí cuando estuvo... ahí hicimos ese poso, trabajamos como 8 años para hacer ese poso. “(fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03).

A partir de la contraposición de la definición del espacio se deriva por lo tanto la contradicción en la definición del problema, mientras para la gente mapuche el problema es la pérdida de un lugar que ancestralmente ha sido mapuche, es decir la pérdida de una propiedad mapuche, para la forestal el problema es la invasión y ocupación ilegal de su propiedad privada, asunto que es respaldado por el derecho nacional vigente, tipificado como un delito.

De acuerdo con estas contradicciones las estrategias de solución han sido también divergentes. Por una parte la empresa forestal ha criminalizado el proceso de recuperación, respaldándose en la legalidad nacional, lo que configuraría una estrategia formal u “oficial” ante el problema inmediato de la ocupación y re-utilización mapuche del lugar. Sin embargo de acuerdo con la visión de algunas personas del sector, la empresa se ha ido acercando paulatinamente a la gente del sector, principalmente quienes no han apoyado el proceso de recuperación a través de la dádiva de presentes a comités de mujeres, como algunos kilos de lana mensual, además de incorporar a algunas personas en talleres de protección ecológica. Estas acciones se configurarían en una estrategia de aplacamiento indirecto de la motivación de apoyo a la recuperación del saltillo, además de potenciar la disgregación de los diferentes grupos locales.

Desde el punto de vista de las estrategias mapuche que se han desplegado aquí se han expuesto la principal que fue la ocupación y re-utilización ceremonial del lugar, además de la tramitación ante CONADI.

Si bien en apariencia se pudiese suponer que el derecho mapuche no estaría presente, esto se refuta en tanto los antecedentes indican que el procedimiento desplegado por la gente mapuche es coherente con la lógica del derecho mapuche en tanto se han cumplido dos procesos cruciales: la tipificación del problema y la elección y planificación de una estrategia de solución ad hoc.

El problema ha sido determinado de acuerdo con el acervo normativo dinamizado desde la identificación de una problemática socio religiosa “la pérdida de un lugar sagrado de propiedad mapuche”. La estrategia de solución ha sido ad hoc en tanto es coherente con la tipificación y/o identificación del

problema y le da vida a una respuesta metódica desde el punto de vista de la lógica del derecho mapuche “ a imposibilidad de solución a través de procedimientos mapuche recurrir a instancias externas”, lo que es coherente con el tipo de protagonistas que forman las partes del conflicto, lo que los lleva a desplegar la estrategia de adecuación o ajuste a la subordinación histórica de las lógicas mapuche, en tanto para el estado de Chile la presencia de toda forma jurídica alternativa es “ilegal”.

3.4. La contraposición de sistemas jurídicos

En este proceso de conflicto se ha manifestado claramente la dialéctica controversial de dos sistemas jurídicos que se contraponen directamente o cara a cara a través de un proceso de recuperación iniciado por gente mapuche. Esta dialéctica, sin embargo y una vez más, se ha caracterizado por la subordinación de la expresión cultural e históricamente diferenciada de la sociedad y cultura mapuche a través de la demanda jurídica mapuche de recuperar propiedad perdida. Dicha subordinación se ha expresado en la “criminalización” o “ilegalización” de su sola presencia, lo que indica que la sociedad y estado chileno aplacan de súbito cualquier expresión pronta a relativizar el sistema hegemónico impuesto a las sociedades indígenas que habitan el territorio desde épocas prehispánicas.

A pesar de la monótona hegemonía que permanentemente ejerce la sociedad estatal a través de diferentes ámbitos, de los cuales el jurídico es sólo uno, cabe destacar la relevancia del surgimiento de procesos de reivindicación cultural que dan vida a expresiones de revitalización de un conocimiento ocultado y que al mismo tiempo posibilitan la dinámica de estrategias de resignificación intracultural.

La funcionalidad organizacional orientada al fortalecimiento de lo tradicional, como son el caso de la asociación y grupo de pequeño agricultor en Rüpükura, muestran un nuevo indicio de la capacidad de ajuste que históricamente la sociedad y cultura mapuche ha venido reproduciendo. Sin embargo, constatamos al mismo tiempo, que las posibilidades de operancia absoluta del derecho mapuche se restringen a la resolución de problemáticas de corte intracultural, siempre que todos los involucrados compartan y consientan su operancia. Sin embargo los espacios de interacción intercultural no son posibles en tanto la expresión del derecho mapuche no tiene expectativas de expresión, ni siquiera en la etapa de definición del problema, por tanto es rápidamente absorbido por su constricción externa operada y fundamentada desde el sistema jurídico estatal.

III. Restablecimiento del equilibrio en el Wajmapu³¹

1. El maremoto del Año 1960: causas y consecuencias desde la perspectiva Mapuche Bafkehche

1.1. Contextualización

Para la presente investigación, se ha hecho necesario dar cuenta del verdadero trasfondo de la diferencia que podemos encontrar, entre la cultura chilena, entendida como occidental, y la mapuche. Desde el punto de vista de las manifestaciones del derecho, un punto de partida posible es la búsqueda de hechos significativos en los cuales se reconozcan conflictos que permitan realizar una observación, para luego hacer dialogar estas posiciones. En este contexto se introduce el análisis de los efectos del terremoto y maremoto de 1960 en el territorio mapuche y que afecta particularmente al fūta el mapu Bafkehche, particularmente a través del estudio del caso del sacrificio del niño José Luis Paineur ocurrido en junio de ese año.

El 21 y 22 de mayo del año 1960 ocurrió en Chile, el mayor movimiento telúrico que jamás se haya registrado, con una intensidad récord de XI a XII en Escala de Mercalli y 9,5 en Escala de Richter, el

³¹ Estudio de caso realizado por Ronny Leiva.

epicentro se localizo en los alrededores de la ciudad de Valdivia. Las consecuencias del terremoto y maremoto, según el informe del Subdirector del Instituto de Sismología de la Universidad de Chile Edgar Kausel, en su contexto general y particularmente en lo atingente al área de estudio del presente caso, describe este hecho en la siguiente forma:

“Mas de 2000 personas murieron, 3000 resultaron heridas y 2 millones perdieron su hogar. Los ríos cambiaron su curso, nuevos lagos nacieron, las montañas se movieron. La geografía como nunca antes se había visto, se modifico marcadamente”.

“Las ciudades de Corral, Ancud, Queule y Puerto Saavedra resultaron destruidas, las olas se propagaron por todo el Océano pacífico derribando varios moais en la isla de Pascua y dejando gran devastación en Hawaii y Japón”.

“Puerto Saavedra fue borrada de la faz de la tierra. Sus casas fueron arrastradas por el mar mas de dos kilómetros tierras adentro. Solo una casa resistió la embestida. Su población, a la sazón 2.500 habitantes, alcanzo a correr hacia tierras altas, alertada por la sirena de bomberos, que aulló incesantemente, huyendo de tres olas gigantes sucesivas que destruyeron todo a su paso. Cincuenta de ellos sin embargo, perecieron en el lugar”.

Durante el maremoto, un niño fue sacrificado por una comunidad mapuche en las cercanías de Puerto Saavedra. Este suceso hasta el día de hoy se encuentra en la memoria de los habitantes de esa localidad y ha sido tema tanto para medios de difusión periodística, como para investigaciones de ciencias sociales. La presente investigación pretende comprender los hechos desde una visión émica, situando el análisis de los hechos desde la perspectiva del conocimiento mapuche, pero sin negarse a la posibilidad de avanzar en el diálogo y la búsqueda de un camino de comprensión reciproca entre ambas visiones, la mapuche y la wigka, entendida esta última como la de la sociedad y cultura chilena.

Desde el comienzo es necesario precisar una diferencia fundamental. En la sociedad y cultura mapuche una de las formas de transmitir el conocimiento es la generacional, esto es parte del mapuche kimün –conocimiento - “ (...) meli tuwün wixanentukeyiñ (cuatro son los orígenes del linaje de la persona) por parte del abuelo paterno “baku”, abuela paterna “kuku”, abuelo materno “chezki”, abuela materna “chuchu”, esos son nuestros orígenes, como esta nuestros meli folil tuwün ruka (de allí vienen las cuatro raíces de nuestra casa o esta es la raíz de lo que somos) así mismo están nuestros meli tuwün kūpal, nuestros conocimientos que son de los abuelos (todo nuestro conocimiento que viene de las enseñanza de nuestros antepasados), ahí es donde están nuestros conocimientos” (Logko Juan Cañiulaf, entrevista 2003).

El proceso de transmisión del conocimiento, la formación de las nuevas generaciones y por tanto la percepción del mundo desde las formas propiamente mapuche, se altera con la llegada del wigka “Cuando ante, llege los wigka hubo muchos problemas, trajeron distintas cosas, distintos problemas, esos es lo que hicieron ellos con nuestros abuelos y por eso había pelea cuando nos vinieron a pegar y quitar nuestras cosas a nuestros descendientes, porque no sabían hablar castellano, entonces “estos indios son brutos” dijeron los wigka, pero ellos fueron los brutos, ellos fueron los que no sabían hablar nuestro idioma, porque nuestros antepasados tenían su sabiduría sabían como hacer sus cosas, como surgir...” (Logko Juan Cañiulaf, entrevista 2003).

“Antes los mapuches no se manejaban solos así, estaban los newen, los puju, pero si se manejaban solos de los wigka, hoy día los wigka existen, las autoridades que nos han impuesto todos ellos, y ellos están ahí ante cualquier cosa ellos están presentes donde quiera que vaya uno a cualquier ciudad ellos están ahí.” (Machi Huaiquiman, entrevista 2003).

Los ancianos han ocupado desde siempre un lugar privilegiado en la sociedad mapuche, en cuanto a la transmisión del conocimiento, conocimiento que tiene un carácter inmemorial, trascendente y dinámico, sustentado en la idea de equilibrio cósmico, en este sentido el Logko Juan Caniulaf al señalar “esto hicieron con nuestros abuelos” en relación al desconocimiento del significado de este proceso de parte del wigka y al hecho de haber catalogado como “indios brutos”, a aquellos que en la cosmovisión propia tienen la “sabiduría”, da cuenta de la ruptura de un proceso de carácter inmemorial, el atentado al carácter trascendental de la idea de equilibrio que lo sustenta y, la tragedia que significó la llegada del wigka, enmarcada en la incomprensión e invasión al mundo mapuche, este factor es de suma importancia en cuanto la formación de la persona es el reflejo de cómo es que cada sociedad expresa su sentido. Asimismo el Machi Martín Huaiquiman da cuenta en sus palabras de esta invasión al territorio mapuche y la imposición de autoridades distintas de las propias.

Con la colonización y posterior conquista de parte del mundo occidental en América el estilo de vida mapuche se tuvo que acomodar a una “naturaleza” que difería de la naturaleza del “universo” al que estaba habituado, el mapuche para estar en armonía tuvo que someterse a las leyes wigka, del estado chileno, en ese sentido muchos mapuche tuvieron que decidir entre morir o vivir teniendo siempre presente que el equilibrio había sido perturbado.

Es en este contexto de desencuentro donde el hecho del sacrificio, ocurrido hace cuarenta años, tuvo y aun tiene diferentes causas, diferentes reacciones, diferentes interpretaciones, desde la sociedad y cultura mapuche y desde la sociedad y cultura wigka, e incluso al interior de estas mismas sociedades.

1.2. Descripción del conflicto

El caso en estudio plantea las contradicciones existentes en torno a las interpretaciones, acciones y reacciones frente a la celebración de un gijatun al interior de la sociedad mapuche en el que se sacrificó un niño mapuche y, la criminalización de este hecho de parte de la sociedad chilena, hechos que se enmarcan en las consecuencias del maremoto de 1960, que afectó, entre otros, a los mapuche y no mapuche de la comuna de Puerto Saavedra.

En el conflicto, se han reconocido desde esta investigación factores tanto intra como interculturales:

En el polo intracultural existen varias versiones, un sector señala que se obró de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, este niño y la ceremonia realizada salvaron al mundo de un “mal mayor”, además habría acarreado consecuencias benéficas para el fortalecimiento de la cultura mapuche. Otros plantean que se habría actuado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuche transgrediendo de esta manera las normas y principios fundacionales, aludiendo que de hecho el maremoto ocurrió de todas maneras y además siguió temblando por varios días. Y otros dicen que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos.

En el polo intercultural, se manifiesta la prevalencia del derecho del Estado por sobre el derecho propio, lo que conlleva la criminalización del sacrificio, desde los paradigmas de la sociedad dominante. Desde la ley penal Chilena esta acción constituye un homicidio, en el que varias personas habrían estado involucradas y a las que en consecuencia se sometió a proceso y se juzgó con apego a tales leyes, como un acto criminal. La prensa de la época e incluso publicaciones posteriores se han referido al caso, catalogándolo de irracional y moralmente reprochable desde los mismos paradigmas de la sociedad dominante. Los hechos sin embargo han trascendido al procedimiento judicial y a las publicaciones de prensa y han dado lugar a investigaciones científicas que se introducen en la visión de la sociedad y cultura mapuche.

1.3. Las diversas visiones

Este apartado está dividido en dos partes, primero se presenta la visión mapuche a través de la inclusión y correspondiente análisis de citas de las palabras de autoridades y comuneros mapuche, sobre los hechos y sobre los fundamentos culturales que los sustentan. Segundo se expone la visión que tuvo y que tiene la sociedad chilena de los hechos por medio de citas de publicaciones en medios periódicos y en publicaciones científicas que se han referido a los hechos.

1.3.1. La visión mapuche

La visión mapuche frente al tema se encuentra dividida entre quienes plantean que se obro de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, los que plantean que el sacrificio se habría realizado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuches transgrediendo de esta manera las normas mapuche y los que plantean que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos. Sobre esto no podemos especular y menos tener certeza de que fue lo que ocurrió. Para efectos de la investigación daremos cuenta de las diferentes posiciones existentes, por cuanto ello permite una mayor profundización en lo que a manifestaciones de la cultura mapuche respecta, y se hará finalmente un análisis desde la óptica de la aplicación del derecho propio.

1.3.1.1. Antecedentes previos

Previo a entrar en la exposición de las diferentes visiones existentes desde la perspectiva mapuche y, a fin de entender a cabalidad las referencias de los actores mapuche que las sustentan, aparece como necesario dar cuenta de algunos de los aspectos cosmovisionales que aparecen como sustentos de las mismas, toda vez que conceptos tales como la vida, el bien morir, el mal morir, la relación de equilibrio y las fuerzas existentes en el waj mapu y wajontu mapu –universo y territorio-, es para los mapuche parte de su visión cultural como sociedad diferenciada de la sociedad chilena.

La cultura mapuche considera la vida en la tierra o waj mapu como uno de tantos estados, existen varias dimensiones en las que la “vida” se expresa y está presente, siendo de mayor importancia que estar vivo en el wajmapu el equilibrio entre estas dimensiones. Desde la visión mapuche la “muerte” puede incluso ser entendida como necesaria en relación a la necesidad de equilibrio universal. Esta idea de equilibrio no conlleva una visión fatalista de la vida y la muerte, en el sentido que no exista un apego a la propia vida o que la propia vida sea insignificante, muy por el contrario, el mantenimiento de la vida es de fundamental importancia en la mantención del equilibrio universal.

La visión de la vida desde la cosmovisión mapuche, está presente en todo el universo –waj mapu-, no es sólo el che –hombre- quien tiene vida, la tienen asimismo los elementos de la naturaleza y todos los seres del universo con los que el mapuche está en relación. En este contexto existe una forma natural en que a través de la aplicación del derecho propio se está en equilibrio cósmico. Es posible por tanto mantener el equilibrio, sin necesidad de que ocurran sucesos trágicos, como por ejemplo la muerte, esto a través de una disciplina de vida que tenga y mantenga el conocimiento, relativo a que es lo que se debe hacer para mantener el equilibrio universal y, una actuación de acuerdo a tal conocimiento. Sin embargo puede suceder que se deje de actuar en la forma debida y de esta manera se rompa el equilibrio y, una vez roto el equilibrio existe también la posibilidad de restablecerlo.

Autores mapuche como Chihuailaf y Sánchez se han referido al tema del Derecho Propio. Conducen en que el mapuche se considera un ser mas dentro del universo y la naturaleza por tanto, y debido a que él tiene conciencia y eso le permite elegir, sus acciones deben estar siempre bajo el derecho propio o Az Mapu que es la forma de mantener el equilibrio. Por ejemplo puede ocurrir que un che o una colectividad se enferme ya sea física, mental o espiritualmente, si por error o por decisión propia va en contra del equilibrio de la naturaleza.

“ (...) si no se hace lo que hay que hacer, se hace lo que no se debe hacer, es decir si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que vive el hombre y el Pueblo Mapuche. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento –ello también está dicho en el Az Mapu- a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura mapuche. De ahí que el hacer justicia en la cosmovisión mapuche equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico” (Sánchez, 2001:29).

En el conocimiento mapuche se sustenta la idea de que la naturaleza no es pasiva, sino al contrario tiene conciencia, actúa y se comunica con los hombres, así solo el que tiene el conocimiento puede escuchar a la naturaleza y esta le entrega mensajes. Es tarea del che –hombre-, conocer su lenguaje. Frente a toda manifestación natural, tal como la lluvia, el viento, el canto de los pájaros, el estado de la luna, el frío o el calor existe una interpretación. La naturaleza y todos los newen están vivos y son activos, en este sentido son sujetos y no objetos.

“Existen genmapu, existen newen, y no solamente aquí sino en todas las dimensiones, en todo eso si hay saber, si alguien alcanza a interpretar lo que ahí se dice entonces tiene conocimiento. El que da las cosas, el que da el saber, se lo entrega de buena manera, entonces esa es la persona que tiene el kimün”. “ Por ejemplo el agua es newen que no esta solo, tiene fuerza, y se veía, la gente veía a esos newen como cordero, como oveja, como carnero, como animales esos son los newen que se manifiestan en la personas, que les esta entregando un mensaje que les esta diciendo algo.” (Hortencia Montiel Huenuman, entrevista 2003).

Los sueños (pewma) por ejemplo son mensajes que es necesario decodificar (solo si nuestro lenguaje es demasiado diferente) para poder entender, por tanto habrían che – personas- que desarrollan una mayor capacidad para decodificar los pewma –sueños-, como es el caso de las machi, genpiñ, puñeñelchefe –la que trae los niños al mundo- y otros, que adquieren su conocimiento a través de éstos.

“gran parte de las cosas que sabe las aprendió a través de los sueños, la revelación de los remedios, como se confirman las enfermedades que ella puede ver a través de los sueños, sueños anteriores a los hechos”. (Puñeñelchefe, Margarita Ñeiculeo, Reconstrucción entrevista, 2003).

“Yo tuve un sueño una vez,(...) una mujer de blanco (...) me dice te vengo a buscar este es el camino que vamos a seguir, me pasa la mano derecha y me lleva caminando al wenumapu(...). Allá arriba me esperaba un viejito, (...), hijo me dijo Elchen Günechen.(...) tienes que saber por eso te hemos mandado a buscar, tienes que conocer esas cosas, el remedio vas a conocer, y entonces yo vi muchos remedios que se movían en el aire, distintas clases de remedio, que me iban enseñando, y de repente desperté...”(Machi Martín Huaiquiman, entrevista 2003).

La naturaleza se pronuncia a través de diversos actos, ignorarlos sería un error, por cuanto no estaríamos considerando información importante para el equilibrio interior y el mantenimiento del bienestar individual y colectivo.

“Según nuestra experiencia el chaman cuenta con mas recursos simplemente por su concepción de salud y enfermedad. Recordemos que para él la salud es bien-estar y esto implica una suerte de armonía con todos los elementos de su campo perceptual (interiores y exteriores al sujeto) desde seres humanos que están o han estado, en situaciones de conflicto (coyunturas de energía o transferencia) acontecidos o por acontecer, relación con seres animados o inanimados de su entorno, etcétera. Sin olvidar la Madre Tierra, el sol, las estrellas, el agua del río, el canto de los pájaros, todos

capaces de intervenir en un proceso de salud o enfermedad. En esta concepción, que podríamos denominar “ecológica” de la salud, la enfermedad es una ruptura de ese ecosistema que se podrá subsanar ritualmente.” (Phillips, 1994:165).

Cuando el equilibrio ha sido perturbado es posible restablecerlo, a través de la propia acción. Sin embargo si el desequilibrio causado esta fuera del alcance del che que lo padece o es de carácter colectivo, es necesario recurrir a un che que tenga un tipo de conocimiento que le permita comunicarse con los otros newen –fuerza espirituales presentes en el wajontu mapu-, para equilibrar el universo. En la sociedad mapuche existen los Kimünche que dedican su vida a velar por la mantención del equilibrio, como los Logko a nivel de la organización social, y los Genpiñ y las Machi en la relación con los otros newen, que además de ser autoridades, prestan su servicio dejando de hacer cosas para poder hacer otras que le sirvan a todos. En este sentido la machi cumpliría la “función primordial de ser la intermediaria entre los (dos) mundos y conducir las rogativas de las cuales la principal es el gijatun donde se le pide a dios que favorezca al pueblo” (Ríos y Vargas, 2001:17).

1.3.1.2. Visión Mapuche acerca de las causas del maremoto

Si bien desde la perspectiva mapuche existen diversas interpretaciones del suceso del sacrificio del niño, todos coinciden en que el maremoto fue un castigo por el alejamiento de las propias pautas culturales existentes en la sociedad mapuche y, el rompimiento del equilibrio cósmico en el que debe vivir el che –hombre- en el waj mapu –universo o cosmos- que repercute en el territorio (wajontu mapu).

“El wewpife, que es como el filósofo el historiador de la cultura mapuche, el habla de que estos terremotos y maremotos no son una casualidad (...), sino que es un castigo (...).” (Aillapan, entrevista, 2003).

El conocimiento mapuche hace alusión a los terremotos y maremotos como un castigo motivado. La colonización trajo consigo consecuencias descomunales en el equilibrio universal que estaba siendo velado por los mapuche, ocurrió que con el tiempo los mapuche fueron olvidando y perdiendo “la invocación correcta” y el idioma mapuzugun, alejándose de la cosmovisión y las prácticas culturales propias; entonces se cayó en confusión.

Con el paso del tiempo, el arreduccionamiento, y el consecuente empobrecimiento, los mapuche mas jóvenes tuvieron que aprender otros conocimientos para sobrevivir en el mundo nuevo que se les estaba imponiendo, con el tiempo algunas cosas dejaron de ser importantes y otras comenzaron a serlo, los padres y abuelos ya no fueron capaces de enseñar lo “necesario” a los jóvenes, y su autoridad fue decayendo.

“... un weupife muy antiguo, dijo que nosotros estábamos a-wigkandonos, él dijo en su propio idioma “ñiewelayin ta iñ kume feyentun, re wigka wiyin ta tufa.....”, hemos olvidado y hemos perdido la invocación correcta ni siquiera (usamos ya) el nombre que tenía nuestro creador, tenía un nombre propio en mapuzugun, y eso lo hemos olvidado, nuestros hijos se están volviendo muy católicos, y eso es una pérdida de nuestra cultura de nuestros gijatun, de nuestro jejipun o kamarikun, entonces debido a eso también vino el castigo, (...) Entonces la palabra misma esta diciendo que hubo un tiempo en que nuestra gente desobedeció.” (Aillapan, entrevista, 2003).

El sistema de pensamiento mapuche que en algún momento fue totalmente ecológico y coherente fue “contaminado” de este modo, cada vez se fue haciendo más difícil recuperar el antiguo sistema de vida.

Desde la cultura mapuche se señala que el castigo no fue sólo para los mapuche sino también para los wigka “a los colonos asentaron mas y eliminaron territorio mapuche, que construyeron edificios hasta bancos, esas consecuencias también fueron” (Aillapan, entrevista 2003). El maremoto del año 1960

golpea con fuerza tanto al mundo mapuche como al no mapuche que habitaban el territorio ancestral Bafkehche.

Las interpretaciones y acciones a partir de estos hechos son diversas y dan cuenta de las profundas contradicciones en cuanto al posicionamiento del hombre en relación a la naturaleza que tienen estas dos sociedades, la mapuche y la wigka. Los mapuche vieron el maremoto como un profundo y trascendental llamado de atención, una señal que les exigía retomar las prácticas ancestrales. Los no mapuche lo evaluaron en cuanto pérdidas humanas y materiales y proyectaron los tiempos que tomaría la reconstrucción.

1.3.1.3. De lo que hicieron los mapuche durante el maremoto del año 1960

“Antes de que el Océano subiera con el cataclismo, yo vi a un caballo galopar furiosamente. Yo le advertí a la gente. Yo les advertí que danzaran, para hacer que los oradores rezaran he hicieran el gijatun para expulsar al demonio. Pero ellos no me escucharon. Pero un mes mas tarde el terremoto lleo y el cielo se cubrió. La gente se junto y me imploraron ayuda. Pero ya era tarde”. Genpiñ Manquián (Tierney, 2001:159).

“Primero, el océano se retiro atrás (retrocedió) varando los botes como juguetes, exponiendo millas del lecho marino y los desechos de siglos. Entonces, tras un silencio ominoso, el océano comenzó a ebulir como una caldera iracunda a medida que se adentraba en la tierra crujiendo y tragándose árboles, casas; caballo y gente todos los cuales volvieron la cabeza sobre los talones al despertar el maremoto.” (Patrick Tierney, 2001:106).

“¿Ahora que haremos?, no sabemos si seguiremos vivos, se está moviendo la tierra. ¿Por qué no hacemos una reunión en conjunto y elegimos un terreno apropiado?. Entonces, fortaleciéndose, se unieron. Se prepararon y se reunieron con el fin de rogar, de pedir.(Logko)” (Araya; 1999: 272)

“El día del maremoto realizaron un KAMARIKUN. Cuando empezaron a participar las machis fue donde me incluyeron y me nombraron Machi, así en un día de gran angustia de desesperación y de pena (...) Me acuerdo que en aquel encuentro, pidieron las machis superiores que robaran niños, una mujer y un niño y a esas dos personas les sacrificaron la sangre. Además mataron un gato, lo mismo se hizo con el animal.” (Machi en Araya; 1999: 271).

Como se observa en los relatos anteriores el maremoto, no fue algo que haya tomado por sorpresa a los mapuche. muchas personas tuvieron sueños que les avisaron sobre esta posibilidad. De hecho estas personas trataron de evitar que esto sucediera comunicándole sus sueños a los que fuera necesario.

Es necesario a esta altura relevar el contexto cultural en ese momento, esto nos permitirá entregar una mayor definición a la línea del argumento, para así entender los motivos de las acciones y sus consecuencias dentro de la cosmovisión mapuche.

La invasión y colonización, como ya ha sido referido, causo profundas transformaciones en el sistema de vida mapuche y en el equilibrio universal que el mapuche tenia que velar. Este principio de equilibrio, lo podemos encontrar en muchos niveles y es parte importante en la forma que el mapuche tiene de observar el orden de la naturaleza, de sus paradigmas se podría decir. Según este mismo principio lo que habría estado ocurriendo de modo más global era un desequilibrio del comportamiento del mapuche en relación a la naturaleza, es decir a los otros newen, por lo que el maremoto es una reprimenda de parte de los otros newen por su comportamiento, un llamado de atención para que el che pudiera reflexionar y evaluar sus acciones, para restablecer el equilibrio, tanto en el wajontu mapu como en el waj mapu.

En ese contexto la realización de ceremonias y sacrificios de animales es algo que normalmente se realiza, el sacrificio de un che es un caso extremo. El sentido profundo de esto se plasma en las palabras escritas por Lorenzo Aillapan:

“Juana María Namunkura Millarayen igual
 “Konvn Lil”
 Cerro La Mesa, Lago Budi, Volcán Llaima, Mar Azul
 Konvn Lil es la conexión espiritual hacia el mundo
 Konvn Lil es el Puerto que al globo terráqueo
 Konvn Lil es el Cerro La Mesa mayor Templo
 Mapuche
 Konvn Lil es el sello y símbolo de JOSE LUIS PAINECUR,
 Jesucristo mapuche, vida y sacrificio mayo
 de 1960
 33 años de aniversario de 21 de mayo a mayo
 de 1993.
 Para mí, tú, pequeño José Luis, hermano, eres
 el mejor
 Poeta que escribiste con tu sangre el poema mejor
 hilvanado e immortalizaste Lago Budi, Cerro La Mesa, y
 dibujaste con tus pequeños dedos inocentes y con tus
 pies dejaste huellas imborrables para siempre, arenas,
 piedras y rocas son testigos claves de tu gran escrito.”
 (Aillapan, 1995:17).

Un sacrificio humano realizado bajo el ejercicio del mapuche kimün y del derecho propio es un hecho de carácter trascendental que marca el camino del universo, en el sentido de restablecer el equilibrio, re pactando la relación reciproca entre los mapuche y los newen, entre el hombre y la naturaleza, relación que para el año 1960 se encontraba desestructurada.

En este sentido es que Ríos y Vargas no se equivocan al señalar que: “El significado del evento mencionado anteriormente tiene que ver con la renovación del mundo, una salvación tanto física como espiritual, ya que se comienza un nuevo ciclo que retoma las costumbres ancestrales que una vez permitieron la continuidad de la raza”. (Ríos Y Vargas, 2001 :71).

Si se equivocan cuando hablan de “la continuidad de la raza” pues el mapuche en su reflexión lo que hace no solo es buscar el bienestar de los che, sino que el equilibrio o bien estar en el Waj Mapu y en el Wajontu Mapu, o sea, en el Universo y en el Territorio mapuche, siempre bajo la propia cosmovisión siendo uno de los puntos centrales el hecho de que la Madre Tierra (Ñuke Mapu) está conformada por newen, sujetos tanto de deberes, así como de derechos, la mantención del equilibrio además permitiría al che el bien estar, siendo este un estado de armonía entre el mundo externo y el interno.

Uno de los actores principales en el caso en estudio fue la machi Juana María Namuncura Coña, quien según la memoria de las comunidades mapuche y lo que se ha publicado en los medios escritos fue la que realizó la ceremonia en el Cerro Mesa, no podemos obtener hoy en día su versión, sin embargo se puede tener un acercamiento a la misma a través de sus palabras en las siguientes entrevistas:

“Mi abuela me contó que en los tiempos antiguos los mapuche fueron salvados de los terremotos y maremotos trepando a una montaña especial llamada Tren Tren (...). Cuando subió el mar, también subió la montaña. Esta creció y creció hasta que alcanzó el cielo, así que ninguno de los mapuche se ahogó” Machi Juana Namuncura (Tierney, 1989).

“Los cataclismos son penas por los pecados de la gente”. “Los sacrificios de animales pueden aliviar los terremotos y posponerlos si se ofrecen cada cuatro años. Pero ahora los pecados de la gente son demasiado grandes para pagarlos con sacrificios normales” Machi Juana Namuncura (Tierney, 1989).

En este sentido además cabe señalar que el sacrificio del niño José Luis Paineur no habría sido el único realizado:

“Y es bien conocido que el sacrificio del pequeño fue hecho invocando a los pillanes. Y eso no fue solamente en el Cerro Mesa. Muchos sacrificios para los pillanes tomaron lugar durante los terremotos de 1960. La Machi Clara Huenchullán tuvo dos niños cuyas cabezas fueron cortadas y llevadas hacia el pillan.” Machi Claudina. (Tierney, 1989:156).

El Cerro Mesa aún existe y es visitado por la comunidad “el cerro la mesa era un Xeg Xeg, conünlil que esta conectado con todos los otros cerros, las machi y los logko saben cuando un cerro es Xeg Xeg por medio de los sueños, el Xeg Xeg tiene como significado que tiene cuatro patitas y sube.” (José Miguel Malo, reconstrucción entrevista, 2003).

Esto tiene un gran significado dentro de la cosmovisión mapuche, pues en este tipo de lugares se concentrarían energías, que formarían contextos espirituales especiales en los que a una Machi o Genpiñ le sería posible la realización de ciertas acciones en la comunicación con los otros newen. Patrick Tierney claramente da cuenta de esto:

“El espíritu de la machi Juana tenía asido todo el océano, el volcán y todas las montañas intermedias, con el Cerro Mesa, sosteniendo el océano con una mano y el Volcán Llaima con la otra (...) el Cerro Mesa se había convertido en el cuerpo de la machi Juana, y la machi Juana estaba plantada en la costa como un cerro (...) La machi Juana y la montaña eran inseparables, y ambas estaban unidas al santificado José Luis Paineur.” (Tierney;1989:184).

Así se puede observar que en la memoria actual mapuche Bafkehche hay referencias al sacrificio, al contexto y al significado para el colectivo:

“El ser mapuche es una cosa que esta muy viva, todos en el fondo somos instrumentos y tenemos que reconstruir, pero eso viene de una responsabilidad de nosotros”. (José Miguel Malo, reconstrucción entrevista, 2003).

1.3.1.4. Las diferentes versiones Mapuche

Existió sacrificio y se obró de acuerdo con el derecho propio

Para quienes plantean que se obro de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, el sacrificio del niño existió y estuvo bien realizado. En este sentido se concluye desde esta perspectiva que el niño y la ceremonia realizada contribuyeron para salvar al mundo de un “mal mayor”, logrando así restablecer el equilibrio que se había roto por el alejamiento de los propios mapuche de sus pautas culturales. Los mapuche habían dejado de hacer lo correcto y se había perdido la armonía cósmica en el wajontu mapu.

“Si no hubiesen hecho ese sacrificio el océano pudo haber terminado con todo. Por causa de que hicieron ese sacrificio el mar se calmo”. (Tierney; 1989:106).

Las consecuencias del sacrificio fueron que se calmo el mar, no hubo mas maremoto, los mapuche, ante las fuerzas desatadas de la naturaleza se unieron, realizaron rogativas, esto es que retomaron sus practicas culturales. Se suma a lo anterior el surgimiento en este contexto de varias machi. En síntesis

con el sacrificio se logro lo que se buscaba y esto además habría acarreado consecuencias benéficas para el fortalecimiento de la cultura de la sociedad mapuche.

Los que opinan esto relevan el hecho de que la realización de una sacrificio humano bajo estas circunstancias es una de las opciones, ciertamente una de las mas extremas.

Existió sacrificio pero se obró mal de acuerdo al derecho propio

Aquellos que plantean que se habría actuado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuche, difieren de la perspectiva anterior en cuanto la ceremonia de sacrificio no fue realizada de forma totalmente correcta, por lo que se transgredieron las normas del derecho propio mapuche. Igualmente creen que era necesario restablecer el equilibrio que se había roto por el alejamiento de los propios mapuche de sus pautas culturales, ya que con ello habían perdido la armonía cósmica en el wajontu mapu.

“Antes también se sacrificaba a los niños cuando llegaban los españoles, se les llamaba kaxakullen pero ahí lo hacían bien de buena manera, hacían un gran gijatun gijaymawun y ahí no tenían nada que ver los wigka ahí no estaban las autoridades wigka para que lleven presa a la gente, nosotros nos manejábamos solos en esos tiempos.” (Machi Martín Huaquiman, entrevista 2003).

Hay una sensación de que nuevamente el che actúa de manera equivocada, no siguiendo los principios que plantea el mapuche kimün, trayendo como consecuencia el rechazo de la propia gente al interior del territorio. Asimismo a nivel intercultural ocurre que la información acerca del sacrificio es filtrada desde la comunidad a la sociedad wigka, causando la criminalización y encarcelamiento de los involucrados. La ceremonia habría sido mal realizada, pues de lo contrario estas consecuencias no habrían existido.

La mala aplicación del derecho habría obedecido a que la comunidad, producto del mismo desequilibrio, se encontraba en una deficiente o nula relación con los newen existentes en el wajontu mapu, lo que lleva a una errada interpretación y manifestación del mapuche kimün.

Actualmente algunos repudian el acto, tachándolo como una maldad inspirada por malos espíritus, esto puede deberse al temor; en un principio a la fuerza de la machi y a la discriminación moral de parte de la sociedad no mapuche representada por la justicia chilena.

Esto se expresa en el texto de Jorge Araya (pág. 281): “ Respecto al sacrificio, el no esta de acuerdo dice “es algo del diablo”. Esto es comprensible por dos razones: para el maremoto del 60, él era adolescente, quedo impactado por lo sucedido, el sacrificio humano. A esto hay que agregarle su pasado pentecostal, antes de hacerse machi. (Curivil, 1994:112).

No existió sacrificio

Un tercera posición, es aquélla que señala que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos. Para quienes sustentan esta opinión está igualmente claro que el maremoto fue un castigo producto del alejamiento de las pautas culturales propias, que frente a este evento catastrófico de la naturaleza se hicieron rogativas y sacrificios de animales tales como pollos y cerdos, pero no el de una vida humana.

“Es una gran mentira (...) No había tiempo después del terremoto para ir y conseguir danzarines desnudos. Y no hubo ningún sacrificio de ningún niño, ni lo uno ni lo otro. Ese niño desapareció recolectando leña (...) Dicen que sacrifique a ese niño en el Cerro Mesa (...) Y a causa de esas acusaciones de sacrificar tal niño, fui llevada a prisión por la policía” Machi Juana en Tierney 1989.

1.3.2. La visión de la sociedad chilena

De parte de la sociedad chilena desde el momento en que ocurrió este hecho hasta la fecha, surgieron diversas reacciones y opiniones. Considerando que el suceso conlleva en si fuerte connotación valórica, pues implica la vida de un ser humano, esto no llama mucho la atención; lo que si llama la atención es lo divergente de estas.

Se presentan desde la perspectiva de la visión de la sociedad chilena lo que se ha categorizado como tres niveles, el primero de ellos es la reacción del estado a través de la criminalización del conflicto y aplicación de la ley penal, el segundo las publicaciones de prensa y finalmente los que se ha dicho desde las ciencias sociales.

1.3.2.1. La reacción del Estado = criminalización del hecho

La reacción inmediata del Estado una vez conocidos los hechos, es la aplicación de la ley penal, esto es que se judicializa el conflicto y se criminaliza el acto sin ninguna consideración al modo de vida, las acciones y reacciones de la sociedad mapuche lo que evidencia una incompatibilidad clara, entre cosmovisiones y, en este contexto, de sistemas de Justicia.

Existen antecedentes que señalan que se sometió a varias personas a proceso y se dictó finalmente sentencia absolutoria, sin embargo el expediente de este caso se perdió por lo que materialmente no se ha tenido acceso a él, ante esta realidad para efectos del estudio de este caso se ha recurrido a registros contenidos en anteriores investigaciones.

La denuncia se habría hecho por comuneros mapuche en Carabineros de Puerto Saavedra, siendo estos mismos quienes procedieron a la detención y traslado de los supuestos involucrados hasta la cárcel de Imperial, "Los "brujos" fueron detenidos por carabineros de Puerto Saavedra. Al ser trasladados a la ciudad de Nueva Imperial para ser juzgados, fueron casi linchados por la indignada población. Tres carabineros y seis soldados protegieron la vida de los hechiceros. Pero la ira popular logró vencer en parte la protección policial, y los golpeo hasta dejarlos inconscientes, con la cabeza y el cuerpo semidestrozados" .(Araya; 1999: 279).

"El antropólogo de la Universidad de Chile, Alberto Medina, los encontró en el calabozo fuertemente atados; semiconscientes y gravemente heridos. No podían hablar". (Tierney, 2001).

En relación a la actitud de los detenidos ante la fuerza policial, Araya señala: "Ninguno de los sindicados como autores materiales del crimen trató siquiera de huir. Al oficial de carabineros respondieron con aire de orgullo... como si tuvieran conciencia de un deber cumplido." (Araya, 1998: 279, 280).

La investigación y el conocimiento de los hechos le correspondió al Tribunal de Imperial, "No hubo necesidad de mayores indagaciones. Los indígenas contaron detalles del horrible sacrificio sin demostrar el menor arrepentimiento. Al contrario, se mostraban muy naturales, conformes y hasta contentos". (Araya, 1998: 279, 280).

El Juez de acuerdo con la normativa legal penal vigente en la época sometió a proceso a la machi Juana Namuncura y a los que se sindicó como sus ayudantes por homicidio (artículo 391 del Código Penal), y se dedicó a proseguir con las investigaciones en cuyo contexto se ha señalado que:

"Cuando el juez de letras de Nueva Imperial se enfrento a la "machi" Juana María Namuncura Añen, y le pregunto porque no había sacrificado un animal en lugar de despresar a un niño, la mapuche respondió con tono golpeado -" Tu tienes que saber que

para un gran mal se emplea un remedio muy grande, ¡ Animales era poca cosa!" (Tierney, 2001). "Según las declaraciones de la machi Juana al juez, esa medida extrema era la única alternativa, no sólo para el pueblo mapuche, sino para toda la humanidad". (Ríos y Vargas, 2001:125).

"El juez Osses estableció que Rosa Paineur, madre de la víctima, dijo que la machi Juana fue la protagonista quien dio la orden para el cruel sacrificio, basado en una revelación de un sueño" (Tierney, 2001: 98-102).

Años después la machi Juana recordando esta experiencia y el trato vejatorio que le dieron "empezó a llorar" y relató "me colgaron cabeza abajo por días", "me amarraron de mis tobillos y me colgaron como un cerdo, para hacerme confesar" (Tierney, 2001:193).

"El sumario de la corte del juicio de 1960 concluyo que el niño de 5 años José Luis Paineur, había sido arrojado al mar" (Tierney, 2001: 98-102).

Tierney señala que el antropólogo Alberto Medina, quien visitó a los detenidos relató que, "En primera instancia reconocieron que era cosa de ellos". "Pero después lo negaron". "Entonces contrataron abogados para los sacrificadores confesos, que los convencieron de retractarse de sus declaraciones". "Juan Pañan y José Vargas, fueron juzgados por asesinar al nieto de 5 años de Vargas. Si bien inicialmente confesaron haber echado al niño al océano en orden a pacificar a los enojados dioses del agua, mas tarde se retractaron de su testimonio y fueron liberados después de solo 2 años". (Tierney, 2001: 98-102).

Si bien el sumario, según lo señala Tierney, habría establecido que el niño había sido arrojado al mar, y las primeras indagaciones señalan que los detenidos confesaron su crimen, se señala que con posterioridad se retractaron de sus primeras declaraciones. Finalmente el juez dictaminó que los involucrados en estos hechos habían "actuado sin libre voluntad, impulsados por una **fuerza física irresistible, de usanza ancestral**". "Esto se aplicó primero a un homicidio mapuche de motivación religiosa en la jurisprudencia chilena en 1953, cuando una corte chilena exonero a una mujer mapuche de 27 años llamada Juana Catrilaf del asesinato de su abuela." (Tierney, 2001: 98-102).

La fuerza física irresistible como eximente de responsabilidad penal está contemplada en el artículo 10 N° 9 del Código Penal Chileno que establece que "Están exentos de responsabilidad criminal: 9° El que obra violentado por una fuerza irresistible o impulsado por un miedo insuperable".

1.3.2.2. Las publicaciones de prensa = manteniendo y reconstruyendo el estereotipo

En este apartado se toman como referencia tres medios de prensa escrita que se han referido a los hechos, el Diario Austral de Temuco, la Revista Vea de Santiago y el Diario El Mercurio también de Santiago. Desde un punto de vista territorial el primero de estos medios está geográficamente más cercano a los hechos, su cobertura alcanza a la IX y X Regiones, los otros dos están en la ciudad de Santiago y tienen circulación nacional. En cuanto a la variable temporal los dos primeros son del tiempo cercano a los hechos, sin embargo el último es un reportaje del año 2001 o sea de 40 años mas tarde, lo que da cuenta de la prevalencia del cuestionamiento de prensa acerca de los hechos constitutivos del caso en estudio.

Diario Austral de Temuco:

La publicación se refiere al maremoto como "un hecho que había causado pavor entre las tribus" agrega que frente al mismo para éstas "era necesario dejar satisfechos a los dioses que provocan estas calamidades", contexto en que "la machi Luisa Maria Namuncura Añen, concibió la idea o seguramente solo aplico el ceremonial clásico, y ordeno que se sacrificase un ser humano. Fue elegido como víctima el

niño José Paineur Paineur, de 7 años. Varios indígenas llegaron hasta la ruca en que se encontraba el menor y solicitaron su entrega al encargado o pariente del niño Juan Paineur Painao, quien sin dificultades habría accedido a la petición de la hechicera”.

En relación a la forma en que se habría llevado a cabo el sacrificio señala: “El niño habría sido llevado al lugar en que se desarrollaba la ceremonia, 7 kilómetros al sur de Puerto Saavedra y lanzado al mar. Existe asimismo, otra versión en el sentido de que el niño habría sido muerto a puñaladas durante la ceremonia.” (El Diario Austral, Temuco, 21 de junio de 1960).

Días después del maremoto este mismo medio decide enviar una misión a investigar los hechos, respecto de esta misión investigativa periodística señala “Llevaban la misión precisa de observar los trastornos sociales, culturales y materiales que el fenómeno hubiera ocasionado en nuestras colectividades indígenas porque estaba en nuestro conocimiento que en circunstancias anormales como las que se habían presentado y dada la poca adaptación cultural aflorarían muchas actitudes culturales latentes constreñidas por el manto social en que les a colocado en la ultima centuria. Sabíamos que dichas colectividades pondrían en practica formas culturales de las que el grueso publico y tampoco las instituciones nacionales tienen conocimiento y era necesario observarlas al calor mismo de los acontecimientos”.

En el contexto de esta visita se da cuenta de que los investigadores “tuvieron información que se hallaban detenidos los presuntos autores de un presunto homicidio en la persona del niño José Quimen Pailcur” (El Diario Austral, Temuco, 29 de junio de 1960) .

Revista VEA:

“Los indígenas de Loncopulli, localidad cercana a puerta Saavedra, en la provincia de Cautín, sacrificaron a un niño de seis años de edad a sus dioses. El sacrificio ceremonial fue realizado el viernes 5 de junio por la “machi” de Puerto Saavedra, María Juana Namoncura y sus ayudantes Juan Piñan Huenchumán, Julio Paineur Cuminao y Juan José Paineur Paineo. El niño de 6 años, José Paineur Paineo fue arrastrado por esta familia de hechiceros a la orilla del mar, muerto a golpes y abierto en el canal, para arrancarle el corazón y demás vísceras, las que fueron arrojadas al mar para calmar la ira de los dioses y terminar con los terremotos y maremotos” (Revista VEA, Santiago, 30 de junio de 1960).

Diario El Mercurio:

“ Hace 41 años y dos meses un niño de 5 años, clamaba a gritos que no lo mataran. Pero no quisieron escucharlo y lo mataron. Y lo lanzaron al mar. Unos dicen entero. Otros que fueron desmembrados poco a poco. De hecho, su cadáver nunca fue hallado”.

“Era el obscuro atardecer del, 22 de mayo de 1960. Horas antes, Chile se había puesto de luto por el peor maremoto y terremoto que recuerda su historia. La naturaleza había desatado su furia y la machi ordenó un sacrificio humano. Tenía que ser un niño. Según sus creencias, y presa del pánico, tal vez pensaron que esa era la única forma de calmar al océano que había hecho desaparecer Puerto Saavedra, Tolten y Queule, y cuyos efectos rebotaron con las olas varios metros en Japón” (Diario El Mercurio, Santiago, 15 de Agosto de 2001).

En relación a las publicaciones de prensa es necesario tener presente que los discursos contenidos en ellas van creando opinión respecto de los diversos temas tratados, particularmente cuando se habla de una cultura distinta y se la visualiza desde los propios parámetros se va inculcando en los lectores la idea de que esa es la verdad, esa es la realidad, toda vez que es algo ajeno y que no conocen, “la

opinión pública es dependiente cognitivamente de las historias de carácter informativo periodístico, y es de esa fuente de donde hacen sus representaciones sociales, principalmente sobre los hechos en que no tienen contacto directo, construyéndose la identidad del otro a partir de los medios de comunicación". (Araya, 1998: 280).

Los discursos periodísticos contenidos en las publicaciones de la época y los que se han publicado con posterioridad apuntan, en el mismo sentido de la reacción del estado, a la criminalización del suceso, pero además éstos constituyen un relato de crítica directa, utilizan un lenguaje crudo que lleva a impresiones equivocadas, pues omiten una profundización en el trasfondo cultural. En este contexto, se describen y dan por ciertos hechos que no siempre lo son, así por ejemplo cuando se cataloga a los participantes como una "familia de hechiceros". Se entregan y repiten como una realidad estereotipos que han sido contruidos y mantenidos en la sociedad chilena como la referencia a "sus dioses", o cuando se señala que la machi "aplicó el ceremonial clásico y ordenó que sacrificara un ser humano", reconstruyendo y propagando un discurso periodístico que da cuenta de los hechos, pero descontextualizados de los patrones culturales en los que se insertan, distorsionan su contenido y relevan la supremacía cultural wigka sobre estos "bárbaros", "gentes sin dios ni ley", calificativos que vienen desde la época hispánica, indicando que en el contexto del maremoto y "dada la **poca adaptación cultural** aflorarían muchas actitudes culturales latentes constreñidas por el manto social en que les a colocado en la última centuria".

1.3.3. La visión desde las ciencias sociales = intentando comprender una sociedad y cultura diversa

En el aporte a la comprensión del caso en análisis desde la óptica de las Ciencias Sociales, se da cuenta de tres investigaciones que han tomado como temática principal el sacrificio de 1960.

Sacrificio e Identidad en el contexto del maremoto del año sesenta: reducción Collileufú, Puerto Saavedra. Jorge Araya Anabalón, Universidad de la Frontera, 1998.

Trabajo etnográfico en que apunta a una interpretación estructural/funcionalista de los hechos. Estructural porque se preocupa del trasfondo lógico cultural y funcionalista en tanto se remite a factores de efectividad frente a las contingencias sociales.

La interpretación se realiza por medio de la re-lectura de textos de prensa, testimonios entregados por personas involucradas y del mito de origen mapuche. La visión particular de esta investigación, permite encontrar de forma clara el sentido político, social y religioso del evento, como una reestructuración de las prácticas sociales que de algún modo se habrían visto en un estado de pérdida, por tanto se considera lo ceremonial como una instancia de reencuentro con las costumbres y tradiciones ancestrales, asimismo el sacrificio de un ser humano es interpretado como un hecho de suma trascendencia, por cuanto "tiene como función superar la situación crítica".

Los avances teóricos de la investigación, plantean la necesidad de una posición sin prejuicios, frente a hechos que involucran la temática intercultural, criticando directamente a los artículos de prensa que se refirieron al sacrificio, los que considera estereotipados y negativos.

Deconstrucción de un Caso de Ritual de sacrificio en la comuna de Collileufú, Puerto Saavedra (5 de Junio de 1960), Myriam Ríos y Viviana Vargas, Universidad de la Frontera, 2001.

Tesis que efectúa una re-lectura de los hechos comunicados tanto a través de medios periodísticos, contrastándolos con los hechos comunicados por los actores involucrados, realizando una deconstrucción de ambas perspectivas, a través de una contextualización atingente.

Un variable fundamental dentro del enfoque metodológico de este estudio, es el reconocimiento de que los discursos emitidos por los actores y por los medios, corresponden a fenómenos simbólicos

representando por tanto una expresión del mundo conceptual en el que viven los individuos, siendo esto un constructo intersubjetivo particular en cada cultura.

Esta investigación constituye un avance significativo en la comprensión de la cultura mapuche y de la vivencia de los hechos que ocurrieron durante el sacrificio. Poniendo en evidencia que en el caso en estudio, quien no se sumerge en el mundo conceptual del mapuche no está considerando su acción sino al contrario está imponiendo la propia interpretación de la acción. En este sentido, la narración de los hechos no debe ser entendida como una entidad aparte de quien la está recibiendo y comunicando, sino, y muy al contrario, son los agentes los que le entregan la significancia a los discursos que se le presentan. Una herramienta útil por excelencia para el tratamiento de la temática intercultural, el comunicador que no la considerase como tal estaría demostrando su desconocimiento.

El altar más alto, Patrick Tierney, 2001

Este libro fue realizado con la colaboración de Lorenzo Aillapan, según las palabras de este “Patrick Tierney (...) quería hacer la publicación de un libro desde el sacrificio humano mundial, no solo en Chile. Lo que producía, lo que pasaba con Jesucristo y la antigua cultura del Perú, del altiplano, hasta llegar al lago Budi, en Puerto Saavedra” (Aillapan en Ríos y Vargas, 2001).

La visión entregada por el antropólogo corresponde a una investigación de campo. Se detuvo en Chile para conocer a la gente que estuvo presente en el sacrificio, convivió con los habitantes del lago Budi, en un recorrido que se extendió por varios años, llegando a tener contacto con la machi Juana María Namuncura quien habría tenido un importante rol en la realización de la ceremonia de sacrificio.

Entrega una visión clara y profunda sobre fundamentos culturales y particularmente en lo que respecta a la ceremonia de sacrificio en el Cerro Mesa, aquel lector agudo podrá encontrar en este texto una riqueza simbólica impresionante.

Los tres textos anteriormente comentados, además de ser un material de trabajo de gran consistencia para futuros estudios y para cualquier opinión que se quisiera dar sobre la cultura mapuche, reflejan un alto grado de respeto y comprensión en la presentación de esta temática. Muestra del interés de profesionales que no se dejan llevar por primeras impresiones, frente a relatos de sucesos “macabros” sobre brujos, sacrificios y hechicería, y que se permiten conceder un grado de validez suficiente, y correspondiente, al conocimiento de aquellos que participan de esos mundos que distan de la realidad habitual en la que se desenvuelve cualquier persona común que ha nacido en la sociedad occidental.

1.4. Contraposiciones y contradicciones

La investigación de este caso ha pretendido dar cuenta, desde una visión intersubjetiva, de aplicación del derecho en un caso límite y excepcional, en cuyo contexto ocurrió la muerte de un niño mapuche. Con una mirada respetuosa desde la óptica actual y considerando también la visión no mapuche, pretende visualizar la posibilidad de que estas dos perspectivas dialoguen, hacia una visión que comprenda a ambas en el contexto histórico actual de relaciones interétnicas en que se encuentran.

Desde la perspectiva de la sociedad y cultura mapuche, hay coincidencia al señalar que el maremoto fue ocasionado por una ruptura del equilibrio en el wajontu mapu y waj mapu, provocada porque los che se habrían alejado de las pautas que de acuerdo con el conocimiento y derecho propio les permiten vivir en armonía con las fuerzas presentes en la naturaleza. Rompiéndose el equilibrio, principio fundamental presente en la cosmovisión mapuche, se habría perturbado la relación armónica tanto entre los hombres en el nivel individual, familiar, comunitario y colectivo como con el entorno natural en que se desenvuelve la vida.

Tipificado el problema en concordancia con el derecho propio, todas las visiones mapuche coinciden en que de acuerdo con este mismo derecho, debían realizarse acciones para restablecer el equilibrio perdido. Tales acciones debían ser o estar dadas en forma de comunicación con los newen, con el bafkeh mapu y con el sostenedor del equilibrio, quienes transmiten el conocimiento, rogativas que debían ser aplicadas por personas con conocimiento tal como las Machi, Genpiñ y Logko. En el contexto de la aplicación del derecho propio, todas las comunidades sin excepción efectuaron sus rogativas, una de estas rogativas se habría producido en el Cerro Mesa. Al respecto de este hecho se cuestiona primero si existió o no un sacrificio en ese lugar, entre los que plantean que este sacrificio existió se cuestiona a su vez la correcta interpretación y manifestación del derecho propio.

La visión desde la sociedad y cultura no mapuche, representada aquí por la reacción del estado, las publicaciones de prensa y las publicaciones científicas, visualizan el hecho desde sus propios paradigmas, criminalizándolo a través de la aplicación de las leyes penales vigentes al interior del estado de Chile y publicando en prensa los hechos sin abordar la cosmovisión propia mapuche. Las investigaciones científicas por su parte intentan abrir un camino de comprensión hacia la sociedad y cultura mapuche acercándose al conocimiento de ésta y, adentrándose en las visiones particulares de las causas y consecuencias del maremoto como evento de la naturaleza en la cultura mapuche.

En este plano es de suma importancia relevar el rol que tienen las ciencias, esto es ampliar los márgenes de explicación a los fenómenos sociales y naturales, lo que, a través de la historia de la humanidad, le ha permitido a las ciencias sociales en general constituirse en un conocimiento emancipador y comprensivo de la diversidad en el contexto de las relaciones intersociales e interétnicas, aportando las visiones de las diversas culturas, en la perspectiva de propiciar un dialogo constructivo.

Cada sociedad tiene el derecho y el deber de alcanzar su bien estar en forma autónoma revisando sus propias pautas culturales, pero además en el contexto actual de interacción la colaboración reciproca es de suma importancia, todo esto basado en los principios de respeto, amor y comprensión.

Al respecto, las ciencias naturales hoy en día ya se cuestionan la posibilidad dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza, ¿Qué ocurría si la ciencia comenzara a considerar la posibilidad de relacionarse con la naturaleza como si esta fuera un sujeto y no meramente un objeto?; ¿cuáles serían las consecuencias de una consideración como esta, principalmente hoy en día que las tendencias actuales nos hablan de relatividad e incertidumbre?. Creemos que la comunidad científica debería estar abierta a considerar este tipo de posibilidades, toda vez que son las nuevas preguntas y no las nuevas respuestas las que siempre han representado el avance en este ámbito.

En la actualidad es aún posible encontrar conflictos que inciden en el ámbito de la aplicación del derecho propio en el contexto de las relaciones interculturales e intraculturales mapuche, cientos de años de intercambio cultural no han sido en vano y es claro que tanto las manifestaciones como la aplicación del derecho propio mapuche, no tiene un carácter cerrado y se ven influenciadas por la cultura no mapuche en diversos ámbitos, incluido el derecho. Sin perjuicio de señalar que la influencia es mutua, ésta se ha dado en un contexto de dominación y prevalencia del derecho del estado.

Si bien el derecho y en definitiva la cosmovisión mapuche, siguen existiendo en la subjetividad y en la intersubjetividad de las personas mapuche que conviven en la sociedad chilena. Su existencia y manifestaciones en el momento actual están constreñidas por los patrones de una cultura diversa que reprime y criminaliza su expresión. No permitiendo, tanto de forma inconsciente como consciente, su libre manifestación, a través de los procesos históricos, sociales, culturales y políticos, ocurridos desde la irrupción en el territorio americano de las poblaciones europeas. Procesos que se reflejan en la desestructuración del conocimiento y el estilo de vida que era cultivado por la gente que residía en estas tierras hasta ese entonces, lo que se observa, por ejemplo, en la escasa difusión y dominio de la lengua y el conocimiento originario en la población mapuche actual, principalmente entre los mas jóvenes. No obstante el desmembramiento y pseudo desaparición en que se encuentra lo que algún día fue la nación

mapuche, durante la investigación se ha podido constatar que aún se mantiene la particular e independiente forma del sistema de conocimiento, cosmovisión y derecho propio, y continúa siendo un sistema socio cultural diferenciado al interior del estado de Chile.

En el contexto del gijatun realizado durante el maremoto del año 1960, según lo indican la mayoría de las fuentes consultadas, se habría realizado el sacrificio de un niño. En el contexto de relación intercultural actual, en el que ocurren procesos de intercambio de información la que luego pasa a formar parte del acervo cognitivo de cada cultura, esto entendido como re elaboraciones de los hechos que se van asentando en referencia a los principios y valores que se encuentran desde siempre, es poco probable que en eventos similares se produzca nuevamente un hecho de tal naturaleza. Toda vez que el respeto y reconocimiento del otro siempre a sido pilar fundamental de la cosmovisión mapuche, y siendo el derecho a la vida como colectivo y como individuos de suma relevancia, los principios y valores de la sociedad Chilena han sido un punto a considerar el momento de la toma de decisiones. Si bien este es un hecho que se observa en los individuos y en la sociedad mapuche desde siempre, no cabe menos que esperar que trabajos como éste lleven a la sociedad chilena cuestionarse el por qué su sistema normativo, de modo insospechado, tiende a reprimir la manifestación de una cultura diferente con la cual convive.

En el contexto de las relaciones interétnicas es de suma importancia el respeto frente a las formas en que se manifiesta y construye cada sistema de conocimiento. En la cosmovisión mapuche esto se realiza en la oralidad, punto importante pues implica una serie de acervos emocionales y cognitivos necesarios, y en manos de individuos preparados para esta tarea, personas elegidas que generalmente son los depositarios de características de linaje que les hacen especiales para esta tarea. Es probable que un acercamiento escrito al tema en estudio adolezca de una infinidad de carencias, entendidas como factores de interpretación, se ha intentado transmitir de forma holística y dinámica la lógica mapuche, efectuando referencias que le permita al lector ingresar en la particularidad de este pensamiento. Tomando en cuenta esto el presente trabajo no pretende mas que ser un avance y una herramienta para el sistema científico occidental en la comprensión y construcción de conocimiento, y no ostenta el sitio de mapuche kimün, en tanto este ultimo mas que un saber es un experimentar.

IV. La relación del Che en el Wajontu Mapu

1. Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche³²

1.1. Contextualización.

Este es un conflicto de carácter interétnico, las partes en el mismo están constituidas por el Estado de Chile a través de la Intendencia VIII Región y Gobernación de La Provincia de Malleco, las Empresas Forestales, en el caso específico el propietario del Fundo Nancahue Agustín Figueroa Elgueta y, el propietario del Fundo San Gregorio Juan Julio Sagredo Marín ambos empresarios forestales, el primero de ellos además ex Ministro de Agricultura, y el Pueblo Mapuche a través de dos de sus autoridades tradicionales.

Las raíces históricas del conflicto tienen como base principal “la disputa en torno a la propiedad de la tierra”, originada desde el primer contacto interétnico entre la Nación Mapuche y sus conquistadores (Ver Capítulo III). Es mediante la entrega a fines del siglo pasado de los llamados títulos de Merced y el traspaso a propietarios privados de la casi totalidad del antiguo territorio mapuche en la Araucanía, que las antiguas comunidades son arrinconadas en una ínfima parte de sus terrenos. Históricamente las comunidades han reclamado por la pérdida de su territorio, sin embargo los intentos de obtener una respuesta satisfactoria a sus demandas territoriales han sido infructuosos, generándose además de la

³² Estudio de caso efectuado por María del Rosario Salamanca.

pérdida del territorio el empobrecimiento económico y la degradación de los recursos naturales dentro del territorio que aún permanece en sus manos. A todo este proceso se agrega con la dictación del Decreto Ley N° 701, en el año 1974, bajo la dictadura de Pinochet, la instauración en Chile de una política estatal de fomento forestal, que ha permitido la instalación y crecimiento de este tipo de empresas en el territorio mapuche, en desmedro de los habitantes originarios allí asentados, ha venido a agudizar el conflicto.

Las comunidades acuden tanto a la justicia chilena (Tribunales), como a otras instancias administrativas entre ellas la CONADI a fin de encontrar una respuesta sus demandas por las tierras usurpadas, intentan por otra parte negociar con las empresas Forestales y con los empresarios que colindan con sus terrenos, sin embargo habitualmente los Tribunales fallan en su contra, las negociaciones con la CONADI se entrampan en largos tramites administrativos, no dan respuesta a sus requerimientos y, las empresas se niegan a dialogar con ellos.

Después intentar diversos medios para obtener respuesta y luego de décadas de intentos fallidos, "las comunidades que consideran tierras ocupadas por las forestales como sus tierras ancestrales han decidido ocuparlas físicamente. Aunque estas ocupaciones podrían ser consideradas por ciertos Tribunales como ilegales, la FIDH considera que en muchos casos corresponden a ocupaciones legítimas. El gobierno debe asumir su responsabilidad respecto de este problema y buscar una solución justa y viable a la cuestión fundamental de los Títulos de las tierras en disputa". Federación Internacional de Derechos Humanos –FIDH–, Informe, Misión Internacional de Investigación en Chile, "Pueblo Mapuche: Entre el Olvido y la Exclusión", marzo 2003, pp.12.

Tanto el Gobierno de Chile como las empresas forestales, han privilegiado la represión y militarización en el territorio mapuche, se utilizan guardias armados para proteger plantaciones e instalaciones, los que no solo protegen sino utilizan medios de intimidación que agreden a los mapuche e incitan la violencia. En el nivel judicial es posible apreciar una criminalización del conflicto, "El estado Chileno bajo la administración del presidente Ricardo Lagos, ha intensificado una política represiva directa y criminal en contra de los mapuche y sus organizaciones. Las acciones de recuperación de tierras y sus demandas de derechos han tenido como respuesta numerosas acciones legales y denuncias por parte de las empresas forestales que mantienen hoy a muchos comuneros mapuche sometidos a procesos y condenados" (Informe FIDH pp.15, 16).

La aplicación de la Reforma Procesal Penal como plan Piloto en la IX Región de la Araucanía, visibiliza un problema nunca resuelto al interior de la sociedad chilena, porque uno de sus efectos esta constituido por una serie de casos en que integrantes de este Pueblo han sido investigados, formalizados, detenidos, allanados y, sujetos a medidas cautelares entre otras a prisión preventiva.

1.2. Descripción del conflicto

El conflicto aquí presentado se inserta en el contexto anteriormente expuesto, es uno de los tantos casos de mapuche involucrados en los que la Defensoría Penal Mapuche en la IX Región denomina "Imputados en el Marco del Conflicto Territorial", calificativo que es también utilizado por los organismos de Derechos Humanos, la Fiscalía por su parte los sindicada como "terroristas", mediante acusaciones que hacen aplicables la ley antiterrorista, calificativo que también utilizan las Forestales, la prensa y el Gobierno. Los propios afectados en cambio se reivindican como "presos políticos mapuche".

En este caso concreto y según los contenidos del proceso penal llevado adelante los hechos se inician el 12 de diciembre de 2001, fecha en que se produce un incendio forestal de pino insigne, en el fundo Nanchahue, comuna de Traiguén. Presentada la denuncia de Carabineros, la primera hipótesis manejada por la Fiscalía y que parece guiar todo el procedimiento hasta hoy es que "se trataría de acciones coordinadas por elementos indígenas no identificados, toda vez que el predio en cuestión se encuentra inserto dentro del área de terrenos en conflicto mapuche". En base a este supuesto Fiscalía solicita ordenes de detención para los Logko cuyas comunidades se encuentran colindantes al lugar de

los hechos, ellos son Pascual Pichun Collonao, Logko de Temulemu, y Aniceto Norin Catriman, Logko de Didaico. Ambos permanecen mas de un año en Prisión Preventiva en la cárcel de Traiguén.

1.3. El procedimiento de acuerdo con la aplicación de la Reforma Procesal Penal

El procedimiento se inserta en la normativa establecida en la Ley 19.696 que establece el Código Procesal Penal, publicado en el Diario Oficial de 12 octubre de 2000, que de acuerdo con el artículo 484 entró en vigencia en la IX Región de la Araucanía el 16 de diciembre de 2000.

Las partes en este caso son los logko Aniceto Norin y Pascual Pichun en su calidad de imputados, querellados, acusados de los hechos; el propietario del Fundo Nancahue Agustín Figueroa Elgueta, el propietario del Fundo San Gregorio Juan Julio Sagredo Marin ,el Gobierno de Chile a través de sus órganos Intendencia VIII Región y Gobernación Provincia de Malleco, todos ellos querellantes y acusadores en estos autos.

Desde el primer momento y a petición de la Fiscalía, los Logko permanecen en Prisión Preventiva, la Defensa solicita en reiteradas oportunidades la sustitución de la Prisión Preventiva por alguna de las medidas cautelares del artículo 155 del Código de Procedimiento Penal. El Tribunal de Garantía acogiendo las argumentaciones de la Fiscalía, deniega las solicitudes. Se recurre ante la Corte de Apelaciones y la Corte Suprema, sin mejores resultados. A petición de la Fiscalía, las investigaciones que realiza permanecen en secreto, solicitado por la Defensoría el levantamiento, el Tribunal accede sólo parcialmente, excluyendo dos testigos que declaran en el Juicio Oral bajo estrictas medidas de seguridad y de quienes jamás se supo su identificación.

La acusación del Ministerio Público y la de los actores particulares imputa a los acusados su responsabilidad en los siguientes hechos:

- 1) Incendio Terrorista en casa habitación de propiedad de Juan Agustín Figueroa Elgueta, ocurrido el 12 de diciembre de 2001.
- 2) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Fundo Nancahue.
- 3) Incendio Terrorista en Perjuicio del predio forestal San Gregorio de propiedad de Juan Julio Sagredo Marin.
- 4) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Predio San Gregorio.

Con fecha 31 de marzo, y 2 a 9 de abril de 2003 se realiza el Juicio Oral en lo Penal y oídas las presentaciones de las partes en Sentencia de 14 de abril de 2003 se concluye que considerando la prueba presentada ésta “no reúne los estándares probatoria necesarios en grado de calidad, certeza y suficiencia, para afectar la presunción constitucional y legal de inocencia que ampara a los acusados, circunstancia que permite a estos sentenciadores llegar perentoriamente a la convicción de que no fue probada la participación de autores materiales de los referidos Pichún., Troncoso y Norín, en los delitos que les fueron imputados, según el tenor literal de las acusaciones de que fueron objeto”. Se “absuelve” a todos los acusados de todas las acusaciones, se “Condena al Ministerio Público y a los acusadores particulares al pago de las costas de la causa”, y se “ Rechaza, con costas las demandas civiles interpuestas”.

Con el fallo del Tribunal de Juicio Oral finalmente los Logko Pichun y Norin son puestos en libertad, sin embargo existe aquí un abierto atropello al principio de inocencia consagrado a nivel Constitucional, de los Pactos de Derechos Humanos ratificados por Chile y vigentes y a nivel legal, toda vez que ambos permanecieron mas de un año en Prisión Preventiva, por un delito en el que jamás hubo pruebas en su contra lo que fue alegado en todas las oportunidades procesales por la defensa, siendo desoídos por los Tribunales de Justicia. Por otra parte la existencia de investigaciones secretas y la presentación en juicio de testigos “sin rostro” es atentatorio con el debido proceso, toda vez que no es posible a la defensa controvertir pruebas.

En este momento la causa se encuentra sometida a revisión en la Corte Suprema de Justicia ante un recurso de Nulidad presentado por la Fiscalía.

1.4. Las versiones de los Logko y las organizaciones Mapuche en torno al procedimiento

Las declaraciones de los Logko señalan que Pascual Pichún “el día de los hechos se encontraba en el Liceo Guacolda de Chol Chol en la licenciatura de uno de sus hijos”, existen en la causa antecedentes que respaldan esta versión, entre ellos carta de la Directora del Liceo en el que estudiaban sus hijos y donde asistió junto a su familia a la Licenciatura.

El Logko Aniceto Norin señala que: “El día 12 y 13 de diciembre del año 2001 estuve en la casa, trabajando en el programa PIDI, Plan de Desarrollo Indígena, allí sacamos ese trabajo, por tres meses y hacen dos meses que estamos trabajando, somos 15 personas las que trabajamos (...), nos enteramos por las noticias que la casa se había quemado y dijimos entre nosotros, nos irán a culpar a nosotros de esto ya que nuestras comunidades están colindando (...) pasaron los días y de repente me citaron (...)”. Esta es parte de la declaración que realizó el imputado ante la Fiscalía de Traiguén de fecha el 15 de enero 2002.

Los propios imputados contextualizan sus detenciones en el ámbito de las recuperaciones territoriales y se autocalifican y reclaman para sí mismos ser considerados como “presos políticos mapuche”:

“Los presos políticos mapuche reclusos en la cárcel de Traiguén DENUNCIAMOS ante la opinión pública nacional e internacional: que nuestros encarcelamientos obedecen solo a una presión de empresarios privados (...) apoyados por la derecha política que tienen como objetivo crear temor y desanimo en nuestras familias y comunidades”. “(...) al no reconocer nuestra calidad de presos políticos mapuche, mientras nos mantienen injustamente encarcelados, debemos compartir los espacios con delincuentes comunes, homicidas, traficantes o estafadores, puesto que no se nos dan las condiciones mínimas para contar con un lugar mas apropiado a nuestra condición”. Parte del Comunicado Público, de fecha 6 de agosto de 2002, efectuado por Aniceto Norin, Pascual Pichún Paillalao, Rafael y Pascual Pichún Collonao, detenidos en la Cárcel de Traiguén. (<http://www/derechosindigenas.cl>).

El movimiento social y político mapuche, a través de sus organizaciones, junto con visitar regularmente a los Logko, brinda apoyo a sus familias, comunidades y, realiza una serie de acciones que tienen como sustrato reclamar y hacer visible lo que consideran un atropello a sus derechos humanos, contexto en el que reivindican el mismo calificativo utilizado por los Logko “presos políticos mapuche”, realizando una defensa retórica y política en este contexto, de ello dan cuenta los siguientes extractos de declaraciones realizadas por tales actores:

“los Tribunales de Justicia han sido influenciados por la presión de agricultores y empresarios forestales, que además forman parte del poder político. Este es el caso del Sr. Juan Agustín Figueroa, ex- ministro del primer gobierno de la Concertación y otros políticos de derecha que operan en la zona. Todos ellos han incidido, en diferentes formas, en las distintas etapas del proceso judicial, logrando influenciar las decisiones de los administradores de justicia”, “la nueva Reforma Procesal Penal no viene a impartir justicia para los integrantes de la sociedad Mapuche, debido a que no considera la diversidad y desconoce las demandas históricas de una sociedad que es antecesora al Estado Chileno, como es el Pueblo Mapuche” Parte de la Declaración Pública de fecha 19 de julio de 2002 efectuada por la Asociación Bafkehche, representantes de la comunidad Quepuca Ralco del Alto Bío-Bío, Parlamento del Territorio Naüqche, Coordinadora por la Erradicación del Vertedero de Boyeco, Concejales Mapuche y

familiares de los Logko detenidos en la cárcel de Traiguén. (<http://www.derechosindigenas.cl>).

“Miembros de comunidades mapuche en conflicto del sur del país, hombres y mujeres, ancianos y niños que ante las injusticias y los atropellos cometidos en contra de nuestro pueblo por parte del Estado y las empresas transnacionales forestales, hemos decidido luchar por nuestros derechos y levantar nuestra silenciada voz”. “Nos dirigimos a ustedes, las máximas autoridades judiciales del país, para manifestarles nuestra preocupación por el “triste rol que están jugando en nuestros territorios los tribunales de justicia y sus recién estrenados fiscales en la persecución, hostigamiento y reclusión de cientos de hermanos mapuche que hoy luchan por recuperar en las regiones VIII y IX no solamente nuestros territorios ancestrales, sino que además la dignidad tantas veces pisoteada de nuestro pueblo”. “la Reforma Procesal Penal implementada por el Estado no ha logrado garantizar nuestros derechos constitucionales, sino que más bien los ha violado sistemáticamente, actuando los fiscales del Ministerio Público como verdaderos “cazadores de mapuches”. “En ustedes cabe una parte importante de la responsabilidad de terminar con esta historia interminable de abusos y atropellos”. Parte la Carta Abierta a La Corte Suprema de Justicia fechada en 07 de agosto de 2002, cuyos remitentes se autoidentifican como Firmado Comunidades En Conflicto de Traiguén, Comunidades En Conflicto De Collipulli, Asociación Mapuche Ñankucheo De Lumaco, Coordinadora Mapuche Arauko-Malleko, Organización Mapuche Meli Witran Mapu, Asociación Mapuche Leftraru, Comité De Apoyo a Los Presos Políticos Santiago. (<http://www.derechosindigenas.cl>. y <http://www10.brinkster.com/mapuche>).

“Frente a la situación de los Presos Políticos Mapuche, y dada las arbitrarias, injustas y prolongadas detenciones, se ha decidido llevar a cabo una serie de movilizaciones que tienen como objetivo exigir su inmediata libertad, así como denunciar la persecución política de que son objeto por parte del Estado y de los intereses del empresariado que se ven involucrados en las zonas de conflicto”. Parte del Comunicado Público, de fecha 8 de agosto, efectuado por La Coordinadora De Comunidades Mapuche En Conflicto Arauco Malleco. (<http://www.derechosindigenas.cl>).

1.5. El procedimiento del derecho propio mapuche, posibilidades de aplicación, contraposiciones y contradicciones

En este proceso de conflicto, se ha manifestado claramente la dialéctica controversial de dos cosmovisiones que a su vez derivan en dos sistemas jurídicos que se contraponen directamente entre sí. Desde el momento de la tipificación del conflicto hay una visión contrapuesta que da cuenta por una parte de la particular visión de la sociedad mapuche en la que el hombre che es un habitante más del wajontu mapu, es una parte integrante de la naturaleza y de las fuerzas espirituales newen que existen en el territorio, entendido éste en sus múltiples dimensiones. Por la otra parte esté la visión wigka o en este caso la no mapuche que comparten tanto el Estado como las Forestales y que visualiza al hombre como el dominador de la naturaleza, considera la tierra propiedad privada, no contiene un concepto de territorio y le otorga al titular del dominio la posibilidad de disponer arbitrariamente del mismo.

Desde el punto de vista histórico los mapuche habitantes del territorio en conflicto se sienten los habitantes originarios y por tanto con derechos ancestrales sobre el mismo. Por su parte las Forestales se sienten los legítimos dueños en tanto ostentan los títulos otorgados por el Estado de Chile sobre la tierra que ocupan.

La sociedad mapuche, tiene un derecho propio que se caracteriza por su capacidad de adecuarse a las diversas situaciones que podríamos categorizar como casuístico, situacional, y predominantemente retórico, en tanto se va construyendo caso a caso, se adecua a la situación de conflicto, se establece a través de la oralidad en la que predomina la búsqueda de argumentos cuya fuerza de legitimidad y

justicia los valide ante las partes; todo ello basado en principios fundacionales que derivan precisamente de la posición del hombre en el wajontu mapu.

Utilizando la dialéctica retórica propia de su sociedad, los mapuche a través de la historia han recurrido a las peticiones tanto verbales como escritas, haciendo presentaciones a diversos órganos del Estado tanto a través de la utilización de la legislación de protección de propiedad reclamando reivindicaciones y dando cuenta de las usurpaciones a los Tribunales de justicia; como ante órganos del ejecutivo tales como Intendencias y Gobernaciones, órganos de atención preferente a los indígenas y a los campesinos como el DASING, el INDAP, la CORA y más recientemente la CONADI, en ellos efectúan argumentaciones de fondo y de justicia basadas en su propia cosmovisión que legitiman desde esta perspectiva sus reivindicaciones, encontrándose cara a cara ante una visión del mundo que es distinta y que privilegia la existencia de documentos a su reclamación de habitantes originarios y el manejo irrestricto de la propiedad privada a su reclamación del “buen” uso de los recursos naturales y el “respeto a los newen presentes en el territorio”.

La situación de pérdida de territorio se grava con el uso que hacen del mismo las Empresas Forestales, uso que para la cosmovisión y forma de vida mapuche es atentatorio contra su propia supervivencia toda vez que la desertificación de los suelos ha traído consigo alteraciones en la flora y la fauna que impiden a las machi recolectar los lawen (remedios) propios de la medicina tradicional, se han secado vertientes que tenían su propio newen (espíritu o fuerza), ya no hay agua para beber, etc. es decir que todo el nicho ecológico se ha alterado e impide la realización de la forma de vida propia en contacto con la naturaleza que es propia de la sociedad mapuche, lo que consideran un etnocidio.

La primera estrategia para la defensa de su territorio y sus derechos territoriales llevada adelante por los mapuche y sus autoridades tradicionales, que inicialmente se inserta en el discurso y la retórica es constantemente desoída, los mapuche se dan cuenta que se encuentran en un contexto caracterizado por la subordinación de la expresión cultural propia, intentan entonces dar visibilidad el problema y llamar la atención mediante la ocupación de espacios territoriales que consideran legítima y originariamente mapuche y que está siendo invadido por las plantaciones Forestales incluso mas allá de los espacios que según la ley wigka les pertenecen mediante la degradación de los suelos que ya alcanza a las comunidades.

La respuesta desde las forestales y el gobierno ha sido una vez mas la “criminalización” o “ilegalización” de la defensa de los derechos mapuche, ahora recurriendo a la aplicación de la Reforma Procesal Penal en la Araucanía, fórmula que no es nueva toda vez que históricamente la sociedad y estado chileno han aplacado cualquier expresión que pretenda relativizar el sistema hegemónico impuesto a las sociedades indígenas que habitan el territorio desde épocas prehispánicas, pero que en este caso particular reviste una singular relevancia toda vez que ha afectado a dos Logkos validados al interior de sus comunidades y que finalmente son liberados luego de un año en la cárcel de Traiguen, año durante el que sin excepción tanto sus comunidades como las organizaciones del pueblo mapuche y sus abogados defensores afirmaron enfáticamente que jamás estuvieron en el lugar de los hechos y no existe ninguna clase de pruebas que los vincule a los mismos y que sólo son perseguidos por su calidad de Logkos, evidenciándose aquí una contradicción que sólo persigue legitimar la criminalización de la defensa de derechos, toda vez que el ordenamiento jurídico no da lugar a la categoría ancestral de la sociedad mapuche de tener sus autoridades tradicionales con lo que ellos significa, sin embargo, se pretende utilizarla para inculpar a dos personas por ostentar tal categoría.

A pesar de la histórica hegemonía que ejerce la sociedad estatal a través de diferentes ámbitos, de los cuales el jurídico es sólo uno, cabe destacar la relevancia del surgimiento de procesos de reivindicación cultural que dan vida a expresiones de revitalización de un conocimiento ocultado y que al mismo tiempo posibilitan la dinámica de estrategias de resignificación intracultural, entre ellos la derivación de la defensa de derechos, demandas y reivindicaciones del pueblo mapuche, éstas que en los primeros tiempos se hicieron por las autoridades tradicionales, paulatinamente fueron asumidas por las llamadas autoridades funcionales o sea aquellas que actúan mediante la normativa vigente en Chile

como hoy en día los presidentes de comunidades constituidas según ley 19.253, tornan, regresan al derecho propio reasumiendo el Logko su rol tradicional.

El informe Pericial Antropológico de la Defensa de Pascual Pichun Paillalao en su numeral 8 señala que “es evidencia histórica y cultural el hecho de que a pesar de las agudas transformaciones que debieron sufrir sus sociedades, los indígenas, Mapuches en este caso, recrearon sus culturas a partir de sus antiguos elementos culturales que son adaptados a las nuevas circunstancias, lo mismo que elementos nuevos que son apropiados para la manutención de su distintividad cultural y étnica. De ahí la existencia actual de Machis, Logkos, Werkenes y otras autoridades tradicionales dentro del mundo Mapuche que deben cumplir por imperativo cultural con las demandas de sus propias comunidades aún a riesgo de su integridad y su libertad”. (Campos Y Morales, 2002).

Respecto del rol del Logko en la sociedad mapuche ver Capítulo V, en relación al mismo tema el documento titulado DUNGUÑPEN (DEFENSA), señala: “Todo Lof-che (comunidad) elige a su logko (jefe, representante, cabeza) cuidando que su elegido sea una persona digna de su cargo, que su capacidad intelectual le permita comprender con claridad las necesidades de su grupo para actuar con discernimiento frente a cualquier situación de su Lof”. “Todo Logko está plenamente consciente de su responsabilidad frente a su grupo. Si una comunidad se deja sin Logko es cortar la cabeza”. “Al encarcelar a los Logko se atenta contra la integridad de la comunidad. Al desautorizarlos sin mayor fundamento se juzga en leyes distintas en que ellos no están acostumbrados” “(...) el sistema jurídico chileno desde su aplicación en territorio Mapuche, ha venido invalidando a las autoridades tradicionales (...)”. (Manquepi, 2002).

El propio Pascual Pichun Logko de Temulemu, en una carta fechada el 22 de abril de 2003, a días de su liberación por el Tribunal del Juicio Oral de Angol, junto con efectuar un análisis de la situación de persecución de que fue objeto en virtud de las normas del Estado de Chile y exigir de éste una reparación por el grave error cometido, da cuenta del significado de su rol como autoridad tradicional, en los siguientes términos:

“Como logko mapuche, tengo el mandato de representar a mi gente, de hablar por ellos muchas veces y de guiarlos en los tiempos buenos y también cuando las cosas se ponen difíciles. Es mi labor como autoridad mapuche señor Lagos, una labor que asumo con orgullo y que imagino es parecida a la que usted tiene como autoridad de todos los winkas o chilenos”.

Respecto del costo que le ha significado el ejercicio del rol tradicional de Logko señala:

“Quince meses en la prisión, tres huelgas de hambre, el encarcelamiento de dos de mis hijos menores acusados también de “terroristas”, el alejamiento obligado de mi familia, de mi trabajo en el campo y de mis peñi y lamgen en la comunidad, son los costos que tuve que pagar por ser un logko mapuche y haber decidido luchar con dignidad por los derechos de mi pueblo”.

En lo que se refiere al caso concreto por el que fue imputado en el contexto de la Reforma Procesal Penal expresa: “A nosotros nunca se nos encarceló por el incendio de la casa del señor Agustín Figueroa, como dijeron los fiscales. A nosotros se nos persiguió y se nos sigue persiguiendo en Chile por ser logko mapuche, por ser dirigentes de un movimiento, por ser luchadores sociales y por ser **el recuerdo vivo de una campaña de exterminio inconclusa en la historia de este país sin memoria**”³³.

La autoridad tradicional reflexiona en torno al futuro de su Pueblo y advierte al mandatario del Estado de Chile: “Ya vendrán tiempos mejores para nuestro pueblo y estoy seguro que nuevas generaciones

³³ Las negrillas son nuestras.

seguirán luchando a futuro por nuestro territorio y sus derechos. Cuando usted ni yo estemos en esta tierra, sepa usted que otros mapuches seguirán peleando por lo que nos pertenece en justo derecho y otros logkos asumirán el lugar que yo y tantos otros hermanos ocupamos hoy. Eso no debe usted olvidarlo nunca señor Presidente”.

La carta esta enviada desde Temuko, Territorio Mapuche, firmada por Pascual Pichun Paillalao, Logko Mapuche De La Comunidad Temulemu-Traiguén. Firman además en señal de apoyo las siguientes organizaciones indígenas: Coordinación de Organizaciones e Identidades Territoriales Mapuche, Identidad Territorial Bafkehche-Tirúa, Asociación Mapuche Ñankucheo-Lumaco, Comunidades en Conflicto de Collipulli, Consejo de Werkenes del Lago Budi, Estudiantes Mapuche de Temuco, Agrupación de Profesionales Mapuche-Konapewman, Centro de Documentación Mapuche LIWEN, Coordinación de Comunidades en conflictos ambientales-IX Región, Corporación de Mujeres Aukin Ko Zomo, Asociación Gremial Ad-Mapu, Ayja Rewe de Xuf Xuf, Asociación Indígena para la Salud Makewe Pelale, Asociación Pikun Futa Willimapu de Valdivia, Kolectivo Lientur de Kontra-Información Mapuche, Consejo de Todas Las Tierras Aukiñ Wallmapu, Corporación Mapuche Xeg-Xeg. (<http://www.nodo50.org/kolectivolientur>).

1.6. Análisis

En este proceso de conflicto se contraponen directamente las partes (los protagonistas) a partir de la misma definición que tienen respecto del espacio socio ecológico en disputa. Desde la visión mapuche este espacio es un territorio ancestral que legítimamente les pertenece, desde la visión de los propietarios privados es parte de su patrimonio.

A partir de la contraposición de la definición del espacio se deriva por lo tanto la contradicción en la definición del problema, mientras para los mapuche el problema es la pérdida de un lugar que ancestralmente ha sido mapuche, para los propietarios el problema es un delito de “incendio terrorista”, asunto que es respaldado por el derecho nacional vigente y tipificado como delito. La acusación del Ministerio Público y la de los actores particulares imputa a los acusados su responsabilidad en los siguientes hechos:

- 1) Incendio Terrorista en casa habitación de propiedad de Juan Agustín Figueroa Elgueta, ocurrido el de diciembre de 2001.
- 2) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Fundo Nancahue.
- 3) Incendio Terrorista en Perjuicio del predio forestal San Gregorio de propiedad de Juan Julio Sagredo Marin.
- 4) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Predio San Gregorio.

De acuerdo con estas contradicciones las estrategias de solución han sido también divergentes. Por una parte la empresa forestal ha criminalizado el proceso de recuperación, respaldándose en la legalidad nacional, lo que configuraría una estrategia formal u “oficial” ante el “problema inmediato”, se desconoce e invisibiliza el contexto histórico en el que la sociedad mapuche ha sido invadida y desprovista mediante la usurpación externa de lo que es su territorio ancestral y originario.

Desde el punto de vista de las estrategias mapuche que se han desplegado históricamente estrategias de defensa que han privilegiado la retórica en base a sus derechos anteriores a la ocupación. El derecho mapuche está presente, en tanto los antecedentes históricos indican que tales estrategias resultan coherentes con la lógica del derecho propio cumpliéndose los procesos cruciales en la tipificación del problema y la elección y planificación de estrategias de solución, que se consideran adecuadas al caso. En un contexto de dominación, se recurre a la retórica que justifica las demandas y defensa de derechos ante la sociedad dominante, dando vida a una respuesta metódica desde el punto de vista de la lógica del derecho mapuche “a imposibilidad de solución a través de procedimientos mapuche se hace necesario recurrir a instancias externas”, lo que es coherente con el tipo de protagonistas que forman las partes del conflicto, que lleva a la sociedad mapuche a desplegar

estrategias de adecuación o ajuste a la subordinación histórica de la lógica mapuche, en tanto para el estado de Chile la presencia de toda forma jurídica alternativa es “ilegal”.

El derecho procesal penal constituye la realización de una síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las garantías fundamentales de las personas, que cada sociedad resuelve en su interior de acuerdo a sus propios patrones socioculturales y a las coordenadas históricas y sociopolíticas particulares que en ella se manifiestan, en el contexto del derecho procesal penal Chileno, no existe consideración alguna a la visión del derecho propio mapuche, el que está subordinado a la lógica y paradigmas del estado dominante, de ello resulta que en los espacios de interacción conflictiva en el ámbito intercultural no es posible la expresión del derecho mapuche, presentándose una contradicción de fondo desde la etapa de definición del problema, que deriva en una posterior contradicción de procedimientos en que la visión propia es absorbida, constreñida y criminalizada desde la visión externa operada y fundamentada desde el sistema jurídico estatal dominante.

2. Los Mapuche Pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado caso Ralco³⁴

2.1. Contextualización

La Empresa Nacional de Energía (ENDESA), empresa pública privatizada bajo el gobierno militar, hoy de capitales españoles, desarrolla desde la década de los ochenta, un proyecto para la construcción de seis centrales hidroeléctricas en la cuenca superior del río Bío Bío, el área geográfica en la que se ubica el proyecto constituye el territorio ancestral del pueblo mapuche Pewenche.

La Central Hidroeléctrica Panguel, Con una capacidad de generación de 450 megawatts, comenzó a construirse a fines de los 80, aprobada por el estado en el periodo previo a la dictación de la legislación ambiental e indígena y comenzó a funcionar a fines de 1996, el proceso estuvo marcado por la ausencia de consulta a las comunidades Pewenche y la falta de consideración a sus impactos ambientales.

La Represa, Ralco, cuyas obras se encuentran avanzadas en un 80 por ciento, cubriría un total de 3 mil 500 hectáreas, continúa adelante pese a no contar con la propiedad de la totalidad de las tierras a inundar y existiendo aún oposición de las familias Pewenche que allí viven, las que se niegan a dejar su territorio ancestral y ser relocalizadas.

La construcción de Ralco hasta la fecha se ha realizado en base a la autorización ambiental condicional otorgada por la Comisión Nacional del Medio Ambiente CONAMA en 1997, y a la aprobación por el Consejo Nacional de CONADI –a contar de 1999- de parte de las permutas de tierras indígenas requerida por la ley indígena.

Ralco ha contado con una fuerte oposición de los Pewenche, de las organizaciones mapuche y de organizaciones de defensa del medio ambiente y de los derechos humanos. La defensa de sus derechos llevada a cabo por los Pewenche ha sido fuertemente reprimidas por el aparato estatal a través de sus fuerzas policiales y criminalizada a través de su tipificación como delitos.

La acción brutal y represiva de Carabineros en contra de la manifestación de un grupo de Pewenche de la comunidad de Quepuca Ralco, quienes el 5 de marzo de 2002 ocuparon el camino a las obras de Ralco exigiendo el cumplimiento por ellos suscrito en 1998 con la empresa relativa al mejoramiento de sus condiciones materiales de vida como compensación por los daños de la represa es un ejemplo de ello “En la tarde en vez de autoridades llegaron mas de 100 carabineros. Desde un helicóptero tiraban bombas con gente de carabineros y de Endesa. (...) Se detuvo a 50 Pewenche, (...). Sacaron a la gente de las casas, (...)”. “Se dio mucho maltrato de carabineros incluida a Maria Curiao presidenta de la

³⁴ Estudio de caso realizado por María del Rosario Salamanca Huenchullán.

comunidad que está herida con tres balines. A lucía Reinao Huencheco le pegaron con un palo y tiene roturas en la cabeza". "Al anciano Carlos Humberto Reinao que no participó, lo sacaron de su casa y tuvo que ir dejando solos a dos nietos de aproximadamente tres años de edad (...)". (FIDH, 2003:35).

Los Pewenche han entablado numerosas acciones ante los Tribunales de justicia, y han efectuado gestiones y audiencias con autoridades de Gobierno, incluida el 4 de Julio del 2002 una entrevista con el propio Presidente de la República, don Ricardo Lagos Escobar, en todas ellas reclaman y solicitan la protección a sus derechos sin encontrar acogida a sus peticiones. Ante la situación de denegación de justicia en el nivel interno, presentan una denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA, reclamando de la violación por el Estado de Chile de derechos consagrados en la Convención Americana de Derechos Humanos. En respuesta a esta denuncia la CIDH solicita al gobierno chileno abstenerse de realizar acciones que modifiquen el "statu quo" en tanto no se adopte una decisión definitiva sobre el caso. En febrero de 2003 los mapuche Pewenche y el gobierno de Chile suscribieron las bases de un acuerdo para una solución amistosa del caso ante la CIDH.

Las implicancias sociales y culturales de la construcción de que estas represas sobre los mapuche Pewenche, ya están manifestándose y alteran significativamente la forma de vida y cosmovisión propia, entre éstas caben mencionar la desestructuración social del lof –comunidad ancestral- producto del desplazamiento de la población del área de la construcción de las represas, la división al interior de los mismos lof, el cambio en los patrones de subsistencia de las invernadas y veranadas propias de la sociedad Pewenche que se visualizan hoy como una realidad en el Alto Bío Bío.

La situación se complejiza toda vez que entretanto se negocian las bases del acuerdo entre los Pewenche y el Estado de Chile en la OEA, en base a las que se repone el reconocimiento Constitucional de los pueblos indígenas en Chile y el reconocimiento del Convenio 169, siendo ambos rechazados en el Congreso, es fallado un recurso de nulidad interpuesto en 1997 por los Pewenche que declara la Nulidad de Derecho Público de Ralko.

En el movimiento mapuche por su parte ha ido tomando cuerpo la que se llama la Coordinación de Identidades Territoriales, con referentes de identidades territoriales Naüqche, Wenteché, Wijiche, Bafkehche, como asimismo, organizaciones warriache, que en su conjunto decide incorporar como parte de su demanda y defensa de derechos colectivos como Pueblo Mapuche, la afectación del territorio Pewenche, retomando prácticas culturales y societales propias que les permiten fortalecer la espiritualidad y dan un cambio cualitativo a la paulatina desestructuración social en el alto Bío Bío, realizando ceremoniales propios de carácter interno que vienen a fortalecer y revitalizar el antiguo Bütaelmapu Pewenche.

2.2. Descripción del Conflicto

Este caso se define como de carácter intercultural, toda vez que las partes que en él intervienen son el Estado de Chile, la Empresa Nacional de Energía (ENDESA), empresa pública privatizada bajo el gobierno militar, hoy de capitales españoles y, el Pueblo Mapuche, en particular la identidad territorial Pewenche a través de las personas que habitan las comunidades de Quepuka Ralko y Ralko Lepoy que serán afectadas por la Central Ralko.

Los hechos

El Proyecto Hidroeléctrico Ralco inundaría una superficie de 3.467 hectáreas, de las cuales 638 hectáreas corresponden a tierras ancestralmente indígenas, con sus cementerios y sitios arqueológicos y ceremoniales. La inundación afecta directamente a unas 600 personas Mapuche –Pewenche, sus comunidades y su habitat histórico ancestral.

En el año 1995 la ENDESA acuerda con CONAMA, organismo estatal creado por la Ley 19.300 sobre Bases Generales del Medio Ambiente de 1994, un procedimiento especialmente diseñado y detallado en el “Acta General de Acuerdos para el Proceso de Evaluación de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco”, de 1º de Septiembre de 1995, someter el Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco a un procedimiento de evaluación de impacto ambiental a cargo de la misma CONAMA. A esa fecha no se encontraba vigente el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental (SEIA) que contempla la Ley de Medio Ambiente, el cual sólo entró a regir una vez que se publicó su reglamento, el 3 de abril de 1997.

El primer Estudio de Impacto Ambiental presentado por la empresa fue rechazado por los 22 Servicios Públicos que participaron en su evaluación, y el Informe Técnico de Calificación del Proyecto del Comité Revisor de CONAMA, recomendó su rechazo debido a insuficiencias insubsanables del Estudio presentado por la empresa, la CONADI –Corporación Nacional de Desarrollo Indígena- observa que la realización del Proyecto Ralco entrañaría la inevitable desestructuración de la cultura Pewenche y su extinción como pueblo antes de una década, impacto inaceptable y que no podría sino catalogarse de “etnocidio”.

Contrariando las conclusiones de los Informes de los Servicios Públicos, la entonces Directora Ejecutiva de CONAMA, Vivianne Blanlot, cediendo a las presiones del Ejecutivo permite a ENDESA presentar un Addendum. La CONADI emite un Segundo Informe afirmando que el Estado no podía comprometerse en el Proyecto Ralco, calificándolo de “ilegal”. El Director Nacional de la CONADI, Mauricio Huenchulaf, fue removido de su cargo por el entonces Presidente de la República, Eduardo Frei Ruiz-Tagle. La CONAMA pide a ENDESA un segundo Addendum, en esta ocasión la CONADI emite un Tercer informe que, pronunciándose negativamente sobre el proyecto, lo califica esta vez de “sustantivamente insuficiente”.

El 6 de junio de 1997, desestimando los Informes de CONADI, la CONAMA aprueba el estudio de impacto ambiental del Proyecto Ralco, dictando la Resolución N° 10, que en su considerando tres y no pudiendo obviar la normativa vigente, condiciona la realización del Proyecto al cumplimiento de la Ley Indígena, vigente desde 1993, y señala textualmente: “La evaluación y aprobación de las permutas constituyen un proceso distinto y separado del de Evaluación de Impacto Ambiental”.

El 23 de Septiembre de 1997, conociendo un recurso de reconsideración presentado por Endesa, el Consejo Directivo de CONAMA, ratifica la resolución N° 10 y precisa que las permutas exigen la autorización de cada uno de los indígenas interesados. Resolución Exenta N° 23-97. Funcionarios de ENDESA se abocan a recorrer, uno por uno, los hogares de los propietarios indígenas cuyas tierras se contemplaba inundar, desplegando una fuerte campaña de amedrentamiento y desinformación, por una parte, y de incentivos y promesas, por otra, con el fin de obtener la aceptación de los indígenas para permutar sus tierras.

Los Pewenches denuncian a la CONADI la existencia de presiones por parte de ENDESA en las negociaciones por las permutas. El Director Nacional de la CONADI, Domingo Namuncura, dispone un exhaustivo estudio y seguimiento de las peticiones de permutas. Efectuado tal procedimiento la CONADI emite un Informe que concluye:

- 1) las solicitudes de permuta no se enmarcaban en la libre y espontánea voluntad de los Pehuenche;
- 2) la relocalización alteraría sustancialmente las condiciones de vida, cultura y medio ambiente de las personas y comunidades del sector;
- 3) las tasaciones de las tierras Pehuenche presentadas por ENDESA no contemplaban sus aptitudes y potencialidades;
- 4) y las permutas en general adolecían de insuficiencia material, por cuanto, generando el desarraigo de la comunidad, no garantizaban la equivalencia necesaria para compensar el valor agregado cultural.

Convocado el Consejo Nacional de la CONADI para los días 6 y 7 de agosto de 1998, a fin de resolver sobre las peticiones de permuta presentadas, diez días antes de la sesión el Presidente de la República Eduardo Frei Ruiz-Tagle, pidió la renuncia de dos consejeros nacionales, cuyo voto, según habían expresado públicamente, sería por rechazar las permutas, y un día antes de la misma sesión solicitó también la renuncia al Director Nacional de la CONADI, quien también había hecho pública su decisión de rechazar las permutas.

El Presidente de la República designa como nuevo Director Nacional de CONADI a Rodrigo González López, funcionario que provenía de la Secretaría General de la Presidencia, quien a diferencia de sus dos predecesores, no era indígena. El que de inmediatamente ordenó elaborar nuevos informes jurídico y técnicos, los que, a contrario de todos los anteriores, concluyeron que las permutas de las familias Pehuenche “aparecen como una alternativa ventajosa para los solicitantes”. Es así como a principios de 1999 se aprobaron las solicitudes de permutas, exclusivamente con los votos de los representantes de Gobierno, ya que los Consejeros Nacionales Indígenas se retiraron de las Sesiones del Consejo Nacional denunciando el fraude.

Con todo, la empresa ENDESA no logra obtener de todos los indígenas la “voluntad” para permutar, lo que le impide la ejecución completa de la obra y concretar la inundación del Territorio Pewenche.

El 18 de enero de 2000, haciendo uso de la Ley Eléctrica, el último Ministro de Economía del anterior Presidente Frei Ruiz-Tagle, dictó el Decreto N° 31 que otorga concesión definitiva para establecer la Central Ralco. De acuerdo a dicha Ley la concesión definitiva otorga a la empresa concesionaria, el derecho a imponer, por el solo ministerio de la ley, servidumbres sobre las heredades, facultándola, luego de un procedimiento muy breve y sencillo, a ocupar las tierras que van a ser inundadas y obtener del Tribunal respectivo que lo ponga en posesión material de los terrenos, “no obstante cualquier reclamación del propietario y aún cuando éste no se hubiere conformado con la tasación”.

El 8 de marzo de 2002, en Resolución publicada en el Diario Oficial el 5 de Abril del 2002, nombró una “Comisión de Hombres Buenos” para practicar el avalúo de indemnizaciones por las servidumbres impuestas sobre las tierras indígenas no permutadas. Con ello el gobierno dio curso al procedimiento de la Ley Eléctrica pudiendo ENDESA tomar posesión material de las tierras indígenas no permutadas que requiere inundar para la Central Ralco, a pesar y en contra de la voluntad de sus legítimos propietarios indígenas, incluso con el auxilio de la fuerza pública.

Interpuestos los Recursos judiciales pertinentes contemplados en el ordenamiento jurídico chileno, los Pewenche no obtienen respuestas a sus reclamaciones, ya que tanto el Poder Ejecutivo como el Poder Judicial violan su deber de dar cumplimiento a la propia legislación del Estado chileno, así como su deber de dar protección a los indígenas afectados por el Proyecto Ralco. Durante todo este proceso de reclamaciones ante diversos órganos del estado los Pewenche ven como la construcción de la Central Ralco continua sin interrupciones. Las autoridades del Estado han dado luz verde a la empresa Endesa para seguir adelante, sin restricciones, con la construcción de la central Ralco, dejando a los Pewenche en la completa indefensión y desprotección judicial. Ante esta situación, recurren a instancias internacionales presentando sus reclamaciones.

2.3. Etapas y procedimientos

2.3.1. La visión y el procedimiento mapuche

Para los mapuche en general y para los mapuche Pewenche en particular el territorio es parte de su visión cósmica, en él existen newen –fuerzas- que le dan vida:

“La tierra, el MAPU (...), en todas sus dimensiones y significaciones, convoca al pueblo Mapuche y nos otorga una identidad. Cuando los Mapuches explicamos nuestra

existencia lo hacemos a través del vínculo con la tierra, (...) la que habitamos históricamente, vinculación que (...) constituye un valor, un proyecto de vida colectivo”.³⁵

En el wajontu Mapu hay una unión espiritual del che -hombre- y la naturaleza, en donde cada espacio tiene sus propios newen –fuerzas- y es necesario vivir en armonía cósmica con ellos:

“Los antiguos Pewenche dicen que el río Bío Bío tiene su propio espíritu, se llama “Punalka”. Él es el “gen-ko” –dueño de las aguas-, y desde años que tenía su casa cerca de Lonquimay, en una cascada, en donde se bañaba, pero dicen que una noche bajó en una neblina por el río. Se le cayó su casa –me dijo una hermana cerca de Lonquimay-. Dicen que han visto a “Punalka” en Callaqui, le vieron los niños en el río. Dicen que las mujeres lo vieron convertido en una gran serpiente, se deslizaba río abajo en un “wiño” o chueca. En los sueños se dice que irá allá, se irá cerca del mar a renovar fuerzas y pasará por sobre las tierras y volverá a bajar desde la cordillera”. (Leonel Lienlaf, guión vídeo “Punalka”, Lulul Mawida, 1995).

“El volcán no es una cosa así no más. Si ellos llenan el lago, el volcán se ha de enojar y se va a reventar, y no quedará nada. Se reventará el Volcán y de todo Rallo no quedará nada, ni sentirían. Hagan la justicia (pero) el Volcán (también) tiene su ley, tiene la ley más grande. (...) el mapuche tiene que pensar muy bien. Con fuego lo pueden castigar, saldría el agua ceniza caliente, si se enoja Gnechen. Aunque le amontonen la plata, el volcán no se calmará. Por eso nosotros nos fortaleceremos” (Enrique Correa Montre, en Morales, 1998:139).

Los Pewenche mantienen la memoria histórica en relación a su independencia como Nación Mapuche, tienen clara conciencia de su devenir histórico en el contexto de las relaciones tanto con la Corona Española como con el Estado de Chile, mantiene una cultura que esta asentada en sus bases espirituales que los diferencia de la sociedad wigka –no mapuche- y sustenta su defensa del territorio:

“Durante la colonia española, así como sucedió con todo el pueblo Mapuche, los Pehuenches mantuvimos la soberanía e independencia de nuestro territorio, y no fue hasta finales del siglo XIX, ya independizado Chile de España, cuando perdimos nuestra autonomía territorial y política. Aun así, las comunidades Mapuche-Pehuenches permanecemos en nuestras tierras ancestrales, conservando nuestra cosmovisión en comunión con los espíritus de nuestros antepasados que habitan los ríos y volcanes, y cultivando nuestra cultura de respeto por la tierra”.

“Los esfuerzos de asimilación propiciados por el Estado chileno fueron sólo esporádicos y no lograron asimilarnos. Continuamos habitando el territorio del Alto Bío-Bío, sin reconocimiento legal de nuestros títulos y sujetos a constantes presiones para que las abandonásemos. En el sector de Ralco, zona en que se proyecta el embalse hidroeléctrico que construye la empresa ENDESA, sólo en 1989, y después de un largo proceso y previa subdivisión de los terrenos, a los Pehuenches de las comunidades de Ralco Lepoy y Quepuca Ralco nos fueron reconocidos títulos individuales de dominio, en la zona de invernada aledaña al río Bío-Bío, que es justamente la que sería inundada por el embalse”.

Es desde la particular visión de la sociedad Pewenche que haciendo uso de sus conocimientos culturales han tipificado el problema como “la invasión del espacio territorial originario por una sociedad

³⁵ Las citas textuales de los Mapuche Pewenche presentadas en este trabajo, cuando no se indique otra fuente, corresponden a extractos de la demanda presentada por mujeres Mapuche Pewenche ante la Comisión Inter Americana de Derechos humanos.

que pretende imponer un modelo de vida y desarrollo que no considera para nada su visión particular del mundo y su vinculación con las fuerzas de la naturaleza”, en palabras de los mismos afectados:

“Primero vinieron por el oro, luego por las araucarias y ahora por la tierra y el agua” (Ana Treca en Morales, 1998:74)

“El ejercicio de nuestra cultura depende de nuestro hábitat, como también de nuestros espacios ceremoniales y cementerios, varios de los cuales quedarán bajo agua con la construcción del embalse”.

El estancamiento de las aguas del Bío Bío por la Central Ralco, tiene para los Pewenche un significado atentatorio toda vez que según señalan “En nuestra visión del mundo, el espíritu de las aguas, el “Punalka” habita en las aguas corrientes y libres del río Bío Bío, las cuales tienen aspectos benéficos y positivos para las personas. Todo lo contrario que lo que sucede con las aguas estancadas, las cuales traen males y enfermedades”.

Una vez tipificado el problema, los Pewenche han buscado alternativas de solución que desde su visión del ejercicio del derecho son congruentes con la tipificación del problema y los principios establecidos en el waj mapu y practicados en el wajontu mapu, en la espera de restablecer el equilibrio perdido y constantemente amenazado, se han dirigido en reiteradas oportunidades al estado de Chile tanto a través de la vía administrativa como judicial donde no han encontrado respuestas, en la misma lógica recurren a instancias internacionales.

“Hemos dado una larga lucha y contamos con el apoyo íntegro de nuestro pueblo mapuche y con la simpatía de la inmensa mayoría del pueblo chileno. Somos mujeres, de edad, una mayor de 80 años, pero defenderemos nuestras vidas, nuestra cultura, las tierras de nuestros antepasados”.

2.3.2. El procedimiento en sede jurisdiccional de acuerdo a las normas internas del Estado de Chile

Seis han sido las presentaciones de carácter judicial promovidas por los Pewenche ante los Tribunales de Justicia de Chile, una demanda de nulidad de derecho público en contra de la autorización ambiental del Proyecto Rallo y cinco Recursos de Protección, en conformidad al artículo 20 de la Constitución Política de la República de Chile. Todas y cada una de estas presentaciones judiciales, como se verá, han tenido nulo efecto en orden a amparar las peticiones plantadas por los Pewenche y sus abogados asesores.

Demanda de Nulidad de Derecho Público caratulada “Quintreman y otras con CONAMA y otra”, Rol N° 1854-97, 6° Juzgado Civil de Santiago

La acción de nulidad de derecho público en contra de la CONAMA y la empresa ENDESA, se presenta el 3 de Junio del 1997, fundamentada en la infracción a los artículos 6 y 7 de la Constitución Política de la República de Chile, que consagran el principio juridicidad de acuerdo al que los órganos del Estado sólo pueden hacer lo que le está expresamente permitido por la ley y en la forma en que ella lo dispone.

La contravención se configura en el hecho que el procedimiento de evaluación del impacto ambiental de la Central Ralco fue pactado al margen de la ley, toda vez que se efectuó en base a un Procedimiento de SEIA no vigente en Chile, ya éste entró en vigencia el 3 de abril de 1997, fecha en que fue publicado en el Diario Oficial el Reglamento respectivo.

En esta causa se solicitó como medida precautoria la paralización del proyecto Ralco mientras no se resolviera el fondo de la controversia. El Juez de la causa, tras visita en terreno en el Alto Bío Bío y tras escuchar a las partes, el día 8 de septiembre de 1999, accedió a la solicitud de medidas precautorias y ordenó paralizar las obras mayores del Proyecto Hidroeléctrico.

La empresa ENDESA apeló de esa resolución ante la Corte de Apelaciones de Santiago, solicitando además que se dictara orden de no innovar para así suspender los efectos de la resolución que ordenaba la paralización de las obras. La Corte accedió a la orden de no innovar el día 1º de octubre de 1999, renovándose los trabajos de construcción de la Central. Finalmente, el día 12 de abril de 2000, la Corte de Apelaciones de Santiago, conociendo el fondo del recurso de apelación, revocó la medida precautoria dictada por el tribunal.

Una vez concluido el período probatorio de la causa, se solicitó por la parte demandante el 10 de mayo del 2001 que se dictara sentencia. La sentencia de primera instancia, dictada con fecha 15 de mayo de 2003 –más de cinco años después de la presentación de la demanda-, por el Juez Titular del Sexto Juzgado Civil de Santiago, Hadolff Gabriel Ascencio Molina, sostiene en su parte resolutive: “Se acoge, en todas sus partes, la demanda (...), declarándose en consecuencia que adolecen de nulidad de derecho público los actos administrativos relativos a la presentación al sistema de evaluación de impacto ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco de la empresa Endesa, así como el procedimiento mismo de la evaluación de impacto ambiental del mencionado proyecto hidroeléctrico tramitado por CONAMA y todas las actuaciones administrativas realizadas por dicho servicio público en el marco del procedimiento administrativo ya referido, en especial se declara nula el Acta General de Acuerdos para el proceso de Evaluación de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco, suscrito entre las demandadas Endesa y CONAMA el 01 de septiembre de 1995, así como todas las actuaciones que del mismo se deriven.”, confirmando así la existencia de graves vicios en el proceso de aprobación gubernamental de esta central, tal como por años ha sido denunciado por los Pewenche, las organizaciones mapuche, ambientalista y de derechos humanos.

Entre los fundamentos de la sentencia se explicita claramente que “... la CONAMA carecía de facultades legales para acordar con la Endesa, como lo hizo en septiembre de 1995, el Acta General de Acuerdos, puesto que no se encontraba en vigencia la normativa legal que regula el sistema de evaluación de impacto ambiental y el Instructivo Presidencial, en el cual se refugia la CONAMA, se encontraba derogado desde que entró en vigencia la Ley 19.300, único texto legal que, a la fecha, establecía el marco de acción tanto para la CONAMA y demás órganos estatales como para los particulares.”

La tardanza en la tramitación de la causa, constituye es en sí misma un acto de denegación de justicia, que a pesar del fallo favorable, aleja en los hechos la posibilidad de una eficacia material y deriva en la violación de la obligación de dar protección judicial a los derechos contemplados en la Convención Inter Americana de Derechos Humanos de la que Chile es parte, la Constitución y las leyes.

Respecto de este fallo la Coordinación de Organizaciones e identidades territoriales Mapuche con referentes de identidades territoriales Naüqche, Wenteché, Wijiche, Bafkehche, como asimismo, organizaciones warriache, declara: “esta es una conformación más sobre el abuso y atropello cometida por la empresa Endesa y el gobierno, dejando en evidencia su absoluta ilegalidad”. Agrega que “están en juego los Derechos colectivos territoriales del Pueblo Mapuche y que no es una situación particular, más aún cuando la ilegalidad ha sido cometido por el Gobierno en un acto de Derecho público”. Efectúa por otra parte una vinculación entre las Obras Ralco y Presos Políticos Mapuche señalando que “inconcebible que es la persecución judicial y policial que han debido enfrentar diversos dirigentes Mapuche quienes levantaron su voz para frenar las ahora ilegales obras Ralco, entre ellos, Víctor Ancalaf, Preso Mapuche en la cárcel de Concepción, para quien se exige su inmediata libertad”, y agregan que “El Gobierno debería terminar con su persecución política por lo que debería dejar sin efecto la Ley antiterrorista, ya que quienes han actuado contra Ley es el propio gobierno y no los dirigentes Mapuche”.

Recursos de Protección interpuestos en contra de Resolución N°10, de CONAMA que aprobó ambientalmente el Proyecto Ralco

A raíz del Decreto No. 10 que aprobó el Estudio de Impacto Ambiental (EIA) presentado por ENDESA y que calificó favorablemente el Proyecto Hidroeléctrico Ralco, los Pewenche presentaron, junto con otros mapuches y organizaciones indígenas, dos Recursos de Protección los días 19 y 24 de junio de 1997, para que se declarase la ilegalidad y la arbitrariedad de la resolución ambiental y se la dejara sin efecto, por cuanto ella constituía una violación a las garantías constitucionales de igualdad ante la ley, libertad de culto, a vivir en un medio ambiente libre de contaminación, a la no discriminación arbitraria en el trato que deben dar el Estado y sus organismos en materia económica, y a la propiedad en sus diversas especies sobre toda clase de bienes corporales e incorporeales.

Ambos recursos fueron rechazados por sentencia de la Corte de Apelaciones de Santiago, de fecha 3 de diciembre de 1997, por existir un proceso ya incoado en el Sexto Juzgado Civil de Santiago por nulidad de derecho público, encontrándose la causa ya radicada en ese tribunal, según sentenció la Corte, y en sede jurisdiccional apropiada por la naturaleza del asunto, la que requería de un juicio de lato conocimiento.

Recursos de Protección contra el Decreto N° 31 del Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción que otorgó Concesión Eléctrica definitiva a ENDESA para su proyecto central hidroeléctrica Ralco

El Ministerio de Economía, mediante Decreto N° 31 publicado el 16 de marzo de 2000, y dando lugar a una solicitud presentada por ENDESA, otorgó concesión eléctrica definitiva a la empresa para la ejecución de su Proyecto Hidroeléctrico Ralco, de conformidad al D.F.L. 1 sobre Servicios Eléctricos ó Ley Eléctrica. De acuerdo a esta normativa, esta concesión eléctrica definitiva le permite al concesionario, por el solo ministerio de la ley, constituir servidumbres de inundación sobre las tierras ancestrales de la Comunidad Mapuche-Pehuenche y sobre los predios de sus miembros.

Contra este decreto se presentaron dos recursos de protección, uno fundado en la Ley Indígena, ingreso Corte N° 1440 y otro fundado en el Código de Aguas, por no tener Endesa plenamente regularizado sus derechos de aguas para la construcción de la central hidroeléctrica, Ingreso Corte N° 1441. Los recursos fueron ingresados el día 31 de marzo de 2000 y, recién el 21 de noviembre del 2001, casi un año y ocho meses desde la primera presentación, la Corte de Apelaciones de Santiago dictó sentencia rechazando formalmente los recursos correspondientes, pero acogiendo la argumentación jurídica del recurso fundado en la infracción a la Ley Indígena pues obligaba al concesionario y a los agentes del Estado a respetar el conjunto de las normas que regulan la construcción de la central Ralco “de manera tal, que el no cumplimiento de cualquiera de los aspectos referidos, deja abiertos los recursos administrativos y judiciales pertinentes”.

Recurso de Protección contra Resolución del Ministerio de Economía que designó Comisión de Hombres Buenos en conformidad a Ley Eléctrica para Avaluar las tierras indígenas no permutadas

El Ministerio de Economía, por Resolución Ministerial Exenta No. 21, publicada en el Diario Oficial el 5 de abril del 2002, a solicitud de ENDESA designó una “Comisión de Hombres Buenos” para efectuar los avalúos de las tierras afectas a las servidumbres que contempla el D.F.L. 1 sobre Servicios Eléctricos. Entre las tierras a ser evaluadas se encuentran predios de propiedad de mapuche Pewenche que no han aceptado las permutas.

El día 20 de abril del 2002, se presentó un recurso de protección ante la Corte de Apelaciones de Santiago, solicitando que se dejara sin efecto dicha Resolución Ministerial No. 21, en atención a que dicha Resolución constituía una perturbación y amenaza a las garantías constitucionales a la integridad

física y síquica, a la igualdad ante la ley, a vivir en un medio ambiente libre de contaminación y a la propiedad, todas estas garantías consagrados en los numerales 1, 2, 8 y 24 del artículo 19 de la Constitución, respectivamente y contravenía lo resuelto por esa misma Corte en la sentencia dictada a raíz del recurso de protección presentado en contra del Decreto No. 31 de concesión eléctrica definitivo.

Sin embargo, y a pesar que la Resolución Ministerial recurrida violaba tanto la Ley Indígena como la Resolución No. 10 que aprobó ambientalmente el Proyecto Ralco, y constituye una amenaza directa e inminente al derecho de propiedad de los denunciantes sobre sus tierras indígenas, la Primera Sala de la Corte incurriendo en una flagrante denegación de justicia, se negó a conocer el fondo del asunto, declarándolo inadmisibles por extemporáneo, señalando en su resolución que el plazo para recurrir de protección es de quince días corridos contados desde la ejecución del acto que dio motivo a la amenaza, perturbación o privación del derecho que se estima vulnerado y; agregando que del contexto del libelo, se desprende que el acto que motiva el recurso, es la Resolución Ministerial Exenta N°21 de 08 de Marzo, publicada en el Diario Oficial el 05 de Abril último, consistente en la designación de una Comisión de Hombres Buenos para practicar el avalúo de servidumbres, cuyo antecedente directo es el Decreto N°31 del año 2000 del Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción, publicado en el Diario Oficial el 16 de Marzo de ese mismo año, por el que otorgó la concesión definitiva a Endesa para la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco, de todo lo cual se desprende que las recurrentes tomaron conocimiento del acto contra el cual se recurre con mucha antelación a la interposición del mismo, razón por la cual este recurso no puede ser acogido a tramitación, por extemporáneo.

El 27 de Abril del 2002 se impugnó esta resolución judicial por medio de un recurso de reposición, que es el único que admite la ley en estos casos, pero fue rechazado sin fundamentos. Frente a ello se recurrió de queja jurisdiccional ante la Corte Suprema en contra de los Ministro de la Primera Sala de la Corte de Apelaciones de Santiago. La Tercera Sala de la Corte Suprema declara inadmisibles el recurso de queja por extemporáneo, considerando que la resolución impugnada se había limitado a mantener, sin modificar, aquella anterior de 23 de abril último, que declaró inadmisibles el recurso de protección, de tal forma que la resolución efectivamente impugnada había sido la primera, pero como esta última había sido notificada con más de cinco días hábiles antes de la interposición del recurso de queja, el mismo habría sido deducido fuera de plazo. Sobre esta resolución se presentó, con fecha 4 de junio, recurso de reposición y en subsidio aclaración y el jueves 13 de junio de 2002 la Corte Suprema dictó resolución “no ha lugar” a la solicitud.

En síntesis la resolución se mantuvo a pesar de todos los medios de impugnación intentados, constituyéndose una evidente y manifiesta denegación de justicia, toda vez que declaró extemporáneo un recurso interpuesto dentro del plazo legal, declinando conocer el fondo del recurso de protección, el cual tenía por objeto obtener el amparo y protección judicial de los derechos fundamentales de los mapuche Pewenche.

2.3.3. El procedimiento en el ámbito internacional de defensa de los derechos humanos

Los Pewenche finalmente han recurrido a la Comisión Inter Americana de Derechos Humanos de acuerdo con el artículo 44 de la Convención Inter Americana de derechos Humanos o “Pacto de San José de Costa Rica”. Chile es parte de la Convención, a partir del depósito del instrumento de ratificación el 21 Agosto de 1990, en la que reconoce, además, competencia a la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado de Chile

Cinco mujeres Mapuche Pewenche Mercedes Julia Huenteao Beroiza, Rosario Huenteao Beroíza, Nicolasa Quintreman Calpán, Berta Quintreman Calpan y Aurelia Marihuan Mora, miembros de la Comunidad Indígena Ralko Lepoy, del Alto Bío Bío, denuncian al Estado de Chile por incumplimiento y graves violaciones a la Convención Inter Americana de Derechos Humanos y, solicitan medidas

cautelares, con carácter de urgente, a fin de evitar daños irreparables a sus personas y derechos consagrados en la Convención, específicamente los derechos reconocidos en el artículo 4, Derecho a la Vida en relación a los artículos 5 y 12, sobre Derecho a la Integridad Personal y Libertad de Conciencia y de Religión, artículo 8, Derecho al Justo Proceso ó Garantías Procesales en relación al artículo 25 Derecho a la Protección Judicial, y artículo 21, Derecho a la Propiedad Privada, cometidos con ocasión del desarrollo del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco que lleva adelante la Empresa Nacional de Electricidad S.A., la que amenaza con inundar las tierras indígenas en las que actualmente viven y que ocupaban sus antepasados desde tiempos ancestrales.

Las denunciantes se identifican a sí mismas como “Mapuche-Pehuenche del sector Alto Bío Bío, VIII Región, Chile, pueblo indígena que habita estas tierras desde tiempos precolombinos, conservando manifestaciones étnicas y culturales propias”. Se señalan a sí mismas además como “el último bastión de legítima resistencia de nuestra comunidad y pueblo pehuenche y hoy sufrimos la amenaza cierta de ser expulsadas de nuestras tierras ancestrales y con ello consumir la destrucción de nuestra comunidad, de nuestro sistema de vida que heredamos de nuestros antepasados, de nuestra cultura, de nuestras manifestaciones religiosas e incluso de nuestra propia lengua, el mapudungun, que conservamos en plenitud”.

Tipificando el problema actual y concreto señalan “En esta hora nos encontramos bajo el peligro inminente de ser expulsadas de nuestras tierras ancestrales, las cuales serían inundadas por el embalse del Proyecto Central Hidroeléctrico Ralco, que actualmente desarrolla la empresa eléctrica transnacional Endesa”.

La demanda se interpone contra el Estado Chileno, en atención a que éste, “con grave infracción a sus obligaciones internacionales y sus deberes legales para con los indígenas y sus tierras, alterando grave y sustancialmente textos legales expuestos, resoluciones administrativas obligatorias para los agentes del Estado y los particulares, contradiciendo el contenido de sus propias afirmaciones, incluso formalmente hechas ante autoridades judiciales, sometiendo, en definitiva, a los intereses de la empresa Endesa, ha venido violando nuestros derechos reconocidos por la Convención Americana en términos de afectar nuestras vidas y existencia como miembros de una comunidad indígena con identidad étnica y cultural propia”. Agregan que “El Estado chileno con completo desprecio de la normativa jurídica que lo obliga, le ha procurado a la mencionada empresa Endesa medios, de apariencia jurídica, con el objetivo de materializar la construcción **en tierra indígena** de la central hidroeléctrica Ralco que amenaza en forma inminente nuestra expulsión forzada de nuestras tierras”.

En relación a las motivaciones que las llevan a recurrir a esta instancia internacional señalan que esta acción “es nuestro último recurso de esperanza pues nos sentimos acosadas, sometidas a una presión y asedio permanente, con autoridades que privilegian el llamado “desarrollo económico” por sobre nuestros derechos fundamentales, pisoteados desde siglos. Hemos agotado todos los medios internos para exigir justicia y amparo a nuestros derechos, tanto ante los órganos de la administración como ante los Tribunales de Justicia, pero al parecer las empresas transnacionales tienen fueros especiales a los que se subordinan la legalidad interna y los derechos humanos”. Fundamental tal esperanza en “la justicia de nuestra causa y lucha”, y en “la solidez de nuestros derechos”, a lo que agregan “la confianza que nos merece el sistema interamericano de protección a los derechos humanos”.

En relación al proyecto hidroeléctrico Ralco, señalan que éste inicialmente y “según el Estudio de Impacto Ambiental presentado por la empresa Endesa, afectaba a 98 predios indígenas, con una extensión total de 638 hectáreas. Y la población total radicada en ellos se estimaba en 600 personas”. Respecto de esta situación inicial agregan “Actualmente, un total de 68 de los propietarios pehuenches, cediendo a las presiones de ENDESA, ya han entregado sus tierras y han sido reasentados por la empresa en predios de veranada (fundo El Barco) cerca del límite fronterizo con Argentina, o en predios agrícolas cercanos a la localidad de Santa Bárbara (fundos El Huachi, Santa Laura y El Redil), adquiridos para el efecto por la misma empresa”. Respecto de su situación personal señalan, “Nosotras, hemos resistido la presión de la empresa y del gobierno, pero esa presión nos ha afectado gravemente en

nuestra salud física y psíquica. Ahora, tras años de resistir, nos encontramos frente al peligro inminente de ser desalojados por la fuerza de nuestras tierras ancestrales y de ver como nuestras tierras serán destruidas por el embalse de la Central Ralko”.

Las peticiones formuladas a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos requieren que se recomiende al estado de Chile:

- a) restituir en plenitud al pueblo mapuche pehuenche sus derechos sobre las tierras indígenas del Alto Bío Bío, respetando sus valores y prácticas religiosas, espirituales, culturales y sociales, reconociéndoles el derecho a decidir sus propias prioridades;
- b) concluir la aprobación parlamentaria para la ratificación del Convenio 169 de 1989 sobre pueblos indígenas de la Organización Internacional del Trabajo (OIT);
- c) adecuar toda su legislación interna en relación a los pueblos indígenas a la normativa internacional, sea universal o regional, que regulan esta materia;
- d) reparar los daños inflingidos, incluyendo restauración del medio ambiente dañado, compensación por daños materiales y morales, y satisfacción en la forma de disculpas públicas. Y el evento que fracasen o se agoten los procedimientos previstos ante la Comisión, se someta el caso a la decisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, a fin que de este alto tribunal, declare que el Estado de Chile ha violado los derechos reclamados y disponga que se garantice a los mapuche pehuenche afectados la plenitud de goce de esos derechos, así como la reparación e indemnización íntegra de los daños patrimoniales y extrapatrimoniales causados con la vulneración de los mismos.

Con ocasión de la notificación al Gobierno de Chile de la denuncia de las familias mapuche pehuenche, el Secretario Ejecutivo de la CIDH solicitó al Gobierno “se abstenga de realizar cualquier acción que modifique el statu quo del asunto, hasta tanto los órganos del sistema interamericano de derechos humanos hayan adoptados una decisión definitiva”. Comunicándole posteriormente que, en virtud del statu quo, “el Estado debe abstenerse de cualquier acción que puede ampliar o agravar la controversia y tener un efecto perjudicial en la eficacia de cualquier decisión que eventualmente adopte la Comisión. Lo anterior, es sin perjuicio de que se alcance un acuerdo satisfactorio a los intereses de las partes, fundado en el respeto de los derechos humanos establecidos en la Convención Americana sobre Derechos Humanos y otros instrumentos aplicables”.

Las partes iniciaron con fecha 6 de febrero un diálogo exploratorio tendiente a formalizar un acuerdo, el 26 del mismo mes, en audiencia especial convocada al efecto se logra el establecimiento de una serie de puntos que constituyen las Bases de Acuerdo entre el Estado de Chile y las familias mapuche Pewenche peticionarias, que permite iniciar el camino para una Propuesta de Solución Amistosa. En sus consideraciones iniciales se reconoce el carácter emblemático que ha tenido el Caso Ralco, tanto para las comunidades indígenas como para la sociedad chilena, y se manifiesta el interés en alcanzar un acuerdo basado en el respeto íntegro de la Ley Indígena, del Estado de Derecho y los derechos humanos reconocidos en la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

El Preacuerdo contempla medidas de perfeccionamiento en tres niveles:

1. Medidas de perfeccionamiento de la institucionalidad jurídica protectora de los derechos de los Pueblos Indígenas y sus comunidades. Considerándose aquí el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas existentes en Chile, y la ratificación del Convenio 169 de la OIT.
2. Medidas tendientes a fortalecer la identidad territorial y cultural mapuche pehuenche, y mecanismos de participación en su propio desarrollo. En este nivel se considera la Creación de una comuna en el sector del Alto Bío Bío. Acordar mecanismos que permitan solucionar los problemas de tierras que afectan a las comunidades indígenas del sector del Alto Bío Bío, el

fortalecimiento de la participación indígena en el Área de Desarrollo Indígena del Alto Bío Bío, y acordar mecanismos que aseguren la participación de las comunidades indígenas en la administración de la Reserva Forestal Ralco.

3. Medidas tendientes al desarrollo y preservación ambiental del sector del Alto Bío Bío. En este nivel se considera acordar mecanismos que aseguren que las comunidades indígenas sean informadas, escuchadas y consideradas en el seguimiento y control de las obligaciones ambientales del proyecto Central Hidroeléctrica Ralco y el fortalecimiento del desarrollo económico del sector del Alto Bío Bío entre ellos acordar mecanismos que faciliten y mejoren el aprovechamiento turístico de los embalses del Alto Bío Bío en beneficio de la comunidades indígenas y, acordar mecanismos vinculantes para todos los órganos del Estado que aseguren la no instalación de futuros megaproyectos, particularmente hidroeléctricos, en tierras indígenas del Alto Bío Bío.

En particular se refieren a acordar, dentro de un plazo breve y urgente, medidas respecto de las causas judiciales que afectan a dirigentes indígenas que han sido procesados por acciones relacionadas con la construcción de la Central Ralco y a Medidas para satisfacer las demandas particulares de las familias mapuche Pewenche afectadas. Finalmente se declara que el acuerdo es un todo único donde cada uno de sus puntos tiene el mismo valor, y establecen un cronograma de trabajo para su cumplimiento.

2.4. Contraposiciones y contradicciones

El Proyecto Ralco, dada su envergadura afecta gran parte del territorio ancestral mapuche, su dimensión en cuanto al impacto sobre el hábitat incide en la forma de vida y cultura de una sociedad con sus propia cosmovisión afectando no solo los derechos y libertades de las personas y comunidades indígenas cuyas tierras serían inundadas sino al pueblo mapuche en su conjunto, en este sentido pone en evidencia los distintos posicionamiento del hombre en tanto integrante de una sociedad diversa, visibilizando una contradicción vital en cuanto al concepto de desarrollo y da cuenta de con meridiana claridad de un problema subyacente en la sociedad chilena que es la discriminación, el asimilacionismo y el desconocimiento de la diversidad, trayendo así aparejados costos sociales que no afectan solo al pueblo mapuche sino a todos y cada uno de los integrantes de un estado en los hechos multicultural y multiétnico, que se niega a reconocerlo sosteniendo anquilosados y añejos conceptos de unidad nacional, que no ha sido capaz de modificar y supera a costa de la supervivencia de un pueblo que se niega a desaparecer y que por el contrario da cuenta de tales contradicciones:

“Para nosotras, la vida, la espiritualidad y la cultura no son dimensiones separadas de la relación con la tierra, sino que están esencialmente unidas en nuestra cosmovisión de respeto a la naturaleza y de comunión con los espíritus de los antepasados que habitan en los volcanes, ríos, quebradas y bosques del Alto Bío Bío”

“En la cultura occidental el derecho a la tierra se liga con el derecho a la propiedad, al dominio sobre un inmueble. En nuestra cultura si bien la tierra no es apropiable nosotras incluso tenemos el título de dominio que da el estado de Chile sobre las tierras que se nos quiere despojar y, peor aún, expulsar”.

“(…) la privación de nuestras tierras, más aun de manera compulsiva, como se pretende, constituye una agresión a nuestra identidad como pueblo, a nuestra dignidad como personas, y a nuestras creencias y cultura indígena”.

2.5. Análisis

En este contexto se pone en evidencia la necesidad de que el estado de Chile de cumplimiento a su propia legislación indígena y ambiental que lo obliga a proteger los derechos allí reconocidos a los pueblos indígenas que lo integran.

Como alternativa posible a la introducción de los paradigmas propios de la sociedad mapuche Pewenche el Estado de Chile debe reconocer constitucionalmente su diversidad y la calidad de habitantes originarios de los mapuche Pewenche y ratificar el Convenio 169 de la OIT, estando además obligado a ello en base a los compromisos suscritos los que de no cumplirse traerán aparejadas las sanciones del ordenamiento jurídico internacional de los derechos humanos que s parte integrante de su propia Constitución Política.

Los mapuche Pewenche, así como los demás integrantes del pueblo mapuche en Chile, han sido víctimas de una larga historia de atropellos desconocimiento y asimilación sin embargo su derecho propio aún subsumido en instancias de dominación aún persiste y se manifiesta en diferentes niveles, existiendo hoy en día una clara tendencia hacia su revitalización incluso en instancias ajenas que están siendo apropiadas para plantear sus propias visiones, de ello da cuenta la argumentación propia que se introduce en la demanda ante la Comisión Internacional de Derechos Humanos cuyos extractos se han presentado en este análisis de caso.

Es necesario crear las condiciones que posibiliten que los mapuche Pewenche estén directamente involucrados y puedan ser partícipes reales en proyectos de desarrollo económico que afectan sus vidas y sobrevivencia como sociedades diferenciadas al interior del Estado.

SEXTA PARTE

Conclusiones generales

1. Síntesis de los resultados

Cuando nos planteamos como tarea dar a conocer el Derecho Propio Mapuche desde una perspectiva empírica, el objetivo de fondo fue poner a disposición del mundo político mapuche y estatal esta imagen empírica, de modo tal que la realidad que está tras ella sea reconocida pública y oficialmente por quienes quieran conocerla. Esta imagen se resume de la siguiente forma: **“el derecho propio mapuche existe, ha existido desde épocas previas al contacto hispánico, y ha sido capaz de sobrevivir, sobrellevar y ajustarse a los abatimientos históricos, porque ha sido resguardado y reproducido por la sociedad a la cual pertenece”**... el mapu kūpal Azkunun Zugu, ha estado ahí siempre y sólo esperaba que lo quisieran conocer y escuchar, sólo se requería la disposición a testificar su existencia.

En este sentido el ejercicio de la testificación vía conocimiento científico, pasa primeramente por el traspaso de una realidad **concreta** a una categoría **concreta**. Y es en este nivel que planteamos como categoría traducida **Derecho Propio Mapuche**, en tanto sustituto del concepto natural y mapuche de **Mapu Kupal Azkunun Zugu**. Es necesario aducir que si bien la traducción categórica es arbitraria, en tanto no es natural a la lógica mapuche y a su lengua, el contenido empírico que la constituye tiene equivalencia con la realidad del derecho mapuche, tal como los propios sujetos que lo portan, lo han definido y vivido de acuerdo con una tradición histórica y cultural específica, cuya particularidad ha sido una forma de conocimiento esencialmente oral, lo que no implica que carezca de una lógica de conocimiento.

Si bien la historiografía convencional y oficial no ha sido un referente que precise la profundidad y particularidad del sistema jurídico contenido en el derecho propio mapuche, si ha dejado registro de su persistencia histórica, describiéndolo en base a un sistema normativo asociado a lo que en mapuzugun se define como **Az Mapu**. Cabe precisar que desde el punto de vista mapuche el **Az Mapu** hace referencia a la forma de ser y actuar de todos los newen (fuerzas), existentes en el waj mapu (universo o cosmos) incluida la del che (hombre), en donde están dados los fundamentos y principio del Derecho Propio, en tanto el **Mapu Kūpal Azkūnun Zugu** hace referencia al ejercicio de este Derecho Propio Mapuche.

Desde épocas pre hispánicas, los Mapuche constituyeron una sociedad organizada conteniendo en sí misma un tejido social y cultural caracterizado por la existencia de un sistema organizacional político y social, regido por un conjunto de normas y con autoridades encargadas de aplicarlas. Esto es un Derecho Propio, con su propia espiritualidad, emanada de una cosmovisión y filosofía de vida particular transmitida generacionalmente a través del uso de su propia lengua, que le permite además crear y mantener un complejo sistema de conocimientos históricos, matemáticos, económicos, de salud, autocuidado, etcétera, incluida sus propias formas de transmitirlo, o sea un sistema educacional; características societales que a pesar de las constricciones subsisten en mayor o menor medida, aplicando historiográfica y situacionalmente su propio derecho en el contexto de las relaciones interétnicas.

La primera manifestación de aplicación del derecho propio en contextos interculturales desde un punto de vista intersocietal, está dada en los llamados Parlamentos Hispano Mapuche. Una vez llegada al territorio mapuche, la Corona Española se relaciona con esta sociedad desde sus paradigmas de dominación, sin embargo los mapuche, habitantes originarios del territorio, oponen fuerte resistencia caracterizándose el primer contacto por las constantes batallas entre los mapuche defendiendo su territorio y los españoles queriéndoselos arrebatar. En una segunda etapa, se intentan otros métodos para tener contentos a estos “indios”, a los que no han podido vencer en la guerra; se trata de mantener

relaciones de colaboración con ellos y se busca establecer una política de alianzas. La Nación Mapuche, se regía por su derecho propio, y ante la eventualidad de conflictos entre los diferentes Fūta el mapu recurría a lo que en su propio derecho recibe el nombre de Koyaqtun. Estas dos visiones confluyen en los llamados Parlamentos.

La contrastación de esta versión histórica basada en la memoria y conocimiento de diferentes kimün che (especialistas mapuche), o en otros términos la perspectiva histórica mapuche especializada da cuenta de una historia societal y cultural fundamentada y accionada a través de diferentes modalidades político jurídicas, donde se establecía tanto la legalidad general como particular respecto del “bien llevar” la vida cotidiana en el mundo mapuche, tanto respecto de la convivencia entre las personas como también la misma existencia de éstas en el mundo, es decir del che en el wajontu mapu y en el waj mapu. Dichas modalidades se sintetizaron históricamente en la figura intracultural del Koyaqtun conceptualizado como uno de los procedimientos del derecho propio que “tiene que ver con la entrega de grandes conversaciones de gran y profundo contenido del conocimiento mapuche, donde se plasma el quehacer de la vida del che, en su relación social, espacial e histórica, espiritual y en las relaciones con otros entes existentes en el wajontu y waj mapu y por tanto entrega los elementos necesarios de cómo el che debe mantenerse en armonía y bienestar consigo mismo y con los demás newen”. En las relaciones de los diferentes Fūta el Mapu se utilizaba el Koyaqtun, de ahí esta aplicación pasa a ser utilizada en el contexto de las relaciones con la Corona Española y con el Estado de Chile. Los mapuche son poseedores de un derecho de carácter retórico y situacional que les ha permitido a través del tiempo mantenerlo en lo relativo a sus principios y valores fundamentales y a la vez sin perder esta esencia propia ir adecuándolo a las circunstancias históricas que les ha tocado vivir.

La adecuación de los antiguos Koyaqtun en los xawün actuales, viene a evidenciar la capacidad e institucionalidad cultural destinada al ejercicio de la proyección de la vida mapuche de acuerdo con una lógica propia de la planificación y de la regulación de su propio destino, lo que desde la perspectiva jurídico política contemporánea se define como “autonomía”, es decir, que el pueblo mapuche, en tanto sociedad, contiene estructuras sociales y políticas propias destinadas a la racionalización de su propia existencia.

Estas mismas fuentes históricas, convencional y émica, han dado registro de la relación entre la racionalización política y la operancia jurídica. La primera fuente, que corresponde principalmente a crónicas y relatos especializados desarrollados a lo largo del siglo XX, han mostrado cómo desde antes de la irrupción hispánica la sociedad mapuche tenía su propia forma de planificación auto referida, regulación y justicia. Las imágenes históricas tempranas exponen que el ejercicio jurídico estaba depositado en el sistema de autoridades mapuche, de los logko en las unidades sociales básicas (los lof), y de los grandes Logko o ülmen en unidades jurisdiccionales mayores, lo que por estos días conocemos como Ayjarewe (cohesión de varios lof en nueve rewe).

Por medio de la segunda fuente, la de los kimün che, se ha podido constatar dos hallazgos centrales en esta línea, por una parte que el derecho propio mapuche sigue depositado en el sistema de autoridades hoy llamadas “tradicionales”, por lo que son ellos (logko y ñizol logko), quienes conocen la profundidad del kimün (conocimiento) del derecho propio, y por lo tanto continúan siendo los naturales kimün che o especialistas jurídicos en la sociedad mapuche. Sin embargo, por otra parte, se ha observado que en la actualidad las facultades jurídicas se han ampliado a otro tipo de especialistas, principalmente aquellos que realizan funciones en el ámbito espiritual, como lo son machi y gehpiñ, dependiendo del fūta el mapu donde pertenezcan.

Además del tipo de autoridades que dan forma al sistema contenido en el derecho propio mapuche, la contrastación de las fuentes históricas ha permitido establecer un evidente cambio en el tipo de problemáticas sobre las que esta forma de justicia tendría injerencia. Mientras la historiografía convencional nos muestra que en el pasado los logko o ulmen tenían facultades casi totales respecto de la resolución de problemáticas internas en las unidades sociales que dirigían, las fuentes émicas muestran que en la actualidad el rango de injerencia de las autoridades jurídicas ha disminuido

considerablemente, muchas veces por incredulidad o por temor a que la justicia chilena incrimine esta opción jurídica. La reducción de facultades resolutorias se hace evidente en delitos que se relacionan con la vida o integridad física de personas, perjuicio de propiedades concebidas como privadas o incluso en disputas familiares.

A pesar de las disminuciones en ámbitos de resolución, las fuentes de información étnica, dan cuenta de que esta “pérdida” ha sido suplida o ajustada a través del fortalecimiento normativo en el sentido prescriptivo. Esta característica dicta relación con el apego y revitalización de la vida espiritual mapuche que enfatiza la formación de sujetos propiamente mapuche, conocedores de los riesgos de las transgresiones, no sólo para la convivencia de las personas, sino también en relación con la necesidad cultural de mantener un equilibrio cósmico. Sin embargo uno de los principales riesgos identificados por los especialistas mapuche son los procesos formativos impuestos a través de la educación y la cristianización, en sus versiones contemporáneas, que provocan la formación de sujetos desapegados con la identidad cultural basada en el colectivo, enfatizando el bienestar del individuo. De acuerdo con estos especialistas la gran herramienta utilizada para este fin, es la misma pérdida de la lengua mapuche donde se encuentran no sólo los contenidos del mapuche kimun, sino también las mismas formas de transmisión y reproducción de dicho conocimiento.

De tal manera, el sustento cognitivo e institucional del derecho propio mapuche ha permanecido y se ha adecuado a través de la historia, sin embargo su persistencia no está ajena de riesgos vitales, como los antes mencionados. Pero en definitiva ¿cómo opera este mapuche kimun en la actualidad y en la vida cotidiana mapuche?.

A través de la presente investigación se identificaron diversas expresiones de su operatividad y vigencia. Sin embargo se delimitó este ámbito a tres formas específicas de vitalidad: el derecho como instrumento de regulación de la vida social, es decir la regulación del che, el derecho como instrumento normador de la existencia en y con el territorio, es decir el che en wajontu mapu, y el derecho propio mapuche como medio de comunicación y reciprocidad con las dimensiones espirituales del universo mapuche, es decir el che y waj mapu.

En el plano de la convivencia social, se pudo constatar a través de la revisión de conflictos intra e interculturales por uso y posesión de lugares sagrados, que la operatividad del derecho mapuche se canaliza hacia el fin último de resolver dichas disputas. Sin embargo dicha resolución es prevista de acuerdo con un procedimiento, propiamente jurídico, que comienza en el mismo momento de la determinación del problema o transgresión. A partir de esto, el siguiente paso corresponde a la planificación de una estrategia resolutoria, que dependiendo del motivo o tipo de problemática, no siempre pasa por la resolución acorde con la normatividad mapuche, es decir, no siempre se logra resolución de problemáticas a través de la jurisdicción de las autoridades mapuche.

El proceso jurídico en sí, es desarrollado de manera colectiva, siendo utilizadas generalmente las instancias naturales de trawun (reunión) interno, o bien por medio de la planificación de trawun específicos para la resolución de la problemática. Todo el proceso de definición jurídica viene a evidenciar la vitalidad de lo que los juristas han definido como “sujeto colectivo”, donde el bien común de la unidad social aludida (lof, rewe o ayarewe) está por sobre la relevancia de los individuos, pero no en el sentido coercitivo que se le otorga en occidente al orden social como bien común, en tanto desde la lógica mapuche la existencia individual no tendría sentido sin la vinculación con el grupo de pertenencia, alianza o filiación, además de su vínculo con las demás fuerzas (newen) existentes en waj mapu y wajontu mapu.

De acuerdo con esto, el bienestar común sería la reproducción a pequeña escala del equilibrio cósmico como la esencia del ser y del mundo mapuche, de forma tal que el derecho tendría como principal función mantener, resguardar y reestablecer dicho equilibrio social; en este sentido, al ser este equilibrio una necesidad de existencia se convertiría en el contenido más cercano de lo que en términos

jurídico occidentales –desde el ámbito de los derechos humanos- se llama “derechos colectivos”, en tanto todo sujeto mapuche tendría el derecho de participar de dicho equilibrio.

En la dimensión terrenal, este equilibrio mapuche se haría tangible para el che (las personas) a través de la vida misma, sin embargo habrían momentos y espacios específicos donde el equilibrio compartido se expresaría material y simbólicamente. Estas instancias corresponden a los momentos espirituales profundos vividos colectivamente, que de acuerdo con la normatividad mapuche “deben” realizarse en espacios definidos y valorados como sagrados.

Cuando estos espacios sagrados son mal utilizados o usurpados, se expresa la transgresión del impedimento de participar del derecho colectivo de acceso al equilibrio cósmico desde su lenguaje natural, que es la vida espiritual profunda expresada en la pertenencia común que posee todo ser mapuche respecto del wajontu mapu, y por ende de todas las dimensiones que en él están contenidas. En estos casos la necesidad de reestablecimiento de la armonía social para el uso natural de dichos espacios es immanente.

Los kimün che determinan una serie de riesgos para que el reestablecimiento de la interacción del che con este equilibrio requiere: sujetos culturales mapuche y aprobación del proceder de su cultura. En los casos donde alguna de las partes en conflicto por lugares sagrados se reconocían como mapuche, pero no adscribían al proceder de la cultura se provocaron quiebres irreconciliables que impidieron la resolución de la problemática de acuerdo con el derecho propio. Este quiebre tiene relación, en un caso particular, con la implantación del sujeto individual a través de la adscripción ética a un paradigma cristiano, es decir la renuncia voluntaria a la espiritualidad mapuche provocó la contradicción entre identificarse con una cultura y pertenecer vivencialmente a su tradición, es decir un sentido de pertenencia basado en la pertenencia consanguínea, pero no emocional ni cognitiva de la cultura.

En las instancias del che y waj mapu dan cuenta del particular posicionamiento de la cultura de la sociedad mapuche entendiendo al che –persona- como parte integrante del waj mapu –cosmos o universo- , de tal forma que está regido por ella y no tiene la capacidad de dominarla, que se contrapone y contradice con las ideas de la política neo liberal del Estado de Chile en tanto desde la visión no mapuche el hombre es el dominador de la naturaleza.

2. La persistencia del derecho propio mapuche a través de su uso situacional

El derecho propio mapuche, en tanto creación cognitiva y accional de la cultura de esta sociedad, se concretiza como instrumento requerido para mantener y reestablecer el equilibrio que es la esencia del waj mapu (universo que contiene todas las dimensiones materiales y no materiales mapuche), patrimonio y derecho de todos los seres mapuche, de los cuales el che (las personas) es sólo un tipo. En este mismo sentido, tal requerimiento adopta un cuerpo específico dentro de la sociedad mapuche, a ser el **Mapu Kūpal Azkūnun Zugu**, cuya materia prima y fundacional son tanto el **mapuche kimun** como el **mapuzugun** a través de los cuales lo hemos podido conocer, al menos inicial y superficialmente, cuya aplicación y ejercicio se da en el wajontu mapu.

El **Az** –como conjunción del **Az Mapu** y **Az Che**- orientado con fines de justicia constituye el acervo normativo, conocido y difundido entre las personas a través de su misma formación como sujetos culturales mapuche. Sin embargo no a todas las personas se le entrega de la misma forma este mapuche kimün, es a través de ciertos especialistas que este conocimiento se les otorga en tanto tendrían un potencial adecuado para ejecutarlo en la realidad social y cultural mapuche aportando al bienestar comunitario. Estas personas **kimün che** o agentes de derecho, son los encargados de usar este conocimiento adecuadamente en situaciones que requieran mantención o reestablecimiento del equilibrio.

La fusión en el **mapuche kimün** del **Az Mapu** y su manifestación a través del **Mapu Kūpal Azkunun Zugu**, determina la acción de diferentes agentes **kimün che**, expresando un derecho de carácter retórico

y situacional, es decir que mediante la oralidad y la fuerza de sus argumentos interpretativos basados en el **Az Mapu** se adecua a la naturaleza de cada situación problemática.

En términos de procedimiento jurídico, es precisamente la identificación de la naturaleza de la problemática lo que gatilla el método o estrategia jurídica óptima para conseguir una resolución. Esto quiere decir que si la naturaleza de la problemática se presenta o manifiesta en un contexto espiritual – como los casos de (mal) uso y posesión de espacios sagrados-, la solución de los mismos debe pasar por la sabiduría particular que pueda ofrecer la autoridad espiritual correspondiente. Si en su efecto la situación problemática fuese de naturaleza netamente social, como por ejemplo entre familias, sería la autoridad social y política quien desplegaría el kimün jurídico con fines resolutivos. De tal forma, cada autoridad y/o kimün che mapuche es potencialmente un **agente jurídico**, por lo que el **Mapu Kūpal Azkūnun Zugu** se corporiza a través de la particularidad de cada situación hasta alcanzar el equilibrio requerido.

Todos los elementos establecidos permiten definir al derecho propio mapuche “**Mapu Kūpal Azkūnun Zugu**” como un sistema jurídico, en tanto tendría un conocimiento normativo específico y por sobre todo tendría una lógica de acción normativa, regulativa y resolutive particular, ejecutada por agentes jurídicos específicos.

En relación con todo lo anterior, y muy distintamente a lo que ocurre en el derecho occidental, la codificación u orden legal normativo de este sistema jurídico esta contenida en su oralidad, en la que se mantienen y transmiten sus propios mecanismos estructurantes dados en el mapuzugun. Si bien mantiene una forma esencial y trascendental, la particularidad situacional del **Mapu Kūpal Azkūnun Zugu** –ejercicio del derecho mapuche- le permite desplegar mecanismos de flexibilidad, lo que no sólo sería aplicable a las problemáticas internas y localizadas en ciertos momentos, sino al mismo tiempo, sería dicha flexibilidad lo que le ha permitido y le permite a esta forma de derecho reproducirse y ajustarse a las dinámicas históricas que lo circundan e influyen, la mayoría de las veces de forma arbitraria, como el caso de la imposición de la legalidad y justicia occidental vigente en el contexto del estado chileno.

La sumatoria de las características de **flexibilidad y situacionalidad** contenidos en el **Mapu Kūpal Azkūnun Zugu** o derecho propio mapuche dan cuenta de un **estilo jurídico** muy particular definible como **retórico**, es decir, vinculado estrechamente al uso interpretativo, reflexivo y oral que tanto las personas comunes o los expertos hagan de él, sin que su esencia o kimun se desvirtúe.

3. Las constricciones impuestas al derecho propio Mapuche desde la ilegalización y/o denegación de su existencia

Si bien a través de la presente investigación se ha dejado registro respecto de la forma contemporánea del derecho propio mapuche: **Mapu Kūpal Azkūnun Zugu**, al menos en algunos de sus aspectos, y por cierto, mediante el acercamiento de su realidad en tres **fūta el mapu** –Bafkeh Mapu, Pewen Mapu y Wente Mapu-, también se ha registrado una serie de dificultades que afectan no sólo su persistencia, sino también su existencia. Este impacto viene como parte del resultado de lo que algunos especialistas, mapuche y no mapuche, han definido como dominación, asimilación, integración. En definitiva, el derecho propio mapuche ha sido deteriorado mediante una serie de factores externos a su cultura y formas sociales, no obstante lo cual, se ha observado, en esta investigación, que este sistema de conocimiento y acción ha aprendido a sobrellevar, en alguna medida dichos abatimientos.

Pero ¿cuáles serían estos factores?, y ¿de qué forma particular han afectado al derecho propio mapuche y particularmente su ejercicio o “**Mapu Kūpal Azkūnun Zugu**”. En el contexto de esta investigación se ha podido identificar al menos tres tipos de factores: factores histórico políticos, factores socio legales y factores socio éticos.

El **factor histórico político** al que se hace mención, tiene que ver con los mecanismos sociopolíticos y legales que, desde el advenimiento del estado chileno, han servido como fundamento al supuesto que la sociedad mapuche **“no tendría derecho”**, o que definitivamente **“su sistema de derecho habría desaparecido”**. La alusión al “advenimiento del estado chileno”, viene al caso en tanto hasta este momento histórico la sociedad mapuche específicamente los fūta el mapu investigados sostuvieron, su autonomía, como grupo humano diferenciado y reconocido como tal –en este caso por la Corona Española-. Es entonces la nación chilena quien deniega en primera instancia la particularidad y autonomía societal mapuche e indígena en general, reduciéndolas a **“individuos con tradiciones culturales diferentes”**, por lo que, en los comienzos de la **“chilenidad”** uno de los principales objetivos fue aplacar la relatividad de dichas tradiciones sin erradicar a los **individuos**.

Es entonces de acuerdo con este objetivo que, el recién nacido estado chileno, promueve una serie de procesos políticos y legales encargados de resolver estas diferencias. Estas políticas pasaron por diferentes momentos, todos ellos motivados por la adhesión a los diferentes paradigmas o ideologías políticas sustentadas por la Nación Mapuche y el naciente Estado Chileno. Desde los inicios del estado hasta la eufemísticamente llamada “Pacificación de la Araucanía”, que para los mapuche constituyó una “guerra de exterminio”, la sociedad mapuche en los fūta el mapu Pewenche, Wenteche y Bafquenche mantuvo la vigencia del derecho propio al interior de la Nación Mapuche, ratificado por el Parlamento de Tapihue de 1825.

La Pacificación de la Araucanía y el proceso de arreduccionamiento indígena ha sido el factor más influyente en cuanto a la negación y aplacamiento de las estructuras sociales naturales mapuche, y por ende el factor “oficial” más efectivo en el deterioro del derecho propio mapuche respecto de su versión pre reduccional. Desde el punto de vista del derecho positivo, en este período histórico se mantiene el supuesto de que Chile es un Estado para una Nación con una Justicia. Sin embargo, y a pesar de la obstinada obsesión por mantener un modelo deductivo de sociedad monocultural, la realidad se ha encargado de rechazar este modelo, prueba de ello es la subsistencia de los sistemas de poder y de derecho mapuche.

La fórmula $1NACIÓN = 1ESTADO = 1DERECHO$, cuyo significado es que cada nación puede constituir su estado y este estado nación tiene la atribución de dictar normas jurídicas, invisibiliza y niega la existencia de más de una nación al interior de un estado y como es solo el estado el que puede dictar el derecho, consecuentemente niega la existencia de otros tipos de derecho al interior del estado. Esta es la lógica que ha permitido deslegitimar cualquier expresión jurídica diferenciada, en el sentido que si la norma es dicha “fórmula”, cualquier intento de relativizarla no se adecua a la misma, queda fuera de ella, es ilegal, por lo tanto, desde este punto de vista, para el estado y sociedad chilena ha sido más fácil creer que los mapuche no tenían ni tienen su propia forma de derecho y por ende no existen como sociedad diferenciada sino solamente como individuos con algunas costumbres particulares

Esta omisión ha sido tan efectiva que, con el devenir del tiempo, hay personas mapuche que simplemente no acuden a su propia justicia, porque han internalizado la norma que los problemas jurídicos se arreglan en los juzgados o con los carabineros. Cuando hablamos de procesos de internalización en las personas aludimos, paralelamente, al **factor socio ético** (ver análisis de casos).

Previo al surgimiento del estado chileno se venían dando procesos de control sobre los indígenas que no tenían que ver exclusivamente con los mandatos políticos y legales, sino más bien por la influencia institucionalizada de nuevos paradigmas socio éticos en territorio indígena, principalmente a través de nuevas religiones y de la educación, que muchas veces se daban en la misma instancia.

Reiterada es la mención de la historiografía tradicional respecto de la influencia de religiones externas y de la educación, las que han apuntado a un impacto en el nivel de la menos valoración de la religiosidad mapuche frente a las nuevas ofertas ético religiosa, sin embargo no se ha vislumbrado el impacto mediato respecto de esta intromisión.

De acuerdo con los resultados obtenidos se ha observado que la relación de estos impactos para el ámbito de lo jurídico radica en la formación de un nuevo sujeto cultural mapuche, que si bien se identifica como mapuche, reniega del trasfondo cultural que tal identificación conllevaría, es decir una forma incongruente con un fondo. Este nuevo sujeto reafirma su identificación en tanto asume la pertenencia a una familia nuclear mapuche, pero no contempla la pertenencia a un grupo humano mapuche, lo que lo desvincula de los deberes y beneficios que esa pertenencia ampliada le otorgaría. Estas personas no tienen problema con la vivencia “personalizada” e “intencionada” respecto de lo que ven como “tradiciones” mapuche, como la lengua y la espiritualidad. Sin embargo no reconocen órdenes estructurales y políticos mapuche, por lo que no están interesados en someterse a los designios que las autoridades mapuche les proponen.

El no reconocimiento de la sociedad mapuche por estos sujetos pasa por un cambio ético interno, es decir que no comparten y/o no conocen la normativa propia del “**Mapu Küpal Azkünun Zugu**”. Esta negación o desconocimiento es enfatizada por la adhesión a nuevas religiones, que según ellos, sí responden a las expectativas éticas que requieren como personas. Esta adhesión se consolida a través de un proceso de evaluación crítica de la espiritualidad mapuche gatillada por la percepción negativa de la vivencia de ceremonias³⁶ que los conducen a definir esta espiritualidad como un fenómeno primitivo, y por lo tanto entenderían que su normativa estaría en el mismo plano, de lo que se deduce que para ellos el derecho propio mapuche no sería una forma de justicia válida. Desde el punto de vista mapuche el alejamiento individual y voluntario de conversión o reconversión como sujetos culturales conllevan un efecto nefasto para el bienestar colectivo de la sociedad mapuche, porque en definitiva estos alejamientos deterioran o resquebrajan el equilibrio natural de la convivencia del **che**.

Desde el punto de vista de esta investigación consideramos que la denegación sistemática de estatus **oficial** en la sociedad y estado chileno de los sistemas de conocimiento y acción mapuche, tanto del derecho como de la religiosidad, **permiten y promueven** la desestructuración social y cultural en el mundo cotidiano y racional mapuche. Asimismo, los supuestos de “primitivismo” que fomentan las ideologías de religiones cristianas / evangélicas respecto de la espiritualidad y por ende del derecho propio mapuche, vienen a ser prácticas “discriminatorias” y “xenofóbicas”³⁷, que atentan contra la existencia de la cultura y de los sujetos mapuche, tanto desde la lógica de su propia cultura, como desde el punto de vista de los derechos humanos especificados en las herramientas internacionales a cerca de derechos indígenas.

Finalmente, el **factor socio legal** mencionado alude principalmente al contexto de influencia actual que viven en general la sociedad mapuche, y en particular el “**Mapu Küpal Azkünun Zugu**” (ejercicio del derecho propio mapuche).

Las políticas y la legalidad dispuesta por el estado chileno mediante sus gobiernos post dictatoriales (o concertacionistas), han venido a ratificar la tradición política y legal desplegada desde sus comienzos históricos. Si bien en la actualidad el estado ha dispuesto una ley específica respecto de lo indígena (ley 19.253), y ha dispuesto un organismo estatal también específico (CONADI), estas instancias no han dado abasto para responder las demandas de los movimientos indígenas, en el sentido que ellos explicitan requerir “reconocimiento como pueblo”, es decir un sujeto de derecho de carácter colectivo que incluye además el respeto a todos los derechos de los integrantes de tal colectividad, para vivir lo que para ellos es su natural estado de autonomía, lo que para el campo de lo jurídico se traduciría en el reconocimiento no sólo de la existencia, sino también de la efectividad del Derecho Propio Mapuche.

³⁶ Se ha reiterado en la investigación el encuentro con mapuche evangélicos que creen que la vivencia de ceremoniales mapuche con la ingesta de licor es algo pagano y primitivo, y en este sentido ellos sienten que la religión evangélica les permite emanciparse como sujetos, y en alguna medida lo evalúan como una evolución ética.

³⁷ Estos principios fueron ratificados por el Estado de Chile en la Cumbre de Derechos Humanos de Durban: « **Conferencia Contra el Racismo, la Xenofobia, Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia** ». Sud África, 2001.

En lo particular los efectos de la tendencia política y legal del estado chileno se traducen en el hecho de que ni la ley indígena vigente ni la mediación de CONADI reconocen el Derecho Propio Mapuche. Desde la lógica de la fórmula que considera derecho sólo al que emana del Estado y de que este estado está constituido por una nación homogénea, el modelo deductivo que sustenta al Estado de Chile desconoce y reniega de la realidad que lo constituye, en este caso la existencia del Pueblo Nación Mapuche, su calidad de sociedad diferenciada y la existencia de su Derecho Propio que a pesar de las constricciones denegación e invisibilización aún subsiste y tiene vigencia.

4. Las constricciones impuestas al derecho propio Mapuche desde la criminalización de su manifestación

Los factores antes descritos confluyen, constituyen, en gran medida, la contingencia en la cual se sitúa la relación entre pueblo y derecho propio mapuche con el estado chileno y su derecho vigente.

En el contexto regional se ha venido desarrollando lo que desde el estado chileno se ha definido como la “Reforma a la Justicia”, sin embargo esta propuesta de cambio no contempló en su diseño la llamada “variable cultural”. A poco andar, el impacto del contexto real de aplicación obligó a sus planificadores a incorporar “de alguna manera” esta variable, la solución: “Defensoría Penal Mapuche”. Esta instancia se ha encargado de defender a “individuos” mapuche, cuando requieren de defensa, tanto en casos intra como interculturales, de acuerdo con las normas establecidas por la legislación chilena para todos sus ciudadanos y sin ninguna consideración a su cosmovisión o a su pertenencia natural a pueblos indígenas. Cabe señalar que si bien la ley indígena establece como norma especial en los procedimientos judiciales la aplicación de la costumbre indígena lo hace con limitaciones en tanto sólo puede ser aplicada “entre indígenas de una misma etnia” y “siempre que no sea incompatible con la Constitución Política de la República”, en tanto en materia penal sólo se la “considerará cuando pudiere ser considerada una atenuante o una eximente de responsabilidad”. Esta suerte de medición del Derecho Propio en los parámetros del derecho ajeno se evidencia con la aplicación de la reforma y ha potenciado la judicialización de causas donde las autoridades tradicionales mapuche son tratadas como meros “ciudadanos”, producto de lo cual estos casos se han transformado, por decir lo menos en “procesos judiciales emblemáticos”.

A través de los medios masivos, y mediante los casos que se han revisado en esta investigación, se ha observado que cuando diferentes grupos o sujetos mapuche hacen explícitas sus demandas por derechos colectivos o por la reivindicación de sus territorios son encarcelados o sus demandas simplemente son rechazadas. En este marco de interacción la sociedad y estado chileno “criminalizan” la manifestación del Derecho Propio mapuche y castigan a las personas que reclaman su existencia. El estado chileno subordina toda expresión jurídica culturalmente relativa o distinta, imponiendo “su” derecho y “su” justicia como un modelo único y absolutista.

El posicionamiento de la contingencia de los efectos de la aplicación de la Reforma Procesal Penal, en el contexto de un proceso histórico general que da vida a una historia de relaciones interculturales / intersociales asimétricas, donde la sociedad colonial primero, y estatal hasta nuestros días se superponen arbitrariamente a cualquier intento de manifestar de forma natural y espontánea modelos propios de autonomía sociocultural mapuche, pone en evidencia que los paradigmas del Estado de Chile continúan sin dar cuenta de una realidad fáctica que lo sobrepasa, que se traduce en el llamado “conflicto indígena” y que requiere para una sana convivencia de urgentes medidas de solución largamente demandadas por el Pueblo-Nación Mapuche, que tienden a revertir la invisibilización y dominación a que ha estado sujeto, reconociéndoles su calidad de Pueblos Originarios y poniéndose a tono con los avances que el contexto del Derecho Internacional de los Derechos Humanos ha experimentado en estas materias, con las consecuencias jurídicas y políticas que ello conlleva.

El ejercicio histórico a través del cual esta subordinación ha sido posible radica en la planificada y sistemática insistencia por aplacar las estructuras societales indígenas, pretendiendo suponer que una

cultura puede subsistir sin sistema social, o lo que es peor condenar la alteridad cultural a través del debilitamiento intencionado de las sociedades que son dueñas de dichas diferencias.

Lo que en definitiva ha constatado esta investigación es que: a pesar de los intentos por desestructurar a las sociedades indígenas, en particular la mapuche, mediante la denegación (ilegalización) de existencia y operancia de sistemas de conocimiento y acción propios, estos intentos no han resultado del todo, en tanto, y paradójicamente, la mantención de la cultura ha permitido la subsistencia de los sistemas sociales, en este caso el ejercicio del Derecho Propio Mapuche **“Mapu Kūpal Azkūnun Zugu”**.

En síntesis, el Estado de Chile ejecutó políticas de aculturación forzada de esos pueblos, políticas cuyos efectos deben ser enmendados con el más amplio reconocimiento de los derechos colectivos y la autonomía de los pueblos indígenas al interior del Estado, considerando las demandas de los pueblos indígenas en su propio mérito y a la luz de los más avanzados desarrollos del Derecho Internacional en esta materia.

Bibliografía

Aldunate Del Solar, Carlos. Cultura Mapuche. Serie Patrimonio Cultural Chileno, Colección Culturas Aborígenes. 2º Edición Corregida y Aumentada. Ministerio de Educación Departamento de Extensión Cultural, Chile, año 1986.

Araya Anabalón Jorge, "Sacrificio e identidad en el contexto del maremoto del año sesenta: reducción de Collileufú, Puerto Saavedra", 1998.

Assies, W; Van Der Haar, G; Hoekema, Á. El Reto de la Diversidad. Pueblos Indígenas y Reforma del Estado en América Latina. El Colegio de Michoacán. México. 1999.

Aylwin O., José. Materializaciones y Conflictos. Aplicación de la Ley Indígena en el Territorio Mapuche (1994-1997). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco-Chile, año 2000.

Aylwin O., José. 1995. Artículo, "Derecho Consuetudinario Indígena en el Derecho Internacional, Comparado y en la Legislación Chilena". Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología. Publicado por el Colegio de Antropólogos de Chile.

Aylwin O., José. "Pueblos indígenas de Chile: antecedentes históricos y situación actual", Serie Documentos, instituto de estudios indígenas, Universidad de la frontera, Temuco, Octubre 1994.

Barrientos Pardo Ignacio, "Derechos Humanos y Pueblos Indígenas de América Latina", Tesina Diplomado de Especialización en Derechos Humanos 1999-2000, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Derecho, Instituto de Derechos Humanos.

Bengoa, José, Historia Del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX), Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos, 2º Edición, 2da reimpresión, Santiago de Chile, septiembre año 1991.

Bengoa, José. "Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de las poblaciones indígenas", Noviembre 1994.

Bengoa, José. Historia del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX), Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos, 2º Edición, 2da reimpresión, Santiago de Chile, septiembre año 1991.

Boaventoura De Sousa Santos. "Estado de derecho y luchas sociales".

Boccarra, Guillaume Mundos Nuevos en la Fronteras del Nuevo Mundo. E- Review. París. 2001.

Boccarra, Guillaume. Análisis de un Proceso de Etnogénesis: El caso de los Reche-Mapuche de Chile en la época Colonial. Ponencia para la Mesa redonda de Antropología histórica realizada en Madrid. España. 1997.

Boero, Hugo. "Apuntes para pensar la reglamentación jurídica y la pluralidad normativa en contextos republicanos multiculturales", (1).

Borello, Raúl G. Ponencia sobre Pluralismo jurídico. /en/ XV Jornadas De Filosofía Jurídica y Social de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho.

Borrero, José María. Fundamentos Éticos Jurídicos. [http:// www.tragua.com/fundamentos .htm](http://www.tragua.com/fundamentos.htm).

Caniullan Víctor. (2000), Acercamientos metodológicos hacia Pueblos Indígenas. Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile; UCT, Centro de Estudios Socioculturales.

Castro Lucic, Milka." Territorios indígenas: una demanda no esperada para el siglo XXI".

Castro Lucic, Milka. 1995. Artículo "Alcances sobre Antropología Jurídica", en Actas II Congreso Chileno de Antropología, Valdivia.

Código Civil Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile.

Código de Comercio Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile.

Código de Procedimiento Penal, Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile, 1° Edición, abril 2001.

Código Tributario Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile.

Constitución Política de La República de Chile Año 1980, Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile, 5° Edición, marzo 1996.

Convenio O.I.T. N° 169.

Coña, Pascual. Testimonio de un Cacique Mapuche, Texto Dictado al Padre Ernesto Wilhelm de Moesbach, 3° Edición, Editorial Pehuén, Santiago de Chile, 1984.

Cooper James, en Revista CREA N° 2 año 2001, Escuela de Derecho, Universidad Católica de Temuco, páginas 96 y 101.

Chihuailaf, Elicura. Recado Confidencial a los chilenos. LOM Ediciones. Primera Edición, octubre de 1999. Santiago de Chile.

De Augusta, Fray Felix. "Diccionario Mapuche- Español", Ediciones Seneca, 1989.

De Ercilla Y Zúñiga, Alonso. La Araucana (Versión Compilada). Colección Los Mejores Libros de la Literatura Chilena. Editorial Ercilla Ltda. Edición Especial, Chile, año 1997.

De La Maza Y Jara. 2000. Artículo en Actas XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal, publicado por la Universidad de Tarapacá, Arica.

Declaraciones en <http://www.derechosindigenas.cl>.

Declaraciones en <http://www.derechosindigenas.cl>.

Duran, Teresa y Carrasco Noelia. 2001. Artículo "Modos de articulación entre una expresión de derecho consuetudinario mapuche y el derecho civil en la Novena Región", en Revista CREA, publicada por la Facultad de Derecho de la UCT.

Durán, Teresa; Salamanca, María Y Lillo, Rodrigo. 2001. Artículo, "Estableciendo límites entre la costumbre y la juridicidad cívico nacional en un sector mapuche de la Araucanía. Una aproximación antropológico-jurídica al caso del Comité de Vigilancia de Rüpüküra del valle de Chol-Chol", en Revista CREA, publicada por la Facultad de Derecho de la UCT, 2001.

Eyzaguirre Jaime, Breve Historia de las Fronteras de Chile, Editorial Universitaria, Chile, Decimonovena edición año 1990.

Eyzaguirre Jaime, Historia de las Instituciones Políticas y Sociales de Chile, Editorial Universitaria, duodécima edición, Chile año 1992.

Faron, Louis. Antupaiñamko. Moral y Ritual Mapuche. Ediciones Mundo Santiago, Chile. Editorial Nuevo Extremo, Buenos Aires, Argentina. Museo de Arte Pre-colombino, Santiago de Chile. Colección Pueblos Originarios. Primera Edición Marzo 1997.

Faron, Louis. C. Los Mapuche. Su estructura Social. Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones Especiales: 53. México 1969

Foerster G, Rolf; Vergara, Jorge. Los Mapuches y la Lucha por el Reconocimiento en la Sociedad Chilena /en/ XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal. Arica 2000.

Foerster G, Rolf; Vergara, Jorge, ¿Relaciones interétnicas o relaciones fronteras?, Revista EXPERTA Nº 5, Chile, julio año 1996.

Foerster G, Rolf; Vergara, Jorge. "Los Mapuches y la lucha por el Reconocimiento en la sociedad Chilena"(1).

Foerster, R; Montecino, S. Organizaciones, Lideres y Contiendas Mapuches (1900-1970). Ediciones CEM, Chile, 1988.

Gaviria Díaz. Carlos "Jurisdicción indígena y administración de justicia, diferencia cultural y legalidad", (1)

Gómez, Magdalena. "La defensoría jurídica de presos indígenas", (2).

Gómez, Magdalena. "Derecho indígena y constitucionalidad", (1).

Grupo de Barbado. "Indianidad y Descolonización en América Latina", Serie Interétnica.

Guevara Tomas Y Mankelef Manuel. Kiñe müfu trokiñche ñi piel, Historias de familias/Siglo XIX. Temuko: Liwen & Santiago de Chile: CoLibris, 2002.

Guevara, Tomás. (Rector Liceo de Temuco), Psicología del Pueblo Araucano, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, año 1908

Guevara, Tomás. "La psicología del Araucano".

Heredia, Luis. "La costumbre jurídica en el sociedades pluriétnicas", (1).

Historia De La Ley 19.253. Compilación de textos oficiales del debate parlamentario. Biblioteca Congreso Nacional, año 1997. Volumen 1 páginas 533, 528, 529.

Hoeckema, André. Hacia el Pluralismo Jurídico Formal de Tipo Igualitario. Congreso de Arica. 2000.

Instituto de Estudios Indígenas. "XVI Censo Nacional de Población 1992: Población mapuche tabulaciones especiales".

Irigoyen Fajardo, Raquel. "El Reconocimiento Constitucional del Derecho Indígena en los Países Andinos, /en/ El reto a la diversidad.

Irigoyen Fajardo, Raquel. Pautas de coordinación entre el Derecho Indígena y el derecho Estatal. /en/ ALERTANET- Portal Derecho y Sociedad. <http://alertanet.org>.

Iturralde Guerrero, Diego A. " Las Reformas Constitucionales como una Caja de Pandora", (1).

Iturralde Guerrero, Diego A. "Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la ley", (2).

Jaccard, Danko Y Lillo Rodrigo. Tesis “Las comunidades Bafkehches y la administración de su territorio”, Universidad Católica de Temuco, Escuela de Derecho.

Laura R. Valladares de La Cruz. “Profetas del México autonómico: simbolismo y ritualidad en las protesta indias en la ciudad”, (1).

Lavanchy, Javier. Conflicto y Propuesta de Autonomía Mapuche. /en/ <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html> URL: Santiago 1999.

Le Bonniec, Fabien. Las Identidades Territoriales o Como Hacer Historia desde Hoy Día. Artículo que a decir del autor es un trabajo de colaboración e investigación en la comunidad Andrés Calbuñir de Lumaco.

Léger, Marie. El Reconocimiento del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos Indígenas: ¿Amenaza o Ventaja?. /en/ Seminario del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos indígenas. Nueva York. 2002.

Ley Indígena 19.253 del año 1993.

Lillo Rodrigo, “La legislación como aspecto de la relación intercultural”, en Revista Cultura, Hombre y Sociedad, CUSHO, Volumen Especial Nº 1 año 1999, “Legislación Indígena, Tierras y Pueblo Mapuche, pp. 40-48.

Lillo Rodrigo. “Conflictos Estado y Pueblo Mapuche. La interculturalidad como paradigma del derecho”, en Milka Castro (ed.). Actas del XII Congreso Internacional. Derecho Consuetudinario y Ciencias Antropológicas y Etnológicas. Comisión de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal. (744-753), año 2000.

Lillo Rodrigo. “Conflicto estado y pueblo mapuche, la interculturalidad como paradigma del Derecho”, (1).

Lillo Rodrigo. 2000. “El Convenio 169, Hacia el reconocimiento de la diversidad”, en Revista de Divulgación en Antropología Aplicada, Numero 2, publicada por CES y Codepu Valdivia.

López Barcenas, Francisco “Derecho Indígena y la teoría del Derecho”, (1).

Ludewig Kurt, “Terapia sistémica”, Empresa Editorial Herder S.A, Barcelona, 1996.

Mackay, Fergus. Los Derechos de los Pueblos Indígenas en el Sistema Internacional. APRODEH y FIDH. Lima. 1999.

Marimán Quemenedo Pablo, compilador. “Parlamento y Territorio Mapuche”. Serie Seminarios Nº 4. Programa Mapu Territorialidad, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Escaparate Ediciones, Chile año 2002.

Martínez Miguel Alfonso, “Estudio sobre los Tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las Poblaciones Indígenas”, año 1999, en webb: <http://www.derechosindigenas.cl>.

Martínez Miguel Alfonso. “Los derechos humanos de las poblaciones indígenas”.

Merello Ítalo, Historia del Derecho, Tomo 1º, 2º edición, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, año 1983.

Molina, Raúl. Reconstrucción de los Etno-territorios. /en/ Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena, Temuco, IEI.1995.

Neira, Hernán. Dinámica de la Identidad Cultural. /en/ Simposio de Dinámicas Identitarias Territoriales del Cuarto Congreso Chileno Antropología en la Universidad de Chile. Noviembre 2001.

Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco. El Cautiverio Feliz, Colección Editores Coloniales, Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 3ra Edición, año 1987. Selección y Prologo Alejandro Lipschutz y Álvaro Jara.

Pérez Serrano, Gloria, "Investigación Cualitativa Retos e Interrogantes", Editorial La Muralla S.A., Madrid, España, 2º Edición año 1998.

Philip Arturo, "La Curación Chamanica", Editorial Planeta S.A.I.C., Buenos Aires, 1994.

Quidel José, Caniullan Víctor. Las Identidades Territoriales. Base y Fundamentos desde una perspectiva del Conocimiento Mapuche. Cotam 2003.

Quidel, J; Jineo, F. Las Raíces para Nuestro Cultivo. /en/ Estilo de Desarrollo en América Latina. Identidad-Cultura-Territorio-Medio Ambiente. Temuco 1999.

Rainer Enrique Hamel. "Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario y positivo", (2).

Redrado, Ramón. Relación de los Indios de la Jurisdicciones de Chile y de Valdivia y de sus inclinaciones, errores y costumbres. Archivo Franciscano de Chillán, Vol.2, citado por Boccara, Guillaume /en/ Análisis de un proceso de Etnogénesis, 1997.

Reflexión Colectiva de Las Identidades Bafkehche..., Naüqche, Wenteché.... Pewenche. Nuestra Visión de Desarrollo Territorial. /en/ <http://www.sociedadcivil.cl/anillo/defacult/asd?ID=108>. Publicado el miércoles 31 de julio de 2002.

Ríos Miryam Y Vargas Viviana, "Deconstrucción de un caso ritual de sacrificio en la comuna de Collileufú, Puerto Saavedra (5 de junio de 1960), Tesis conducente al grado de Licenciado en Comunicación Social, Universidad de la Frontera, 2001.

Rodríguez Graciela, Gardella Juan y Llanan Julio. Artículo " Derechos humanos, minorías aborígenes y sistemas jurídicos totales", en PUEBLOS INDIOS, SOBERANÍA Y GLOBALISMO, coordinado por Stefano Varese, Ediciones Abya Yala, Ecuador, 1996.

Rouland, Norbert Stéphane Pierré-Caps, Jacques Poumarède, Derechos de minorías y de pueblos autóctonos, Siglo veintiuno Editores de España editores S.A., España 1999.

Salamanca, María, "El Límite a la Protección de las Tierras Indígenas en la Ley 19.253", en Revista Cultura, Hombre y Sociedad, CUSHO, Volumen Especial Nº 1 año 1999, "Legislación Indígena, Tierras y Pueblo Mapuche, pp. 49-66.

Salamanca, María, "El Derecho Mapuche, Un Estudio de acuerdo a los estudios publicados previos" Revista Escuela de Derecho, Universidad Católica de Temuco, año 2002.

Salamanca, María. "El Derecho en la sociedad mapuche", " La defensoría en cifras", "Una mirada crítica y sistémica a la aplicación de la reforma procesas".

Samaniego M, Augusto. Identidad, Territorio y Existencia de la Nación Mapuche. Universidad de Santiago de Chile. /en/ <http://www.derechosindigenas.cl/Documentos/documento.htm>

Sánchez, Juan. "El Az Mapu o Sistema Jurídico Mapuche", Revista CREA –Centro de Resolución Alternativa de Conflictos- Universidad Católica de Temuco, Número 2 año 2001, pp. 29-39.

Sánchez, Consuelo. La Autonomía, Característica y Elementos. /en/ XII Congreso Internacional de derecho Consuetudinario y Pluralismo Jurídico. Arica. 2000.

Sánchez, José. 2001. "El Az mapu o Sistema Jurídico Mapuche", en Revista CREA Número 2, editado por la Universidad Católica de Temuco.

Sierra, María Teresa. Autonomía y Pluralismo Jurídico: El Debate Mexicano. /en/ América Indígena, 1998.

Soublette, Gastón. " El mito de la creación mapuche".

Stavenhagen, Rodolfo Diego Iturralde. Compilación, "Entre la ley y la costumbre", Instituto Indigenista Interamericano, México 1990.

Stavenhagen, Rodolfo. 1990. Artículo "El derecho consuetudinario indígena en América Latina", en "Entre la ley y la Costumbre", editado por el Instituto Indigenista Interamericano, México.

Stuchlick, Milan. 1976. "Sociedad Mapuche Contemporánea". Universidad Católica sede Temuco.

Texto de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar (Chiapas, México), /en/ Derechos de los Pueblos Indígenas.

Texto del Mensaje con que El Presidente de la República envió al Parlamento el Proyecto de Ley del Nuevo Código de Procedimiento Penal.

Tierney, Patrick. El Altar Mas Alto.

Urteaga, Patricia. 1998 "Re-imaginando el derecho (desde la antropología)". Universidad de Berkeley, Los Ángeles.

Vidal H. Aldo "Políticas Legislativas Indígenas en Chile, el caso de las Tierras y Territorios Mapuches", Revista CUHSO, Volumen especial.

Whilhelm De Moesbach, P. Ernesto. "Idioma Mapuche".

XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal.

Walsh, Catherine. Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo jurídico./en/ Publicaciones del Instituto Científico de Cultura indígena, Año4, N° 36, 2002.

Yáñez, Jennie Y Castro, Paulo. Newen Pu Bafkehche. "Borrador para propuesta de manejo de espacio marino".

Zambrano Carlos "La apropiación de las normas en contextos hegemónicos", (1).

Zavala José Manuel, "Aproximación Antropológica a los Parlamento hispano-mapuche del siglo XVIII", separata que constituye una versión revisada de un artículo publicado originalmente en francés bajo el título "L'Invers e la Frontière du royaume du Chili: le cas des traités de paix hispano-mapuches du XVIIIe siècle", en la revista Histoire et Sociétés de l'Amérique Latine" (HSL) N° 7, primer semestre 1998.

Fuentes personales:

Aillapán Lorenzo.
Ancavil Francisco.
Aninao Segundo.
Caniullan Víctor.
Cañiulaf Juan.
Colpihueque Paula.
Cumilaf Marcelina.
Curriao Antolin.
Huiquifil Juan Segundo.
Huaiquifil Manuel.
Huaiquimán Martín.
Huenchunao José.
Malo José Miguel.
Melillán Mariano.
Melinao Sergio.
Millan Pedro.
Montiel Hortensia.
Norin Aniceto.
Ñeiculeo Margarita.
Pichinao Isabel.
Pichun, Pascual.
Quidel Alberto.
Quidel José.
Quintreman Berta.
Quintreman Nicolasa.
Rain Domingo.
Rain José.
Rain Juan.
Relmucao José.
Sánchez Curihuentro Juan Gerardo.

Estudio de Casos

MAPU KÜPAL AZKÜNUN ZUGU
(EL EJERCICIO DEL DERECHO PROPIO MAPUCHE)

INVESTIGACIÓN
“FUNDAMENTOS Y MANIFESTACIONES DEL
DERECHO PROPIO MAPUNCHE”

I. Introducción

Como su título lo menciona, la investigación abordó dos niveles u órdenes fácticos. El primero alude al nivel del conocimiento especializado respecto de los substratos normativos e idealmente accionales de esta forma de derecho; el segundo se relaciona con el modo y estado de expresión que dicho conocimiento alcanzaría en el mundo contemporáneo mapuche, tanto desde el accionar especializado, que en términos del mapuzugun correspondería a la experticia de ciertos kimun che (o sabios-especialistas), y además desde el accionar de la gente no especializada, que en el mapuzugun se denomina como *re che* (o el común de la gente).

El acercamiento al nivel de las manifestaciones del derecho mapuche en identidades Wenteché, Pewenché y Bafkehché se ha abordado desde la relación hipotética entre derecho-conflictos, o en otros términos, suponiendo hipotéticamente que **en situaciones de conflicto intracultural e intercultural se despliega el conocimiento normativo mapuche a través de su uso jurídico orientado a la resolución**. Al mismo tiempo este supuesto genérico se traduciría en las siguientes hipótesis etnográficas –es decir aplicadas a contextos socioculturales e históricos específicos- vinculadas al uso y posesión de espacios definidos como sagrados desde la perspectiva mapuche:

La vigencia de aplicación del derecho propio mapuche para la resolución de situaciones de conflicto intracultural sería equivalente al grado de cercanía de los sujetos (individuos-grupos) mapuche con la normatividad y vida tradicional mapuche.

La vigencia de aplicación del derecho propio mapuche para la resolución de situaciones de conflicto intercultural estaría constreñida a su subordinación respecto del derecho positivo vigente en Chile.

El acercamiento a los casos se ha realizado por medio de lo que la antropología jurídica ha definido como el **método de casos**, que según Stavenhagen permite que en “...el estudio de casos concretos de resolución de disputas o contiendas, el investigador desentraña las normas y reglas jurídicas, no solamente como enunciados abstractos, sino como elementos vivos y dinámicos de derecho en una sociedad” (Stavenhagen, 1990:31).

Este método operaría bajo el supuesto que es en situaciones de conflicto donde se despliegan normas adecuadas a los fines resolutivos. Tales normas son ejecutadas por actores específicos en procesos específicos, y todas estas características permitirían distinguir ámbitos de conocimiento y acción propiamente legales, es decir de derecho. En síntesis, las situaciones de conflicto demandan el accionar del conocimiento normativo.

Respecto de las formas de expresión de las normas, Stavenhagen indica que toda manifestación estaría sujeta a las situaciones que las requieran, lo que no implicaría, necesariamente, que el contexto determine y relativice en extremo a las normas, sino más bien se refiere a la capacidad que tendrían los códigos normativos para ajustarse a factores como la historia y/o la convivencia intersocietal, por lo que, al mismo tiempo, se infiere que dichos códigos normativos no serían acervos cognoscitivos inmutables, sino que dependerían de procesos permanentes de actualización.

Para los efectos de desentrañar la presencia del derecho mapuche en estas situaciones y de acceder a las particulares formas de expresión o ausencia, se han planteado los siguientes objetivos:

- Identificar nociones normativas mapuche de uso y posesión de espacios socio ecológicos valorados como sagrados.
- Identificar nociones normativas no mapuche de uso y posesión de espacios socio ecológicos valorados o no como sagrados.

- Conocer mecanismos y/o dinámicas socioculturales a través de las cuales se despliegan diferentes nociones normativas relacionadas al uso y posesión de diferentes espacios socio ecológicos.

De acuerdo con lo anterior y relación con la información obtenida, estos objetivos se han sintetizado en una serie de factores comunes en los casos:

- 1) definición –individual / grupal- del espacio socio ecológico en disputa,
- 2) actores que son parte de los procesos de disputa, y
- 3) nociones normativas de uso y posesión de los espacios socio ecológicos en disputa.

Estos factores, a su vez han permitido, por una parte, conocer la particularidad normativa y accional desplegada en cada situación, y por otra, al mismo tiempo, contrastar y/o comparar todas las situaciones, con el fin de determinar patrones normativos y accionales ejecutados para la resolución de las problemáticas. Las situaciones seleccionadas, se agruparon a su vez, de acuerdo con tres variables relacionadas con la lógica del derecho propio mapuche que se han sintetizado en el siguiente diagrama:

Clasificación de acuerdo con el derecho propio mapuche	Casos	Unidades de análisis	Tipo de fuentes y herramientas metodológicas aplicadas
El ejercicio del derecho propio mapuche en la regulación de la relación del che y el newen en lugares sagrados.	Gijatuwe Malalwe. Gijatuwe Xuf Xuf. Klen Klen Rüpükura.	Visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso. Fuentes etnográficas: Registro etnográfico.
Restablecimiento del equilibrio en el waj mapu.	El Maremoto del año 1960 causas y consecuencias desde la perspectiva Mapuche Bafkehche.	Visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso. Fuentes escritas: Textos de investigaciones previas. Revisión de prensa. Literatura / poesía.
La relación del che en el wajontu mapu.	Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche. Los Mapuche Pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado Caso Ralko	Acercamiento a las visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso Fuentes escritas: Textos de investigaciones previas. Revisión de prensa. Documentación oficial. Correspondencia.

II. Mapu Kupal Azkunun Zugu (el ejercicio del derecho propio mapuche) en la regulación de la relación del Che y el Newen en lugares sagrados³⁸

1. Caso Gijatuwe Malalwe

1.1. Contextualización

Este caso se ha caracterizado como un **conflicto intracultural**, por dos motivos, primero, porque los actores que lo protagonizan son todos de origen mapuche, y segundo, porque todo el proceso, desde su surgimiento, hasta su resolución, se llevó a cabo de acuerdo con pautas culturales y procedimientos sociales propiamente mapuche.

La disputa ocurrió durante la segunda mitad de la década de los 90, en el sector de Malalwe, localidad ubicada aproximadamente a 12 Km. de Puerto Domínguez, frente a Wapi Budi, Bafkehmapu - en la Novena Región de acuerdo a la distribución geopolítica chilena.

1.2. Descripción del conflicto: el mal uso del Gijatuwe

El conflicto fue protagonizado por un grupo de personas del sector de Malalwe, dentro de las cuales se encuentra el logko de Malalwe don Juan Raín, gehpiñes de otros lof que pertenecen al rewe de Malalwe, y otras personas de Malalwe. Algunos gehpiñ y el logko consideraron / determinaron que se efectuó un **uso inadecuado del Gijatuwe de Malalwe**, al realizarse un torneo de fútbol en el lugar sagrado. Responsabilizaron inicialmente a quien es propietario –según la legislación chilena-, pero principalmente responsabilizaron al gehpiñ mayor del rewe, que es el gehpiñ de Malalwe, en tanto él fue quien permitió este uso sin previa información a la comunidad:

“Hace 2 años atrás un peñi de segunda generación de los que vienen de los dueños del terreno del gijatun quiso que lo utilizaran para hacer deporte wigka de fútbol, torneo que se hacen el dueño del terreno sigue el deporte wigka, él cuando quisieron hacer el torneo consultó con el logko de la comunidad, nosotros en Malalwe estamos divididos hay dos Logko, se pusieron de acuerdo con el joven que le dijo para no andar que mas será no va a ser muy grave lo que vamos a hacer y autorizo el Logko sin consultarle al resto de la comunidad. Y resultado que al resto de la comunidad no les gusto lo que hicieron, y un gehpiñ joven de una comunidad vecina fue donde mi me fue a conversar y consultar como lo ve usted el caso de lo que están haciendo los peñi. Yo estaba informado y por el mismo caso estoy molesto le dije yo y estoy esperando la voz de los gehpiñes por que son 5 o 6 gehpiñes también 5 comunidades.” (Fragmento 1, Relato de Juan Raín en Taller Xuf Xuf, 02.01.03).

Desde el punto de vista de la definición de la situación transgresora, la responsabilidad fue depositada mayormente en el gehpiñ mayor, que a la vez es logko de la comunidad indígena de Malalwe, que ante CONADI esta registrada bajo el nombre de Pedro Painem, registro proveniente de la época de reducción. Esta responsabilidad se le fue asociada por no haber cumplido su deber de consulta a la comunidad dueña de casa, en este caso a Malalwe, y a las autoridades representantes de otras 5 comunidades / lof, a ser sus respectivos gehpiñes. Este incumplimiento consultivo indicaría que la función y facultad de autoridad sería interdependiente respecto de las apreciaciones de quienes conformarían la unidad organizativa a la cual pertenece: socialmente a su lof –Malalwe- y a la jurisdicción socio religiosa del rewe, compuesta por 6 comunidades: “...está Malalwe, Puaicho, parte de Llenewe, parte de Wente, parte de Lumawe y Llallipulli” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

³⁸ Estudio de casos realizado por Verónica Núñez Gallardo en el marco de su tesis de Antropología, Universidad Católica de Temuco, 2002-2003.

Se advierte que su función en este tipo de situaciones se remitiría a resguardar el valor religioso del espacio definido como sagrado “el gijatuwe”, por lo que el torneo de fútbol se presentó como una amenaza a la propia naturaleza religiosa del lugar. La actividad del fútbol en sí no es necesariamente peligrosa, sino más bien la dinámica social que la acompaña:

“y como queda el desorden después donde hubo una ramada, donde hubo gente cura, en fin, y además estaba al lado del camino todavía, pero a ellos a lo mejor no vieron, no se pusieron en ese caso de que la gente se iba a molestar todas esas cosas, y que ellos dijeron como es de un día es pasable, pero para otra vuelta ya daremos cuenta de lo que pasó y confiaron en la juventud que todo iba a salir bien. Por eso no quisimos alargar porque habían pensado en eso, que la gente lo iba a entender...” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

La dinámica social de desorden es lo que preocupa a la gente del rewe, en tanto no es una conducta adecuada en general y en particular de hacerse en el sitio sagrado. Además de esto dicha transgresión es emblemática también en tanto entrega a la comunidad un indicador preocupante del futuro de la juventud de sus comunidades. De tal forma que desde el mal uso hasta las expectativas de las conductas juveniles, quien otorga ese permiso no vislumbra la profundidad del impacto de esta transgresión, y cuando su impacto traspasa el horizonte netamente religioso hasta el nivel de las expectativas sociales se incorpora la injerencia de la autoridad social: el logko, y de la gente que pertenece a dicha comunidad y al rewe.

Posterior a la definición del problema, la evaluación de la situación fue realizada entre el logko del lugar en conjunto con otros gehpiñ, cuando estos últimos le plantean formalmente el problema en una visita. En dicha visita el gehpiñ consulta al logko respecto de la repercusión social de la transgresión en el uso de un espacio religioso. El logko aconsejó que revisaran la situación entre los gehpiñ del rewe como una primera instancia, específicamente de investigación de lo que realmente había pasado, asunto que se postergó hasta el **trawün** (reunión) de preparación del siguiente gijatun:

“Cuando se ocupó para otra actividad, en este caso un deporte un torneo de fútbol, uno de los gehpiñ se preocupó mucho y vino donde mi a conversarme lo que estaba pasando, qué me parecía a mi en fin, por lo que pasaba ahí entre la juventud, yo igual estoy preocupado por lo mismo le dije yo, espero que los gehpiñ empiecen a investigar, eso estoy esperando le dije yo, porque también me siento molesto le dije yo y esperaba la opinión de usted. Porque el gehpiñ que vino a hablar conmigo es joven de los que se eligió ahora último, es joven, pero está muy preocupado de su misión, de lo que tiene que cumplir como gehpiñ, y ahí vino a conversar conmigo. Yo le dije que tenía que informarle a los demás gehpiñ de todas las comunidades, porque somos 6 comunidades las que nos juntamos en este rewe y en cada comunidad hay un gehpiñ, entonces él informó al resto y el resto no se preocuparon, no se atrevieron, total que no lo acompañaron” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

En dicha instancia se reunieron las diferentes autoridades –gehpiñes y logko- responsables de la organización del evento religioso, y discutieron del mal uso realizado, las personas responsabilizadas acogieron los reclamos y acordaron no volver a realizar ningún evento que no fuera de carácter religioso en el lugar sagrado:

“Llegó el aviso para ir allá, entonces en esa oportunidad ahí se hizo una reunión, como siempre se hace una reunión unos días antes, y ahí aprovechamos de conversar con él del caso que estaba pasando, ahí conversamos con el gehpiñ de Malalwe, y que es lo que había pasado, y que estábamos preocupados por eso y que fue una cosa que por que se hizo, en fin, y ahí dieron la respuesta los que habían conversado, ellos, entonces ellos conversaron de que en realidad fue así, pero el como era una cosa de un día no

más que se iba a ocupar para el torneo, entonces ellos dijeron lo vamos a ocupar y después daremos cuenta, pero ellos no se imaginaron que el resto de la gente se iba a preocupar por eso porque ellos pensaban que era un torneo como deporte no más, pero ahí en ese torneo pasan cosas que no comparte absolutamente nada con lo religioso, porque ahí en ese torneo se hace una ramada especialmente para vender vino, bebidas alcohólicas y muy pocas cosas se venden, la mayor parte de lo que se vende es vino, y el grupo de ahí que está, ya no falta quien haga desorden ahí, imagínese por supuesto que la gente empieza a beber se curan en fin, ya por ahí salen peleas en fin tanta cosa ahí y tanto desorden. Y como queda el desorden después donde hubo una ramada, donde hubo gente cura, en fin, y además estaba al lado del camino todavía, pero a ellos a lo mejor no vieron, no se pusieron en ese caso de que la gente se iba a molestar y todas esas cosas, y que ellos dijeron como es de un día es pasable, pero para otra vuelta ya daremos cuenta de lo que pasó y confiaron en la juventud que todo le iba a salir bien. Por eso no quisimos alargar porque habían pensado en eso, que la gente lo iba a entender en fin y que de acuerdo que otra vuelta no se iba a hacer, esa fue la respuesta que nos dieron ellos, ahí le preguntamos también nosotros “y a futuro que va a pasar, se va a seguir haciendo torneo como se hizo ahí”, esa es la pregunta que le hicimos todos a las dos personas que autorizaron...

VN: que eran los gehpiñ?

JR: claro los gehpiñ, ahí dijeron ellos que era por una sola vez, que ellos no pensaban que otra vuelta iba a ocurrir eso con la juventud, además se dieron cuenta que la gente se sintió mal así que esa vez prometieron ellos no volver a repetir eso en el lugar del rewe...” (fragmento entrevista, 15.02.03).

De esta manera, a través del acuerdo se logró la resolución definitiva del problema, cuya relevancia impactó a toda la unidad socio organizacional ligada al gijatuwe: el rewe de Malalwe. La instancia del xawün, se manifiesta como un nivel resolutivo ampliado, como el soporte jurídico con mayor peso resolutivo para las situaciones conflictivas emanadas desde el ámbito religioso. Se puede apreciar además que a posteriori la transgresión, la evaluación y la acusación, el estilo resolutivo culmina a través de la discusión de todas las partes y se concreta a través del acuerdo y compromiso de que dicha situación no se repetiría.

El desarrollo del conflicto nos permite apreciar e identificar la expresión de un modelo de procedimiento donde son claramente distinguibles, por una parte, las diferentes etapas procesales orientadas a la resolución de una situación. Primeramente la definición de la problemática de acuerdo con la configuración de lo correcta e incorrectamente realizable, es decir una codificación o tipificación de los usos de los espacios y de las conductas individuales y colectivas que en ellos pueden llevarse a cabo. Esta tipificación comprendería un ámbito del acervo normativo general, y por tanto un ámbito de derecho mapuche. Luego estaría la etapa evaluativa del problema, es decir de la determinación y planificación de las acciones que deben seguirse con el fin de resolver el conflicto, dentro de estas se encontrarían la discusión del problema entre las autoridades relacionadas y la determinación de la necesidad de investigación de los sucesos. Por último se encontraría la etapa resolutoria ad hoc a la tipificación de la problemática, lo que se sintetiza en la relación: a transgresión en el ámbito religioso = solución desde el ámbito religioso, lo que se concreto en el xawün de preparación del siguiente gijatun.

Por otra parte el desarrollo de este conflicto permite distinguir la relación entre la conformación del acervo normativo ideal, en tanto conocimiento jurídico, y la acción de agentes especialistas funcionales a las situaciones problemáticas, en este caso la relación entre la aplicación del derecho y la pertinencia de jurisdicción entre autoridades socio políticas: el logko, y religiosas: los gehpiñ. Esta relación de pertinencia se presenta como relevante a la situación en tanto la responsabilidad de la transgresión recae en la autoridad mayor del ámbito religioso: el gehpiñ mayor. Sin embargo, y a pesar de la repercusión social del problema, la resolución queda en manos de la asamblea representativa del rewe, en una manifestación religiosa, pero que en definitiva congrega tanto los ámbitos sociales, políticos como los religiosos.

En síntesis, este conflicto nos muestra la actualización no sólo del acervo normativo propio del derecho mapuche, aplicado desde el ámbito religioso, sino además la congruencia de su aplicabilidad, y por tanto vigencia, en el plano resolutivo. De forma tal que los polos de normatividad idealizada se expresa de forma correspondiente a su aceptación social, y a su actualización necesaria para solución de problemáticas atinentes.

1.3. El escenario socio organizativo y la vitalidad del derecho mapuche

El sector de Malalwe, tiene dos logkos como soporte organizativo en el plano de las relaciones sociales y en el de las relaciones de representatividad política. En el plano de las relaciones y prácticas religiosas el sistema de cohesión social está integrado en la unidad del rewe, que está compuesto por varios lof, dentro de los cuales Malalwe es sólo uno: "...está Malalwe, Puaicho, parte de Llenewe, parte de Wente, parte de Lumawe y Llallipulli" (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

El sistema de autoridades religiosas está compuesta por seis gehpiñes, cada uno de los cuales representa al lof de procedencia. De los seis gehpiñes uno de ellos es el gehpiñ mayor, en este caso, en términos de don Juan Raín: "el gehpiñ mayor es el dueño de casa, donde se encuentra el rewe" (fragmento entrevista del 15.02.03).

La dinámica organizacional en el plano sociopolítico se presenta, en la actualidad, de forma disgregada, en tanto, de acuerdo con la propia tradición del sector, históricamente este plano habría estado dirigido por un solo logko, por lo que la presencia de dos "cabezas", se expresa de forma conflictiva:

"RM: cómo es la relación con la otra comunidad, usted dijo que la comunidad estaba dividida...y hay otro logko, cómo es la relación entre las familias que están en esta comunidad con las otras, existe algún problema o no?

JR: tenemos solamente problemas, como le dijera yo, otras cosas, en lo que es política, claro porque la política es política mapuche y política wigka, entonces yo creo que es política, porque no nos entendemos, no nos creemos unos con otros, ellos son, se dejan dominar por lo que le impone el wigka y nosotros no, nosotros somos de que nosotros decidir lo que tenemos que hacer, decidirlo nosotros y no de lo que diga el wigka esta ley aquí esta ley allá, nosotros eso es lo que le decimos nosotros, que tenemos que decidir nosotros lo que queremos hacer, y lo que tenemos nosotros, y no lo que el wigka nos venga a imponer, tenemos que hacernos valer como pueblo, tenemos un derecho también fundamental, porque siempre las leyes, nunca se le consulta al mapuche, llegan e imponen una ley y la aceptan y eso nosotros no estamos de acuerdo con eso..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

La disgregación de Malalwe en dos grupos con un logko a la cabeza es una realidad contemporánea, coincidente con una serie de influencias externas que se han ido incorporando en las dinámicas cotidianas, como la llegada de la educación, la religión y la imposición legal y política chilena:

"JR: claro, si somos dos logkos que habemos ahora, ahora...

JS: pero antes había uno solo o no?.

JR: antes había uno solo en vida de mi padre era él el logko...

RM: y por qué ahora hay dos?.

JR: por lo que le conversaba yo denantes, no nos entendemos con la parte del otro logko, por todas estas cosas que nos pasan, por las cosas que suceden por eso... es de la comunidad también...

RM: es el de la ley indígena?.

JR: claro, no comparte con las ideas de nosotros, nosotros estamos en la auto afirmación de nuestra cultura mapuche...

VN: y ellos no siguen mucho la tradición?.

JR: ellos no la siguen mucho

Sra. Adela: a ese logko lo eligió las autoridades wigka...

JR: claro, porque...

Sra. Adela: ellos dijeron Pedro Painem va a ser el logko de la comunidad Malalwe...

VN: y coincide tal vez que él es el presidente de la comunidad?.

JR: coincide con lo que impone el wigka...

MS: de acuerdo a la cultura quien nombra al logko?.

JR: la comunidad." (fragmento entrevista a Juan Raín y su señora, 15.02.03)

La llegada de la escuela también ha sido motivo de disputa entre estos grupos:

"MS: y esa división dijo usted que vino de la política wigka.

JR: si la política wigka, y de parte religiosa, sí porque años atrás no había colegio aquí en Malalwe, había un colegio particular no más, venía un profesor arrendaba un local, hacía clases en fin y después se iba y cuando no le gustaba, porque en ese tiempo era un ambiente aislado también, que no se hallaban, se iban a otro lado, quedábamos sin colegio, entonces nosotros con el papá de Domingo Raín, que es mi tío y yo y mi hermano, que está por ahí, pensamos en solicitar un colegio, un colegio estable para la comunidad, nos costó un triunfo, nos costó dos años para tramitar la expropiación del terreno en ese tiempo, primera hablamos con un cura párroco que había, y el cura no nos dio lugar por lo que nosotros estábamos pidiendo, y que era difícil en una comunidad indígena...

MS: y qué cura era ese?

JR: el cura párroco de Puerto Domínguez, en ese tiempo un alemán que había y nosotros después intentamos por otro lado, en ese tiempo fuimos al instituto indígena, y el instituto indígena nos hizo el trámite, demoró unos diez años, y en empezar a trabajar con cursos básicos, ahí no se que pasó, cuando el cura se dio cuenta de eso viene y reúne a toda la comunidad, al resto aquí, y nos dejó de lado a nosotros, de la noche a la mañana reunió a la comunidad y alguien de los comuneros tenía una casa y dispusieron eso y hicieron una matrícula y siguieron haciendo clases, y a nosotros el cura tenía otra intención...y quedamos igual, no nos valió de nada, quedamos mal igual porque con dos escuelas y si no estamos de acuerdo, de entonces ya quedamos divididos, desde entonces quedamos divididos, ellos quedaron con su escuela allá, que ellos decían que eran mayoría, pero actualmente en el caso de las matrículas no son mayoría, están igual que aquí no más, si tienen 10 alumnos ellos acá también hay 10..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

En esta disgregación se incorpora además el hecho que "el otro logko" es al mismo tiempo el gehpiñ mayor del rewe, al parecer, desde la visión del Sr. Raín, el rol religioso de esta persona sería natural, no así su rol de logko, en tanto esta función habría sido otorgada por entidades no mapuche, a pesar que ambos provienen del mismo tronco familiar. La disgregación de estos grupos derivaría de la época de reducción donde a personas que eran de la misma familia se les cambió el apellido, de todas formas el logko Raín afirma que la descendencia Painem perdió su operancia, pasando el poder a la familia Raín:

"VN: entonces el otro logko no es logko?.

JR: si también tiene linaje, pero él ya quedo atrás, el fue el bisabuelo del logko, y el actual logko tiene el mismo nombre y el mismo apellido, se llamaba Pedro Painem, porque así está reconocida la comunidad ahora en CONADI, en la ley, y el joven ahora se llamó Pedro Painem también...

VN: pero como que el Kupalme se habría cortado en algún momento?.

JR: él quedó atrás durante ... mi abuelo, porque después de Pedro Painem el original, después se terminó Pedro Painem, el original como le digo, después entro mi abuelo, se

terminó mi abuelo y siguió mi papá y murió mi papá y ahora la parte de nosotros ellos me eligieron a mi como heredero también...

JS: la comunidad como se llama?.

JR: acá nosotros no estamos por comunidad, nos organizamos porque no queremos dividirnos por comunidad, nosotros estamos organizados como comité, pero siempre llevando lo que es la parte mapuche.

JS: pero antes cuando fue asignado el título de Merced, porque esto es de título de merced no, cómo se llamó esta comunidad?.

JR: Pedro Painem, ese era el primero, el original cuando, cuando se ...cuando la colonización vino, la colonización, y ahí le dejaron, le entregaron 1.200 h. Eran dos hermanos Pedro Painem y el otro era Shiepe, parece algo así el nombre...

VN: y ustedes vienen de la misma familia?.

JR: de la misma familia...

VN: o sea que con los nombres en la reducción le cambiaron los nombres?.

JR: claro...

VN: pero vienen de la misma familia...

JR: claro, la comisión radicadora fue la que nos cambió el nombre a nosotros, nosotros no somos Raines, somos originales de Pedro Painem...

RM: el apellido de usted debe haber sido Painem...

JR: Painem, claro, Painem tendríamos que haber sido nosotros." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Sin embargo, y a pesar de las diferentes influencias externas que han sido incorporadas a las dinámicas internas y cotidianas, y que han servido como factores disgregadores, en la vida religiosa, al menos aparentemente, las diferencias entre los grupos se diluyen:

"JR: si, en el caso de nosotros, en la religión, en el gijatun estamos juntos, ahí nos toman en cuenta ellos a nosotros, ahí nos hacen participar, nos dan el aviso..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Es justamente en este ámbito [el religioso], donde cualquier controversia socio organizativa propia de la dinámica del lof, queda supeditada a la pertenencia mayor del rewe donde el lof es sólo una parte. De forma tal que los factores no mapuche que influyen en la dinámicas de los lof - desvirtuados en la actualidad en las formas organizativas funcionales de "comunidad" o "comité de pequeño agricultor" también presentes en el sector -, se superan en la cohesión mayor del rewe. Es, por lo tanto, la mantención y resguardo de la vida religiosa, lo que le permite a estos grupos mapuche fortalecer, potenciar y reproducir una vida y conocimiento culturalmente distinguible.

En el contextos de estas dinámicas socioculturales, la expresión de la aplicación aceptada y acatada del derecho se presenta como un icono cohesionador que permite fundir las dicotomías políticas hacia un bien común, dando paso a la natural expresión de lo que los juristas han definido como "derecho colectivo", justamente a propósito de proteger un espacio sagrado de "propiedad colectiva". La operancia de este último principio queda de manifiesto en el caso del mal uso del gijatuwe, cuando la responsabilidad recae en el gehpiñ y no en el dueño. Esto pasa porque el dueño del predio sigue un conducto regular pidiendo permiso al gehpiñ para la realización del torneo, lo que indica que esta persona opera bajo los principios mapuche de propiedad, subordinando la "legalidad" de su propiedad individual, de acuerdo con la legislación chilena:

"Hace 2 años atrás un peñi de segunda generación de los que vienen de los dueños del terreno del gijatun quiso que lo utilizaran para hacer deporte wigka de fútbol, torneo que se hacen el dueño del terreno sigue el deporte wigka, él cuando quisieron hacer el torneo consultó con el logko de la comunidad, nosotros en Malalwe estamos divididos hay dos Logko" (fragmento relato Sr. Raín, taller Itinentu, 02.01.03).

La necesidad de superar la problemática intra lof radica en la particular composición del rewe en términos de las prácticas de dualidad que sostiene con otro rewe, específicamente en la realización de los gijatunes periódicos:

“...cuando nos reunimos de nuevo, para hacer el gijatun, porque ese gijatun que se aproximaba se iba a hacer en otra comunidad, porque aquí nosotros estamos de acuerdo de un año hacerlo en una parte el gijatun, y el otro año hacerlo en otra comunidad, pero no de las que participamos habitualmente, es otra comunidad vecina, entonces con ellos estamos de acuerdo, porque así lo acordaron los antiguos: de que un año nos tocaba en Malalwe y otro año nos tocaba en Yáñez, una comunidad vecina que hacen gijatun que queda allá para el lado de Puerto Domínguez, y llegó la invitación para ir allá que cuando les tocábamos a ellos nosotros teníamos que ir y reunirnos acá con todos los gehpiñ y ponernos de acuerdo nosotros como si fuéramos a hacer un gijatun propio, pero vamos de visita allá, igual ellos cuando lo hacemos nosotros acá ellos vienen aquí en masa también todos”(fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Este sistema de dualidad religiosa tiene como soporte una particular forma de reciprocidad, dada y mantenida a través de particulares relaciones sociales. Esta dualidad, efectivamente, amplía el rango de pertenencia del rewe, y por tanto gijatun de Malalwe, por lo que de no haberse solucionado el conflicto por un mal uso, el problema habría repercutido en este sistema de relaciones recíprocas, y por lo tanto en el mundo religioso de todas las partes que componen la dualidad. De esta forma, y de acuerdo con una acepción especulativa, si el caso del gijatun no se hubiere solucionado en la unidad jurídica reguladora del rewe de Malalwe, el caso habría tenido que pasar a la unidad mayor, de la cual el rewe de Malalwe es dependiente. Dentro de las particulares relaciones sociales de reciprocidad las facultades de injerencia jurídica también se incorporan:

JS: y ahora en el otro gijatun...ustedes cada cuanto hacen gijatun?.

JR: cada dos años, pasan dos años libres, dos años, a los tres porque cuando no hacemos gijatun nosotros vamos a hacer rogativa allá, a la comunidad vecina que le decía...

JS: allá en Yáñez?

JR: si alla en Yáñez.

JS: es wixan...

JR: sí aquí se llama mutrum ... pero aquí siempre se hace rogativa entre nosotros antes de la partida.

MS: y después van juntos...

JR: si vamos juntos...

MS: y ellos también vienen juntos...

JR: exactamente...

VN: con ellos hacen esto, con las seis comunidades?.

SR: sí, nosotros las seis comunidades nos reunimos aquí...ellas son otras tantas por alla, no recuerdo, son varias también.

JS: ahí se hace...

MS: la dualidad, de a dos, son como... si uno lo mira mas amplio son como uno solo.

JR: eso, exactamente.

MS: pero siempre hacen esta dualidad.

JR: sí, exactamente.

VN: y eso les da mas fuerza...

JR: sí...

MS: entonces si pasa un problema aquí por ejemplo, ellos también podrían tener opinión acá...

JR: claro.

MS: si pasa un problema allá ustedes también pueden tener opinión allá...

JR: claro que sí.” (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Haciendo un paralelo, se observa que en la actualidad habría un desfase entre la armonía social de Malalwe respecto de su armonía religiosa, dependiente del rewe y del sistema de dualidad, sin embargo en generaciones anteriores la funcionalidad de las autoridades sociales habrían operado a la par y de forma complementaria con las autoridades del ámbito religioso, lo que al mismo tiempo nos lleva a suponer que antaño la delimitación entre los ámbitos religiosos, sociopolítico y jurídico no habrían tenido sentido, tal como en la actualidad podemos distinguir. La disposición normativa del uso de los espacios sagrados ha variado a través del tiempo a la par que la funcionalidad y facultades de las autoridades religiosas y sociopolíticas de Malalwe, esto queda de manifiesto en otro caso de uso relativo del gijatuwe de Malalwe, pero a diferencia del problema actual dicho uso fue permitido por el antiguo logko, padre de don Juan Raín:

“RM: nunca han tenido problemas con el dueño de la tierra donde está el rewe?”

JR: actualmente no, porque yo ya le había comentado lo que había pasado en ese tiempo antiguamente, porque antiguamente el terreno no se ocupaba para hacer cultivo, estaba exclusivamente para esto, pero en ese tiempo la población era muy menor, había poca población, y ahora aumentó la población, quedamos chicos, la tierra se nos hace chica ahora. Entonces en vida de mi papá, porque él era logko también, el último logko fue y después me nombraron a mí, entonces él participó en eso y, yo era niño en ese tiempo el conversaba después cuando llegaba a la casa ya conversaba que acuerdos se habían hecho, entonces ahí que pidió el dueño de la tierra, el viejito, solicitó a los gehpiñ y a la comunidad de que si él podía cultivar el terreno, pero siempre respetando la parte sagrada de donde se arrodillan en la rogativa, ese acuerdo hicieron esa vez, esa vez acordaron que la persona a la que le correspondía la tierra, en realidad podía ocupar la tierra, también se hizo una rogativa para eso, dando cuenta en fin a gegechen, por lo que iba a pasar y se hizo un gijatun en este... entonces ellos acordaron de que después de un gijatun el hombre podía ocupar durante dos temporadas el terreno, después ya venía el nuevo gijatun otra vez, cada dos años en ese tiempo...podía sembrar durante dos temporadas...

RM: y ese acuerdo todavía lo respeta...

JR: sí todavía...” (fragmento de entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

En el tiempo de este logko, las facultades jurídicas regían para diferentes tipos de problemáticas, no sólo se orientaban a su aplicación en relación con problemas provenientes desde el ámbito religioso, a diferencia de las posibilidades jurídicas que en la actualidad serían casi inexistentes para la autoridad del logko:

“VN: y a usted le toca resolver algunos problemas que se vayan presentando o ya no pasa eso...”

JR: no pasa ya porque la gente busca por otro lado la solución de los problemas...

VN: se van a los juzgados?

JR: van al juzgado o a los carabineros, se van ahí y ...

VN: y que tipo de problemas resolvía su papá...

JR: en esos tiempo lo común que había era por el asunto de las líneas, porque en esos tiempos había bosque, los comuneros a veces hacían un descampe, le hacían un roce le llamamos nosotros, y cortan el bosque y después se quema, entonces armaban un roce y quemaban parte de lo que era del vecino, y después el vecino iba y hacía un cerco por donde había abarcado el fuego, no respetando la línea sino que se le iba a ya, eso era lo común en todas partes...

VN: corrían sus cercos...

JR: corrían sus cercos, claro, yo conversé con él, de cómo se hacían, como se reunían, como conversaban todos la comunidad, los vecinos, los familiares, todos como se reunían, ahí se reunían todos entonces él empezaba a preguntarle a uno de los mas a los vecinos a caso ellos sabían donde estaba la línea, entonces ya unos hablaban a favor de uno, otros a favor de otro, así que el por mayoría decía ya, si dos o tres personas decían

aquí está la línea y había uno que decía que estaba por allá, el que tenía la mayoría y el otro perdía, a veces eran mas eran 5 o 6, y ellos recalcan que conocen la línea, entonces el preguntaba quien mas conoce esta línea y así iban aportando la gente conocimiento, de esa forma conversaba él cuando llegaba en las noches empezaba a conversar...

RM: nunca le tocó por ejemplo problemas así como robo de ganado...

JR: sí también, pero muy pocas veces, ya llegaba a la justicia siempre, y a veces la gente, el afectado no aceptaba, no se daba no mas, entonces ya iban a la justicia wigka, iban a carabineros, iban al juzgado, y así...igual después la persona, esas personas que daban su opinión por la línea, ellos ratificaban después por la justicia wigka..." (fragmento entrevista Sr. Raín, 15.02.03).

De acuerdo con estos antecedentes históricos, las facultades jurídicas de la autoridad socio política antes habría tenido injerencia en los múltiples planos de la vida mapuche, y de acuerdo con los factores de influencia no mapuche mencionado, dichas facultades se fueron restringiendo gradualmente a través de su "ilegalización" desde la jurisprudencia chilena, reafirmandose además por medio de la negación de la propia gente mapuche. Sin embargo, la actualización de la aplicación del derecho mapuche en el caso de mal uso del gijatuwe de Malalwe, se presenta además de cohesionador de los planos social y religioso, como una manifestación de revitalización del acervo jurídico propiamente mapuche.

1.4. Aplicación del derecho mapuche a partir de una problemática religiosa

Como se ha mostrado a través de la exposición de los antecedentes recopilados, el caso del mal uso del gijatuwe de Malalwe, ilustra claramente la capacidad de revitalización que la sociedad y cultural mapuche puede desplegar en situaciones donde, externamente, se supone un estado de pérdida.

A diferencia del derecho positivo occidental, vigente en el estado de Chile, donde la regulación jurídica radica en un ente institucionalizado que opera en los diferentes ámbitos de la sociedad, el derecho mapuche, al menos en la versión actualizada que hemos podido conocer, operaría mediante una lógica contextualizada, es decir, el origen del problema debe ser acorde con la modalidad de resolución, lo que traducido a un problema de uso de propiedad colectiva religiosa se tradujo en la operancia de una solución desarrollada a través de dicho ámbito, adecuándose el procedimiento legal a las formas, dinámicas, instancias y autoridades con que dicho ámbito cuenta: rewe, gehpiñes y logko en su rol de complementación de lo religioso.

Este caso además nos ha permitido observar como el ejercicio jurídico ha servido como herramienta y estrategia de superación de la influencia de factores externos (religión, educación, políticas), que influyen en la disgregación de las dinámicas locales y cotidianas. De esta manera el resguardo de la vida religiosa a través del derecho propio muestra un camino de retorno a lo "propiamente mapuche" re estableciendo y fortaleciendo dicho sello identitario, ya no solo con una forma de apelación discursiva a "lo tradicional", sino también a través de un contenido coherente que sustenta y perpetúa dicha apuesta sociocultural.

Desde el punto de vista del **mapu kupal Azkunun** zugu, la vida cotidiana en el mundo mapuche no está exenta de la necesidad de "convivir" socialmente respetando y cumpliendo ciertas normas básicas. Para la vivencia de la vida espiritual el cumplimiento de la normatividad mapuche se hace particularmente importante, en tanto esta (la espiritualidad) requiere del ejercicio "perfecto" para alcanzar los objetivos que, a través de ella, se requieren. En este mismo sentido, "las normas" vendrían a "garantizar" la perfección en la vivencia espiritual, y de esta manera lograr el restablecimiento y/o la mantención del equilibrio natural del microcosmos, que en el caso particular de este caso estaría en dado en la pertenencia a una dualidad religiosa donde el rewe de Malalwe es una de las partes constitutivas.

2. Caso Gijatuwe Xuf Xuf

2.1. Contextualización

Este caso se caracteriza por ser un caso intracultural, en tanto quienes lo protagonizan son todos sujetos de origen mapuche. Dentro de ellos se distinguen la dueña del predio del gijatuwe –de acuerdo con la legislación chilena vigente –, que es de origen mapuche, sin embargo no se adscribe a sus prácticas religiosas, por lo que desconoce tanto la definición del espacio como sagrado y no participa del gijatun. Además se encuentra el ñizol logko del rewe de Xuf Xuf, que si bien ha intentado acercarse a conversar el problema con la dueña, sus intervenciones no han sido fructíferas. Por otra parte se encuentra uno de los werken del rewe, que proviene de uno de sus lof, que en la actualidad coincide con la figura legal de comunidad indígena Chureo Sandoval, esta persona se ha destacado por iniciar los reclamos de la situación del gijatuwe dentro y fuera del rewe. Es a través de los discursos, apreciaciones y posicionamiento de estos actores que se describirá el desarrollo y resultado de este conflicto.

El gijatuwe de Xuf Xuf se encuentra en el sector de Xuf Xuf, a su vez ubicado en Wentemapu, comuna de Padre Las Casas, Novena Región –de acuerdo con la distribución geopolítica de Chile–, y el desarrollo del conflicto deviene desde principios de la década del '90. En la actualidad este conflicto no se ha resuelto ni por medio de la aplicación del derecho propio mapuche, ni por medio de instancias no mapuche, tanto administrativas, como CONADI, ni a través de instancias judiciales chilenas.

2.2. Desarrollo del conflicto y contraposición de visiones

Esta situación de conflicto se origina posterior a la muerte del hijo del ñizol logko anterior al actual, quien además fue el esposo de quien en la actualidad reclama pertenencia exclusiva. El problema se gatilla por haber un antes y un después respecto de las posibilidades de uso de un espacio socio ecológico definido como lugar sagrado “gijatuwe” por la mayor parte de la gente del sector de origen mapuche. Si bien este conflicto se caracteriza por la constante contradicción entre las visiones de los diferentes actores, en el origen del problema las diferentes partes coinciden. El antes se caracterizó por una fluidez natural de realización periódica de los gijatunes en el sector de Xuf Xuf. Sin embargo luego de la muerte del esposo de la “propietaria”, ella impidió el ingreso y la realización de los gijatunes. La variación comienza a desarrollarse a partir de la propia definición del espacio socio ecológico que cada parte expone.

La Dueña.

Marcelina Cumilaf en la actualidad asume ser la propietaria legal por herencia del lugar en disputa. Ella parte de la convicción que este espacio no es un lugar sagrado, por el contrario asume que dicho lugar es una tierra productiva:

“Lo primero que nos dijo fue que ese lugar no era un rewe, decía que ella venía de Metrenco y que ahí no se usaba eso de los gijatunes que ella no entendía bien esas cosas. Decía que ese lugar era suyo por herencia, que primero había sido de su suegro, y que a su muerte paso a manos de su esposo quien también falleció y por eso ella lo había heredado” (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Este lugar, en la actualidad, es una chacra maicera, la señora Marcelina explica que es lo único que tiene para dejarle a sus hijos, porque mediante su explotación ellos viven de la productividad que les otorga:

“Afirmaba que esa chacra “es lo único que tengo para dejarle a mis hijo, tengo cuatro hijos y eso es lo único que tenemos”, ella decía que esa herencia le correspondía y era para sus cuatro hijos, que ahora dos de sus hijos están casados y que uno de ellos va a construir su casa en ese predio y que la chacra se les va a hacer aun mas pequeña, que ahora apenas les alcanza para subsistir, y que después de la construcción de la casa va a ser peor, que esa chacra la han trabajado durante años porque es lo único que tienen.” (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

A partir de esta definición, la señora Cumilaf entiende que el problema es que desde que su marido murió sospechosamente en esa chacra ella no ha permitido la realización de los gijatunes porque afirma que luego de la realización de éstos la gente deja todo sucio el lugar y no encuentra que ahí realicen una práctica religiosa porque duda de la moralidad de la conducta de la gente en esos eventos, por lo que para ella el problema radica en que desde que no presta el predio la gente no ha dejado de acosarla:

“... dice que la gente hace eso solo como una costumbre y eso no los acerca a Dios, decía que antes que llegaran los españoles los mapuche buscaban a dios, pero que ahora era una costumbre de idolatría, asemejo estas ceremonias con la falsa idolatría de borregos que hacían en la época de Moisés, nos decía: “ojalá ustedes pudieran ver como termina la gente ahí todos borrachos, con peleas, las mujeres paliándose, quedan tirados ahí”. Ahora solo hacen una “farra” y dejan todo cochino el lugar, nos contaba que la ultima vez que hicieron un gijatun ahí dejaron todo sucio y que al otro día nadie fue capaz de ayudarla a limpiar, nos contó que esa vez su hijo mayor tenia cerca de 12 años y tuvo que mandar a sus hijos a limpiar siendo pequeños y eso había sido algo muy terrible para ella. Además contó que cuando su marido recién había muerto ella decidió cercar el predio para lo cual invirtió en alambre, pero dice que le cortaron el alambre en pedacitos que quedo inservible, que este suceso fue el ultimo que la termino por dejar aun mas triste, dice que quedo tan afectada que en ese momento se acercó a dios porque quería saber quien le había hecho todo ese “daño”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

De acuerdo con esto para ella los reclamos que algunas personas hacen para recuperar el lugar para ella no son más que caprichos:

“nos decía que el asunto del reclamo por ese predio lo estaban haciendo en la actualidad Sergio Melinao y un tal Sandoval, nos decía “ esos ni siquiera son de esta comunidad y andan haciendo reuniones sin decirle a nadie, ni al logko, hacen reuniones y hablan del predio y ni siquiera me avisan, eso es un capricho que tienen”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Respecto de la solución a este problema ella ve como absurdo una posibilidad de venta o permuta, e insiste que ella no va a dejar ese predio porque es legítimamente de ella y de su familia y por lo tanto ella no tiene que negociar nada por algo que le pertenece:

“Nos contó además que ella no estaba dispuesta ni a vender, ni a permutar ni a arrendar ese lugar, por que ella no entendía porque tenia que realizarse en ese lugar: “pero si todos los que hacen eso del gijatun tienen su tierra no entiendo porque tienen que hacerlo acá”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Además planteó que no entendía la real relevancia de realizar el gijatun en ese lugar:

Nos contó que su suegro le contaba que antes el gijatun se hacia en diferentes lugares, que cuando ese predio estaba sembrado hacían el gijatun en otros predios, en una especie de rotación “es mentira

que tuviera que hacerse con exclusividad en este predio". (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

La visión que la señora Marcelina tiene respecto a este conflicto se hace evidente que la posibilidad de operancia del derecho mapuche radica en la necesidad que los sujetos que son parte de una misma situación de conflicto compartan una visión de mundo compartida en términos de definición y posición ante el mundo, lo que estaría dado y/o fundado, en este caso en la adscripción al mismo acervo religioso normativo, debido que al ser contradictorios los principios de vida de la señora Marcelina respecto de la demás gente del sector, esto queda de manifiesto no sólo en la divergencia respecto de la misma definición del espacio en conflicto y del problema, sino a demás el sentido de pertenencia de esta señora a las formaciones y dinámicas socio organizativas del sector representado por la relación de múltiples lof reunidos en el rewe de Xuf Xuf.

El ñizol logko.

El ñizol logko del rewe de Xuf Xuf es el señor Alberto Quidel. Según nos contó es hijo del anterior ñizol logko, por lo que de acuerdo con los lazos parentales de patrilinaje él es pariente directo (hermano) además de la persona que dejó de herencia ese lugar a la señora Cumilaf. A diferencia de ella, el señor Quidel si define como un lugar sagrado ese espacio, definiéndolo como el "gijatuwe de Xuf Xuf":

"cuando se le preguntó si en ese lugar se era un rewe y si hacían ahí los gijatunes él contesto "antes hacíamos gijatun acá, ya no hacemos hace 10 años, porque hubo un problema acá...el terreno donde estaba el gijatuwe quedó en manos de una viuda que se volvió evangélica y ya no quiere que se haga el gijatun en ese lugar, primero le arendamos el lugar y allí hicimos un gijatun, después no quiso ni arrendar entonces se hizo en otro lugar, ese fue el último gijatun, pero ya no es lo mismo" (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

Posterior a la muerte de su padre él quedó como ñizol logko de este ayjarewe, y rol está dado por ser la autoridad del rewe:

"bueno acá estamos en un rewe, este lof y otros 42 comunidades pertenecen al él, y su autoridad tradicional es el ñizol logko" (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

En su calidad de ñizol logko él se acercó a conversar con la señora Marcelina para solucionar el problema y conseguir su permiso para realizar la ceremonia del gijatun, sin embargo ella no accedió:

"respecto de este problema de no poder usar el gijatuwe usted como ñizol qué es lo que ha hecho? AQ: bueno fui a hablar con buenas palabras a la señora del gijatuwe, que ella no quería devolver el terreno, no se va a hacer más gijatun si no se hace ahí, ya no se puede hacer nada porque esa señora es evangélica y no entiende razones. La religión evangélica está llegando muy fuerte a la comunidad, incluso han venido a mi casa a hablar, yo tengo claro lo que es, yo los escucho no más..." (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

A pesar de reconocer el valor del lugar, el ñizol ha depositado las esperanzas de recuperar el lugar en manos de las gestiones que algunas personas están haciendo en CONADI. Sin embargo cuando define el fondo del problema, no lo identifica necesariamente en la pérdida del gijatuwe sino más bien en el cambio conductual que ha venido expresando la gente en el último tiempo y que según él quedó de manifiesto en el último gijatun:

“el último gijatun fue hace dos años, pero no fue lo mismo porque la gente se portó mal. La gente tomaba mucho vino, y no me tomaban en cuenta, yo les permitía llevar vino como bajativo, pero ellos llegaron como con 400 litros de vino...el lugar se inundó. Todo esto fue un castigo de Chau Dios, se puso a llofer y las caretas se quedaban empantanadas, los caballos se asustaron, había tremendo barrial. La gente se fue y no termino el gijatun, arrancándose del agua, había muchos curados, el gijatun resultó muy mal la gente se burlaban de mí a mis espaldas y creen que uno no sabe, ellos creen que no, pero el logko sabe, el logko sueña...” (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

La pasividad del logko respecto de la situación de conflicto se debe a dos motivos principales: la imposibilidad de dialogar a través de pautas mapuche con la señora Marcelina, y por otra parte como una forma de castigo de la autoridad del ayjarewe hacia su gente por las desviaciones conductuales que han manifestado en la celebración de la última ceremonia religiosa del gijatun. En este sentido él asume que si la señora viuda no acepta la normatividad y por lo tanto el derecho ni la religiosidad mapuche, el no puede aplicar sus facultades de autoridad mapuche, por lo que cualquier intento de negociación directa con ella sería infructuosa.

En el plano de la problemática al interior del rewe, se observa que si bien el ñizol resiente la pérdida del gijatuwe, por toda la fuerza religiosa y valor histórico que tiene, de todas formas hizo un intento de traslado del rewe, el que no resultó más bien por la disidencia de la gente. Desde este punto de vista el ñizol daría cuenta de un evidente estado de deterioro en las relaciones socio religiosas de dicho ayjarewe.

El Werken.

Don Sergio Melinao es werken del rewe de Xuf Xuf, a pesar de no pertenecer al lof del ñizol logko, éste lo reconoce como su werken. Él al igual que el ñizol logko coincide en definir el espacio en disputa como un lugar sagrado, el “gijatuwe de Xuf Xuf”.

“bueno el caso del gijatuwe como decía, es emblemático en el rewe de Xuf Xuf por su historia, por todo lo que se ha dado aquí, sobre todo por mantener la tierra las costumbres, las tradiciones del sector, en este caso el territorio Wenteche, tiene memoria, son 5 generaciones que se viene haciendo gijatun, es un gijatuwe muy antiguo entonces hay grandes experiencias en ese rewe...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Sin embargo difiere de la postura del logko respecto de la naturaleza del problema. De acuerdo con su visión el problema radicaría en la pérdida del lugar sagrado, y sería esta pérdida lo que gatillaría, según su parecer, la serie de otros problemas que aquejan a las comunidades afectadas, que serían todos los lof del rewe, y no sólo la comunidad del logko.

“hasta más o menos 10 años atrás que usábamos el gijatuwe, porque el ñizol logko, el era dueño del terreno, de la tierra, el año '83 empezó a repartirles a los hijos y uno de sus hijos que estaba en la Argentina en ese momento llegó a sí que le entregó ese predio del gijatuwe a él. Falleció el ñizol logko y ahí posteriormente se siguió haciendo gijatun porque el hijo no ponía ni un problema. Sucedió luego que el hijo del ñizol logko sufrió un accidente y murió trabajando su predio con maderas, hay un bajo y supuestamente se le soltó un tronco que le pasó encima lo aplastó y murió...”

MS: y él era casado con mapuche o con wigka:

SM: con mapuche, de Maquehue la señora Marcelina Cumilaf, entonces al momento de fallecer y al poco tiempo la viuda, no tengo claro si ya estaba en la religión evangélica o así se convirtió a la religión evangélica, empezó a prohibir que se hiciera gijatun, prohibió

porque dijo “mi marido murió por su tierra”, mezclando una serie de cosas entre la religión evangélica y la cultura propia, que le hicieron daño a su marido y por eso murió, hay toda una complejidad...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Los efectos de la pérdida del lugar sagrado se habrían manifestado por ejemplo en el mal resultado del último gijatun:

(1)“Sergio Melinao: bueno, lo último cuando hicimos el gijatun en otro predio uno que casi nos inundamos completamente en el bajo donde llovió torrencialmente todo el día sin parar, pero increíblemente llovió, y de ahí la gente no pudo ni comer ninguna cosa, el agua empezó a subir casi hubo un diluvio. Y ahí supimos a través de un pewma que recibió el ñizol logko que le dijeron que era muy mala que habían hecho gijatun ahí y fueron a ofender a los dueños del pitrantu...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

(2)“MS: cuándo corresponde hacer otro gijatun aquí? SM: el 2004. MS: y de aquí a allá debería estar esto solucionado...SM: claro ahí hay que ver que va a pasar ahora, lo que pide uno ya no resulta, antes no pu, aquí si había mucha lluvia y se pedía buen tiempo es porque buen tiempo entregaba” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

De tal forma, el mal resultado de la realización de un gijatun podría repercutir ya no sólo en el ámbito socio religioso, sino además en las expectativas económica productivas que la gente de ese ayjarewe deposita a través de sus prácticas religiosas.

A propósito de estas problemáticas, el werken se acercó a plantearlos tanto con el ñizol logko como con los demás logko del ayjarewe de Xuf Xuf, que es una unidad mayor donde el rewe que el dirige pertenece, sin embargo no obtuvo los resultados que él esperaba, que eran que dichas autoridades hicieran algo respecto de la pérdida del gijatuwe:

“MS: por el lado de las autoridades tradicionales, de la aplicación del derecho propio qué cosas han hecho, han ido a hablar los logkos?. SM: no, la gran mayoría de la gente está molesta con el logko, por el hecho de que él se ha hecho a un lado, no quiere enfrentar la situación. JQ: qué pensará el logko si no hay solución con respecto al tema?. SM: tiene una idea que dice ya si está así que le vamos a hacer, porque no buscamos otra parte, está rendido y por eso la gente está bastante molesta, según los comentarios lo van a visitar los evangélicos allá... JQ: y con los otros logkos de los otros lof los xaf kazi?. SM: si una vez fuimos, y dice hay que hacer empeño hay que recuperar el predio, pero dicen eso no más y no se meten, por eso la gente estamos bastante molestos. JQ: porque también entraría desequilibrio si este gijatuwe se pierde, no solamente para este gijatuwe sino para todos... SM: claro, si este es el gijatuwe uno de los más importantes que ha existido en la historia, ahora estamos en tremenda decadencia y da pena e impotencia todo eso...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Posteriormente a estas instancias a las que acudió el werken, y al no encontrar posibilidades de solución al problema de la pérdida del gijatuwe desde sus autoridades ha acudido a la instancia de CONADI, con el fin de ver la posibilidad que a través de tal se comprara o permutara el gijatuwe a la dueña, sin embargo dichas tramitaciones han resultado infructuosas hasta la actualidad:

“JQ: qué piensan concretamente los otros lof sobre esto...SM: lo ideal es recuperar el gijatuwe, tiene puesta la esperanza en nosotros haber si la CONADI puede comprar la tierra pagarle a la dueña o a través de la permuta, pero ella no quiere ceder nada y se mantiene ahí no más ciegamente. JQ: se ha entablado alguna demanda...SM: demanda no hemos hecho en ningún juzgado, eso no, solamente la CONADI, y nosotros hemos

entregado argumentos sólidos totalmente irrefutables ante la CONADI... MS: y la CONADI habrá hecho algo efectivamente...SM: ha conversado un poco, ha venido a sondear opiniones. Otra cosa es que dicen que ellos no tienen los recursos para ese efecto para comprar un campo sagrado no solamente el caso de ustedes, entonces para el año 2003 ellos quieren gestionar un nuevo canal par poder comprar esos predios que están en conflicto, para poder comprar gijatuwes, eltun, cosas así..." (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

El señor Melinao como werken del rewe de Xuf Xuf, al considerar poco probable la eficacia de la aplicación del derecho propio mapuche ha acudido a una instancia no mapuche buscando una solución de recuperación de un espacio sagrado que considera y define pertenece a las comunidades del rewe y no a la dueña según la legislación chilena.

De acuerdo con esto él y el grupo de gente que piensa como él, habrían demandado la operancia del derecho mapuche ante sus autoridades, con el fin de recuperar una propiedad colectiva "el gijatuwe". Esta reivindicación se hace necesaria para ellos en tanto es un lugar histórico mapuche muy valioso desde el punto religioso, debido a que toda la historia que guarda potencia el newen o fuerza natural propia de dicho espacio, y su pérdida ya ha conllevado una serie de repercusiones tanto del debilitamiento de la vida socio religiosa y socio política del rewe, que hasta el momento no son medibles respecto del futuro.

2.3. El Rewe de Xuf Xuf

Como lo mencionaran tanto el ñizol logko como el werken en sus relatos, el ayjarewe de Xuf Xuf incorpora cerca de 42 comunidades, y varias de estas comunidades son parte de un lof, como su nombre lo indica esta unidad socio organizativa reuniría cerca de 9 lof, cada uno con un logko, siendo el señor Quidel su ñizol logko la autoridad de todo el ayjarewe. Su condición de ñizol logko le corresponde tanto por una línea de herencia familiar, en tanto su padre fue el anterior ñizol logko, además de encontrarse en su lof el gijatuwe que hoy se disputa.

A diferencia del caso del gijatuwe ocurrido en Malalwe, Bafkehmapu, en Xuf Xuf la vida religiosa y la socio política están en manos de la autoridad del logko, por lo que se desprende que dentro de sus roles y facultades se integrarían el resguardo del equilibrio en cada ámbito además de velar por la armonía de la interacción entre éstos.

Desde el punto de vista del ñizol logko, su función respecto de la vida y prácticas religiosas se remitiría a coordinar y llevar a cabo la organización realización de las ceremonias religiosas. De acuerdo con sus apreciaciones él daría mayor relevancia a la fuerza de las conductas sociales correctas más que al propio espacio donde tales se lleven a cabo, aludiendo los problemas del ayjarewe a las malas conductas de la gente.

Sin embargo, desde el punto de vista del werken sería lo contrario, es decir, que el cambio conductual de la gente del rewe sería producto, precisamente, de la pérdida de fuerza religiosa que ha provocado la pérdida del gijatuwe.

A partir de esta contradicción respecto de la determinación de la naturaleza de la problemática, los procedimientos desplegados por estas dos autoridades del rewe han seguido caminos distintos, uno a través de la pasividad, otro a través de un escape hacia una instancia no mapuche.

Si aplicáramos como modelo de aplicación de derecho mapuche el proceso desarrollado en el caso Bafkehche, nos daríamos cuenta que el siguiente paso que posibilitaría otra acción del derecho mapuche sería alguna emanada del conjunto de autoridades que componen el rewe, es decir el resto de logko que lo representa, sin embargo hasta la actualidad no ha pasado algo semejante.

En la actualidad este caso se encuentra sin resolución, ni desde el punto de vista de la aplicación del derecho mapuche, ni a través de la intervención de una instancia no mapuche.

2.4. El Ayarewe de Xuf Xuf

Como ya se mencionó, el rewe de Xuf Xuf pertenece a una unidad social y espiritual mayor correspondiente al ayarewe con el mismo nombre, que alberga la pertenencia de 9 rewe de los cuales Xuf Xuf es sólo uno. De acuerdo con la visión de un werken y de otro ñizol logko del ayarewe los sucesos que han acontecido en el rewe de Xuf Xuf son una respuesta de los newen del rewe que han sido pasados a llevar, no han sido escuchados, como lo afirma el werken:

“todo lo que ha pasado ahí la muerte en el gijatuwe, el diluvio en el último gijatun, las contradicciones sociales que mantienen disgregado a la gente y al ñizol, son producto del desequilibrio que se ha producido ahí, y lo más delicado es que este desequilibrio está afectando a todo el ayarewe...” (fragmento relato werken Xuf Xuf, junio, 2003).

De tal forma que no sólo la tranquilidad del rewe ha sido afectada con este problema, sino también ha repercutido en la unidad mayor donde este pertenece. Esto indica que el equilibrio natural de Xuf Xuf se asienta en la unidad del ayarewe y todas sus partes se conectan y afectan por las problemáticas particularizadas.

2.5. Normatividad / Individuo / Religiosidad

A través del acercamiento a las diferentes visiones que han dado vida este proceso de disputa por el gijatuwe de Xuf Xuf hemos llegado al punto de revisar el mismo rol que cumpliría en estas dinámicas la constitución y/o formación de los sujetos culturales en determinados contextos y en determinadas sociedades.

Como se mencionó, este caso se definió como de tipo intracultural por ser todos sus protagonistas de origen mapuche, y cuya identidad fue expuesta por los propios entrevistados, sin embargo qué significa ser mapuche en estos contextos de conflicto, o cómo se articula la presencia de diferentes formas de ser mapuche en un mismo contexto. La respuesta inicial al menos respecto de la segunda respuesta estaría dada por la misma expresión del conflicto en este contexto, o en otros términos, la inmanencia de la disputa por lo que la gente del ayarewe define por lugar sagrado y lo que “la dueña” define como chacra, viene a evidenciar que en algún momento y a través de alguna contradicción social estas diferencias se enfrentan cara a cara.

El hecho de que la señora Marcelina Cumilaf se identifique como mapuche, y sin embargo no se identifique con lo que gran parte de su sociedad entiende como la cultural y la tradición mapuche, da cuenta de un estado de pérdida cuyo comienzo deviene desde la propia etapa de contacto mapuche hispana, desde la cual se ha venido imponiendo arbitraria y sistemáticamente un sistema socio ético que ha impactado inclusive en el nivel de la propia constitución del “ser” mapuche, sumado esto a la voluntaria adscripción a formas religiosas no mapuche, resultan para el caso de la expresión del derecho, en la formación de sujetos mapuche, ya no personas dependientes de grupos sociales que dan el sentido a su ser individual, sino a personas que legitiman su pertenencia a la característica de ser mapuche como “individuos” autónomos del grupo.

De acuerdo con las categorías que nos ofrecen los juristas, la negación de la señora Cumilaf a la dependencia del grupo mapuche de Xuf Xuf impide la natural expresión del “derecho colectivo” aplicado a la “propiedad colectiva” del gijatuwe de Malalwe, que de acuerdo con la visión mapuche pertenecería al “sujeto colectivo” del ayarewe de Xuf Xuf.

Entonces, a partir de la experiencia de acercamiento a este caso se observaría como una condición de expresión del derecho mapuche, aplicado a una problemática del ámbito religioso, el hecho de que todos los actores que apelen a él coincidan y/o compartan el mismo acervo normativo ideal, en este caso indisolublemente vinculado con la ética religiosa mapuche originaria desde el tiempo pre hispánico hasta hoy, y además requiere que además dichas personas consientan los procedimientos de aplicación de dicho acervo mediante las acciones de sus autoridades.

3. Caso Klen Klen de Rüpükura

3.1. Contextualización

Este caso se ha definido como de tipo intercultural, en tanto los protagonistas de este conflicto son de diferentes origen sociocultural. Por una parte se encuentra un grupo de personas mapuche provenientes de diferentes lof y comunidades legales que coinciden en la necesidad de recuperar un espacio socio ecológico definido y valorado por ser sagrado, en este caso un saltillo de agua, por lo cual se ha cohesionado y han planificado y realizado una serie de acciones tendientes a lograr este objetivo. Por otra parte se encuentra la Forestal Mininco, que de acuerdo con la legislación chilena es el “propietario legítimo”, esta empresa ha definido como ilegales las acciones de la gente mapuche acusando una invasión a la propiedad privada, en tanto ellos definen ese mismo espacio como parte de un predio productivo.

Este conflicto se ha venido desarrollando aproximadamente hace dos años, en las inmediaciones del saltillo en disputa que es un sector colindante a Rüpükura, y en el mismo sector de Rüpükura, todo este sector es parte del territorio Wenteché, sin embargo cabe señalar que este sector está cerca o limítrofe a territorio Naüqche. De acuerdo con la distribución geopolítica chilena, este sector se ubicaría en la comuna de Nueva Imperial, cerca de la localidad de Chol Chol, Novena Región.

3.2. La disputa: recuperación de un territorio usurpado vs. invasión a la propiedad privada

La situación de conflicto

La necesidad de recuperación del saltillo “klen klen” se hizo conocida al interior de los grupos mapuche del sector cuando se inició un proceso de recuperación del espacio a través de la ocupación presencial en el lugar:

“en esta oportunidad don Pedro nos contó de la nueva situación que estaba aconteciendo en el sector, según nos dijo por esos días se había iniciado un proceso de recuperación de un saltillo que se había perdido hacía al menos 30 años, primero porque esa tierra pasó a ser propiedad de un Sr. Hidalgo, y en la actualidad dicha propiedad pasó a manos de la empresa Forestal Mininco. Este proceso de recuperación ha consistido en que un grupo de gente se ha ido a ocupar el lugar permanentemente, al parecer están haciendo turnos para cuidarlo y se están organizando en un grupo con varios jóvenes del sector. Don Pedro nos explicaba que él apoyaba ese movimiento porque encontraba que era legítimo recuperar un espacio que ancestralmente ha sido mapuche, y que el problema es que la ley wigka no reconoce esto y se apropia de estos lugares” (notas personales de campo, septiembre del 2000).

Posteriormente también integraron al proceso la revitalización del uso religioso del lugar a través de la realización de una rogativa ya con apoyo de autoridades tradicionales, como un logko y una machi de Rüpükura:

“don Domingo nos contó que hace poco fueron a hacer una rogativa arriba en el saltillo para apoyar el proceso de recuperación del lugar, y para ello contaron con la participación de la machi Carolina, y nos contó que la rogativa había resultado muy bien, que era muy importante que la machi los acompañara en este proceso, porque eso fortalecía el fundamento cultural de todo lo que estaba pasando a pesar de que había gente que cuestionaba todo este proceso. Además nos explicó que la rogativa que fueron a hacer en esta oportunidad no tuvo el mismo significado que lo que se hacía antes, que esta vez lo que se requería era fortalecer la lucha que se estaba dando, que antes en ese lugar se iba a pedir por buenura, para que el tiempo favoreciera las cosechas y las producciones no se echaran a perder” (notas personales de campo, septiembre del 2000).

El impacto de este proceso repercutió tanto dentro del mundo mapuche del sector como ante la misma empresa. Dentro de las repercusiones internas una de las más emblemáticas fue la disgregación de la gente en diferentes grupos de acuerdo con su opción de adhesión o contraposición al proceso:

“de acuerdo con las versiones de la gente de Dewko ellos no están de acuerdo con que salgan voceros del grupo tradicional hablando que apoyan la toma del saltillo porque no todos están de acuerdo con la toma, y por eso el grupo tradicional se separó. Sin embargo don Domingo afirmaba que los de Dewko eran de derecha y que por eso no apoyaban este proceso, y que por eso se había dividido el grupo, pero además tenían problemas de antes incluso de plata” (notas personales de campo, agosto del 2000).

Por otra parte el impacto que este proceso provocó en la misma empresa forestal fue que acudieron a la desocupación del lugar a través de la fuerza pública:

“la forestal mandó desalojar con la policía el saltillo y varias personas mapuche fueron detenidos, en la última visita al lugar don Pedro nos contó que estaban preocupados porque no sabían que iba a pasar con las personas que estaban acusados, porque ellos no tienen la asesoría de ningún abogado, de hecho no los representa ninguno ante el proceso judicial, varios están citados a declarar y ellos afirman que no saben si asistir o no a la citación. La noticia de la toma del saltillo a repercutido incluso en la opinión pública local, ya que la noticia ha salido en la televisión, en diarios y en las radios de la región...” (notas personales de campo, octubre del 2000).

Estas repercusiones marcaron la etapa más emblemática del proceso emprendido por la gente del sector, posteriormente este mismo grupo inició una serie de tramitaciones ante una instancia externa, CONADI, con el fin de ver la posibilidad de comprar el lugar a la empresa, y así poder recuperar ese espacio mapuche, para ello contaron la colaboración de diferentes instituciones que prestaron asesoría:

“actualmente el grupo ecológico que organiza la recuperación cuenta con el respaldo interno de la asociación indígena del sector y con el grupo que lidera el logko Raín luego de la separación del grupo tradicional que ahora se ha organizado bajo la forma de Comité de Pequeño Agricultor. Por otra parte se han sumado instancias no mapuche que los están asesorando técnicamente para recopilar la información histórica del klen klen y para apoyarlos en las tramitaciones que están iniciando en CONADI con el fin de ver la posibilidad de compra del lugar, estos organismos asesores son OLCA (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales), que está prestando apoyo en el proceso de tramitación, además de buscarles espacios de difusión pública del conflicto, paralelamente se encuentra PROMAP (Programa Mapuche de Salud, del Servicio de Salud Araucanía Sur), quienes los están ayudando a reunir la información necesaria del valor histórico y ecológico que ese lugar tiene, para fundamentar cualquier propuesta o trámite de recuperación. Además de esto está la presencia del CES (Centro de Estudios

Socioculturales de la UCT), equipo en el cual me incorporo, que trabaja hace varios años en el sector y acompaña a los diferentes grupos mapuche, no solo al de recuperación, en este caso ha contactado a OLCA como observatorio y además se colabora con la reconstrucción de la historia y valor sociocultural y ecológico del lugar...” (notas personales de campo, abril del 2001).

Sin embargo este proceso de tramitación no ha sido fructífero, ya que ni siquiera han recibido una respuesta formal de la posibilidad de un estudio riguroso del lugar, en la actualidad esta tramitación se encuentra detenida. Respecto del proceso de ocupación éste gradualmente se ha ido diluyendo, posterior a la desocupación del lugar la empresa ha dispuesto protección del lugar para prohibir el ingreso al espacio en disputa, desde entonces la ocupación se detuvo y en la actualidad no se cuenta con información clara respecto de la vitalidad de operancia del grupo que sustentaba este proceso.

3.3. Contraposición de visiones y estrategias de acción de las partes

En este proceso de conflicto se contraponen directamente las partes (los protagonistas) a partir de la misma definición que tienen respecto del espacio socio ecológico en disputa. Desde la visión mapuche este espacio es un lugar sagrado de gran valor religioso, histórico y médico. Religioso porque es un espacio que tiene un gran *nwen* o fuerza, lo que potencia cualquier expectativa religiosa. Histórico, porque el valor religioso del lugar ha favorecido a muchas generaciones mapuche que han ocupado ese sector, por lo tanto es un potenciador de la historia local. Médico porque ese lugar, al tener un gran *nwen* es productor de variadas y valiosas *baweh* o plantas medicinales que son el soporte de la medicina mapuche local:

“DR: ese salto antes era de los mapuche, antes no había fundo no había...yo me acuerdo que cuando yo era niño iba a cuidar animales para allá, íbamos a jugar con los cabros. Bueno en ese salto iban los viejos a hacer *gijatunes* en los días lluviosos eso se llama *buananza*, cuando iba la primavera lluvioso la cosecha ahí iban a hacer rogativas para que dios les corte el agua, y por eso ocurrió que los viejos antes los escuchaban, y ese no era salto el nombre era *klen klen*, el nombre mapuche, pero ahí si que no se que significativo tiene *klen klen*, si era el nombre de algún pájaro o de un animalito que vive en el agua que es el dueño del salto, que vive ahí que es el dueño del agua... RM: decían que no era solamente eso porque ahí había *harto nwen*, de ahí se sacaban *hartas* plantas medicinales y con la forestal se esta muriendo...DR: claro ese está terminando...” (fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03)

De esta forma la pérdida del lugar se remonta a más de tres décadas:

VN: y eso sería la parte de la *buenura*... y eso usted nos contaba que esa propiedad paso a manos de un chileno y después paso a Mininco...DR: claro paso a un particular a Hidalgo y después murió el viejo y quedaron los herederos y esos vendieron, y compraron en *hijuelitas* se hicieron como mil hectáreas, y entonces eran como cinco herederos, primero tocaron de a 100, el viejo murió primero, después murió la señora, a esa señora le tocó 500 hectáreas de la viuda, después se murió la viejita y se repartieron nuevamente esas hectáreas y después ya lo vendieron ellos... (fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03)

Sin embargo para la forestal Mininco este espacio no es sagrado, sino más bien es una propiedad privada, legalmente adquirida a través de la compra, y es valorada como una tierra productiva apropiada para desarrollar la actividad económica de explotación forestal. La explotación forestal, particularmente la plantación de especies de pino y eucaliptos ha bordeado el saltillo, lo que ha provocado un claro deterioro de las especies que allí habitaban, este deterioro ha sido manifestado por la propia gente del lugar y por los equipos asesores:

“RM: decían que no era solamente eso porque ahí había harto newen, de ahí se sacaban hartas plantas medicinales y con la forestal se esta muriendo...DR: claro ese está terminando...RM: y el mismo salto debe estar corriendo con menos agua...VN: y eso les afecta para regadío...DR: si nosotros tenemos sacado canal aquí, ese pasa en la vega aquí, entra alla donde Marin, ahí dentra... VN: y eso está seco ahora en algunas épocas?. DR: si porque del estero sacamos canal.. RM: don Domingo usted tiene agua de poso cierto, pero como está el poso ahora, me imagino que tiene menos agua ahora o igual no mas... DR: igual pero está en mal estado, no esta tan clara...pero no seca...para regar huerta si que no como pasa canal por la vega...y aquí no hacen huerta solamente para consumo, si pone a regar seca el poso, aquí cuando estuvo ahí hicimos ese poso, trabajamos como 8 años para hacer ese poso. “(fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03)

A partir de la contraposición de la definición del espacio se deriva por lo tanto la contradicción en la definición del problema, mientras para la gente mapuche el problema es la pérdida de un lugar que ancestralmente ha sido mapuche, es decir la pérdida de una propiedad mapuche, para la forestal el problema es la invasión y ocupación ilegal de su propiedad privada, asunto que es respaldado por el derecho nacional vigente, tipificado como un delito.

De acuerdo con estas contradicciones las estrategias de solución han sido también divergentes. Por una parte la empresa forestal ha criminalizado el proceso de recuperación, respaldándose en la legalidad nacional, lo que configuraría una estrategia formal u “oficial” ante el problema inmediato de la ocupación y re-utilización mapuche del lugar. Sin embargo de acuerdo con la visión de algunas personas del sector, la empresa se ha ido acercando paulatinamente a la gente del sector, principalmente quienes no han apoyado el proceso de recuperación a través de la dádiva de presentes a comités de mujeres, como algunos kilos de lana mensual, además de incorporar a algunas personas en talleres de protección ecológica. Estas acciones se configurarían en una estrategia de aplacamiento indirecto de la motivación de apoyo a la recuperación del saltillo, además de potenciar la disgregación de los diferentes grupos locales.

Desde el punto de vista de las estrategias mapuche que se han desplegado aquí se han expuesto la principal que fue la ocupación y re-utilización ceremonial del lugar, además de la tramitación ante CONADI.

Si bien en apariencia se pudiere suponer que el derecho mapuche no estaría presente, esto se refuta en tanto los antecedentes indican que el procedimiento desplegado por la gente mapuche es coherente con la lógica del derecho mapuche en tanto se han cumplido dos procesos cruciales: la tipificación del problema y la elección y planificación de una estrategia de solución ad hoc.

El problema ha sido determinado de acuerdo con el acervo normativo dinamizado desde la identificación de una problemática socio religiosa “la pérdida de un lugar sagrado de propiedad mapuche”. La estrategia de solución ha sido ad hoc en tanto es coherente con la tipificación y/o identificación del problema y le da vida a una respuesta metódica desde el punto de vista de la lógica del derecho mapuche “a imposibilidad de solución a través de procedimientos mapuche recurrir a instancias externas”, lo que es coherente con el tipo de protagonistas que forman las partes del conflicto, lo que los lleva a desplegar la estrategia de adecuación o ajuste a la subordinación histórica de las lógicas mapuche, en tanto para el estado de Chile la presencia de toda forma jurídica alternativa es “ilegal”.

3.4. La contraposición de sistemas jurídicos

En este proceso de conflicto se ha manifestado claramente la dialéctica controversial de dos sistemas jurídicos que se contraponen directamente o cara a cara a través de un proceso de recuperación iniciado por gente mapuche. Esta dialéctica, sin embargo y una vez más, se ha caracterizado por la subordinación de la expresión cultural e históricamente diferenciada de la sociedad y cultura mapuche a través de la

demanda jurídica mapuche de recuperar propiedad pérdida. Dicha subordinación se ha expresado en la “criminalización” o “ilegalización” de su sola presencia, lo que indica que la sociedad y estado chileno aplacan de súbito cualquier expresión pronta a relativizar el sistema hegemónico impuesto a las sociedades indígenas que habitan el territorio desde épocas prehispánicas.

A pesar de la monótona hegemonía que permanentemente ejerce la sociedad estatal a través de diferentes ámbitos, de los cuales el jurídico es sólo uno, cabe destacar la relevancia del surgimiento de procesos de reivindicación cultural que dan vida a expresiones de revitalización de un conocimiento ocultado y que al mismo tiempo posibilitan la dinámica de estrategias de resignificación intracultural.

La funcionalidad organizacional orientada al fortalecimiento de lo tradicional, como son el caso de la asociación y grupo de pequeño agricultor en Rüpükura, muestran un nuevo indicio de la capacidad de ajuste que históricamente la sociedad y cultura mapuche ha venido reproduciendo. Sin embargo, constatamos al mismo tiempo, que las posibilidades de operancia absoluta del derecho mapuche se restringen a la resolución de problemáticas de corte intracultural, siempre que todos los involucrados compartan y consientan su operancia. Sin embargo los espacios de interacción intercultural no son posibles en tanto la expresión del derecho mapuche no tiene expectativas de expresión, ni siquiera en la etapa de definición del problema, por tanto es rápidamente absorbido por su constricción externa operada y fundamentada desde el sistema jurídico estatal.

III. Restablecimiento del equilibrio en el Waj Mapu el maremoto del año 1960 causas y consecuencias desde la perspectiva mapuche Bafkehche³⁹

1. Contextualización

Para la presente investigación, se ha hecho necesario dar cuenta del verdadero trasfondo de la diferencia que podemos encontrar, entre la cultura chilena, entendida como occidental, y la mapuche. Desde el punto de vista de las manifestaciones del derecho, un punto de partida posible es la búsqueda de hechos significativos en los cuales se reconozcan conflictos que permitan realizar una observación, para luego hacer dialogar estas posiciones. En este contexto se introduce el análisis de los efectos del terremoto y maremoto de 1960 en el territorio mapuche y que afecta particularmente al Fūta el mapu Bafkehche, particularmente a través del estudio del caso del sacrificio del niño José Luis Paineur ocurrido en junio de ese año.

El 21 y 22 de mayo del año 1960 ocurrió en Chile, el mayor movimiento telúrico que jamás se haya registrado, con una intensidad récord de XI a XII en Escala de Mercalli y 9,5 en Escala de Richter, el epicentro se localizó en los alrededores de la ciudad de Valdivia. Las consecuencias del terremoto y maremoto, según el informe del Subdirector del Instituto de Sismología de la Universidad de Chile Edgar Kausel, en su contexto general y particularmente en lo atinente al área de estudio del presente caso, describe este hecho en la siguiente forma:

“Más de 2000 personas murieron, 3000 resultaron heridas y 2 millones perdieron su hogar. Los ríos cambiaron su curso, nuevos lagos nacieron, las montañas se movieron. La geografía como nunca antes se había visto, se modificó marcadamente”.

“Las ciudades de Corral, Ancud, Queule y Puerto Saavedra resultaron destruidas, las olas se propagaron por todo el Océano pacífico derribando varios moais en la isla de Pascua y dejando gran devastación en Hawaïi y Japón”.

³⁹ Estudio de caso realizado por Ronny Alejandro Leiva Salamanca en el marco de la Investigación Trapeleai Taiñ Kimün, Corporación Unión Araucana, 2002-2003

“Puerto Saavedra fue borrada de la faz de la tierra. Sus casas fueron arrastradas por el mar mas de dos kilómetros tierras adentro. Solo una casa resistió la embestida. Su población, a la sazón 2.500 habitantes, alcanzo a correr hacia tierras altas, alertada por la sirena de bomberos, que aulló incesantemente, huyendo de tres olas gigantes sucesivas que destruyeron todo a sus paso. Cincuenta de ellos sin embargo, perecieron en el lugar”.

Durante el maremoto, un niño fue sacrificado por una comunidad mapuche en las cercanías de Puerto Saavedra. Este suceso hasta el día de hoy se encuentran en la memoria de los habitantes de esa localidad y ha sido tema tanto para medios de difusión periodística, como para investigaciones de ciencias sociales. La presente investigación pretende comprender los hechos desde una visión émica, situando el análisis de los hechos desde la perspectiva del conocimiento mapuche, pero sin negarse a la posibilidad de avanzar en el dialogo y la búsqueda de un camino de comprensión reciproca entre ambas visiones, la mapuche y la wigka, entendida esta última como la de la sociedad y cultura chilena.

Desde el comienzo es necesario precisar una diferencia fundamental. En la sociedad y cultura mapuche una de las formas de transmitir el conocimiento es la generacional, esto es parte del mapuche kimün –conocimiento- “ (...) meli tuwün wixanentukeyiñ (cuatro son los orígenes del linaje de la persona) por parte del abuelo paterno “baku”, abuela paterna “kuku”, abuelo materno “chezki”, abuela materna “chuchu”, esos son nuestros orígenes, como esta nuestros meli folil tuwün ruka (de allí vienen las cuatro raíces de nuestra casa o esta es la raíz de lo que somos) así mismo están nuestros meli tuwün küpal, nuestros conocimientos que son de los abuelos (todo nuestro conocimiento que viene de las enseñanza de nuestros antepasados), ahí es donde están nuestros conocimientos” (Logko Juan Caniulaf, entrevista 2003).

El proceso de transmisión del conocimiento, la formación de las nuevas generaciones y por tanto la percepción del mundo desde las formas propiamente mapuche, se altera con la llegada del wigka “Cuando ante, llego los wigka hubo muchos problemas, trajeron distintas cosas, distintos problemas, esos es lo que hicieron ellos con nuestros abuelos y por eso había pelea cuando nos vinieron a pegar y quitar nuestras cosas a nuestros descendientes, porque no sabían hablar castellano, entonces “estos indios son brutos” dijeron los wigka, pero ellos fueron los brutos, ellos fueron los que no sabían hablar nuestro idioma, porque nuestros antepasados tenían su sabiduría sabían como hacer sus cosas, como surgir...” (Logko Juan Caniulaf, entrevista 2003).

“Antes los mapuches no se manejaban solos así, estaban los newen, los puju, pero si se manejaban solos de los wigka, hoy día los wigka existen, las autoridades que nos han impuesto todos ellos, y ellos están ahí ante cualquier cosa ellos están presentes donde quiera que vaya uno a cualquier ciudad ellos están ahí.” (Machi Huaiquiman, entrevista 2003).

Los ancianos han ocupado desde siempre un lugar privilegiado en la sociedad mapuche, en cuanto a la transmisión del conocimiento, conocimiento que tiene un carácter inmemorial, trascendente y dinámico, sustentado en la idea de equilibrio cósmico, en este sentido el Logko Juan Caniulaf al señalar “esto hicieron con nuestros abuelos” en relación al desconocimiento del significado de este proceso de parte del wigka y al hecho de haber catalogado como “indios brutos”, a aquellos que en la cosmovisión propia tienen la “sabiduría”, da cuenta de la ruptura de un proceso de carácter inmemorial, el atentado al carácter trascendental de la idea de equilibrio que lo sustenta y, la tragedia que significo la llegada del wigka, enmarcada en la incomprensión e invasión al mundo mapuche, este factor es de suma importancia en cuanto la formación de la persona es el reflejo de cómo es que cada sociedad expresa su sentido. Asimismo el Machi Martin Huaiquiman da cuenta en sus palabras de esta invasión al territorio mapuche y la imposición de autoridades distintas de las propias.

Con la colonización y posterior conquista de parte de el mundo occidental en América el estilo de vida mapuche se tuvo que acomodar a una “naturaleza” que difería de la naturaleza del “universo” al que

estaba habituado, el mapuche para estar en armonía tuvo que someterse a las leyes wigka, del estado chileno, en ese sentido muchos mapuche tuvieron que decidir entre morir o vivir teniendo siempre presente que el equilibrio había sido perturbado.

Es en este contexto de desencuentro donde el hecho del sacrificio, ocurrido hace cuarenta años, tuvo y aun tiene diferentes causas, diferentes reacciones, diferentes interpretaciones, desde la sociedad y cultura mapuche y desde la sociedad y cultura wigka, e incluso al interior de estas mismas sociedades.

2. Descripción del conflicto

El caso en estudio plantea las contradicciones existentes en torno a las interpretaciones, acciones y reacciones frente a la celebración de un gijatun al interior de la sociedad mapuche en el que se sacrificó un niño mapuche y, la criminalización de este hecho de parte de la sociedad chilena, hechos que se enmarcan en las consecuencias del maremoto de 1960, que afectó, entre otros, a los mapuche y no mapuche de la comuna de Puerto Saavedra.

En el conflicto, se han reconocido desde esta investigación factores tanto intra como interculturales:

- En el polo intracultural existen varias versiones, un sector señala que se obró de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, este niño y la ceremonia realizada salvaron al mundo de un “mal mayor”, además habría acarreado consecuencias benéficas para el fortalecimiento de la cultura mapuche. Otros plantean que se habría actuado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuche transgrediendo de esta manera las normas y principios fundacionales, aludiendo que de hecho el maremoto ocurrió de todas maneras y además siguió temblando por varios días. Y otros dicen que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos.
- En el polo intercultural, se manifiesta la prevalencia del derecho del Estado por sobre el derecho propio, lo que conlleva la criminalización del sacrificio, desde los paradigmas de la sociedad dominante. Desde la ley penal Chilena esta acción constituye un homicidio, en el que varias personas habrían estado involucradas y a las que en consecuencia se sometió a proceso y se juzgó con apego a tales leyes, como un acto criminal. La prensa de la época e incluso publicaciones posteriores se han referido al caso, catalogándolo de irracional y moralmente reprochable desde los mismos paradigmas de la sociedad dominante. Los hechos sin embargo han trascendido al procedimiento judicial y a las publicaciones de prensa y han dado lugar a investigaciones científicas que se introducen en la visión de la sociedad y cultura mapuche.

3. Las diversas visiones

Este apartado está dividido en dos partes, primero se presenta la visión mapuche a través de la inclusión y correspondiente análisis de citas de las palabras de autoridades y comuneros mapuche, sobre los hechos y sobre los fundamentos culturales que los sustentan. Segundo se expone la visión que tuvo y que tiene la sociedad chilena de los hechos por medio de citas de publicaciones en medios periódicos y en publicaciones científicas que se han referido a los hechos.

3.1. La visión mapuche

La visión mapuche frente al tema se encuentra dividida entre quienes plantean que se obró de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, los que plantean que el sacrificio se habría realizado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuches transgrediendo de esta manera las normas mapuche y los que plantean que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos. Sobre esto no podemos especular y menos tener certeza de que fue lo que ocurrió. Para efectos de la investigación daremos cuenta de las diferentes posiciones existentes, por cuanto ello permite una mayor

profundización en lo que a manifestaciones de la cultura mapuche respecta, y se hará finalmente un análisis desde la óptica de la aplicación del derecho propio.

3.1.1. Antecedentes previos

Previo a entrar en la exposición de las diferentes visiones existentes desde la perspectiva mapuche y, a fin de entender a cabalidad las referencias de los actores mapuche que las sustentan, aparece como necesario dar cuenta de algunos de los aspectos cosmovisionales que aparecen como sustentos de las mismas, toda vez que conceptos tales como la vida, el bien morir, el mal morir, la relación de equilibrio y las fuerzas existentes en el waj mapu y wajontu mapu –universo y territorio-, es para los mapuche parte de su visión cultural como sociedad diferenciada de la sociedad chilena.

La cultura mapuche considera la vida en la tierra o waj mapu como uno de tantos estados, existen varias dimensiones en las que la “vida” se expresa y esta presente, siendo de mayor importancia que estar vivo en el waj mapu el equilibrio entre estas dimensiones. Desde la visión mapuche la “muerte” puede incluso ser entendida como necesaria en relación a la necesidad de equilibrio universal. Esta idea de equilibrio no conlleva una visión fatalista de la vida y la muerte, en el sentido que no exista un apego a la propia vida o que la propia vida sea insignificante, muy por el contrario, el mantenimiento de la vida es de fundamental importancia en la mantención del equilibrio universal.

La visión de la vida desde la cosmovisión mapuche, está presente en todo el universo –waj mapu-, no es sólo el che –hombre- quien tiene vida, la tienen asimismo los elementos de la naturaleza y todos los seres del universo con los que el mapuche está en relación. En este contexto existe una forma natural en que a través de la aplicación del derecho propio se está en equilibrio cósmico. Es posible por tanto mantener el equilibrio, sin necesidad de que ocurran sucesos trágicos, como por ejemplo la muerte, esto a través de una disciplina de vida que tenga y mantenga el conocimiento, relativo a que es lo que se debe hacer para mantener el equilibrio universal y, una actuación de acuerdo a tal conocimiento. Sin embargo puede suceder que se deje de actuar en la forma debida y de esta manera se rompa el equilibrio y, una vez roto el equilibrio existe también la posibilidad de restablecerlo.

Autores mapuche como Chihuailaf y Sánchez se han referido al tema del Derecho Propio. Concuerdan en que el mapuche se considera un ser mas dentro de el universo y la naturaleza por tanto, y debido a que el tiene conciencia y eso le permite elegir, sus acciones deben estar siempre bajo el derecho propio o Az Mapu que es la forma de mantener el equilibrio. Por ejemplo puede ocurrir que un che o una colectividad se enferme ya sea física, mental o espiritualmente, si por error o por decisión propia va en contra del equilibrio de la naturaleza.

“ (...) si no se hace lo que hay que hacer, se hace lo que no se debe hacer, es decir si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que vive el hombre y el Pueblo Mapuche. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento – ello también está dicho en el Az Mapu- a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura mapuche. De ahí que el hacer justicia en la cosmovisión mapuche equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico” (Sánchez, 2001:29).

En el conocimiento mapuche se sustenta la idea de que la naturaleza no es pasiva, sino al contrario tiene conciencia, actúa y se comunica con los hombres, así solo el que tiene el conocimiento puede escuchar a la naturaleza y esta le entrega mensajes. Es tarea del che –hombre-, conocer su lenguaje. Frente a toda manifestación natural, tal como la lluvia, el viento, el canto de los pájaros, el estado de la luna, el frío o el calor existe una interpretación. La naturaleza y todos los newen están vivos y son activos, en este sentido son sujetos y no objetos.

“Existen genmapu, existen newen, y no solamente aquí sino en todas las dimensiones, en todo eso si hay saber, si alguien alcanza a interpretar lo que ahí se dice entonces tiene conocimiento. El que da las cosas, el que da el saber, se lo entrega de buena manera, entonces esa es la persona que tiene el kimün”. “ Por ejemplo el agua es newen que no esta solo, tiene fuerza, y se veía, la gente veía a esos newen como cordero, como oveja, como carnero, como animales esos son los newen que se manifiestan en la personas, que les esta entregando un mensaje que les esta diciendo algo.” (Hortencia Montiel Huenuman, entrevista 2003)

Los sueños (pewma) por ejemplo son mensajes que es necesario decodificar (solo si nuestro lenguaje es demasiado diferente) para poder entender, por tanto habrían che – personas- que desarrollan una mayor capacidad para decodificar los pewma – sueños -, como es el caso de las machi, genpiñ, puñeñelchefe –la que trae los niños al mundo- y otros, que adquieren su conocimiento a través de éstos.

“gran parte de las cosas que sabe las aprendió a través de los sueños, la revelación de los remedios, como se confirman las enfermedades que ella puede ver a través de los sueños, sueños anteriores a los hechos.” (Puñeñelchefe, Margarita Ñeiculeo, Reconstrucción entrevista, 2003).

“Yo tuve un sueño una vez,(...) una mujer de blanco (...) me dice te vengo a buscar este es el camino que vamos a seguir, me pasa la mano derecha y me lleva caminando al wenumapu(...). Allá arriba me esperaba un viejito, (...), hijo me dijo Elchen Günechen.(...) tienes que saber por eso te hemos mandado a buscar, tienes que conocer esas cosas, el remedio vas a conocer, y entonces yo vi muchos remedios que se movían en el aire, distintas clases de remedio, que me iban enseñando, y de repente desperté...”(Machi Martín Huaquiman, entrevista 2003).

La naturaleza se pronuncia a través de diversos actos, ignorarlos sería un error, por cuanto no estaríamos considerando información importante para el equilibrio interior y el mantenimiento del bienestar individual y colectivo.

“Según nuestra experiencia el chaman cuenta con mas recursos simplemente por su concepción de salud y enfermedad. Recordemos que para él la salud es bien-estar y esto implica una suerte de armonía con todos los elementos de su campo perceptual (interiores y exteriores al sujeto) desde seres humanos que están o han estado, en situaciones de conflicto (coyunturas de energía o transferencia) acontecidos o por acontecer, relación con seres animados o inanimados de su entorno, etcétera. Sin olvidar la Madre Tierra, el sol, las estrellas, el agua del río, el canto de los pájaros, todos capaces de intervenir en un proceso de salud o enfermedad. En esta concepción, que podríamos denominar “ecológica” de la salud, la enfermedad es una ruptura de ese ecosistema que se podrá subsanar ritualmente.” (Phillips, 1994:165).

Cuando el equilibrio ha sido perturbado es posible restablecerlo, a través de la propia acción. Sin embargo si el desequilibrio causado esta fuera del alcance del che que lo padece o es de carácter colectivo, es necesario recurrir a un che que tenga un tipo de conocimiento que le permita comunicarse con los otros newen – fuerza espirituales presentes en el wajontu mapu -, para equilibrar el universo. En la sociedad mapuche existen los Kimünche que dedican su vida a velar por la mantención del equilibrio, como los Logko a nivel de la organización social, y los Genpiñ y las Machi en la relación con los otros newen, que además de ser autoridades, prestan su servicio dejando de hacer cosas para poder hacer otras que le sirvan a todos. En este sentido la machi cumpliría la “función primordial de ser la intermediaria entre los (dos) mundos y conducir las rogativas de las cuales la principal es el gijatun donde se le pide a dios que favorezca al pueblo” (Ríos y Vargas, 2001:17).

3.1.2. Visión mapuche acerca de las causas del maremoto

Si bien desde la perspectiva mapuche existen diversas interpretaciones del suceso del sacrificio del niño, todos coinciden en que el maremoto fue un castigo por el alejamiento de las propias pautas culturales existentes en la sociedad mapuche y, el rompimiento del equilibrio cósmico en el que debe vivir el che –hombre- en el wajontu mapu –universo o cosmos- .

“El wewpife, que es como el filósofo el historiador de la cultura mapuche, el habla de que estos terremotos y maremotos no son una casualidad (...), sino que es un castigo (...)” (Aillapan, entrevista, 2003).

El conocimiento mapuche hace alusión a los terremotos y maremotos como un castigo motivado. La colonización trajo consigo consecuencias descomunales en el equilibrio universal que estaba siendo velado por los mapuche, ocurrió que con el tiempo los mapuche fueron olvidando y perdiendo “la invocación correcta” y el idioma mapuzugun, alejándose de la cosmovisión y las prácticas culturales propias; entonces se cayó en confusión.

Con el paso del tiempo, el arreduccionamiento, y el consecuente empobrecimiento, los mapuche mas jóvenes tuvieron que aprender otros conocimientos para sobrevivir en el mundo nuevo que se les estaba imponiendo, con el tiempo algunas cosas dejaron de ser importantes y otras comenzaron a serlo, los padres y abuelos ya no fueron capaces de enseñar lo “necesario” a los jóvenes, y su autoridad fue decayendo.

“... un weupife muy antiguo, dijo que nosotros estábamos a-wigkandonos, el dijo en su propio idioma “ñiewelayin ta iñ kume feyentun, re wigka wiyin ta tufa.....”, hemos olvidado y hemos perdido la invocación correcta ni siquiera (usamos ya) el nombre que tenía nuestro creador, tenía un nombre propio en mapuzugun, y eso lo hemos olvidado, nuestros hijos se están volviendo muy católicos, y eso es una pérdida de nuestra cultura de nuestros gijatun, de nuestro jejipun o kamarikun, entonces debido a eso también vino el castigo, (...) Entonces la palabra misma está diciendo que hubo un tiempo en que nuestra gente desobedeció.” (Aillapan, entrevista, 2003).

El sistema de pensamiento mapuche que en algún momento fue totalmente ecológico y coherente fue “contaminado” de este modo, cada vez se fue haciendo mas difícil recuperar el antiguo sistema de vida.

Desde la cultura mapuche se señala que el castigo no fue sólo para los mapuche sino también para los wigka “a los colonos asentaron mas y eliminaron territorio mapuche, que construyeron edificios hasta bancos, esas consecuencias también fueron” (Aillapan, entrevista 2003). El maremoto del año 1960 golpea con fuerza tanto al mundo mapuche como al no mapuche que habitaban el territorio ancestral Bafkehche.

Las interpretaciones y acciones a partir de estos hechos son diversas y dan cuenta de las profundas contradicciones en cuanto al posicionamiento del hombre en relación a la naturaleza que tienen estas dos sociedades, la mapuche y la wigka. Los mapuche vieron el maremoto como un profundo y trascendental llamado de atención, una señal que les exigía retomar las prácticas ancestrales. Los no mapuche lo evaluaron en cuanto pérdidas humanas y materiales y proyectaron los tiempos que tomaría la reconstrucción.

3.1.3. De lo que hicieron los mapuche durante el maremoto del año 1960

“Antes de que el Océano subiera con el cataclismo, yo vi a un caballo galopar furiosamente. Yo le advertí a la gente. Yo les advertí que danzaran, para hacer que los oradores rezaran he hicieran el gijatun para expulsar al demonio. Pero ellos no me

escucharon. Pero un mes mas tarde el terremoto llego y el cielo se cubrió. La gente se junto y me imploraron ayuda. Pero ya era tarde". Genpiñ Manquián (Tierney, 2001:159)

"Primero, el océano se retiro atrás (retrocedió) varando los botes como juguetes, exponiendo millas del lecho marino y los desechos de siglos. Entonces, tras un silencio ominoso, el océano comenzó a ebulir como una caldera iracunda a medida que se adentraba en la tierra crujendo y tragándose árboles, casas; caballo y gente todos los cuales volvieron la cabeza sobre los talones al despertar el maremoto." (Patrick Tierney, 2001:106).

"¿Ahora que haremos?, no sabemos si seguiremos vivos, se esta moviendo la tierra. ¿Por qué no hacemos una reunión en conjunto y elegimos un terreno apropiado?. Entonces, fortaleciéndose, se unieron. Se prepararon y se reunieron con el fin de rogar, de pedir. (Logko)" (Araya; 1999: 272).

"El día del maremoto realizaron un KAMARIKUN. Cuando empezaron a participar las machis fue donde me incluyeron y me nombraron Machi, así en un día de gran angustia de desesperación y de pena (...) Me acuerdo que en aquel encuentro, pidieron las machis superiores que robaran niños, una mujer y un niño y a esas dos personas les sacrificaron la sangre. Además mataron un gato, lo mismo se hizo con el animal." (Machi en Araya; 1999: 271).

Como se observa en los relatos anteriores el maremoto, no fue algo que haya tomado por sorpresa a los mapuche. muchas personas tuvieron sueños que les avisaron sobre esta posibilidad. De hecho estas personas trataron de evitar que esto sucediera comunicándole sus sueños a los que fuera necesario.

Es necesario a esta altura relevar el contexto cultural en ese momento, esto nos permitirá entregar una mayor definición a la línea del argumento, para así entender los motivos de las acciones y sus consecuencias dentro de la cosmovisión mapuche.

La invasión y colonización, como ya ha sido referido, causo profundas transformaciones en el sistema de vida mapuche y en el equilibrio universal que el mapuche tenia que velar. Este principio de equilibrio, lo podemos encontrar en muchos niveles y es parte importante en la forma que el mapuche tiene de observar el orden de la naturaleza, de sus paradigmas se podría decir. Según este mismo principio lo que habría estado ocurriendo de modo mas global era un desequilibrio del comportamiento del mapuche en relación a la naturaleza, es decir a los otros newen, por lo que el maremoto es una reprimenda de parte de los otros newen por su comportamiento, un llamado de atención para que el che pudiera reflexionar y evaluar su acciones, para restablecer el equilibrio, tanto en el wajontu mapu como en el waj mapu.

En ese contexto la realización de ceremonias y sacrificios de animales es algo que normalmente se realiza, el sacrificio de un che es un caso extremo. El sentido profundo de esto se plasma en las palabras escritas por Lorenzo Aillapan:

"Juana María Namunkura Millarayen igual
 "Konvn Lil"
 Cerro La Mesa, Lago Budi, Volcán Llaima, Mar Azul
 Konvn Lil es la conexión espiritual hacia el mundo
 Konvn Lil es el Puerto que al globo terráqueo
 Konvn Lil es el Cerro La Mesa mayor Templo
 Mapuche
 Konvn Lil es el sello y símbolo de JOSÉ LUIS PAINECUR,
 Jesucristo mapuche, vida y sacrificio mayo
 de 1960
 33 años de aniversario de 21 de mayo a mayo

de 1993.

Para mí, tú, pequeño José Luis, hermano, eres
el mejor

Poeta que escribiste con tu sangre el poema mejor
hilvanado e immortalizaste Lago Budi, Cerro La Mesa, y
dibujaste con tus pequeños dedos inocentes y con tus
pies dejaste huellas imborrables para siempre, arenas,
piedras y rocas son testigos claves de tu gran escrito.”
(Aillapan, 1995:17).

Un sacrificio humano realizado bajo el ejercicio del mapuche kimün y del derecho propio es un hecho de carácter trascendental que marca el camino de el universo, en el sentido de restablecer el equilibrio, re pactando la relación recíproca entre los mapuche y los newen, entre el hombre y la naturaleza, relación que para el año 1960 se encontraba desestructurada.

En este sentido es que Ríos y Vargas no se equivocan al señalar que: “El significado del evento mencionado anteriormente tiene que ver con la renovación del mundo, una salvación tanto física como espiritual, ya que se comienza un nuevo ciclo que retoma las costumbres ancestrales que una vez permitieron la continuidad de la raza”. (Ríos y Vargas, 2001 :71).

Si se equivocan cuando hablan de “la continuidad de la raza” pues el mapuche en su reflexión lo que hace no solo es buscar el bienestar de los che, sino que el equilibrio o bien estar en el Waj Mapu y en el Wajontu Mapu, o sea, en el Universo y en el Territorio, siempre bajo la propia cosmovisión siendo uno de los puntos centrales el hecho de que la Madre Tierra (Ñuke Mapu) esta conformada por newen, sujetos tanto de deberes, así como de derechos, la mantención de el equilibrio además permitiría al che el bien estar, siendo este un estado de armonía entre el mundo externo y el interno.

Uno de los actores principales en el caso en estudio fue la machi Juana María Namuncura Coña, quien según la memoria de las comunidades mapuche y lo que se ha publicado en los medios escritos fue la que realizo la ceremonia en el Cerro Mesa, no podemos obtener hoy en día su versión, sin embargo se puede tener un acercamiento a la misma a través de sus palabras en las siguientes entrevistas:

“Mi abuela me contó que en los tiempos antiguos los mapuche fueron salvados de los terremotos y maremotos trepando a una montaña especial llamada Tren Tren (...). Cuando subió el mar, también subió la montaña. Esta creció y creció hasta que alcanzó el cielo, así que ninguno de los mapuche se ahogó” Machi Juana Namuncura (Tierney, 1989).

“Los cataclismos son penas por los pecados de la gente”. “Los sacrificios de animales pueden aliviar los terremotos y posponerlos si se ofrecen cada cuatro años. Pero ahora los pecados de la gente son demasiado grandes para pagarlos con sacrificios normales” Machi Juana Namuncura (Tierney, 1989).

En este sentido además cabe señalar que el sacrificio del niño José Luis Paineicur no habría sido el único realizado:

“Y es bien conocido que el sacrificio del pequeño fue hecho invocando a los pillanes. Y eso no fue solamente en el Cerro Mesa. Muchos sacrificios para los pillanes tomaron lugar durante los terremotos de 1960. La Machi Clara Huenchullán tuvo dos niños cuyas cabezas fueron cortadas y llevadas hacia el pillan.” Machi Claudina. (Tierney, 1989:156).

El Cerro Mesa aún existe y es visitado por la comunidad “el cerro la mesa era un Xeg xeg, conünli que esta conectado con todos los otros cerros, las machi y los logko saben cuando un cerro es Xeg xeg por medio de los sueños, el Xeg xeg tiene como significado que tiene cuatro patitas y sube.” (José Miguel Malo, reconstrucción entrevista, 2003).

Esto tiene un gran significado dentro de la cosmovisión mapuche, pues en este tipo de lugares se concentrarían energías, que formarían contextos espirituales especiales en los que a una Machi o Genpiñ le sería posible la realización de ciertas acciones en la comunicación con los otros newen. Patrick Tierney claramente da cuenta de esto:

“El espíritu de la machi Juana tenía asido todo el océano, el volcán y todas las montañas intermedias, con el Cerro Mesa, sosteniendo el océano con una mano y el Volcán Llaima con la otra (...) el Cerro Mesa se había convertido en el cuerpo de la machi Juana, y la machi Juana estaba plantada en la costa como un cerro (...) La machi Juana y la montaña eran inseparables, y ambas estaban unidas a el santificado José Luis Paineicur.” (Tierney; 1989:184).

Así se puede observar que en la memoria actual mapuche Bafkehche hay referencias al sacrificio, al contexto y al significado para el colectivo:

“El ser mapuche es una cosa que esta muy viva, todos en el fondo somos instrumentos y tenemos que reconstruir, pero eso viene de una responsabilidad de nosotros”. (José Miguel Malo, reconstrucción entrevista, 2003).

3.1.4. Las diferentes versiones mapuche

Existió Sacrificio y se obró de acuerdo con el derecho propio

Para quienes plantean que se obro de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, el sacrificio del niño existió y estuvo bien realizado. En este sentido se concluye desde esta perspectiva que el niño y la ceremonia realizada contribuyeron para salvar al mundo de un “mal mayor”, logrando así restablecer el equilibrio que se había roto por el alejamiento de los propios mapuche de sus pautas culturales. Los mapuche habían dejado de hacer lo correcto y se había perdido la armonía cósmica en el wajontu mapu.

“Si no hubiesen hecho ese sacrificio el océano pudo haber terminado con todo. Por causa de que hicieron ese sacrificio el mar se calmo”. (Tierney; 1989:106).

Las consecuencias del sacrificio fueron que se calmo el mar, no hubo mas maremoto, los mapuche, ante las fuerzas desatadas de la naturaleza se unieron, realizaron rogativas, esto es que retomaron sus practicas culturales. Se suma a lo anterior el surgimiento en este contexto de varias machi. En síntesis con el sacrificio se logro lo que se buscaba y esto además habría acarreado consecuencias benéficas para el fortalecimiento de la cultura de la sociedad mapuche.

Los que opinan esto relevan el hecho de que la realización de una sacrificio humano bajo estas circunstancias es una de las opciones, ciertamente una de las mas extremas.

Existió sacrificio pero se obró mal de acuerdo al derecho propio

Aquellos que plantean que se habría actuado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuche, difieren de la perspectiva anterior en cuanto la ceremonia de sacrificio no fue realizada de forma totalmente correcta, por lo que se transgredieron las normas del derecho propio mapuche. Igualmente creen que era necesario restablecer el equilibrio que se había roto por el alejamiento de los propios

mapuche de sus pautas culturales, ya que con ello habían perdido la armonía cósmica en el wajontu mapu.

“Antes también se sacrificaba a los niños cuando llegaban los españoles, se les llamaba kaxakullen pero ahí lo hacían bien de buena manera, hacían un gran gijatun gijaymawun y ahí no tenían nada que ver los wigka ahí no estaban las autoridades wigka para que lleven presa a la gente, nosotros nos manejábamos solos en esos tiempos.” (Machi Martín Huaquiman, entrevista 2003).

Hay una sensación de que nuevamente el che actúa de manera equivocada, no siguiendo los principios que plantea el mapuche kimün, trayendo como consecuencia el rechazo de la propia gente al interior del territorio. Asimismo a nivel intercultural ocurre que la información acerca del sacrificio es filtrada desde la comunidad a la sociedad wigka, causando la criminalización y encarcelamiento de los involucrados. La ceremonia habría sido mal realizada, pues de lo contrario estas consecuencias no habrían existido.

La mala aplicación del derecho habría obedecido a que la comunidad, producto del mismo desequilibrio, se encontraba en una deficiente o nula relación con los newen existentes en el wajontu mapu, lo que lleva a una errada interpretación y manifestación del mapuche kimün.

Actualmente algunos repudian el acto, tachándolo como una maldad inspirada por malos espíritus, esto puede deberse al temor; en un principio a la fuerza de la machi y a la discriminación moral de parte de la sociedad no mapuche representada por la justicia chilena.

Esto se expresa en el texto de Jorge Araya (pag. 281) : “ Respecto al sacrificio, el no esta de acuerdo dice “es algo del diablo”. Esto es comprensible por dos razones: para el maremoto del 60, el era adolescente, quedo impactado por lo sucedido, el sacrificio humano. A esto hay que agregarle su pasado pentecostal, antes de hacerse machi. (Curivil, 1994:112).

No existió sacrificio

Un tercera posición es aquella que señala que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos. Para quienes sustentan esta opinión está igualmente claro que el maremoto fue un castigo producto del alejamiento de las pautas culturales propias, que frente a este evento catastrófico de la naturaleza se hicieron rogativas y sacrificios de animales tales como pollos y cerdos, pero no el de una vida humana.

“Es una gran mentira (...) No había tiempo después del terremoto para ir y conseguir danzarines desnudos. Y no hubo ningún sacrificio de ningún niño, ni lo uno ni lo otro. Ese niño desapareció recolectando leña (...) Dicen que sacrifique a ese niño en el Cerro Mesa (...) Y a causa de esas acusaciones de sacrificar tal niño, fui llevada a prisión por la policía”. (Machi Juana en Tierney 1989).

3.2. La visión de la sociedad chilena

De parte de la sociedad chilena desde el momento en que ocurrió este hecho hasta la fecha, surgieron diversas reacciones y opiniones. Considerando que el suceso conlleva en si fuerte connotación valórica, pues implica la vida de un ser humano, esto no llama mucho la atención; lo que si llama la atención es lo divergente de estas.

Se presentan desde la perspectiva de la visión de la sociedad chilena lo que se ha categorizado como tres niveles, el primero de ellos es la reacción del estado a través de la criminalización del conflicto

y aplicación de la ley penal, el segundo las publicaciones de prensa y finalmente los que se ha dicho desde las ciencias sociales.

3.2.1. La reacción del Estado = criminalización del hecho

La reacción inmediata del Estado una vez conocidos los hechos, es la aplicación de la ley penal, esto es que se judicializa el conflicto y se criminaliza el acto sin ninguna consideración al modo de vida, las acciones y reacciones de la sociedad mapuche lo que evidencia una incompatibilidad clara, entre cosmovisiones y, en este contexto, de sistemas de Justicia.

Existen antecedentes que señalan que se sometió a varias personas a proceso y se dictó finalmente sentencia absolutoria, sin embargo el expediente de este caso se perdió por lo que materialmente no se ha tenido acceso a él, ante esta realidad para efectos del estudio de este caso se ha recurrido a registros contenidos en anteriores investigaciones.

La denuncia se habría hecho por comuneros mapuche en Carabineros de Puerto Saavedra, siendo estos mismos quienes procedieron a la detención y traslado de los supuestos involucrados hasta la cárcel de Imperial, “Los “brujos” fueron detenidos por carabineros de Puerto Saavedra. Al ser trasladados a la ciudad de Nueva Imperial para ser juzgados, fueron casi linchados por la indignada población. Tres carabineros y seis soldados protegieron la vida de los hechiceros. Pero la ira popular logro vencer en parte la protección policial, y los golpeo hasta dejarlos inconscientes, con la cabeza y el cuerpo semi destrozados”. (Araya; 1999: 279).

“El antropólogo de la Universidad de Chile, Alberto Medina, los encontró en el calabozo fuertemente atados; semiconscientes y gravemente heridos. No podían hablar”. (Tierney, 2001).

En relación a la actitud de los detenidos ante la fuerza policial, Araya señala: “Ninguno de los sindicados como autores materiales del crimen trato siquiera de huir. Al oficial de carabineros respondieron con aire de orgullo... como si tuvieran conciencia de un deber cumplido.” (Araya, 1998: 279, 280)

La investigación y el conocimiento de los hechos le correspondió al Tribunal de Imperial, “No hubo necesidad de mayores indagaciones. Los indígenas contaron detalles del horrible sacrificio sin demostrar el menor arrepentimiento. Al contrario, se mostraban muy naturales, conformes y hasta contentos”. (Araya, 1998: 279, 280).

El Juez de acuerdo con la normativa legal penal vigente en la época sometió a proceso a la machi Juana Namuncura y a los que se sindicó como sus ayudantes por homicidio (artículo 391 del Código Penal), y se dedicó a proseguir con las investigaciones en cuyo contexto se ha señalado que:

“Cuando el juez de letras de Nueva Imperial se enfrento a la “machi” Juana María Namuncura Añen, y le pregunto porque no había sacrificado un animal en lugar de despresar a un niño, la mapuche respondió con tono golpeado -“ Tu tienes que saber que para un gran mal se emplea un remedio muy grande, ¡ Animales era poca cosa!” (Tierney, 2001). “Según las declaraciones de la machi Juana al juez, esa medida extrema era la única alternativa, no solo para el pueblo mapuche, sino para toda la humanidad”. (Ríos y Vargas, 2001:125).

“El juez Osses estableció que Rosa Paineicur, madre de la víctima, dijo que la machi Juana fue la protagonista quien dio la orden para el cruel sacrificio, basado en una revelación de un sueño” (Tierney, 2001: 98-102).

Años después la machi Juana recordando esta experiencia y el trato vejatorio que le dieron “empezó a llorar” y relató “me colgaron cabeza abajo por días”, “me amarraron de mis tobillos y me colgaron como un cerdo, para hacerme confesar” (Tierney, 2001:193).

“El sumario de la corte del juicio de 1960 concluyo que el niño de 5 años José Luis Paineicur, había sido arrojado al mar” (Tierney, 2001: 98-102).

Tierney señala que el antropólogo Alberto Medina, quien visitó a los detenidos relató que, “En primera instancia reconocieron que era cosa de ellos”, “Pero después lo negaron”, “Entonces contrataron abogados para los sacrificadores confesos, que los convencieron de retractarse de sus declaraciones”. “Juan Pañan y José Vargas, fueron juzgados por asesinar al nieto de 5 años de Vargas. Si bien inicialmente confesaron haber echado al niño al océano en orden a pacificar a los enojados dioses del agua, mas tarde se retractaron de su testimonio y fueron liberados después de solo 2 años”. (Tierney, 2001: 98-102).

Si bien el sumario según lo señala Tierney habría establecido que el niño había sido arrojado al mar, y las primeras indagaciones señalan que los detenidos confesaron su crimen, se señala que con posterioridad se retractaron de sus primeras declaraciones. Finalmente el juez dictamino que los involucrados en estos hechos habían “actuado sin libre voluntad, impulsados por una **fuerza física irresistible, de usanza ancestral**”. “Esto se aplico primero a un homicidio mapuche de motivación religiosa en la jurisprudencia chilena en 1953, cuando una corte chilena exonero a una mujer mapuche de 27 años llamada Juana Catrilaf del asesinato de su abuela.” (Tierney, 2001: 98-102).

La fuerza física irresistible como eximente de responsabilidad penal está contemplada en el artículo 10 N° 9 del Código Penal Chileno que establece que “Están exentos de responsabilidad criminal: 9° El que obra violentado por una fuerza irresistible o impulsado por un miedo insuperable”.

3.2.2. Las publicaciones de prensa = manteniendo y reconstruyendo el estereotipo

En este apartado se toman como referencia tres medios de prensa escrita que se han referido a los hechos, el Diario Austral de Temuco, la Revista Vea de Santiago y el Diario El Mercurio también de Santiago. Desde un punto de vista territorial el primero de estos medios está geográficamente mas cercano a los hechos, su cobertura alcanza a la IX y X Regiones, los otros dos están en la ciudad de Santiago y tienen circulación nacional. En cuanto a la variable temporal los dos primeros son del tiempo cercano a los hechos, sin embargo el último es un reportaje del año 2001 o sea de 40 años mas tarde, lo que da cuenta de la prevalencia del cuestionamiento de prensa acerca de los hechos constitutivos del caso en estudio.

Diario Austral de Temuco:

La publicación se refiere al maremoto como “ un hecho que había causado pavor entre las tribus” agrega que frente al mismo para éstas “era necesario dejar satisfechos a los dioses que provocan estas calamidades”, contexto en que “la machi Luisa Maria Namuncura Añen, concibió la idea o seguramente solo aplico el ceremonial clásico, y ordeno que se sacrificase un ser humano. Fue elegido como víctima el niño José Paineicur Paineicur, de 7 años. Varios indígenas llegaron hasta la ruka en que se encontraba el menor y solicitaron su entrega al encargado o pariente del niño Juan Paineicur Painao, quien sin dificultades habría accedido a la petición de la hechicera”.

En relación a la forma en que se habría llevado a cabo el sacrificio señala: “El niño habría sido llevado al lugar en que se desarrollaba la ceremonia, 7 kilómetros al sur de Puerto Saavedra y lanzado al mar. Existe asimismo, otra versión en el sentido de que el niño habría sido muerto a puñaladas durante la ceremonia.” (El Diario Austral, Temuco, 21 de junio de 1960).

Días después del maremoto este mismo medio decide enviar una misión a investigar los hechos, respecto de esta misión investigativa periodística señala “Llevaban la misión precisa de observar los trastornos sociales, culturales y materiales que el fenómeno hubiera ocasionado en nuestras colectividades indígenas porque estaba en nuestro conocimiento que en circunstancias anormales como las que se habían presentado y dada la poca adaptación cultural aflorarían muchas actitudes culturales latentes constreñidas por el manto social en que les a colocado en la ultima centuria. Sabíamos que dichas colectividades pondrían en practica formas culturales de las que el grueso publico y tampoco las instituciones nacionales tienen conocimiento y era necesario observarlas al calor mismo de los acontecimientos”.

En el contexto de esta visita se da cuenta de que los investigadores “tuvieron información que se hallaban detenidos los presuntos autores de un presunto homicidio en la persona del niño José Quimen Pailacur” (El Diario Austral, Temuco, 29 de junio de 1960) .

Revista VEA:

“Los indígenas de Loncopulli, localidad cercana a puerta Saavedra, en la provincia de Cautín, sacrificaron a un niño de seis años de edad a sus dioses. El sacrificio ceremonial fue realizado el viernes 5 de junio por la “machi” de Puerto Saavedra, María Juana Namoncura y sus ayudantes Juan Piñan Huenchumán, Julio Paineur Cuminao y Juan José Paineur Paineo. El niño de 6 años, José Paineur Paineo fue arrastrado por esta familia de hechiceros a la orilla del mar, muerto a golpes y abierto en el canal, para arrancarle el corazón y demás vísceras, las que fueron arrojadas al mar para calmar la ira de los dioses y terminar con los terremotos y maremotos” (Revista VEA, Santiago, 30 de junio de 1960).

Diario El Mercurio:

“Hace 41 años y dos meses un niño de 5 años, clamaba a gritos que no lo mataran. Pero no quisieron escucharlo y lo mataron. Y lo lanzaron al mar. unos dicen entero. Otros que fue desmembrado poco a poco. De hecho, su cadáver nunca fue hallado”.

“Era el obscuro atardecer del, 22 de mayo de 1960. Horas antes, Chile se había puesto de luto por el peor maremoto y terremoto que recuerda su historia. La naturaleza había desatado su furia y la machi ordeno un sacrificio humano. Tenia que ser un niño. Según sus creencias, y presa del pánico, tal vez pensaron que esa era la única forma de calmar al océano que había hecho desaparecer Puerto Saavedra, Tolten y Queule, y cuyos efectos rebotaron con las olas varios metros en Japón” (Diario El Mercurio, Santiago, 15 de Agosto de 2001).

En relación a las publicaciones de prensa es necesario tener presente que los discursos contenidos en ellas van creando opinión respecto de los diversos temas tratados, particularmente cuando se habla de una cultura distinta y se la visualiza desde los propios parámetros se va inculcando en los lectores la idea de que esa es la verdad, esa es la realidad, toda vez que es algo ajeno y que no conocen, “la opinión publica es dependiente cognitivamente de las historias de carácter informativo periodístico, y es de esa fuente de donde hacen sus representaciones sociales, principalmente sobre los hechos en que no tienen contacto directo, construyéndose la identidad del otro a partir de los medios de comunicación” (Araya, 1998: 280).

Los discursos periodísticos contenidos en la publicaciones de la época y los que se han publicado con posterioridad apuntan, en el mismo sentido de la reacción del estado, a la criminalización del suceso, pero además éstos constituyen un relato de crítica directa, utilizan un lenguaje crudo que lleva a impresiones equivocadas, pues omiten una profundización en el trasfondo cultural. En este contexto, se

describen y dan por ciertos hechos que no siempre lo son, así por ejemplo cuando se cataloga a los participantes como una “familia de hechiceros”. Se entregan y repiten como una realidad estereotipos que han sido contruidos y mantenidos en la sociedad chilena como la referencia a “sus dioses”, o cuando se señala que la machi “aplicó el ceremonial clásico y ordenó que sacrificara un ser humano”, reconstruyendo y propagando un discurso periodístico que da cuenta de los hechos, pero descontextualizados de los patrones culturales en los que se insertan, distorsionan su contenido y relevan la supremacía cultural wigka sobre estos “bárbaros”, “gentes sin dios ni ley”, calificativos que viene desde la época hispánica, indicando que en el contexto del maremoto y “dada la **poca adaptación cultural** aflorarían muchas actitudes culturales latentes constreñidas por el manto social en que les a colocado en la ultima centuria”.

3.3. La visión desde las ciencias sociales = intentando comprender una sociedad y cultura diversa

En el aporte a la comprensión del caso en análisis desde la óptica de las Ciencias Sociales, se da cuenta de tres investigaciones que han tomado como temática principal el sacrificio de 1960.

Sacrificio e Identidad en el contexto del maremoto del año sesenta: reducción Collileufú, Puerto Saavedra. Jorge Araya Anabalón, Universidad de la Frontera, 1998.

Trabajo etnográfico en que apunta a una interpretación estructural/funcionalista de los hechos. Estructural porque se preocupa del trasfondo lógico cultural y funcionalista en tanto se remite a factores de efectividad frente a las contingencias sociales.

La interpretación se realiza por medio de la re-lectura de textos de prensa, testimonios entregados por personas involucradas y del mito de origen mapuche. La visión particular de esta investigación, permite encontrar de forma clara el sentido político, social y religioso del evento, como una reestructuración de las practicas sociales que de algún modo se habrían visto en un estado de perdida, por tanto se considera lo ceremonial como una instancia de reencuentro con las costumbres y tradiciones ancestrales, asimismo el sacrificio de un ser humano es interpretado como un hecho de suma trascendencia, por cuanto “tiene como función superar la situación crítica”.

Los avances teóricos de la investigación, plantean la necesidad de una posición sin prejuicios, frente a hechos que involucran la temática intercultural, criticando directamente a los artículos de prensa que se refirieron a el sacrificio, los que considera estereotipados y negativos.

Deconstrucción de un Caso de Ritual de sacrificio en la comuna de Collileufú, Puerto Saavedra (5 de Junio de 1960), Myriam Ríos y Viviana Vargas, Universidad de la Frontera, 2001.

Tesis que efectúa una re-lectura de los hechos comunicados tanto a través de medios periodísticos, contrastándolos con los hechos comunicados por los actores involucrados, realizando una deconstrucción de ambas perspectivas, a través de una contextualización atingente.

Una variable fundamental dentro de el enfoque metodológico de este estudio, es el reconocimiento de que los discursos emitidos por los actores y por los medios, corresponden a fenómenos simbólicos representando por tanto una expresión del mundo conceptual en el que viven los individuos, siendo esto un constructo intersubjetivo particular en cada cultura.

Esta investigación constituye un avance significativo en la comprensión de la cultura mapuche y de la vivencia de los hechos que ocurrieron durante el sacrificio. Poniendo en evidencia que en el caso en estudio, quien no se sumerge en el mundo conceptual del mapuche no esta considerando su acción sino al contrario esta imponiendo la propia interpretación de la acción. En este sentido, la narración de los hechos no debe ser entendida como una entidades aparte de quien la esta recibiendo y comunicando, sino, y muy al contrario, son los agentes los que le entregan la significancia a los discursos que se le

presentan. Una herramienta útil por excelencia para el tratamiento de la temática intercultural, el comunicador que no la considerase como tal estaría demostrando su desconocimiento.

El Altar Mas Alto, Patrick Tierney, 2001

Este libro fue realizado con la colaboración de Lorenzo Aillapan, según las palabras de este “Patrick Tierney (...) quería hacer la publicación de un libro desde el sacrificio humano mundial, no solo en Chile. Lo que producía, lo que pasaba con Jesucristo y la antigua cultura del Perú, del altiplano, hasta llegar al lago Budi, en Puerto Saavedra” (Aillapan en Ríos y Vargas, 2001).

La visión entregada por el antropólogo corresponde a una investigación de campo. Se detuvo en Chile para conocer a la gente que estuvo presente en el sacrificio, convivió con los habitantes del lago Budi, en un recorrido que se extendió por varios años, llegando a tener contacto con la machi Juana María Namuncura quien habría tenido un importante rol en la realización de la ceremonia de sacrificio.

Entrega una visión clara y profunda sobre fundamentos culturales y particularmente en lo que respecta a la ceremonia de sacrificio en el Cerro Mesa, aquel lector agudo podrá encontrar en este texto una riqueza simbólica impresionante.

Los tres textos anteriormente comentados además de ser un material de trabajo de gran consistencia para futuros estudios y para cualquier opiniones que se quisiera dar sobre la cultura mapuche, reflejan un alto grado de respeto y comprensión en la presentación de esta temática. Muestra del interés de profesionales que no se dejan llevar por primeras impresiones, frente a relatos de sucesos “macabros” sobre brujos, sacrificios y hechicería, y que se permiten conceder un grado de validez suficiente, y correspondiente, al conocimiento de aquellos que participan de esos mundos que distan de la realidad habitual en la que se desenvuelve cualquier persona común que ha nacido en la sociedad occidental.

4. Contraposiciones y contradicciones

La investigación de este caso ha pretendido dar cuenta, desde una visión intersubjetiva, de aplicación del derecho en un caso límite y excepcional, en cuyo contexto ocurrió la muerte de un niño mapuche. Con una mirada respetuosa desde la óptica actual y considerando también la visión no mapuche, pretende visualizar la posibilidad de que estas dos perspectivas dialoguen, hacia una visión que comprenda a ambas en el contexto histórico actual de relaciones interétnicas en que se encuentran.

Desde la perspectiva de la sociedad y cultura mapuche, hay coincidencia al señalar que el maremoto fue ocasionado por una ruptura del equilibrio en el wajontu mapu y waj mapu, provocada porque los che se habrían alejado de las pautas que de acuerdo con el conocimiento y derecho propio les permiten vivir en armonía con las fuerzas presentes en la naturaleza. Rompiéndose el equilibrio, principio fundamental presente en la cosmovisión mapuche, se habría perturbado la relación armónica tanto entre los hombres en el nivel individual, familiar, comunitario y colectivo como con el entorno natural en que se desenvuelve la vida.

Tipificado el problema en concordancia con el derecho propio, todas las visiones mapuche coinciden en que de acuerdo con este mismo derecho, debían realizarse acciones para restablecer el equilibrio perdido. Tales acciones debían ser o estar dadas en forma de comunicación con los newen, con el bafkeh mapu y con el sostenedor del equilibrio, quienes transmiten el conocimiento, rogativas que debían ser aplicadas por personas con conocimiento tal como las Machi, Genpiñ y Logko. En el contexto de la aplicación del derecho propio, todas las comunidades sin excepción efectuaron sus rogativas, una de estas rogativas se habría producido en el Cerro Mesa. Al respecto de este hecho se cuestiona primero si existió o no un sacrificio en ese lugar, entre los que plantean que este sacrificio existió se cuestiona a su vez la correcta interpretación y manifestación del derecho propio.

La visión desde la sociedad y cultura no mapuche, representada aquí por la reacción del estado, las publicaciones de prensa y las publicaciones científicas, visualizan el hecho desde sus propios paradigmas, criminalizándolo a través de la aplicación de las leyes penales vigentes al interior del Estado de Chile y publicando en prensa los hechos sin abordar la cosmovisión propia mapuche. Las investigaciones científicas por su parte intentan abrir un camino de comprensión hacia la sociedad y cultura mapuche acercándose al conocimiento de ésta y, adentrándose en las visiones particulares de las causas y consecuencias del maremoto como evento de la naturaleza en la cultura mapuche.

En este plano es de suma importancia relevar el rol que tienen las ciencias, esto es ampliar los márgenes de explicación a los fenómenos sociales y naturales, lo que, a través de la historia de la humanidad, le ha permitido a las ciencias sociales en general constituirse en un conocimiento emancipador y comprensivo de la diversidad en el contexto de las relaciones intersociales e interétnicas, aportando las visiones de las diversas culturas, en la perspectiva de propiciar un dialogo constructivo.

Cada sociedad tiene el derecho y el deber de alcanzar su bien estar en forma autónoma revisando sus propias pautas culturales, pero además en el contexto actual de interacción la colaboración reciproca es de suma importancia, todo esto basado en los principios de respeto, amor y comprensión.

Al respecto, las ciencias naturales hoy en día ya se cuestionan la posibilidad dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza, ¿Qué ocurriría si la ciencia comenzara a considerar la posibilidad de relacionarse con la naturaleza como si esta fuera un sujeto y no meramente un objeto?, ¿Cuáles serían las consecuencias de una consideración como esta, principalmente hoy en día que las tendencias actuales nos hablan de relatividad e incertidumbre?. Creemos que la comunidad científica debería estar abierta a considerar este tipo de posibilidades, toda vez que son las nuevas preguntas y no las nuevas respuestas las que siempre han representado el avance en este ámbito.

En la actualidad es aún posible encontrar conflictos que inciden en el ámbito de la aplicación del derecho propio en el contexto de las relaciones interculturales e intraculturales mapuche, cientos de años de intercambio cultural no han sido en vano y es claro que tanto las manifestaciones como la aplicación del derecho propio mapuche, no tiene un carácter cerrado y se ven influenciadas por la cultura no mapuche en diversos ámbitos, incluido el derecho. Sin perjuicio de señalar que la influencia es mutua, ésta se ha dado en un contexto de dominación y prevalencia del derecho del estado.

Si bien el derecho y en definitiva la cosmovisión mapuche, siguen existiendo en la subjetividad y en la intersubjetividad de las personas mapuche que conviven en la sociedad chilena. Su existencia y manifestaciones en el momento actual están constreñidos por los patrones de una cultura diversa que reprime y criminaliza su expresión. No permitiendo, tanto de forma inconsciente como consciente, su libre manifestación, a través de los procesos históricos, sociales, culturales y políticos, ocurridos desde la irrupción en el territorio americano de las poblaciones europeas. Procesos que se reflejan en la desestructuración de el conocimiento y el estilo de vida que era cultivado por la gente que residía en estas tierras hasta ese entonces, lo que se observa, por ejemplo, en la escasa difusión y dominio de la lengua y el conocimiento originario en la población mapuche actual, principalmente entre los mas jóvenes. No obstante el desmembramiento y pseudo desaparición en que se encuentra lo que algún día fue la nación mapuche, durante la investigación se ha podido constatar que aún se mantiene la particular e independiente forma del sistema de conocimiento, cosmovisión y derecho propio, y continúa siendo un sistema socio cultural diferenciado al interior del estado de Chile.

En el contexto del gijatun realizado durante el maremoto del año 1960, según lo indican la mayoría de las fuentes consultadas, se habría realizado el sacrificio de un niño. En el contexto de relación intercultural actual, en el que ocurren procesos de intercambio de información la que luego pasa a formar parte del acervo cognitivo de cada cultura, esto entendido como re elaboraciones de los hechos que se van asentando en referencia a los principios y valores que se encuentran desde siempre, es poco probable que en eventos similares se produzca nuevamente un hecho de tal naturaleza. Toda vez que el

respeto y reconocimiento del otro siempre a sido pilar fundamental de la cosmovisión mapuche, y siendo el derecho a la vida como colectivo y como individuos de suma relevancia, los principios y valores de la sociedad Chilena han sido un punto a considerar el momento de la toma de decisiones. Si bien este es un hecho que se observa en los individuos y la sociedad mapuche desde siempre, no cabe menos que esperar que trabajos como este lleven a la sociedad Chilena cuestionarse el porque su sistema normativo, de modo insospechado, tiende a reprimir la manifestación de un cultura diferente con la cual convive.

En el contexto de las relaciones interétnicas es de suma importancia el respeto frente a las formas en que se manifiesta y construye cada sistema de conocimiento. En la cosmovisión mapuche esto se realiza en la oralidad, punto importante pues implica una serie de acervos emocionales y cognitivos necesarios, y en manos de individuos preparados para esta tarea, personas elegidas que generalmente son los depositarios de características de linaje que les hacen especiales para esta tarea. Es probable que un acercamiento escrito al tema en estudio adolezca de una infinidad de carencias, entendidas como factores de interpretación, se ha intentado transmitir de forma holística y dinámica la lógica mapuche, efectuando referencias que le permita al lector ingresar en la particularidad de este pensamiento. Tomando en cuenta esto el presente trabajo no pretende mas que ser un avance y una herramienta para el sistema científico occidental en la comprensión y construcción de conocimiento, y no ostenta el sitio de mapuche kimün, en tanto este ultimo mas que un saber es un experimentar.

IV. La relación del che en el Wajontu Mapu.

1. Caso Logko Pichun y Norin en el Contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche⁴⁰.

1.1. Contextualización

Este es un conflicto de carácter interétnico, las partes en el mismo están constituidas por el Estado de Chile a través de la Intendencia VIII Región y Gobernación de La Provincia de Malleco, las Empresas Forestales, en el caso específico el propietario del Fundo Nancahue Agustín Figueroa Elgueta y, el propietario del Fundo San Gregorio Juan Julio Sagredo Marin ambos empresarios forestales, el primero de ellos además ex Ministro de Agricultura, y el Pueblo Mapuche a través de dos de sus autoridades tradicionales.

Las raíces históricas del conflicto tienen como base principal “la disputa en torno a la propiedad de la tierra”, originada desde el primer contacto interétnico entre la Nación Mapuche y sus conquistadores (Ver Capitulo III). Es mediante la entrega a fines del siglo pasado de los llamados títulos de Merced y el traspaso a propietarios privados de la casi totalidad del antiguo territorio mapuche en la Araucanía, que las antiguas comunidades son arrinconadas en una ínfima parte de sus terrenos. Históricamente las comunidades han reclamado por la pérdida de su territorio, sin embargo los intentos de obtener una respuesta satisfactoria a sus demandas territoriales han sido infructuosos, generándose además de la pérdida del territorio el empobrecimiento económico y la degradación de los recursos naturales dentro del territorio que aún permanece en sus manos. A todo este proceso se agrega con la dictación del Decreto Ley N° 701, en el año 1974, bajo la dictadura de Pinochet, la instauración en Chile de una política estatal de fomento forestal, que ha permitido la instalación y crecimiento de este tipo de empresas en el territorio mapuche, en desmedro de los habitantes originarios allí asentados, ha venido a agudizar el conflicto.

Las comunidades acuden tanto a la justicia chilena (Tribunales), como a otras instancias administrativas entre ellas la CONADI a fin de encontrar un respuesta sus demandas por las tierras

⁴⁰ Estudio y seguimiento de caso realizado por María del Rosario Salamanca en el marco del Programa de Derechos Humanos del Instituto de Estudios Indígenas –PDI-, UFRO, 2002-2003.

usurpadas, intentan por otra parte negociar con las empresas Forestales y con los empresarios que colindan con sus terrenos, sin embargo habitualmente los Tribunales fallan en su contra, las negociaciones con la CONADI se entrampan en largos tramites administrativos, no dan respuesta a sus requerimientos y, las empresas se niegan a dialogar con ellos.

Después intentar diversos medios para obtener respuesta y luego de décadas de intentos fallidos, “las comunidades que consideran tierras ocupadas por las forestales como sus tierras ancestrales han decidido ocuparlas físicamente. Aunque estas ocupaciones podrían ser consideradas por ciertos Tribunales como ilegales, la FIDH considera que en muchos casos corresponden a ocupaciones legítimas. El gobierno debe asumir su responsabilidad respecto de este problema y buscar una solución justa y viable a la cuestión fundamental de los Títulos de las tierras en disputa”. Federación Internacional de Derechos Humanos –FIDH–, Informe, Misión Internacional de Investigación en Chile, “Pueblo Mapuche: Entre el Olvido y la Exclusión”, marzo 2003, pp.12.

Tanto el Gobierno de Chile como las empresas forestales, han privilegiado la represión y militarización en el territorio mapuche, se utilizan guardias armados para proteger plantaciones e instalaciones, los que no solo protegen sino utilizan medios de intimidación que agreden a los mapuche e incitan la violencia. En el nivel judicial es posible apreciar una criminalización del conflicto, “El estado Chileno bajo la administración del presidente Ricardo Lagos, ha intensificado una política represiva directa y criminal en contra de los mapuche y sus organizaciones. Las acciones de recuperación de tierras y sus demandas de derechos han tenido como respuesta numerosas acciones legales y denuncias por parte de las empresas forestales que mantienen hoy a muchos comuneros mapuche sometidos a procesos y condenados” (Informe FIDH pp.15, 16).

La aplicación de la Reforma Procesal Penal como plan Piloto en la IX Región de la Araucanía, visibiliza un problema nunca resuelto al interior de la sociedad chilena, porque uno de sus efectos esta constituido por una serie de casos en que integrantes de este Pueblo han sido investigados, formalizados, detenidos, allanados y, sujetos a medidas cautelares entre otras a prisión preventiva.

1.2. Descripción del conflicto

El conflicto aquí presentado se inserta en el contexto anteriormente expuesto, es uno de los tantos casos de mapuche involucrados en los que la Defensoría Penal Mapuche en la IX Región denomina “Imputados en el Marco del Conflicto Territorial”, calificativo que es también utilizado por los organismos de Derechos Humanos, la Fiscalía por su parte los sindic como “terroristas”, mediante acusaciones que hacen aplicables la ley antiterrorista, calificativo que también utilizan las Forestales, la prensa y el Gobierno. Los propios afectados en cambio se reivindican como “presos políticos mapuche”.

En este caso concreto y según los contenidos del proceso penal llevado adelante los hechos se inician el 12 de diciembre de 2001, fecha en que se produce un incendio forestal de pino insigne, en el fundo Nanchahue, comuna de Traiguén. Presentada la denuncia de Carabineros, la primera hipótesis manejada por la Fiscalía y que parece guiar todo el procedimiento hasta hoy es que “se trataría de acciones coordinadas por elementos indígenas no identificados, toda vez que el predio en cuestión se encuentra inserto dentro del área de terrenos en conflicto mapuche”. En base a este supuesto Fiscalía solicita ordenes de detención para los Logko cuyas comunidades se encuentran colindantes al lugar de los hechos, ellos son Pascual Pichun Collonao, Logko de Temulemu, y Aniceto Norin Catriman, Logko de Didaico. Ambos permanecen mas de un año en Prisión Preventiva en la cárcel de Traiguén.

1.3. El Procedimiento de acuerdo con la aplicación de la Reforma Procesal Penal

El procedimiento se inserta en la normativa establecida en la Ley 19.696 que establece el Código Procesal Penal, publicada en el Diario Oficial de 12 octubre de 2000, que de acuerdo con el artículo 484 entró en vigencia en la IX Región de la Araucanía el 16 de diciembre de 2000.

Las partes en este caso son los logko Aniceto Norin y Pascual Pichun en su calidad de imputados, querellados, acusados de los hechos; el propietario del Fundo Nancahue Agustín Figueroa Elgueta, el propietario del Fundo San Gregorio Juan Julio Sagredo Marin, el Gobierno de Chile a través de sus órganos Intendencia VIII Región y Gobernación Provincia de Malleco, todos ellos querellantes y acusadores en estos autos.

Desde el primer momento y a petición de la Fiscalía, los Logko permanecen en Prisión Preventiva, la Defensa solicita en reiteradas oportunidades la sustitución de la Prisión Preventiva por alguna de las medidas cautelares del artículo 155 del Código de Procedimiento Penal. El Tribunal de Garantía acogiendo las argumentaciones de la Fiscalía, deniega las solicitudes. Se recurre ante la Corte de Apelaciones y la Corte Suprema, sin mejores resultados. A petición de la Fiscalía, las investigaciones que realiza permanecen en secreto, solicitado por la Defensoría el levantamiento, el Tribunal accede sólo parcialmente, excluyendo dos testigos que declaran en el Juicio Oral bajo estrictas medidas de seguridad y de quienes jamás se supo su identificación.

La acusación del Ministerio Público y la de los actores particulares imputa a los acusados su responsabilidad en los siguientes hechos: 1) Incendio Terrorista en casa habitación de propiedad de Juan Agustín Figueroa Elgueta, ocurrido el 12 de diciembre de 2001. 2) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Fundo Nancahue. 3) Incendio Terrorista en Perjuicio del predio forestal San Gregorio de propiedad de Juan Julio Sagredo Marin. 4) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Predio San Gregorio.

Con fecha 31 de marzo, y 2 a 9 de abril de 2003 se realiza el Juicio Oral en lo Penal y oídas las presentaciones de las partes en Sentencia de 14 de abril de 2003 se concluye que considerando la prueba presentada ésta “no reúne los estándares probatoria necesarios en grado de calidad, certeza y suficiencia, para afectar la presunción constitucional y legal de inocencia que ampara a los acusados, circunstancia que permite a estos sentenciadores llegar perentoriamente a la convicción de que no fue probada la participación de autores materiales de los referidos Pichún., Troncoso y Norín, en los delitos que les fueron imputados, según el tenor literal de las acusaciones de que fueron objeto”. Se “absuelve” a todos los acusados de todas las acusaciones, se “Condena al Ministerio Público y a los acusadores particulares al pago de las costas de la causa”, y se “Rechaza, con costas las demandas civiles interpuestas”.

Con el fallo del Tribunal de Juicio Oral finalmente los Logko Pichun y Norin son puestos en libertad, sin embargo existe aquí un abierto atropello al principio de inocencia consagrado a nivel Constitucional, de los Pactos de Derechos Humanos ratificados por Chile y vigentes y a nivel legal, toda vez que ambos permanecieron mas de un año en Prisión Preventiva, por un delito en el que jamás hubo pruebas en su contra lo que fue alegado en todas las oportunidades procesales por la defensa, siendo desoídos por los Tribunales de Justicia. Por otra parte la existencia de investigaciones secretas y la presentación en juicio de testigos “sin rostro” es atentatorio con el debido proceso, toda vez que no es posible a la defensa controvertir pruebas.

En este momento la causa se encuentra sometida a revisión en la Corte Suprema de Justicia ante un recurso de Nulidad presentado por la Fiscalía.

1.4. Las versiones de los Logko y las organizaciones mapuche en torno al procedimiento

Las declaraciones de los Logko señalan que Pascual Pichún “el día de los hechos se encontraba en el Liceo Guacolda de Chol Chol en la licenciatura de uno de sus hijos”, existen en la causa antecedentes que respaldan esta versión, entre ellos carta de la Directora del Liceo en el que estudiaban sus hijos y donde asistió junto a su familia a la Licenciatura.

El Logko Aniceto Norin señala que: “El día 12 y 13 de diciembre del año 2001 estuve en la casa, trabajando en el programa PIDI, Plan de Desarrollo Indígena, allí sacamos ese trabajo, por tres meses y

hacen dos meses que estamos trabajando, somos 15 personas las que trabajamos (...), nos enteramos por las noticias que la casa se había quemado y dijimos entre nosotros, nos irán a culpar a nosotros de esto ya que nuestras comunidades están colindando (...) pasaron los días y de repente me citaron (...)". Esta es parte de la declaración que realizó el imputado ante la Fiscalía de Traiguén de fecha el 15 de enero 2002.

Los propios imputados contextualizan sus detenciones en el ámbito de las recuperaciones territoriales y se autocalifican y reclaman para si mismos ser considerados como "presos políticos mapuche":

"Los presos políticos mapuche recluidos en la cárcel de Traiguén DENUNCIAMOS ante la opinión pública nacional e internacional: que nuestros encarcelamientos obedecen solo a una presión de empresarios privados (...) apoyados por la derecha política que tienen como objetivo crear temor y desanimo en nuestras familias y comunidades". "(...) al no reconocer nuestra calidad de presos políticos mapuche, mientras nos mantienen injustamente encarcelados, debemos compartir los espacios con delincuentes comunes, homicidas, traficantes o estafadores, puesto que no se nos dan las condiciones mínimas para contar con un lugar mas apropiado a nuestra condición". Parte del Comunicado Público, de fecha 6 de agosto de 2002, efectuado por Aniceto Norin, Pascual Pichún Paillalao, Rafael y Pascual Pichún Collonao, detenidos en la Cárcel de Traiguén. (<http://www.derechosindigenas.cl>).

El movimiento social y político mapuche, a través de sus organizaciones, junto con visitar regularmente a los Logko, brinda apoyo a sus familias, comunidades y, realiza una serie de acciones que tienen como sustrato reclamar y hacer visible lo que consideran un atropello a sus derechos humanos, contexto en el que reivindican el mismo calificativo utilizado por los Logko "presos políticos mapuche", realizando una defensa retórica y política en este contexto, de ello dan cuenta los siguientes extractos de declaraciones realizadas por tales actores:

"los Tribunales de Justicia han sido influenciados por la presión de agricultores y empresarios forestales, que además forman parte del poder político. Este es el caso del Sr. Juan Agustín Figueroa, ex- ministro del primer gobierno de la Concertación y otros políticos de derecha que operan en la zona. Todos ellos han incidido, en diferentes formas, en las distintas etapas del proceso judicial, logrando influenciar las decisiones de los administradores de justicia" "la nueva Reforma Procesal Penal no viene a impartir justicia para los integrantes de la sociedad Mapuche, debido a que no considera la diversidad y desconoce las demandas históricas de una sociedad que es antecesora al Estado Chileno, como es el Pueblo Mapuche" Parte de la Declaración Publica de fecha 19 de julio de 2002 efectuada por la Asociación Bafkehche, representantes de la comunidad Quepuca Ralko del Alto Bío-Bío, Parlamento del Territorio Naüqche, Coordinadora por la Erradicación del Vertedero de Boyeco, Concejales Mapuche y familiares de los Logko detenidos en la cárcel de Traiguén. (<http://www.derechosindigenas.cl>).

"Miembros de comunidades mapuche en conflicto del sur del país, hombres y mujeres, ancianos y niños que ante las injusticias y los atropellos cometidos en contra de nuestro pueblo por parte del Estado y las empresas transnacionales forestales, hemos decidido luchar por nuestros derechos y levantar nuestra silenciada voz". "Nos dirigimos a ustedes, las máximas autoridades judiciales del país, para manifestarles nuestra preocupación por el "triste rol que están jugando en nuestros territorios los tribunales de justicia y sus recién estrenados fiscales en la persecución, hostigamiento y reclusión de cientos de hermanos mapuche que hoy luchan por recuperar en las regiones VIII y IX no solamente nuestros territorios ancestrales, sino que además la dignidad tantas veces pisoteada de nuestro pueblo". "la Reforma Procesal Penal implementada por el Estado no ha logrado

garantizar nuestros derechos constitucionales, sino que más bien los ha violado sistemáticamente, actuando los fiscales del Ministerio Público como verdaderos "cazadores de mapuches". "En ustedes cabe una parte importante de la responsabilidad de terminar con esta historia interminable de abusos y atropellos". Parte la Carta Abierta a La Corte Suprema de Justicia fechada en 07 de agosto de 2002, cuyos remitentes se autoidentifican como Firmado Comunidades En Conflicto de Traiguen, Comunidades En Conflicto De Collipulli, Asociación Mapuche Ñankuqueo De Lumaco, Coordinadora Mapuche Arauko-Malleko, Organización Mapuche Meli Wixan Mapu, Asociación Mapuche Leftrarú, Comité De Apoyo a Los Presos Políticos Santiago. (<http://www/derechosindigenas>) y (<http://www10.brinkster.com/mapuche>).

"Frente a la situación de los Presos Políticos Mapuche, y dada las arbitrarias, injustas y prolongadas detenciones, se ha decidido llevar a cabo una serie de movilizaciones que tienen como objetivo exigir su inmediata libertad, así como denunciar la persecución política de que son objeto por parte del Estado y de los intereses del empresariado que se ven involucrados en las zonas de conflicto". Parte del Comunicado Público, de fecha 8 de agosto, efectuado por La Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto Arauco Malleco.

1.5. El procedimiento del derecho propio mapuche, posibilidades de aplicación, contraposiciones y contradicciones

En este proceso de conflicto se ha manifestado claramente la dialéctica controversial de dos cosmovisiones que a su vez derivan en dos sistemas jurídicos que se contraponen directamente entre sí. Desde el momento de la tipificación del conflicto hay una visión contrapuesta que da cuenta por una parte de la particular visión de la sociedad mapuche en la que el hombre che es un habitante más del wajontu mapu, es una parte integrante de la naturaleza y de las fuerzas espirituales newen que existen en el territorio, entendido éste en sus múltiples dimensiones. Por la otra parte esté la visión wigka o en este caso la no mapuche que comparten tanto el Estado como las Forestales y que visualiza al hombre como el dominador de la naturaleza, considera la tierra propiedad privada, no contiene un concepto de territorio y le otorga al titular del dominio la posibilidad de disponer arbitrariamente del mismo.

Desde el punto de vista histórico los mapuche habitantes del territorio en conflicto se sienten los habitantes originarios y por tanto con derechos ancestrales sobre el mismo. Por su parte las Forestales se sienten los legítimos dueños en tanto ostentan los títulos otorgados por el Estado de Chile sobre la tierra que ocupan.

La sociedad mapuche, tiene un derecho propio que se caracteriza por su capacidad de adecuarse a las diversas situaciones que podríamos categorizar como casuístico, situacional, predominantemente retórico, en tanto se va construyendo caso a caso, se adecua a la situación de conflicto, se establece a través de la oralidad en la que predomina la búsqueda de argumentos cuya fuerza de legitimidad y justicia los valide ante las partes; todo ello basado en principios fundacionales que derivan precisamente de la posición del hombre en el wajontu mapu.

Utilizando la dialéctica retórica propia de su sociedad, los mapuche a través de la historia han recurrido a las peticiones tanto verbales como escritas, haciendo presentaciones a diversos órganos del Estado tanto a través de la utilización de la legislación de protección de propiedad reclamando reivindicaciones y dando cuenta de las usurpaciones a los Tribunales de justicia; como ante órganos del ejecutivo tales como Intendencias y Gobernaciones, órganos de atención preferente a los indígenas y a los campesinos como el DASING, el INDAP, la CORA y más recientemente la CONADI, en ellos efectúan argumentaciones de fondo y de justicia basadas en su propia cosmovisión que legitiman desde esta perspectiva sus reivindicaciones, encontrándose cara a cara ante una visión del mundo que es distinta y que privilegia la existencia de documentos a su reclamación de habitantes originarios y el manejo

irrestricto de la propiedad privada a su reclamación del “buen” uso de los recursos naturales y el “respeto a los newen presentes en el territorio”.

La situación de pérdida de territorio se grava con el uso que hacen del mismo las Empresas Forestales, uso que para la cosmovisión y forma de vida mapuche es atentatorio contra su propia supervivencia toda vez que la desertificación de los suelos ha traído consigo alteraciones en la flora y la fauna que impiden a las machi recolectar los baweh (remedios) propios de la medicina tradicional, se han secado vertientes que tenían su propio newen (espíritu o fuerza), ya no hay agua para beber, etc. es decir que todo el nicho ecológico se ha alterado e impide la realización de la forma de vida propia en contacto con la naturaleza que es propia de la sociedad mapuche, lo que consideran un etnocidio.

La primera estrategia para la defensa de su territorio y sus derechos territoriales llevada adelante por los mapuche y sus autoridades tradicionales, que inicialmente se inserta en el discurso y la retórica es constantemente desoída, los mapuche se dan cuenta que se encuentran en un contexto caracterizado por la subordinación de la expresión cultural propia, intentan entonces dar visibilidad el problema y llamar la atención mediante la ocupación de espacios territoriales que consideran legítima y originariamente mapuche y que está siendo invadido por las plantaciones Forestales incluso mas allá de los espacios que según la ley wigka les pertenecen mediante la degradación de los suelos que ya alcanza a las comunidades.

La respuesta desde las forestales y el gobierno, ha sido una vez más la “criminalización” o “ilegalización” de la defensa de los derechos mapuche, ahora recurriendo a la aplicación de la Reforma Procesal Penal en la Araucanía, fórmula que no es nueva toda vez que históricamente la sociedad y estado chileno han aplacado cualquier expresión que pretenda relativizar el sistema hegemónico impuesto a las sociedades indígenas que habitan el territorio desde épocas prehispánicas, pero que en este caso particular reviste una singular relevancia toda vez que ha afectado a dos Logko validados al interior de sus comunidades y que finalmente son liberados luego de un año en la cárcel de Traiguén, año durante el que sin excepción tanto sus comunidades como las organizaciones del pueblo mapuche y sus abogados defensores afirmaron enfáticamente que jamás estuvieron en el lugar de los hechos y no existe ninguna clase de pruebas que los vincule a los mismos y que solo son perseguidos por su calidad de Logko, evidenciándose aquí una contradicción que solo persigue legitimar la criminalización de la defensa de derechos toda vez que el ordenamiento jurídico no da lugar a la categoría ancestral de la sociedad mapuche de tener sus autoridades tradicionales con lo que ellos significa sin embargo se pretende utilizarla para inculpar a dos personas por ostentar tal categoría..

A pesar de la histórica hegemonía que ejerce la sociedad estatal a través de diferentes ámbitos, de los cuales el jurídico es sólo uno, cabe destacar la relevancia del surgimiento de procesos de reivindicación cultural que dan vida a expresiones de revitalización de un conocimiento ocultado y que al mismo tiempo posibilitan la dinámica de estrategias de resignificación intracultural, entre ellos la derivación de la defensa de derechos, demandas y reivindicaciones del pueblo mapuche, éstas que en los primeros tiempos se hicieron por las autoridades tradicionales, paulatinamente fueron asumidas por las llamadas autoridades funcionales o sea aquellas que actúan mediante la normativa vigente en Chile como hoy en día los presidentes de comunidades constituidas según ley 19.253, tornan, regresan al derecho propio reasumiendo el Logko su rol tradicional.

El informe Pericial Antropológico de la Defensa de Pascual Pichun Paillalao en su numeral 8 señala que “es evidencia histórica y cultural el hecho de que a pesar de las agudas transformaciones que debieron sufrir sus sociedades, los indígenas, Mapuches en este caso, recrearon sus culturas a partir de sus antiguos elementos culturales que son adaptados a las nuevas circunstancias, lo mismo que elementos nuevos que son apropiados para la manutención de su distintividad cultural y étnica. De ahí la existencia actual de Machis, Logkos, Werkenes y otras autoridades tradicionales dentro del mundo Mapuche que deben cumplir por imperativo cultural con las demandas de sus propias comunidades aún a riesgo de su integridad y su libertad”. (Campos y Morales, 2002).

Respecto del rol del Logko en la sociedad mapuche ver Capítulo V, en relación al mismo tema el documento titulado DUNGÜÑPEN (DEFENSA), señala “ Todo Lof-che (comunidad) elige a su logko (jefe, representante, cabeza) cuidando que su elegido sea una persona digna de su cargo, que su capacidad intelectual le permita comprender con claridad las necesidades de su grupo para actuar con discernimiento frente a cualquier situación de su Lof”. “Todo Logko está plenamente consciente de su responsabilidad frente a su grupo. Si una comunidad se deja sin Logko es cortarle la cabeza”. “Al encarcelar a los Logko se atenta contra la integridad de la comunidad. Al desautorizarlos sin mayor fundamento se juzga en leyes distintas en que ellos no están acostumbrados” “(...) el sistema jurídico chileno desde su aplicación en territorio Mapuche, ha venido invalidando a las autoridades tradicionales (...)”. (Manquepi, 2002).

El propio Pascual Pichun Logko de Temulemu, en una carta fechada el 22 de abril de 2003, a días de su liberación por el Tribunal del Juicio Oral de Angol, junto con efectuar un análisis de la situación de persecución de que fue objeto en virtud de las normas del Estado de Chile y exigir de éste una reparación por el grave error cometido, da cuenta del significado de su rol como autoridad tradicional, en los siguientes términos:

“Como logko mapuche, tengo el mandato de representar a mi gente, de hablar por ellos muchas veces y de guiarlos en los tiempos buenos y también cuando las cosas se ponen difíciles. Es mi labor como autoridad mapuche señor Lagos, una labor que asumo con orgullo y que imagino es parecida a la que usted tiene como autoridad de todos los wigka o chilenos”.

Respecto del costo que le ha significado el ejercicio del rol tradicional de Logko señala:

“Quince meses en la prisión, tres huelgas de hambre, el encarcelamiento de dos de mis hijos menores acusados también de “terroristas”, el alejamiento obligado de mi familia, de mi trabajo en el campo y de mis peñi y lamgen en la comunidad, son los costos que tuve que pagar por ser un logko mapuche y haber decidido luchar con dignidad por los derechos de mi pueblo”.

En lo que se refiere al caso concreto por el que fue imputado en el contexto de la Reforma Procesal Penal expresa: “A nosotros nunca se nos encarceló por el incendio de la casa del señor Agustín Figueroa, como dijeron los fiscales. A nosotros se nos persiguió y se nos sigue persiguiendo en Chile por ser logko mapuche, por ser dirigentes de un movimiento, por ser luchadores sociales y por ser **el recuerdo vivo de una campaña de exterminio inconclusa en la historia de este país sin memoria**”.⁴¹

La autoridad tradicional reflexiona en torno al futuro de su Pueblo y advierte al mandatario del Estado de Chile: “Ya vendrán tiempos mejores para nuestro pueblo y estoy seguro que nuevas generaciones seguirán luchando a futuro por nuestro territorio y sus derechos. Cuando usted ni yo estemos en esta tierra, sepa usted que otros mapuches seguirán peleando por lo que nos pertenece en justo derecho y otros logkos asumirán el lugar que yo y tantos otros hermanos ocupamos hoy. Eso no debe usted olvidarlo nunca señor Presidente”.

La carta esta enviada desde Temuko, Territorio Mapuche, firmada por Pascual Pichun Paillalao, Logko Mapuche de La Comunidad Temulemu-Traiguén. Firman además en señal de apoyo las siguientes organizaciones indígenas: Coordinación de Organizaciones e Identidades Territoriales Mapuche, Identidad Territorial Bafkehche-Tirúa, Asociación Mapuche Ñankucheo-Lumaco, Comunidades en Conflicto de Collipulli, Consejo de Werkenes del Lago Budi, Estudiantes Mapuche de Temuco, Agrupación de Profesionales Mapuche-Konapewman, Centro de Documentación Mapuche LIWEN, Coordinación de Comunidades en conflictos ambientales -IX Región, Corporación de Mujeres Aukín Ko

⁴¹ Las negrillas son nuestras.

Zomo, Asociación Gremial Ad-Mapu, Ayja Rewe de Xuf Xuf, Asociación Indígena para la Salud Makewe Pelale, Asociación Pikun Futa Willimapu de Valdivia, Kolectivo Lientur de Kontra-Información Mapuche, Consejo de Todas Las Tierras Aukiñ Wallmapu, Corporación Mapuche Xeg-Xeg. (<http://www.nodo50.org/kolectivolientur>).

1.6. Análisis

En este proceso de conflicto se contraponen directamente las partes (los protagonistas) a partir de la misma definición que tienen respecto del espacio socio ecológico en disputa. Desde la visión mapuche este espacio es un territorio ancestral que legítimamente les pertenece, desde la visión de los propietarios privados es parte de su patrimonio.

A partir de la contraposición de la definición del espacio se deriva por lo tanto la contradicción en la definición del problema, mientras para los mapuche el problema es la pérdida de un lugar que ancestralmente ha sido mapuche, para los propietarios el problema es un delito de “incendio terrorista”, asunto que es respaldado por el derecho nacional vigente y tipificado como delito. La acusación del Ministerio Público y la de los actores particulares imputa a los acusados su responsabilidad en los siguientes hechos:

- 1) Incendio Terrorista en casa habitación de propiedad de Juan Agustín Figueroa Elgueta, ocurrido el 12 de diciembre de 2001.
- 2) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Fundo Nanchahue.
- 3) Incendio Terrorista en Perjuicio del predio forestal San Gregorio de propiedad de Juan Julio Sagredo Marin.
- 4) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Predio San Gregorio.

De acuerdo con estas contradicciones las estrategias de solución han sido también divergentes. Por una parte la empresa forestal ha criminalizado el proceso de recuperación, respaldándose en la legalidad nacional, lo que configuraría una estrategia formal u “oficial” ante el “problema inmediato”, se desconoce e invisibiliza el contexto histórico en el que la sociedad mapuche ha sido invadida y desprovista mediante la usurpación externa de lo que es su territorio ancestral y originario.

Desde el punto de vista de las estrategias mapuche que se han desplegado históricamente estrategias de defensa que han privilegiado la retórica en base a sus derechos anteriores a la ocupación. El derecho mapuche esta presente, en tanto los antecedentes históricos indican que tales estrategias resultan coherentes con la lógica del derecho propio cumpliéndose los procesos cruciales en la tipificación del problema y la elección y planificación de estrategias de solución que se consideran adecuadas al caso. En un contexto de dominación, se recurre a la retórica que justifica las demandas y defensa de derechos ante la sociedad dominante, dando vida a una respuesta metódica desde el punto de vista de la lógica del derecho mapuche “a imposibilidad de solución a través de procedimientos mapuche se hace necesario recurrir a instancias externas”, lo que es coherente con el tipo de protagonistas que forman las partes del conflicto, que lleva a la sociedad mapuche a desplegar estrategias de adecuación o ajuste a la subordinación histórica de la lógica mapuche, en tanto para el estado de Chile la presencia de toda forma jurídica alternativa es “ilegal”.

El derecho procesal penal constituye la realización de una síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las garantías fundamentales de las personas, que cada sociedad resuelve en su interior de acuerdo a sus propios patrones socioculturales y a las coordinadas históricas y sociopolíticas particulares que en ella se manifiestan, en el contexto del derecho procesal penal Chileno, no existe consideración alguna a la visión del derecho propio mapuche, el que está subordinado a la

lógica y paradigmas del estado dominante, de ello resulta que en los espacios de interacción conflictiva en el ámbito intercultural no es posible la expresión del derecho mapuche, presentándose una contradicción de fondo desde la etapa de definición del problema, que deriva en una posterior contradicción de procedimientos en que la visión propia es absorbida, constreñida y criminalizada desde la visión externa operada y fundamentada desde el sistema jurídico estatal dominante.

2. Los mapuche pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado caso Ralko

2.1. Contextualización

La Empresa Nacional de Energía (ENDESA), empresa pública privatizada bajo el gobierno militar, hoy de capitales españoles, desarrolla desde la década de los ochenta, un proyecto para la construcción de seis centrales hidroeléctricas en la cuenca superior del río Bío Bío, el área geográfica en la que se ubica el proyecto constituye el territorio ancestral del pueblo mapuche Pewenche.

La Central Hidroeléctrica Pangué, Con una capacidad de generación de 450 megawatts, comenzó a construirse a fines de los 80, aprobada por el estado en el periodo previo a la dictación de la legislación ambiental e indígena y comenzó a funcionar a fines de 1996, el proceso estuvo marcado por la ausencia de consulta a las comunidades Pewenche y la falta de consideración a sus impactos ambientales.

La Represa, Ralko, cuyas obras se encuentran avanzadas en un 80 por ciento, cubriría un total de 3 mil 500 hectáreas, continúa adelante pese a no contar con la propiedad de la totalidad de las tierras a inundar y existiendo aún oposición de las familias Pewenche que allí viven, las que se niegan a dejar su territorio ancestral y ser relocalizadas.

La construcción de Ralko hasta la fecha se ha realizado en base a la autorización ambiental condicional otorgada por la Comisión Nacional del Medio Ambiente CONAMA en 1997, y a la aprobación por el Consejo Nacional de CONADI -a contar de 1999- de parte de las permutas de tierras indígenas requerida por la ley indígena.

Ralko ha contado con una fuerte oposición de los Pewenche, de las organizaciones mapuche y de organizaciones de defensa del medio ambiente y de los derechos humanos. La defensa de sus derechos llevada a cabo por los Pewenche ha sido fuertemente reprimidas por el aparataje estatal a través de sus fuerzas policiales y criminalizada a través de su tipificación como delitos.

La acción brutal y represiva de Carabineros en contra de la manifestación de un grupo de Pewenche de la comunidad de Quepuca Ralko, quienes el 5 de marzo de 2002 ocuparon el camino a las obras de Ralko exigiendo el cumplimiento por ellos suscrito en 1998 con la empresa relativo al mejoramiento de sus condiciones materiales de vida como compensación por los daños de la represa es un ejemplo de ello “En la tarde en vez de autoridades llegaron mas de 100 carabineros. Desde un helicóptero tiraban bombas con gente de carabineros y de Endesa. (...) Se detuvo a 50 Pewenche, (...). Sacaron a la gente de las casas, (...)”. “Se dio mucho maltrato de carabineros incluida a Maria Curiao presidenta de la comunidad que está herida con tres balines. A Lucía Reinao Huenchecao le pegaron con un palo y tiene roturas en la cabeza”. “Al anciano Carlos Humberto Reinao que no participó, lo sacaron de su casa y tuvo que ir dejando solos a dos nietos de aproximadamente tres años de edad (...)”. (FIDH, 2003:35).

Los Pewenche han entablado numerosas acciones ante los Tribunales de justicia, y han efectuado gestiones y audiencias con autoridades de Gobierno, incluida el 4 de Julio del 2002 una entrevista con el propio Presidente de la República, don Ricardo Lagos Escobar, en todas ellas reclaman y solicitan la protección a sus derechos sin encontrar acogida a sus peticiones. Ante la situación de denegación de justicia en el nivel interno, presentan una denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA, reclamando de la violación por el estado de Chile de derechos consagrados

en la Convención Americana de Derechos Humanos. En respuesta a esta denuncia la CIDH solicita al gobierno chileno abstenerse de realizar acciones que modifiquen el “statu quo” en tanto no se adopte una decisión definitiva sobre el caso. En febrero de 2003 los mapuche Pewenche y el gobierno de Chile suscribieron las bases de un acuerdo para una solución amistosa del caso ante la CIDH.

Las implicancias sociales y culturales de la construcción de que estas represas sobre los mapuche Pewenche, ya están manifestándose y alteran significativamente la forma de vida y cosmovisión propia, entre estas cabe mencionar la desestructuración social del lof –comunidad ancestral- producto del desplazamiento de la población del área de la construcción de las represas, la división al interior de los mismos lof, el cambio en los patrones de subsistencia de las invernadas y veranadas propias de la sociedad Pewenche que se visualizan hoy como una realidad en el Alto Bío Bío.

La situación se complejiza toda vez que entretanto se negocian las bases del acuerdo entre los Pewenche y el Estado de Chile en la OEA, en base a las que se repone el reconocimiento Constitucional de los pueblos indígenas en Chile y el reconocimiento del Convenio 169, siendo ambos rechazados en el Congreso, es fallado un recurso de nulidad interpuesto en 1997 por los Pewenche que declara la Nulidad de Derecho Publico de Ralko.

En el movimiento mapuche por su parte ha ido tomando cuerpo la que se llama la Coordinación de Identidades Territoriales, con referentes de identidades territoriales Naüqche, Wenteché, Wijiche, Bafkehche, como asimismo, organizaciones warriache, que en su conjunto decide incorporar como parte de su demanda y defensa de derechos colectivos como Pueblo Mapuche, la afectación del territorio Pewenche, retomando practicas culturales y societales propias que les permiten fortalecer la espiritualidad y dan un cambio cualitativo a la paulatina desestructuración social en el alto Bío Bío, realizando ceremoniales propios de carácter interno que vienen a fortalecer y revitalizar el antiguo Fütä el mapu Pewenche.

2. 2. Descripción del conflicto

Este caso se define como de carácter intercultural toda vez que las partes que en el intervienen son el Estado de Chile, la Empresa Nacional de Energía (ENDESA), empresa pública privatizada bajo el gobierno militar, hoy de capitales españoles y, el Pueblo Mapuche, en particular la identidad territorial Pewenche a través de las personas que habitan las comunidades de Quepuka Ralko y Ralko Lepoy que serán afectadas por la Central Ralko.

Los Hechos.

El Proyecto Hidroeléctrico Ralko inundaría una superficie de 3.467 hectáreas, de las cuales 638 hectáreas corresponden a tierras ancestralmente indígenas, con sus cementerios y sitios arqueológicos y ceremoniales. La inundación afecta directamente a unas 600 personas Mapuche –Pewenche, sus comunidades y su habitat histórico ancestral.

En el año 1995 la ENDESA acuerda con CONAMA, organismo estatal creado por la Ley 19.300 sobre Bases Generales del Medio Ambiente de 1994, un procedimiento especialmente diseñado y detallado en el “Acta General de Acuerdos para el Proceso de Evaluación de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko”, de 1º de Septiembre de 1995, someter el Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko a un procedimiento de evaluación de impacto ambiental a cargo de la misma CONAMA. A esa fecha no se encontraba vigente el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental (SEIA) que contempla la Ley de Medio Ambiente, el cual sólo entró a regir una vez que se publicó su reglamento, el 3 de abril de 1997.

El primer Estudio de Impacto Ambiental presentado por la empresa fue rechazado por los 22 Servicios Públicos que participaron en su evaluación, y el Informe Técnico de Calificación del Proyecto del Comité Revisor de CONAMA, recomendó su rechazo debido a insuficiencias insubsanables del

Estudio presentado por la empresa, la CONADI -Corporación Nacional de Desarrollo Indígena- observa que la realización del Proyecto Ralko entrañaría la inevitable desestructuración de la cultura Pewenche y su extinción como pueblo antes de una década, impacto inaceptable y que no podría sino catalogarse de “etnocidio”.

Contrariando las conclusiones de los Informes de los Servicios Públicos, la entonces Directora Ejecutiva de CONAMA, Vivianne Blanlot, cediendo a las presiones del Ejecutivo permite a ENDESA presentar un Addendum. La CONADI emite un Segundo Informe afirmando que el Estado no podía comprometerse en el Proyecto Ralko, calificándolo de “ilegal”. El Director Nacional de la CONADI, Mauricio Huenchulaf, fue removido de su cargo por el entonces Presidente de la República, Eduardo Frei Ruiz-Tagle. La CONAMA pide a ENDESA un segundo Addendum, en esta ocasión la CONADI emite un Tercer informe que se pronunciándose negativamente sobre el proyecto lo califica esta vez de “sustantivamente insuficiente”.

El 6 de junio de 1997, desestimando los Informes de CONADI, la CONAMA aprueba el estudio de impacto ambiental del Proyecto Ralko, dictando la Resolución N° 10, que en su considerando tres y no pudiendo obviar la normativa vigente, condiciona la realización del Proyecto al cumplimiento de la Ley Indígena, vigente desde 1993, y señala textualmente: “La evaluación y aprobación de las permutas constituyen un proceso distinto y separado del de Evaluación de Impacto Ambiental”.

El 23 de Septiembre de 1997, conociendo un recurso de reconsideración presentado por Endesa, el Consejo Directivo de CONAMA, ratifica la resolución N° 10 y precisa que las permutas exigen la autorización de cada uno de los indígenas interesados. Resolución Exenta N° 23-97. Funcionarios de ENDESA se abocan a recorrer, uno por uno, los hogares de los propietarios indígenas cuyas tierras se contemplaba inundar, desplegando una fuerte campaña de amedrentamiento y desinformación, por una parte, y de incentivos y promesas, por otra, con el fin de obtener la aceptación de los indígenas para permutar sus tierras.

Los Pewenches denuncian a la CONADI la existencia de presiones por parte de ENDESA en las negociaciones por las permutas. El Director Nacional de la CONADI, Domingo Namuncura, dispone un exhaustivo estudio y seguimiento de las peticiones de permutas. Efectuado tal procedimiento la CONADI emite un Informe que concluye: 1) las solicitudes de permuta no se enmarcaban en la libre y espontánea voluntad de los Pehuenche; 2) la relocalización alteraría sustancialmente las condiciones de vida, cultura y medio ambiente de las personas y comunidades del sector; 3) las tasaciones de las tierras Pehuenche presentadas por ENDESA no contemplaban sus aptitudes y potencialidades; 4) y las permutas en general adolecían de insuficiencia material, por cuanto, generando el desarraigo de la comunidad, no garantizaban la equivalencia necesaria para compensar el valor agregado cultural.

Convocado el Consejo Nacional de la CONADI para los días 6 y 7 de agosto de 1998, a fin de resolver sobre las peticiones de permuta presentadas, diez días antes de la sesión el Presidente de la República Eduardo Frei Ruiz-Tagle, pidió la renuncia de dos consejeros nacionales, cuyo voto, según habían expresado públicamente, sería por rechazar las permutas, y un día antes de la misma sesión solicitó también la renuncia al Director Nacional de la CONADI, quien también había hecho pública su decisión de rechazar las permutas.

El Presidente de la República designa como nuevo Director Nacional de CONADI a Rodrigo González López, funcionario que provenía de la Secretaría General de la Presidencia, quien a diferencia de sus dos predecesores, no era indígena. El que de inmediatamente ordenó elaborar nuevos informes jurídico y técnicos, los que, a contrario de todos los anteriores, concluyeron que las permutas de las familias Pehuenche “aparecen como una alternativa ventajosa para los solicitantes”. Es así como a principios de 1999 se aprobaron las solicitudes de permutas, exclusivamente con los votos de los representantes de Gobierno, ya que los Consejeros Nacionales Indígenas se retiraron de las Sesiones del Consejo Nacional denunciando el fraude.

Con todo, la empresa ENDESA no logra obtener de todos los indígenas la “voluntad” para permutar, lo que le impide la ejecución completa de la obra y concretar la inundación del Territorio Pewenche.

El 18 de enero de 2000, haciendo uso de la Ley Eléctrica, el último Ministro de Economía del anterior Presidente Frei Ruiz Tagle, dictó el Decreto N° 31 que otorga concesión definitiva para establecer la Central Ralko. De acuerdo a dicha Ley la concesión definitiva otorga a la empresa concesionaria, el derecho a imponer, por el solo ministerio de la ley, servidumbres sobre las heredades, facultándola, luego de un procedimiento muy breve y sencillo, a ocupar las tierras que van a ser inundadas y obtener del Tribunal respectivo que lo ponga en posesión material de los terrenos, “no obstante cualquier reclamación del propietario y aún cuando éste no se hubiere conformado con la tasación”.

El 8 de marzo de 2002, en Resolución publicada en el Diario Oficial el 5 de Abril del 2002, nombró una “Comisión de Hombres Buenos” para practicar el avalúo de indemnizaciones por las servidumbres impuestas sobre las tierras indígenas no permutadas. Con ello el gobierno dio curso al procedimiento de la Ley Eléctrica pudiendo ENDESA tomar posesión material de las tierras indígenas no permutadas que requiere inundar para la Central Ralko, a pesar y en contra de la voluntad de sus legítimos propietarios indígenas, incluso con el auxilio de la fuerza pública.

Interpuestos los Recursos judiciales pertinentes contemplados en el ordenamiento jurídico chileno, los Pewenche no obtienen respuestas a sus reclamaciones, ya que tanto el Poder Ejecutivo como el Poder Judicial violan su deber de dar cumplimiento a la propia legislación del Estado chileno, así como su deber de dar protección a los indígenas afectados por el Proyecto Ralko. Durante todo este proceso de reclamaciones ante diversos órganos del estado los Pewenche ven como la construcción de la Central Ralko continua sin interrupciones. Las autoridades del Estado han dado luz verde a la empresa Endesa para seguir adelante, sin restricciones, con la construcción de la central Ralko, dejando a los Pewenche en la completa indefensión y desprotección judicial. Ante esta situación recurren a instancias internacionales presentando sus reclamaciones.

2.3. Etapas y procedimientos

2.3.1. La visión y el procedimiento mapuche

Para los mapuche en general y para los mapuche Pewenche en particular el territorio es parte de su visión cósmica, en él existen newen –fuerzas- que le dan vida:

“La tierra, el MAPU (...), en todas sus dimensiones y significaciones, convoca al pueblo Mapuche y nos otorga una identidad. Cuando los Mapuches explicamos nuestra existencia lo hacemos a través del vínculo con la tierra, (...) la que habitamos históricamente, vinculación que (...) constituye un valor, un proyecto de vida colectivo”.⁴²

En el wajontu Mapu hay una unión espiritual del che - hombre- y la naturaleza, en donde cada espacio tiene sus propios newen –fuerzas- y es necesario vivir en armonía cósmica con ellos:

“Los antiguos Pewenche dicen que el río Bío Bío tiene su propio espíritu, se llama “Punalka”. El es el “gen-ko” – dueño de las aguas -, y desde años que tenía su casa cerca de Lonquimay, en una cascada, en donde se bañaba, pero dicen que una noche bajó en una neblina por el río. Se le cayó su casa – me dijo una hermana cerca de Lonquimay-. Dicen que han visto a “Punalka” en Callaqui, le vieron los niños en el río. Dicen que las mujeres lo vieron convertido en una gran serpiente, se deslizaba río abajo en un “wiño” o chueca. En los sueños se dice que irá allá, se irá cerca del mar a renovar

⁴² Las citas textuales de los Mapuche Pewenche presentadas en este trabajo, cuando no se indique otra fuente, corresponden a extractos de la demanda presentada por mujeres Mapuche Pewenche ante la Comisión Inter Americana de Derechos humanos.

fuerzas y pasará por sobre las tierras y volverá a bajar desde la cordillera". (Leonel Lienlaf, guión vídeo "Punalka", Lulul Mawida, 1995).

"El volcán no es una cosa así no mas. Si ellos llenan el lago, el volcán se ha de enojar y se va a reventar, y no quedará nada. Se reventará el Volcán y de todo Rallo no quedará nada, ni sentirían. Hagan la justicia (pero) el Volcán (también) tiene su ley, tiene la ley mas grande. (...) el mapuche tiene que pensar muy bien. Con fuego lo pueden castigar, saldría el agua ceniza caliente, si se enoja Günechen. Aunque le amontonen la plata, el volcán no se calmará. Por eso nosotros nos fortaleceremos" (Enrique Correa Montre, en Morales, 1998:139).

Los Pewenche mantienen la memoria histórica en relación a su independencia como Nación Mapuche, tienen clara conciencia de su devenir histórico en el contexto de las relaciones tanto con la Corona Española como con el Estado de Chile, mantiene una cultura que esta asentada en sus bases espirituales que los diferencia de la sociedad wigka –no mapuche- y sustenta su defensa del territorio:

"Durante la colonia española, así como sucedió con todo el pueblo Mapuche, los Pehuenches mantuvimos la soberanía e independencia de nuestro territorio, y no fue hasta finales del siglo XIX, ya independizado Chile de España, cuando perdimos nuestra autonomía territorial y política. Aun así, las comunidades Mapuche-Pehuenches permanecemos en nuestras tierras ancestrales, conservando nuestra cosmovisión en comunión con los espíritus de nuestros antepasados que habitan los ríos y volcanes, y cultivando nuestra cultura de respeto por la tierra".

"Los esfuerzos de asimilación propiciados por el Estado chileno fueron sólo esporádicos y no lograron asimilarnos. Continuamos habitando el territorio del Alto Bío-Bío, sin reconocimiento legal de nuestros títulos y sujetos a constantes presiones para que las abandonásemos. En el sector de Ralko, zona en que se proyecta el embalse hidroeléctrico que construye la empresa ENDESA, sólo en 1989, y después de un largo proceso y previa subdivisión de los terrenos, a los Pehuenches de las comunidades de Ralko Lepoy y Quepuca Ralko nos fueron reconocidos títulos individuales de dominio, en la zona de invernada aledaña al río Bío-Bío, que es justamente la que sería inundada por el embalse".

Es desde la particular visión de la sociedad Pewenche que haciendo uso de sus conocimientos culturales han tipificado el problema como "la invasión del espacio territorial originario por una sociedad que pretende imponer un modelo de vida y desarrollo que no considera para nada su visión particular del mundo y su vinculación con las fuerzas de la naturaleza", en palabras de los mismos afectados:

"Primero vinieron por el oro, luego por las araucarias y ahora por la tierra y el agua" (Ana Treca en Morales, 1998:74)

"El ejercicio de nuestra cultura depende de nuestro hábitat, como también de nuestros espacios ceremoniales y cementerios, varios de los cuales quedarán bajo agua con la construcción del embalse".

El estancamiento de las aguas del Bío Bío por la Central Ralko tiene para los Pewenche un significado atentatorio toda vez que según señalan "En nuestra visión del mundo, el espíritu de las aguas, el "Punalka" habita en las aguas corrientes y libres del río Bío Bío, las cuales tienen aspectos benéficos y positivos para las personas. Todo lo contrario que lo que sucede con las aguas estancadas, las cuales traen males y enfermedades".

Un vez tipificado el problema, los Pewenche han buscado alternativas de solución que desde su visión del ejercicio del derecho son congruentes con la tipificación del problema y los principios establecidos en el wajontu mapu, en la espera de restablecer el equilibrio perdido y constantemente amenazado, se han dirigido en reiteradas oportunidades al estado de Chile tanto a través de la vía administrativa como judicial donde no han encontrado respuestas, en la misma lógica recurren a instancias internacionales.

“Hemos dado una larga lucha y contamos con el apoyo íntegro de nuestro pueblo mapuche y con la simpatía de la inmensa mayoría del pueblo chileno. Somos mujeres, de edad, una mayor de 80 años, pero defenderemos nuestras vidas, nuestra cultura, las tierras de nuestros antepasados”.

2.3.2. El procedimiento en sede jurisdiccional de acuerdo a las normas internas del Estado de Chile

Seis han sido las presentaciones de carácter judicial promovidas por los Pewenche ante los Tribunales de Justicia de Chile, una demanda de nulidad de derecho público en contra de la autorización ambiental del Proyecto Rallo y cinco Recursos de Protección, en conformidad al artículo 20 de la Constitución Política de la República de Chile. Todas y cada una de estas presentaciones judiciales, como se verá, han tenido nulo efecto en orden a amparar las peticiones plantadas por los Pewenche y sus abogados asesores.

Demanda de Nulidad de Derecho Público caratulada “Quintreman y otras con CONAMA y otra”, Rol N° 1854-97, 6° Juzgado Civil de Santiago.

La acción de nulidad de derecho público en contra de la CONAMA y la empresa ENDESA, se presenta el 3 de Junio del 1997, fundamentada en la infracción a los artículos 6 y 7 de la Constitución Política de la República de Chile, que consagran el principio de juridicidad de acuerdo al que los órganos del Estado sólo pueden hacer lo que le está expresamente permitido por la ley y en la forma en que ella lo dispone.

La contravención se configura en el hecho que el procedimiento de evaluación del impacto ambiental de la Central Ralko fue pactado al margen de la ley, toda vez que se efectuó en base a un Procedimiento de SEIA no vigente en Chile, ya éste entró en vigencia el 3 de abril de 1997, fecha en que fue publicado en el Diario Oficial el Reglamento respectivo.

En esta causa se solicitó como medida precautoria la paralización del proyecto Ralko mientras no se resolviera el fondo de la controversia. El Juez de la causa, tras visita en terreno en el Alto Bío Bío y tras escuchar a las partes, el día 8 de septiembre de 1999, accedió a la solicitud de medidas precautorias y ordenó paralizar las obras mayores del Proyecto Hidroeléctrico.

La empresa ENDESA apeló de esa resolución ante la Corte de Apelaciones de Santiago, solicitando además que se dictara orden de no innovar para así suspender los efectos de la resolución que ordenaba la paralización de las obras. La Corte accedió a la orden de no innovar el día 1° de octubre de 1999, renovándose los trabajos de construcción de la Central. Finalmente, el día 12 de abril de 2000, la Corte de Apelaciones de Santiago, conociendo el fondo del recurso de apelación, revocó la medida precautoria dictada por el tribunal.

Una vez concluido el período probatorio de la causa, se solicitó por la parte demandante el 10 de mayo del 2001 que se dictara sentencia. La sentencia de primera instancia, dictada con fecha 15 de mayo de 2003 –más de cinco años después de la presentación de la demanda-, por el Juez Titular del Sexto Juzgado Civil de Santiago, Hadolff Gabriel Ascencio Molina, sostiene en su parte resolutive: “Se acoge, en todas sus partes, la demanda (...), declarándose en consecuencia que adolecen de nulidad de

derecho público los actos administrativos relativos a la presentación al sistema de evaluación de impacto ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko de la empresa Endesa, así como el procedimiento mismo de la evaluación de impacto ambiental del mencionado proyecto hidroeléctrico tramitado por CONAMA y todas las actuaciones administrativas realizadas por dicho servicio público en el marco del procedimiento administrativo ya referido, en especial se declara nula el Acta General de Acuerdos para el proceso de Evaluación de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko, suscrito entre las demandadas Endesa y CONAMA el 01 de septiembre de 1995, así como todas las actuaciones que del mismo se deriven.”, confirmando así la existencia de graves vicios en el proceso de aprobación gubernamental de esta central, tal como por años ha sido denunciado por los Pewenche, las organizaciones mapuche, ambientalista y de derechos humanos.

Entre los fundamentos de la sentencia se explicita claramente que “...la CONAMA carecía de facultades legales para acordar con la Endesa, como lo hizo en septiembre de 1995, el Acta General de Acuerdos, puesto que no se encontraba en vigencia la normativa legal que regula el sistema de evaluación de impacto ambiental y el Instructivo Presidencial, en el cual se refugia la CONAMA, se encontraba derogado desde que entró en vigencia la Ley 19.300, único texto legal que, a la fecha, establecía el marco de acción tanto para la CONAMA y demás órganos estatales como para los particulares.”

La tardanza en la tramitación de la causa, constituye es en sí misma un acto de denegación de justicia, que a pesar del fallo favorable, aleja en los hechos la posibilidad de una eficacia material y deriva en la violación de la obligación de dar protección judicial a los derechos contemplados en la Convención Inter Americana de Derechos Humanos de la que Chile es parte, la Constitución y las leyes.

Respecto de este fallo la Coordinación de Organizaciones e identidades territoriales Mapuche con referentes de identidades territoriales Naüqche, Wenteché, Wijiche, Bafkehche, como asimismo, organizaciones warriache, declara: “esta es una conformación más sobre el abuso y atropello cometido por la empresa Endesa y el gobierno, dejando en evidencia su absoluta ilegalidad”. Agrega que “están en juego los Derechos colectivos territoriales del Pueblo Mapuche y que no es una situación particular, más aún cuando la ilegalidad ha sido cometido por el Gobierno en un acto de Derecho público”. Efectúa por otra parte una vinculación entre las Obras Ralko y Presos Políticos Mapuche señalando que “inconcebible que es la persecución judicial y policial que han debido enfrentar diversos dirigentes Mapuche quienes levantaron su voz para frenar las ahora ilegales obras Ralko, entre ellos, Víctor Ancalaf, Preso Mapuche en la cárcel de Concepción, para quien se exige su inmediata libertad”, y agregan que “El Gobierno debería terminar con su persecución política por lo que debería dejar sin efecto la Ley antiterrorista, ya que quienes han actuado contra Ley es el propio gobierno y no los dirigentes Mapuche”.

Recursos de protección interpuestos en contra de Resolución N° 10, de CONAMA que aprobó ambientalmente el Proyecto Ralko

A raíz del Decreto N° 10 que aprobó el Estudio de Impacto Ambiental (EIA) presentado por ENDESA y que calificó favorablemente el Proyecto Hidroeléctrico Ralko, los Pewenche presentaron, junto con otros mapuches y organizaciones indígenas, dos Recursos de Protección los días 19 y 24 de junio de 1997, para que se declarase la ilegalidad y la arbitrariedad de la resolución ambiental y se la dejara sin efecto, por cuanto ella constituía una violación a las garantías constitucionales de igualdad ante la ley, libertad de culto, a vivir en un medio ambiente libre de contaminación, a la no discriminación arbitraria en el trato que deben dar el Estado y sus organismos en materia económica, y a la propiedad en sus diversas especies sobre toda clase de bienes corporales e incorporeales.

Ambos recursos fueron rechazados por sentencia de la Corte de Apelaciones de Santiago, de fecha 3 de diciembre de 1997, por existir un proceso ya incoado en el Sexto Juzgado Civil de Santiago por nulidad de derecho público, encontrándose la causa ya radicada en ese tribunal, según sentenció la Corte, y en sede jurisdiccional apropiada por la naturaleza del asunto, la que requería de un juicio de lato conocimiento.

Recursos de Protección contra el Decreto N° 31 del Ministerio de Economía, Fomento Y Reconstrucción que otorgó Concesión Eléctrica Definitiva a ENDESA para su Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko

El Ministerio de Economía, mediante Decreto N° 31 publicado el 16 de marzo de 2000, y dando lugar a una solicitud presentada por ENDESA, otorgó concesión eléctrica definitiva a la empresa para la ejecución de su Proyecto Hidroeléctrico Ralko, de conformidad al D.F.L. 1 sobre Servicios Eléctricos ó Ley Eléctrica. De acuerdo a esta normativa, esta concesión eléctrica definitiva le permite al concesionario, por el solo ministerio de la ley, constituir servidumbres de inundación sobre las tierras ancestrales de la Comunidad Mapuche-Pehuenche y sobre los predios de sus miembros.

Contra este decreto se presentaron dos recursos de protección, uno fundado en la Ley Indígena, ingreso Corte N° 1440 y otro fundado en el Código de Aguas, por no tener Endesa plenamente regularizado sus derechos de aguas para la construcción de la central hidroeléctrica, Ingreso Corte N° 1441. Los recursos fueron ingresados el día 31 de marzo de 2000 y, recién el 21 de noviembre del 2001, casi un año y ocho meses desde la primera presentación, la Corte de Apelaciones de Santiago dictó sentencia rechazando formalmente los recursos correspondientes, pero acogiendo la argumentación jurídica del recurso fundado en la infracción a la Ley Indígena pues obligaba al concesionario y a los agentes del Estado a respetar el conjunto de las normas que regulan la construcción de la central Ralko “de manera tal, que el no cumplimiento de cualquiera de los aspectos referidos, deja abiertos los recursos administrativos y judiciales pertinentes”.

Recurso de Protección contra Resolución del Ministerio de Economía que designó Comisión de Hombres Buenos en conformidad a Ley Eléctrica para Avaluar las tierras indígenas no permutadas

El Ministerio de Economía, por Resolución Ministerial Exenta No. 21, publicada en el Diario Oficial el 5 de abril del 2002, a solicitud de ENDESA designó una “Comisión de Hombres Buenos” para efectuar los avalúos de las tierras afectas a las servidumbres que contempla el D.F.L. 1 sobre Servicios Eléctricos. Entre las tierras a ser evaluadas se encuentran predios de propiedad de mapuche Pewenche que no han aceptado las permutas.

El día 20 de abril del 2002, se presentó un recurso de protección ante la Corte de Apelaciones de Santiago, solicitando que se dejara sin efecto dicha Resolución Ministerial No. 21, en atención a que dicha Resolución constituía una perturbación y amenaza a las garantías constitucionales a la integridad física y síquica, a la igualdad ante la ley, a vivir en un medio ambiente libre de contaminación y a la propiedad, todas estas garantías consagrados en los numerales 1, 2, 8 y 24 del artículo 19 de la Constitución, respectivamente y contravenía lo resuelto por esa misma Corte en la sentencia dictada a raíz del recurso de protección presentado en contra del Decreto No. 31 de concesión eléctrica definitivo.

Sin embargo, y a pesar que la Resolución Ministerial recurrida violaba tanto la Ley Indígena como la Resolución No. 10 que aprobó ambientalmente el Proyecto Ralko, y constituye una amenaza directa e inminente al derecho de propiedad de los denunciantes sobre sus tierras indígenas, la Primera Sala de la Corte incurriendo en una flagrante denegación de justicia, se negó a conocer el fondo del asunto, declarándolo inadmisibile por extemporáneo, señalando en su resolución que el plazo para recurrir de protección es de quince días corridos contados desde la ejecución del acto que dio motivo a la amenaza, perturbación o privación del derecho que se estima vulnerado y; agregando que del contexto del libelo, se desprende que el acto que motiva el recurso, es la Resolución Ministerial Exenta N° 21 de 08 de Marzo, publicada en el Diario Oficial el 05 de Abril último, consistente en la designación de una Comisión de Hombres Buenos para practicar el avalúo de servidumbres, cuyo antecedente directo es el Decreto N° 31 del año 2000 del Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción, publicado en el Diario Oficial el 16 de Marzo de ese mismo año, por el que otorgó la concesión definitiva a Endesa para la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralko, de todo lo cual se desprende que las recurrentes tomaron conocimiento del

acto contra el cual se recurre con mucha antelación a la interposición del mismo, razón por la cual este recurso no puede ser acogido a tramitación, por extemporáneo.

El 27 de Abril del 2002 se impugnó esta resolución judicial por medio de un recurso de reposición, que es el único que admite la ley en estos casos, pero fue rechazado sin fundamentos. Frente a ello se recurrió de queja jurisdiccional ante la Corte Suprema en contra de los Ministro de la Primera Sala de la Corte de Apelaciones de Santiago. La Tercera Sala de la Corte Suprema declara inadmisibile el recurso de queja por extemporáneo, considerando que la resolución impugnada se había limitado a mantener, sin modificar, aquella anterior de 23 de abril último, que declaró inadmisibile el recurso de protección., de tal forma que la resolución efectivamente impugnada había sido la primera, pero como esta última había sido notificada con más de cinco días hábiles antes de la interposición del recurso de queja, el mismo habría sido deducido fuera de plazo. Sobre esta resolución se presentó, con fecha 4 de junio, recurso de reposición y en subsidio aclaración y el jueves 13 de junio de 2002 la Corte Suprema dictó resolución “no ha lugar” a la solicitud.

En síntesis la resolución se mantuvo a pesar de todos los medios de impugnación intentados, constituyéndose una evidente y manifiesta denegación de justicia, toda vez que declaró extemporáneo un recurso interpuesto dentro del plazo legal, declinando conocer el fondo del recurso de protección, el cual tenía por objeto obtener el amparo y protección judicial de los derechos fundamentales de los mapuche Pewenche.

2.3.3. El procedimientos en el ámbito Internacional de defensa de los derechos humanos

Los Pewenche finalmente han recurrido a la Comisión Inter Americana de Derechos Humanos de acuerdo con el artículo 44 de la Convención Inter Americana de derechos Humanos o “Pacto de San José de Costa Rica”. Chile es parte de la Convención, a partir del depósito del instrumento de ratificación el 21 Agosto de 1990, en la que reconoce, además, competencia a la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado de Chile

Cinco mujeres Mapuche Pewenche Mercedes Julia Huenteao Beroiza, Rosario Huenteao Beroíza, Nicolasa Quintreman Calpán, Berta Quintreman Calpan y Aurelia Marihuan Mora, miembros de la Comunidad Indígena Ralko Lepoy, del Alto Bío Bío, denuncian al Estado de Chile por incumplimiento y graves violaciones a la Convención Inter Americana de Derechos Humanos y, solicitan medidas cautelares, con carácter de urgente, a fin de evitar daños irreparables a sus personas y derechos consagrados en la Convención, específicamente los derechos reconocidos en el artículo 4, Derecho a la Vida en relación a los artículos 5 y 12, sobre Derecho a la Integridad Personal y Libertad de Conciencia y de Religión, artículo 8, Derecho al Justo Proceso ó Garantías Procesales en relación al artículo 25 Derecho a la Protección Judicial, y artículo 21, Derecho a la Propiedad Privada, cometidos con ocasión del desarrollo del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko que lleva adelante la Empresa Nacional de Electricidad S.A., la que amenaza con inundar las tierras indígenas en las que actualmente viven y que ocupaban sus antepasados desde tiempos ancestrales.

Las denunciantes se identifican a si mismas como “Mapuche-Pehuenche del sector Alto Bío Bío, VIII Región, Chile, pueblo indígena que habita estas tierras desde tiempos precolombinos, conservando manifestaciones étnicas y culturales propias”. Se señalan a si mismas además como “el último bastión de legítima resistencia de nuestra comunidad y pueblo pehuenche y hoy sufrimos la amenaza cierta de ser expulsadas de nuestras tierras ancestrales y con ello consumir la destrucción de nuestra comunidad, de nuestro sistema de vida que heredamos de nuestros antepasados, de nuestra cultura, de nuestras manifestaciones religiosas e incluso de nuestra propia lengua, el mapuzugun, que conservamos en plenitud”.

Tipificando el problema actual y concreto señalan “En esta hora nos encontramos bajo el peligro inminente de ser expulsadas de nuestras tierras ancestrales, las cuales serían inundadas por el embalse del Proyecto Central Hidroeléctrico Ralko, que actualmente desarrolla la empresa eléctrica transnacional Endesa”.

La demanda se interpone contra el Estado Chileno, en atención a que éste, “con grave infracción a sus obligaciones internacionales y sus deberes legales para con los indígenas y sus tierras, alterando grave y sustancialmente textos legales expuestos, resoluciones administrativas obligatorias para los agentes del Estado y los particulares, contradiciendo el contenido de sus propias afirmaciones, incluso formalmente hechas ante autoridades judiciales, sometiendo, en definitiva, a los intereses de la empresa Endesa, ha venido violando nuestros derechos reconocidos por la Convención Americana en términos de afectar nuestras vidas y existencia como miembros de una comunidad indígena con identidad étnica y cultural propia”. Agregan que “El Estado chileno con completo desprecio de la normativa jurídica que lo obliga, le ha procurado a la mencionada empresa Endesa medios, de apariencia jurídica, con el objetivo de materializar la construcción **en tierra indígena** de la central hidroeléctrica Ralko que amenaza en forma inminente nuestra expulsión forzada de nuestras tierras”.

En relación a las motivaciones que las llevan a recurrir a esta instancia internacional señalan que esta acción “es nuestro último recurso de esperanza pues nos sentimos acosadas, sometidas a una presión y asedio permanente, con autoridades que privilegian el llamado “desarrollo económico” por sobre nuestros derechos fundamentales, pisoteados desde siglos. Hemos agotado todos los medios internos para exigir justicia y amparo a nuestros derechos, tanto ante los órganos de la administración como ante los Tribunales de Justicia, pero al parecer las empresas transnacionales tienen fueros especiales a los que se subordinan la legalidad interna y los derechos humanos”.

Fundamental tal esperanza en “la justicia de nuestra causa y lucha”, y en “la solidez de nuestros derechos”, a lo que agregan “la confianza que nos merece el sistema interamericano de protección a los derechos humanos”.

En relación al proyecto hidroeléctrico Ralko, señalan que éste inicialmente y “según el Estudio de Impacto Ambiental presentado por la empresa Endesa, afectaba a 98 predios indígenas, con una extensión total de 638 hectáreas. Y la población total radicada en ellos se estimaba en 600 personas”. Respecto de esta situación inicial agregan “Actualmente, un total de 68 de los propietarios pehuenches, cediendo a las presiones de ENDESA, ya han entregado sus tierras y han sido reasentados por la empresa en predios de veranada (fundo El Barco) cerca del límite fronterizo con Argentina, o en predios agrícolas cercanos a la localidad de Santa Bárbara (fundos El Huachi, Santa Laura y El Redil), adquiridos para el efecto por la misma empresa”. Respecto de su situación personal señalan, “Nosotras, hemos resistido la presión de la empresa y del gobierno, pero esa presión nos ha afectado gravemente en nuestra salud física y psíquica. Ahora, tras años de resistir, nos encontramos frente al peligro inminente de ser desalojados por la fuerza de nuestras tierras ancestrales y de ver como nuestras tierras serán destruidas por el embalse de la Central Ralko”.

Las peticiones formuladas a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos requieren que se recomiende al estado de Chile:

- a) restituir en plenitud al pueblo mapuche pehuenche sus derechos sobre las tierras indígenas del Alto Bío Bío, respetando sus valores y prácticas religiosas, espirituales, culturales y sociales, reconociéndoseles el derecho a decidir sus propias prioridades;
- b) concluir la aprobación parlamentaria para la ratificación del Convenio 169 de 1989 sobre pueblos indígenas de la Organización Internacional del Trabajo (OIT);
- c) adecuar toda su legislación interna en relación a los pueblos indígenas a la normativa internacional, sea universal o regional, que regulan esta materia.

- d) reparar los daños inflingidos, incluyendo restauración del medio ambiente dañado, compensación por daños materiales y morales, y satisfacción en la forma de disculpas públicas. Y el evento que fracasen o se agoten los procedimientos previstos ante la Comisión, se someta el caso a la decisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, a fin que de este alto tribunal, declare que el Estado de Chile ha violado los derechos reclamados y disponga que se garantice a los mapuche pehuenche afectados la plenitud de goce de esos derechos, así como la reparación e indemnización íntegra de los daños patrimoniales y extrapatrimoniales causados con la vulneración de los mismos.

Con ocasión de la notificación al Gobierno de Chile de la denuncia de las familias mapuche pehuenche, el Secretario Ejecutivo de la CIDH solicitó al Gobierno “se abstenga de realizar cualquier acción que modifique el statu quo del asunto, hasta tanto los órganos del sistema interamericano de derechos humanos hayan adoptados una decisión definitiva”. Comunicándole posteriormente que, en virtud del statu quo, “el Estado debe abstenerse de cualquier acción que puede ampliar o agravar la controversia y tener un efecto perjudicial en la eficacia de cualquier decisión que eventualmente adopte la Comisión. Lo anterior, es sin perjuicio de que se alcance un acuerdo satisfactorio a los intereses de las partes, fundado en el respeto de los derechos humanos establecidos en la Convención Americana sobre Derechos Humanos y otros instrumentos aplicables”.

Las partes iniciaron con fecha 6 de febrero un diálogo exploratorio tendiente a formalizar un acuerdo, el 26 del mismo mes, en audiencia especial convocada al efecto se logra el establecimiento de una serie de puntos que constituyen las Bases de Acuerdo entre el Estado de Chile y las familias mapuche Pewenche peticionarias, que permite iniciar el camino para una Propuesta de Solución Amistosa. En sus consideraciones iniciales se reconoce el carácter emblemático que ha tenido el Caso Ralko, tanto para las comunidades indígenas como para la sociedad chilena, y se manifiesta el interés en alcanzar un acuerdo basado en el respeto íntegro de la Ley Indígena, del Estado de Derecho y los derechos humanos reconocidos en la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

El Preacuerdo contempla medidas de perfeccionamiento en tres niveles:

1. Medidas de perfeccionamiento de la institucionalidad jurídica protectora de los derechos de los Pueblos Indígenas y sus comunidades. Considerándose aquí el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas existentes en Chile, y la ratificación del Convenio 169 de la OIT.
2. Medidas tendientes a fortalecer la identidad territorial y cultural mapuche pehuenche, y mecanismos de participación en su propio desarrollo. En este nivel se considera la Creación de una comuna en el sector del Alto Bío Bío. Acordar mecanismos que permitan solucionar los problemas de tierras que afectan a las comunidades indígenas del sector del Alto Bío Bío, el fortalecimiento de la participación indígena en el Área de Desarrollo Indígena del Alto Bío Bío, y acordar mecanismos que aseguren la participación de las comunidades indígenas en la administración de la Reserva Forestal Ralko.
3. Medidas tendientes al desarrollo y preservación ambiental del sector del Alto Bío Bío. En este nivel se considera acordar mecanismos que aseguren que las comunidades indígenas sean informadas, escuchadas y consideradas en el seguimiento y control de las obligaciones ambientales del proyecto Central Hidroeléctrica Ralko y el fortalecimiento del desarrollo económico del sector del Alto Bío Bío entre ellos acordar mecanismos que faciliten y mejoren el aprovechamiento turístico de los embalses del Alto Bío Bío en beneficio de la comunidades indígenas y, acordar mecanismos vinculantes para todos los órganos del Estado que aseguren la no instalación de futuros megaproyectos, particularmente hidroeléctricos, en tierras indígenas del Alto Bío Bío.

En particular se refieren a acordar, dentro de un plazo breve y urgente, medidas respecto de las causas judiciales que afectan a dirigentes indígenas que han sido procesados por acciones relacionadas

con la construcción de la Central Ralko y las Medidas para satisfacer las demandas particulares de las familias mapuche Pewenche afectadas. Finalmente se declara que el acuerdo es un todo único donde cada uno de sus puntos tiene el mismo valor, y establecen un cronograma de trabajo para su cumplimiento.

2.4. Contraposiciones y contradicciones

El Proyecto Ralko, dada su envergadura afecta gran parte del territorio ancestral mapuche, su dimensión en cuanto al impacto sobre el hábitat incide en la forma de vida y cultura de una sociedad con sus propia cosmovisión afectando no solo los derechos y libertades de las personas y comunidades indígenas cuyas tierras serían inundadas sino al pueblo mapuche en su conjunto, en este sentido pone en evidencia los distintos posicionamiento del hombre en tanto integrante de una sociedad diversa, visibilizando una contradicción vital en cuanto al concepto de desarrollo y da cuenta de con meridiana claridad de un problema subyacente en la sociedad chilena que es la discriminación, el asimilacionismo y el desconocimiento de la diversidad, trayendo así aparejados costos sociales que no afectan solo al pueblo mapuche sino a todos y cada uno de los integrantes de un estado en los hechos multicultural y multiétnico, que se niega a reconocerlo sosteniendo anquilosados y añejos conceptos de unidad nacional, que no ha sido capaz de modificar y supera a costa de la supervivencia de un pueblo que se niega a desaparecer y que por el contrario da cuenta de tales contradicciones:

“Para nosotras, la vida, la espiritualidad y la cultura no son dimensiones separadas de la relación con la tierra, sino que están esencialmente unidas en nuestra cosmovisión de respeto a la naturaleza y de comunión con los espíritus de los antepasados que habitan en los volcanes, ríos, quebradas y bosques del Alto Bío Bío”

“En la cultura occidental el derecho a la tierra se liga con el derecho a la propiedad, al dominio sobre un inmueble. En nuestra cultura si bien la tierra no es apropiable nosotras incluso tenemos el título de dominio que da el estado de Chile sobre las tierras que se nos quiere despojar y, peor aún, expulsar”.

“ (...) la privación de nuestras tierras, más aun de manera compulsiva, como se pretende, constituye una agresión a nuestra identidad como pueblo, a nuestra dignidad como personas, y a nuestras creencias y cultura indígena”.

2.5. Análisis

En este contexto se pone en evidencia la necesidad de que el estado de Chile de cumplimiento a su propia legislación indígena y ambiental que lo obliga a proteger los derechos allí reconocidos a los pueblos indígenas que lo integran.

Como alternativa posible a la introducción de los paradigmas propios de la sociedad mapuche Pewenche el Estado de Chile debe reconocer constitucionalmente su diversidad y la calidad de habitantes originarios de los mapuche Pewenche y ratificar el Convenio 169 de la OIT, estando además obligado a ello en base a los compromisos suscritos los que de no cumplirse traerán aparejadas las sanciones del ordenamiento jurídico internacional de los derechos humanos que son parte integrante de su propia Constitución Política.

Los mapuche Pewenche, así como los demás integrantes del pueblo mapuche en Chile, han sido víctimas de una larga historia de atropellos desconocimiento y asimilación sin embargo su derecho propio aún subsumido en instancias de dominación aún persiste y se manifiesta en diferentes niveles, existiendo hoy en día una clara tendencia hacia su revitalización incluso en instancias ajenas que están siendo apropiadas para plantear sus propias visiones, de ello da cuenta la argumentación propia que se

introduce en la demanda ante la Comisión Internacional de Derechos Humanos cuyos extractos se han presentado en este análisis de caso.

Es necesario crear las condiciones que posibiliten que los mapuche Pewenche estén directamente involucrados y puedan ser partícipes reales en proyectos de desarrollo económico que afectan sus vidas y sobrevivencia como sociedades diferenciadas al interior del Estado.

INFORME DE LA COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

INFORMES FINALES DE LOS
GRUPOS DE TRABAJO

VOLUMEN 3 – ANEXO
TOMO III

CAPÍTULO IV

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

ÍNDICE

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

ÍNDICE

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

ÍNDICE

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

ÍNDICE

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

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

Presentación

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

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

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

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

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

PARTE I

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

1. Aproximación teórica-interpretativa de la economía mapuche

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2.1. Formalismo y sustantivismo. Puntos en debate

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.4.1. La noción de la articulación de modos de producción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.5. Consideraciones finales

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³² Por “picuñ-ché”: gente del norte.

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

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

³⁵ Por “willi-ché”: gentes del sur.

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

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

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

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

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

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

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

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

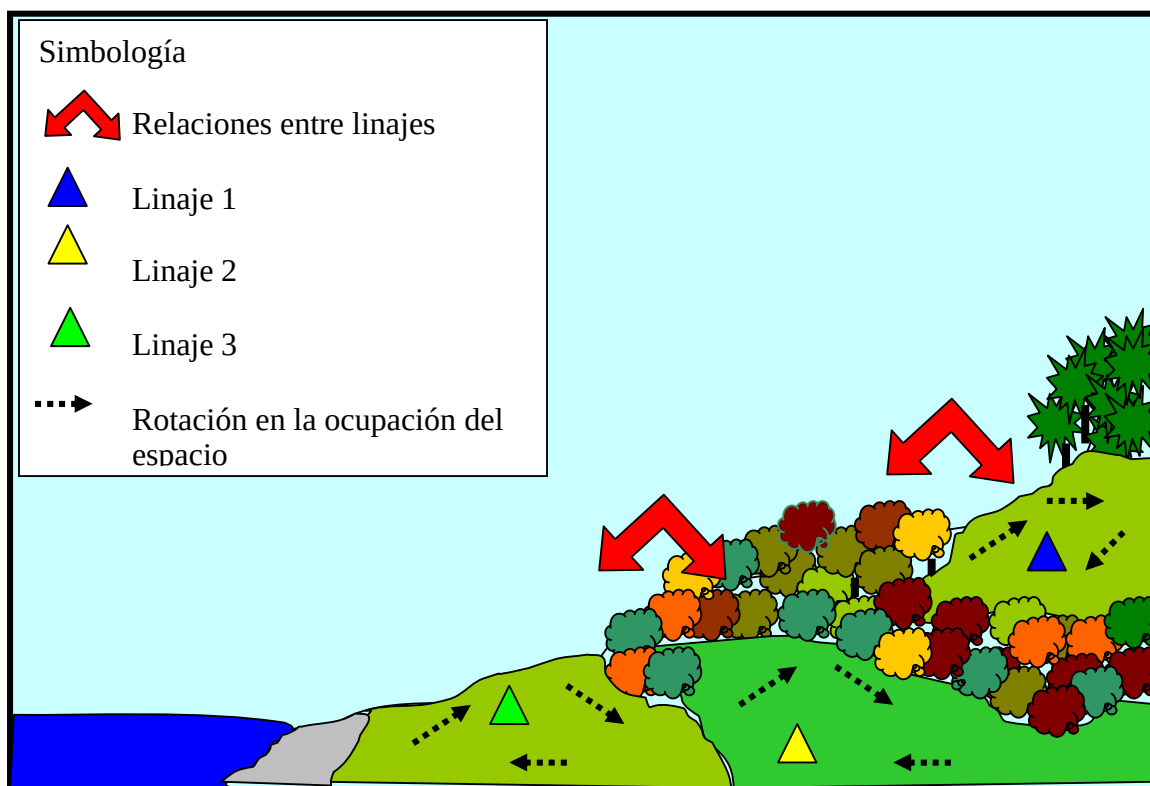
⁴⁰ Los linajes en alianza pudieron haber llegado a elaborar un sistema de derechos combinados respecto a los territorios. Según Godellier (1981) esto es común en sociedad que operan bajo modos de producción combinados, particularmente caza y recolección. Este consiste en la concesión de explotación de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

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

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

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

Figura N° 1: Representación de la ocupación en un territorio en base a la alianza entre linajes



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fuente: Schmidt - Hebel y Col (1990).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cuadro N° 3
Flujo de circulación en el espacio fronterizo de la Araucanía y Las Pampas

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

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

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

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

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

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

Por otro lado, y tal como se puede deducir, en este periodo comienza a realizarse un uso cada vez más intensivo de los recursos naturales —especialmente pastizales⁷⁷, derivado tanto del aumento de las necesidades y de los requerimientos de producción de excedente, que llevó incluso a la expansión del territorio hacia la Cordillera. Pese a esta intensificación y expansión de la actividad económica, no hay registros que indiquen problemas de degradación de bosque, agua o suelo, a no ser en los alrededores

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

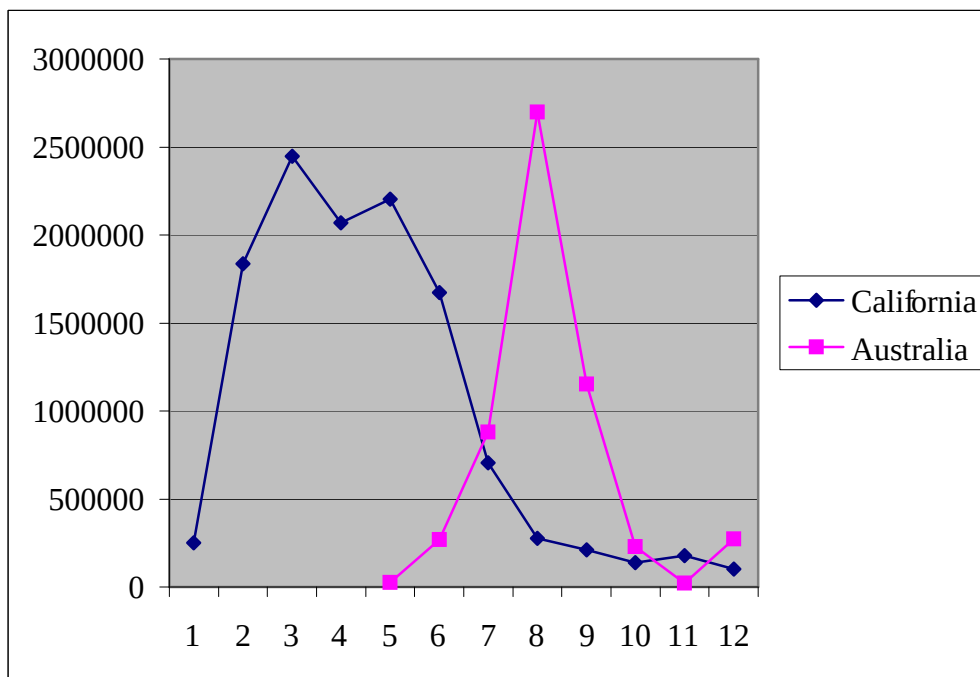
⁸⁴ Con la apertura de mercados internacionales, el precio de la tierra experimenta una fuerte alza. En el valle de Maipo, el precio de la ha. Aumento de 8 pesos en 1820 a 100 pesos en 1840 y a más de 300 pesos en 1860, situación que ejerce la presión de expansión hacia territorios de la frontera, donde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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cuadro N° 5
Principales leyes relativas a la conservación y protección del bosque nativo que han sido dictadas históricamente en Chile

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Estos estímulos al sector privado forestal, junto con la liberalización del comercio de la madera, produjeron un extraordinario crecimiento de las tasas de plantación. A fines de 1974, la maza de plantaciones existentes en Chile era de 450.000 hectáreas (gran parte estatales). En 1994 en tanto, la superficie de plantaciones en el país cubre un área de 1.747.533 hectáreas, el 78,8% de las cuales corresponde a pino radiata y el 13,6% a eucalipto (ODEPA, 1995). Junto con este gran aumento de la superficie de plantaciones forestales fue incentivado también la industria de la celulosa, a modo de aumentar el valor agregado de su producción.

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

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

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

Cuadro N° 6
Algunas externalidades negativas asociadas a las plantaciones forestales en el sur de Chile

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

Elaboración propia a partir de datos obtenidos en la investigación

Cuadro N° 7
Principales efectos negativos de la transformación de la madera

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

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

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

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

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

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

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

Cuadro N° 8
Correlación entre períodos político-ideológicos de los gobiernos de Chile y transformación de la “propiedad mapuche” y sus usos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Cuadro N° 9
Estrategias de subsistencia utilizadas por los mapuche del Secano Interior luego de la reducción y los factores que ocasionaron su quiebre

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

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

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

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

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

Cuadro N° 10
Población indígena según etnia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.5.3. La economía mapuche hoy. Una descripción general

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

PARTE II

Transformaciones históricas del sistema alimentario mapuche

1. Problemas, aproximaciones teóricas y contexto

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

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

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

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

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

1.1. Enfoque de antropología de la alimentación

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.2.1. Relaciones interétnicas y alimentación

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

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

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

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

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

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

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

1.2.2. Aproximaciones teóricas al cambio alimentario

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Dinámica alimentaria de los mapuche de Chile

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

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

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

2.1. Alimentación mapuche pre-reduccional

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2. Alimentación mapuche post-reduccional

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

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

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

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

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

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

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

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

Cuadro N° 11
Transformación alimentaria en el periodo post reduccional

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1. Repertorio alimenticio y estilos de preparación o cocina

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

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

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

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

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

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

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

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

Tener comida
Nien ta mogewe

No tener comida
Nienon ta mogewe

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

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

Comer - *In*

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

No comer - *Inon / yinon*

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

Quedar satisfecho - *Wezan/ kūme in*

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

No quedar satisfecho - *Kume inon / wezanon*

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

Comer con agrado - *Konyin- kon in*

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

Comer sin agrado - *Konyinon*

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

Comer bien, buen alimento - *kūme ilen*

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

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

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

Comer en su tiempo - *Xen in- xem in*

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

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

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

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

3.2. Política alimentaria en Chile

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

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

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

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

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

⁹² Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

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

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

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

⁹³ Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas.

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

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

3.3. Intervención alimentaria en comunidades mapuche

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.1.1. Enfoque nutricional

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

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

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

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

Principales épocas de producción.

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

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

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

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

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

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

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

4.1.2. Alimentación e identidad étnica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.2. Análisis de políticas alimentarias

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

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

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

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

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

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

4.2.1. Intervención alimentaria y desarrollo

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁰ Organización Mundial de la Salud

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

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

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

¹⁰¹ Programa Mundial de Alimentación

¹⁰² Food and Nutrition Policy and Planning

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

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

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

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

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

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

PARTE III

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

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

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

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

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

Disposiciones

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

Objetivos de las disposiciones

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

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

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

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

Interpretación

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

Efectos

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

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

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

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

En este período puede distinguirse dos fases o etapas.

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

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

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

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

Objetivos

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

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

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

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

Disposiciones

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Objetivos de las legislaciones

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Objetivos

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

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

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

Interpretación

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Las políticas y legislaciones en el siglo XX

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

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

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

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

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

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

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

Objetivos

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

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

Legislaciones

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

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

Resultados

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

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

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

Interpretación

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Legislaciones y políticas de integración al desarrollo

Aproximadamente a mediados de los '60, el Estado empieza a gestar una nueva consideración de políticas, desde el paradigma "tradición-modernidad". El eje del cambio es la consideración de que los mapuche deben recibir atención desde el Estado y organismos públicos, para salir de su condición de miseria, integrarse a la sociedad nacional, y contribuir al desarrollo de la región y país. Aparece entonces una perspectiva proteccionista e integracionista del desarrollo indígena, en que la población mapuche se concibe explícita o implícitamente como parte de las poblaciones rurales y campesinas pobres, que

requieren entrar a etapas de modernización social y económica, mejorando, por ejemplo, su participación e integración en los mercados de producción y consumo y elevando niveles educacionales y técnicos.

También en la década del '60 comenzó a constituirse un movimiento y actor organizacional político y social mapuche que enfatiza su condición de diferencia étnica y sus demandas históricas frente al Estado chileno. Se cuestiona las políticas indígenas establecidas desde la Pacificación y se radicalizan reivindicaciones respecto a tierras usurpadas y exiguas (por ejemplo, la Federación Nacional de Campesinos e Indígenas de Chile, conformada en mayo de 1961, apoyó, hasta 1966, las "tomas de fundo" realizadas por indígenas). (Bórquez, M. 1993).

A fines de esa década y en los inicios de los 70 -gobiernos de Frei y Allende- la acción del Estado hacia la realidad mapuche tuvo un componente indirecto y uno directo. Indirecto ya que se esperaba impactar favorablemente en la situación de pobreza de los mapuche y en su participación en el desarrollo nacional, vía Reforma Agraria, incorporación a mercados nacionales de sectores campesinos y populares, establecimiento de cooperativas agrícolas, expansión de servicios de asistencia técnica y créditos, sistemas de bandas de precios y de poderes compradores agrícolas, fortalecimiento organizacional, y programas de educación y salud; en suma, mediante políticas ligadas al desarrollo y modernización agraria y campesina.

El componente directo, dirigido específicamente al sector indígena, fue la dictación de una nueva ley indígena, la Ley 17.729, en el período de Allende. (La que por primera vez legisla sobre el tema de las tierras usurpadas posibilitando su restitución, y establece requisitos que dificultan la división de las comunidades).

4.1. El gobierno de Eduardo Frei

Frei encabezó un gobierno que se propuso reformas estructurales económicas, sociales y políticas, en un proceso de modernización y desarrollo acorde a los tipos de análisis que culminaron en la propuesta norteamericana de la Alianza para el Progreso.

Respecto al territorio y tierras indígenas, hay elementos compartidos en los gobiernos de Frei y Allende, ellos son:

- Las gestiones para modificar la ley 14.511;
- La percepción de que aún cuando el problema de las tierras usurpadas era real, la escasez de tierras y el minifundio indígena debían ser resueltos en el marco de transformaciones mayores, principalmente mediante la Reforma Agraria;(8).
- Un enfoque del desarrollo en que las poblaciones indígenas son concebidas como parte de los campesinos pobres, más que como miembros de grupos étnicos con especificidades culturales y estilos de desarrollo propios.

En el período de E. Frei no existe una política indígena propiamente tal, expresada en legislaciones. Sí hubo políticas y acciones que tenían potencial impacto en el tema de las tierras indígenas. Las más importantes fueron:

- El intento de modificar la Ley 14.511, (no logrado), para, entre otros, agilizar procesos de división y de restitución de tierras a indígenas, y establecer sistemas jurídicos de defensa de indígenas.
- La Ley de Reforma Agraria, que aunque se orientó casi exclusivamente a las tierras no indígenas, permitió constituir los primeros asentamientos mapuche. A septiembre del '66 CORA había organizado cuatro, con más de 200 familias. (Los asentamientos fueron concebidos por algunos sectores, y apoyados por algunas organizaciones indígenas, como tipos de solución a la

creciente densidad de población en las reducciones, aliviando la presión sobre el escaso recurso suelo).

- Las leyes de Cooperativas, de crédito, consumo, vivienda, etc.

La ley de sindicalización campesina, de relevancia pues fue uno de los factores que promovió la participación de mapuche, como trabajadores agrícolas permanentes o temporales, en recuperaciones de tierras, y en movimientos de apoyo a recuperaciones promovidas por sectores reduccionales.

La asignación de recursos a programas de capacitación, apoyo crediticio, vivienda, y préstamos agrarios, importantes en tanto originan nuevas formas organizacionales en áreas reduccionales, que alcanzarán su clímax en el gobierno siguiente, y que ya en el año 1970 apoyan las movilizaciones por recuperación de tierras usurpadas, y por demandas de tierras.

La promoción organizacional, y el carácter del gobierno, posibilitaron el surgimiento, de modalidades de organización y participación casi desconocidos hasta entonces; como los sindicatos campesinos, comités de pequeños agricultores, y de crédito, cooperativas, clubes deportivos, centros de madres, centros de promoción popular, etc., así como organizaciones estudiantiles secundarias (FESI) y universitarias, a niveles primero locales, luego regionales y nacionales (GUI-FUI-luego FEI, etc.). Todos ellos en un contexto propicio al replanteamiento de las reivindicaciones y demandas históricas.

Interpretación

Pese a que gran parte de los mapuche no conocía la Ley de Reforma Agraria y sus formas de operación -y/o desconfiaba de ella- la estimaron poco eficaz respecto a la resolución de sus problemas tradicionales de tierra y recursos. Ellos esperaban, en lo fundamental, respuesta a la demanda histórica de recuperar las tierras usurpadas y ampliar las existentes, lo que estimaban posible a través de expropiaciones de fundos con los que había conflictos de tierras y mediante la regularización y reconocimiento definitivos de sus títulos a las tierras, tanto de Merced como los de Comisario. (Bórquez, M.; Rojas, H.; Vidal, C.: ob.cit.;1993).

Por su parte el gobierno, concibiendo a los indígenas como miembros de sectores campesinos pobres, no diseñó un tratamiento especial para las tierras y territorios indígenas, a la vez que dirigió la Reforma Agraria fundamentalmente a los sectores agrarios no indígenas. Tampoco hubo lo que pudiera llamarse una política indígena propiamente tal, esperando que el conjunto de políticas hacia el campesinado tuvieran efectos en la modificación de la situación deteriorada de las reducciones.

Luego de un par de años de gobierno, los mapuche iniciaron movilizaciones por el tema de tierras y de políticas técnicas y crediticias, entre otros, demandando también la creación de una instancia de Desarrollo Mapuche, y promoviendo la elección de miembros mapuche en poderes locales municipales.

Al Estado, se hizo patente la herencia del complejo problema de las tierras mapuche y de las tierras usurpadas, (expresadas por ejemplo en el aumento de conflictos en zonas rurales y de litigios en Tribunales) temas que se transformaban en los elementos más aglutinadores y étnicamente representativos de las motivaciones de las organizaciones surgidas en la última década. Por ejemplo, en 1969 ve nacer a la Federación de Trabajadores Agrícolas y Mapuche L.E. Recabarren, que desde Arauco a Cautín hace una defensa de las movilizaciones por recuperación de tierras, iniciando un tipo de proceso que alcanzará su cúspide en el gobierno siguiente, y que plantea como elemento identificador del mapuche el haber sido objeto de despojos y usurpaciones inmemoriales, desde el Estado y particulares.

Ya a fines del Gobierno y ante movilizaciones que se hacían más fuertes, demandando que el problema de tierras se incluyera en la R. Agraria, se estimó que además de no haber tierras para resolver el problema indígena, tampoco existían las condiciones políticas necesarias. El tema se trasladó entonces al siguiente gobierno.

4.2. El gobierno de Allende y la Unidad Popular

Objetivos

1. La modernización y desarrollo nacional, que fueron concebidos en un proyecto económico-político de cambios y reformas estructurales económicas, sociales y políticas que tendían hacia el socialismo.
2. Una legislación Indígena, (Ley 17.729) que tenía como gran objetivo integrar a la población indígena en la nación y el desarrollo nacional, reparando las situaciones y déficit que desde el siglo pasado más habían afectado sus posibilidades de participación en el desarrollo nacional y modernización.
3. El establecimiento de políticas y normas de discriminación positiva hacia el mundo indígena.

Legislaciones

La Ley 17.729, (26 de septiembre de 1972)

Entre las características notables de esta ley está el haber sido generada a través de masivas participaciones de organizaciones y comités indígenas, expresadas en consejos comunales y regionales, antes de su propuesta al Parlamento, donde fue reformulada.

En ella debe destacarse:

- 1.a. El art. 17, que señala -por primera vez en Chile- la restitución de tierras indígenas usurpadas, reconociendo como tierras indígenas originales, entre otras, las entregadas por los Títulos de Merced. (la ley indicaba, para todos los tipos de restituciones, que los herederos ausentes cedían sus derechos a quienes vivían y trabajaban las tierras).
- 1.b. El mecanismo de expropiación a particulares, como mecanismo de recuperación de tierras indígenas.
- 1.c. La compra de tierras para Indígenas a través de un Fondo estatal.
- 1.d. El traspaso a indígenas de tierras fiscales.
- 1.e. La norma de inalienabilidad de tierras y bosques indígenas, salvo situaciones excepcionales.
- 1.f. La norma de inembargabilidad de hecho de las semillas, bosques, mejoras, animales, tierras y maquinarias de los indígenas.
- 1.g. La liberación de impuestos a las tierras indígenas.
- 1.h. La condonación de deudas de indígenas a sistemas públicos.
- 1.i. La anulación de los Decretos de 1931 y 1961, en los aspectos de expropiación de tierras indígenas.
- 1.j. La disposición a obstaculizar la división de las reducciones, requiriendo para ello el acuerdo de la mayoría absoluta de sus miembros. Con ello se buscaba reforzar la propiedad comunal de tierras. A la vez, el gobierno esperaba reforzar o mantener lo que suponía era la vida y organización comunitaria colectiva -a veces considerada semi-socialista- que se suponía propia de la población mapuche.
- 1.k. La creación, por primera vez en el país, de un organismo estatal de dependencia ministerial, con presupuesto propio y funciones generales para el desarrollo indígena nacional, el Instituto de Desarrollo Indígena, con los objetivos de promover el desarrollo social, económico, educacional y cultural indígena y su integración armónica a la sociedad nacional, respetando sus características y costumbres propias.
- 1.l. El establecimiento de la calidad de indígenas, en base a ser poseedor o ocupante de tierras provenientes de legislaciones o disposiciones relacionadas con indígenas o sus tierras, o hablar una lengua indígena o mantener sus prácticas culturales distintivas. Además, por la ley, a los indígenas se les presumía la calidad de dueños de sus tierras.

2. La Ley de Reforma Agraria, que contempló la entrega o ampliación de tierras para mapuche; la constitución de Asentamientos y Cooperativas, y la constitución de CERAs (Centros de Reforma Agraria).

3. Otras políticas y disposiciones que tuvieron impacto en la temática indígena fueron la política para el minifundio, la creación y rediseño de mecanismos y organismos (por Ej. CORA, INDAP, SEAM-CORFO) para entregar apoyo técnico, en créditos, en infraestructura y maquinarias, y en aspectos organizacionales, a los pequeños campesinos, incluidos los mapuche. También se promovió organizaciones como los Comités Campesinos y de Agricultores, los de Transferencia Técnica, los Consejos Comunales y Provinciales Campesinos; Sindicatos, Federaciones y Confederaciones; etc.).

Interpretación

En el clima político general del período, la población mapuche había percibido la posible vigencia de un gobierno popular, y de acuerdo a la evolución de sus movimientos reivindicatorios y demandatorios, (particularmente respecto al tema de las tierras), se movilizó políticamente, culminando en un Congreso Nacional Mapuche en 1970. Se creó un organismo político, con objetivos también económicos, y un Programa de Desarrollo integral, naciendo la Confederación Nacional Mapuche.

Se inició entonces una masiva movilización de recuperación de tierras -que se estimaban usurpadas o en conflicto-, y de toma de fundos que se estimaban expropiables, movimiento que tuvo enorme repercusión nacional y que perduró con distintas intensidades hasta mediados de 1973.(9)(10).

Sin embargo, las políticas e instrumentos del gobierno pudieron satisfacer definitivamente sólo una parte de las demandas indígenas, y de las propuestas contenidas en la legislación indígena. Fue así principalmente por las acciones de oposición jurídica, parlamentaria y en Tribunales, que emanaron de sectores nacionales y regionales, y de Partidos políticos de oposición, así como por la complejidad de la diversidad de situaciones sociopolíticas y técnico-económicas planteadas en el período (por ejemplo, las movilizaciones y recuperaciones vinculadas a exigencias de disminuir el cupo mínimo de hás de riego básico expropiables). Asimismo, el término del Gobierno con el Golpe militar implicó que la ley indígena alcanzara a operar prácticamente sólo un año.

Aún así fueron fundamentales las medidas que se alcanzó a implementar respecto a tierras usurpadas y ampliación de tierras. Se calcula que se devolvió, por expropiación directa o vía Reforma Agraria, alrededor de 50.000 hás. muchas reclamadas como usurpadas. También se constituyó cooperativas y CERAs, que promovieron la organización social y productiva mapuche para trabajar las tierras recuperadas o ampliadas; los aprendizajes respecto a técnicas de explotación, manejo y administración predial colectiva o comunitaria; las experiencias de comercialización autónoma, y la operación y administración de maquinaria avanzada.

Sin embargo, y como en el gobierno anterior, la R. Agraria no tuvo como uno de sus objetivos prioritarios a la población mapuche. En los casos en que ella la benefició, el gobierno estableció modalidades de gestión cooperativa, y esencialmente CERAs, similares en su concepción a los establecidos para campesinos no mapuche.

Al respecto, e independientemente de los efectos de las campañas opositoras, la población mantuvo o un desconocimiento o una actitud de desconfianza ante el proceso de Reforma Agraria. Para muchos la implementación de ella suponía algunas contradicciones con pautas reduccionales de tenencia y uso familiares, -no colectivos ni comunitarios- de las tierras, y con las formas familiares mapuche de operar y organizar la actividad productiva predial.

Por lo tanto, en ciertos aspectos la Reforma Agraria implicaba un conflicto cultural con los patrones reduccionales, que muchas familias habían implementado para resolver su sobrevivencia y el manejo de sus recursos, particularmente la tierra. En ese sentido la posición del gobierno y aliados era errada, al

presumir el carácter comunitario de las tierras mapuche y de su explotación, así como el cariz socialista de la organización económica reduccional. Asimismo, pareció errada la percepción ideológica de que había una simpatía o predisposición de los mapuche hacia procesos de colectivización, tanto de tierras como de la organización productiva agrícola.

Como síntesis, en la época el Estado chileno reconoció y trató de resolver por diversos medios (Ley Indígena, Ley de Reforma Agraria, donaciones fiscales, etc.) el tema de las tierras usurpadas y de la escasez de tierras, buscó solucionar el déficit de tierras mediante mecanismos de ampliación, trató de promover el desarrollo socioeconómico en el minifundio mediante políticas organizacionales, crediticias y de asistencia técnica, y educacionales, (con un extenso programa de becas de estudio para diversos niveles de enseñanza), y formuló un intento legislativo de sostenimiento de la tenencia en común de tierras y de indivisibilidad de las comunidades indígenas.

No obstante tampoco dicho gobierno no percibió integralmente el tema mapuche, y el de tierras y territorios, desde una perspectiva más intercultural y étnica, menos etnocéntrica. Además de reconocer la existencia de una población con particularidades y lenguas propias, no hubo reconocimientos de territorios indígenas, ni políticas especiales a áreas de territorios indígenas, tampoco propuestas de participación y autodeterminación, ni un reconocimiento integral de la existencia y necesidad de protección de las culturas e identidades indígenas, menos aún reconocimiento de la pluriétnicidad del Estado.⁽¹²⁾ En este sentido el modelo de relación con las etnias que implementó el Estado las continuó situando como poblaciones campesinas indígenas pobres.

4.3. El gobierno militar

Este gobierno compartió la ideología cultural integracionista al desarrollo y a la nación, pero con una concepción nacionalista, y de asimilacionismo étnico-cultural. Ello dentro de una transformación económica y política neoliberal impuesta al país, que buscó la liberalización de mercados y la internacionalización socioeconómica, en un nuevo Estado, desregularizado y subsidiario. En dicho marco se dicta una nueva legislación indígena, que además tiene cierta relación con un proceso de reformas a la regionalización, centralización y administración del país.

Las medidas que en el período militar afectaron a la población indígena, sus tierras y recursos, emanaron de diversas políticas y disposiciones, siendo las principales:

1. La reforma del Código de Aguas, de 1981, que afectó a las poblaciones mapuche costeras, recolectoras-agricultoras y/o de pesca artesanal, al favorecer el control de recursos y espacios a sectores privados.
2. Las políticas de fomento y subsidio a las plantaciones forestales y reforestaciones, que originó intereses de empresas y particulares por obtener mayor disponibilidad de tierras (entre otras las indígenas, lo que se logró frecuentemente mediante mecanismos fraudulentos, como arriendos a 90 o más años, falsas permutas, etc.).
3. La política económica global y su capítulo alimentario, por el que en un período el gobierno desincentivó la producción triguera, disminuyendo o eliminando los mecanismos de apoyo técnico y crediticio a los pequeños productores trigueros. (En la región el 90% de las unidades familiares campesinas mapuche tenían como base de cultivos el trigo).
4. Las disposiciones y decisiones relacionadas con las Reformas Agrarias anteriores -en especial la de Allende- y con las tierras recuperadas, o restituidas a mapuche. El gobierno militar devolvió a sus anteriores propietarios prácticamente todas las tierras que mediante restituciones -principalmente en base a la ley 17.729- o por expropiaciones de fundos por la Ley de Reforma Agraria, se había entregado a mapuche.

5. Las disposiciones y decisiones por las que se devolvió a los antiguos propietarios las tierras que se había considerado usurpadas, y que los mapuche habían recuperado mediante ocupaciones y tomas en el Gobierno de la Unidad Popular.

6. La disolución de las Cooperativas y los Centros de Reforma Agraria, CERA, a través de las medidas legales y de las disposiciones económicas del régimen.

7. La principal medida fue la legislación indígena del período, expresada en el Decreto Ley 2568, del 25 de Marzo de 1979, de División y Liquidación de Comunidades Indígenas, en el Decreto Ley 2695, de 1979 y en el Decreto Ley 2750, del 16 de Julio de 1979.

El Decreto Ley 2.568, del 25 de marzo de 1979, de División y Liquidación de Comunidades Indígenas (13)

Objetivos

- La nueva legislación persigue, en primer término, posibilitar la conclusión del proceso de titulación interna de las reservas, reconociendo la propiedad legal de las posesiones individuales de los mapuche" (14)(15), y terminar con la existencia de comunidades indígenas y tierras indígenas.

Articulado de la legislación

Para nuestro interés los aspectos principales de los Decretos Leyes mencionadas son:

En la Ley, el procedimiento de división y titulación es voluntario y gratuito. Las divisiones hechas de acuerdo a la ley no podrán anularse ni rescindirse. (Art.24) Su artículo primero considera como indígenas sólo la tierra que concedidas por Títulos de Merced, de acuerdo a los tres cuerpos legales respectivos del siglo pasado, o por diversos Títulos de dominio a indígenas, que estén en indivisión. (La recurrencia a estos últimos Títulos se modificó por el DL 2750). Asimismo, sólo considera como reservas a las tierras que en base a las titulaciones anteriores, no estén indivisas. El Estado asume la carga de indemnizar a quienes teniendo derechos en las reducciones ya no son residentes ocupantes de tierras en ellas. Para los efectos de la ley, son indígenas los poseedores de derechos emanados de títulos diversos (dados a población indígena en distintos períodos de la República), o los herederos de quienes los hayan poseído. (Artículo 3) y son ocupantes "las personas que poseyendo o no derechos de los indicados en el artículo primero de este artículo (referidos a los títulos de tierras para indígenas; intercalación nuestra) explotan en forma independiente, en beneficio y por cuenta propia un goce en una reserva. (Goce "son las diferentes porciones de terreno de una reserva, ocupadas por una persona que las explota independientemente, en provecho y por cuenta propia". Art.2). Artículo 3. También define como ocupantes a arrendatarios de reservas de comuneros asignatarios del área agrícola reformada, así como a quienes poseen y explotan en beneficio propio terrenos en reservas que por distintos factores no hayan delimitado goces. El D.L. 2.750 agregó que para efectos de división de reservas se presume que todos los ocupantes de ella son comuneros y tienen la calidad de indígenas.

Para solicitar la división basta la solicitud de un ocupante de tierras en una reducción. Se reconoce los mismos deberes y derechos en favor de indígenas a padres, madres, marido, mujer e hijos, que emanan de acuerdo al matrimonio civil y filiación legítima, según las leyes comunes. De acuerdo a ellas la mitad de los bienes se entienden pertenecen al marido y la otra a la mujer. (Aquí el legislador reconoce las formas de matrimonio poligínico, al indicar que esta mitad corresponderá en partes iguales si hubiera varias mujeres como esposas, a menos que conste que las tierras han sido aportadas por sólo una).

Se establece prohibición de enajenar las tierras tituladas por un período de 20 años, salvo autorización de Director Regional de INDAP, en casos en que quien adquiera sea beneficiario de

divisiones de acuerdo a la misma ley, cuando se subroga otro inmueble al que se quiere enajenar, para permutas o compraventas en que se exprese el ánimo de subrogar, y para fines sociales y educacionales.(Art.26). El mismo artículo norma que se podrán gravar o hipotecar las hijuelas a favor de cualquier organismo de Estado, de instituciones financieras, crediticias o bancarias.

Se prohíbe a los ocupantes enajenar, gravar, arrendar o dar en aparcería los goces en la reserva, ni los derechos respectivos, salvo en favor de otros miembros de ella, que vivan o trabajan allí; La enajenación total o parcial es permitida para fines socio-educacionales, para transigir en juicios pendientes de restitución o reivindicación, y para normalizar poblaciones declaradas en situación irregular.

Para la ejecución de las operaciones permitidas en las letras anteriores bastaba el estar autorizadas por INDAP, con resolución del Director Regional. Sólo para los casos de sociedad conyugal, se aplicaba lo provisto en el Código Civil. (Art.7). Se establece una congelación de situaciones de hecho en las reservas, estableciendo que ante alteraciones a la realidad de ocupación, explotación, o goce comunal existentes al primero de enero de 1977, al juez de Letras competente corresponderá la acción de volverla al estado previo, además de la facultad de establecer sanciones y/ condenar a los responsables de las alteraciones.(Art. 8). Prohíbe que como resultados de la división se adjudiquen hijuelas a comuneros asignatarios de tierra en el área reformada, a menos que no haya ocupantes en la reserva dividida.

Una vez inscritas las hijuelas resultantes de división, se extinguen todos los derechos provenientes de los títulos primitivos que sirvieron de base a la división. Se suprime el Instituto de Desarrollo Indígena, fusionando parte de sus plantas y funciones a INDAP (Instituto de Desarrollo Agropecuario), en el que se crea la Dirección de Asuntos Indígenas. Los cuerpos legales señalan que las funciones en salud y educación, del IDI, se traspasan sectorialmente a los respectivos Ministerios. Los títulos definitivos de las hijuelas, al momento de su entrega, se considerarán saneados para todo efecto legal.

Las hijuelas inscritas de acuerdo a la ley serán indivisibles, aún en sucesión por causa de muerte.

Respecto a la liquidación de las comunidades, se establece que el acervo partible es el avalúo fiscal predial, más el IPC acumulado entre la fecha de aprobación de la Resolución de división, dictada por el Juez, y la fecha de la resolución que liquide la comunidad. Para la determinación de derechos, se consideran como una persona a los herederos de jefe de familia o de un fallecido, dividiendo entre ellos y sus sucesores o cesionarios las cuotas, sin derechos a acrecer. La ley establece un plazo de seis meses para que desde el aviso en el Diario oficial de la apertura del procedimiento de liquidación, los interesados entreguen los antecedentes de sus derechos en la comunidad y soliciten que se les enteren.

El art. 53 establece que "las cuestiones a que diere lugar la administración, explotación, uso y goce de las tierras indígenas, y los actos y contratos que se refieran o incidan en ellas, en que sean parte o tengan interés indígenas, serán resueltas, en única instancia, por el Juez de Letras de Mayor cuantía del departamento donde se encontrare el inmueble...". Se establece la exención de contribución fiscal a los predios de comunidades indígenas.

Finalmente, un decreto del ejecutivo, el N° 3.256, propuso medidas impositivas a las tierras no divididas.

Interpretación

Los cuerpos legales del periodo establecieron los procedimientos y normas respecto a división y liquidación de comunidades indígenas, continuando la intencionalidad tradicional del Estado, interrumpida durante el gobierno de la Unidad Popular.

En un inicio, la legislación estableció que una vez divididas, las tierras de las reducciones ya no se considerarían indígenas, ni como tales sus ocupantes. Este articulado desató tal multitud de protestas -

nacionales e internacionales- ya que implicaba un intento de etnocidio por decreto, al negar la existencia de indígenas en las reducciones divididas, que el gobierno militar debió establecer a los pocos meses una modificatoria legal que suprimió dicho articulado.(En julio de 1979).

Entre 1979 y 1989 se había dividido casi el 100% de las reducciones indivisas, con poco más de 300.000 hás, constituyéndose alrededor de 50 mil hijuelas, con un promedio de 5,3 hás por cada una, y una media de 1,3 títulos por adjudicatario.

Hay una serie de aspectos que se debe comentar en la ley, y en su implementación, muchos de los cuales se plantearon ya en el período en estudio. Los principales son:

Que la ley no consideró la definición de la calidad de indígenas de acuerdo a ningún concepto relevante étnico o cultural.

Lo estipulado respecto a la definición de "Ocupante", ya que ley implicaba que podrían ser reconocidos como tales individuos huincas o usurpadores de tierras mapuche. El que resultaba legalmente posible que un usurpador de tierras en una reducción resultara ser quien pedía la división, de acuerdo a la ley que exigía la voluntad de sólo un ocupante en la reducción para iniciar el proceso de liquidación y división. El que la ley determinara que concluido el proceso divisorio ellos (los ocupantes) quedaban como legítimos poseedores de títulos de propiedad en las reducciones. Con ello se cancelaba definitivamente el tema de usurpaciones o apropiaciones de tierras dentro de las reducciones. Que los resultados de la liquidación y división fueran irreversibles, ya que de producirse y comprobarse situaciones como las antes señaladas, -que evidentemente eran ilegales y consagraban el atropello a las tierras reduccionales- no cabía acción, una vez realizado el proceso divisorio. De dicha forma las reducciones tendrían que aceptar que en el interior de tierras mapuche quedarán reconocidas y en manos ajenas las tierras usurpadas o apropiadas por diversos medios.

La ley no contemplaba el tema de recuperar las tierras usurpadas, al contrario, el espíritu de la ley era reconocer como legal la situación de ocupación de hecho existente al año 1977, cerrando la posibilidad de reclamar tales tierras. Por consiguiente, se legalizaba para siempre la usurpación de alrededor de 150.000 hás. de tierras, concedidas por los Títulos de Merced. La ley promovía los procesos de individuación y propiedad individual de tierras, posibilitando la pérdida de ellas en un futuro mercado de tierras. La ley no contemplaba la existencia de pueblos indígenas, en términos de cultura, lenguas o costumbres propias, y respecto de las cuales el Estado tuviera una responsabilidad.

La ley operó mediante una división forzada. Este argumento se sostuvo particularmente en quienes, desde la oposición al gobierno militar, incluidas las organizaciones mapuche que se constituyeron en el período, afirmaban que los mapuche de las reducciones no querían dividir la tierra, y que los funcionarios de INDAP procedían con amenazas, en forma forzada y a veces con auxilio de la fuerza pública. Efectivamente, ello ocurrió respecto de algunas comunidades o sectores que resistían la división. Sin embargo, ya a los '80, las transformaciones ocurridas en las reducciones, y en las estructuras socioculturales organizativas, habían conducido a que efectivamente la mayor parte de los mapuche en reducciones apoyaran la idea de contar con títulos individuales, y en tal sentido la Ley no tuvo la oposición que las organizaciones étnicas esperaban. Que los montos cancelados por los derechos de los ausentes -dado lo estipulado por la ley- eran irrisoriamente bajos en términos del valor real de la tierra. Además en el caso de las tierras mapuche, cabía valorarlas mucho más, dada la especial y sagrada relación con ella. El no hacerlo importaba por tanto una lesión mayor a quienes no eran ocupantes.(16). Por otra parte se reclamó que sólo montos muy bajos del dinero destinado a los ausentes eran pagados al contado. Tampoco la Ley, en su articulado y procedimientos, consideró la existencia de algún nivel de organización social y cultural propia en las reducciones, es decir no las concibió como unidades sociales o culturales. En la Ley las reducciones son sólo concebidas en relación al tema de la titulación de tierras, y de hecho estima que una vez producida la titulación ya no existe categoría o referente socio-cultural organizacional específico.

El proyecto legislador, por ende, no contempló las especificidades étnicas y tampoco, como ninguna de las legislaciones divisorias, el modo cómo se afectaba la trama sociocultural construida en las comunidades.

Por último, la ley, al referirse a las comunidades indígenas legislando exclusivamente sobre el tema de la tierra en ellas, separó el tipo de población particular y específico que habitaba las reducciones, a los mapuche, de esa tierra reduccional, y de la tierra en general, ignorando una relación que ya se había establecido forzada y obligatoriamente por el propio Estado chileno al radicar a los indígenas, por ser tales, en tierras específicas, llamadas reservas o reducciones. Además con ello no consideraba o no respetaba la ligazón y concepción mapuche respecto a la tierra. En este sentido la ley legisla sobre tierras que por hechos históricos estaban asociadas a indígenas, pero no legisla directamente sobre los indígenas como personas o grupo particular, menos aún acerca de sus derechos como tales ni acerca de su organización social o cultural o su desarrollo. Se trató entonces de una legislación estrictamente divisoria y tituladora de tierras. (Y tierras minifundiaras: la ley terminó titulando jurídicamente el minifundio mapuche).

Tal separación, que implicaba una concepción negadora de la existencia de la calidad de indígenas y de personas tales, se veía refrendada por la misma ley, que originalmente proclamó que, una vez divididas, las comunidades dejaban de ser indígenas, lo mismo que sus ocupantes. De esta manera, la ley, aunque se hubiera suprimido posteriormente dicho párrafo, revelaba claramente que la intención era terminar por decreto con la existencia de indígenas en Chile, con la realidad de las demandas y reivindicaciones históricas de un sector específico de la sociedad nacional y con la existencia de tierras propias de los indígenas. Obviamente, tampoco la Ley concebía la existencia de nada asimilable a la idea de un territorio indígena. Acorde a estas consideraciones, las disposiciones del período fueron las más lesivas a los mapuche en Chile.

Por otra parte, los mapuche percibieron, independientemente de su voluntad respecto a recibir títulos individuales, lo que la ley implicaba respecto al problema de las tierras indígenas, al regularizar su propiedad jurídica para desregular el control y protección de ellas y permitir su ingreso al mercado de tierras. Por ello, y aunque no hay datos sistemáticos de los traspasos de tierra a no indígenas, tal no fue la situación mayoritaria (ocurrió fundamentalmente mediante mecanismos como el arriendo a 90 años, en particular a empresas forestales y extractivas; bajo figuras como permutas; y como ventas fraudulentas de diverso tipo, de tierras mapuche en áreas de interés turístico, a empresas y particulares). En este sentido la mayor parte de las tierras reduccionales siguieron en manos del grupo étnico. Sin embargo no hay antecedentes exactos de cómo la aplicación y resultados de la legislación divisoria afectó la distribución de las tierras en el interior del mundo mapuche, ni de los mecanismos, independientemente de la ley, que las propias familias establecieron en acuerdos de pagos o compensaciones respecto a los ausentes.

Evidentemente, la legislación actualizó y profundizó problemas de tierras en muchas reducciones, (y a veces entre reducciones vecinas) ya que existían numerosos casos de disputas de cupos, uso y límites de tierras entre vecinos de una reducción, y de reducciones vecinas, normalmente emparentados patri o matrilateralmente. (Se desconoce cuántos de estos litigios habían llegado a los Tribunales). Las situaciones generadas por las leyes de división anteriores (antes comentadas), se hicieron más generales y se complejizaron con nuevas formas de manejar los derechos y uso de las tierras divididas. No analizamos estas situaciones, pero es ilustrativo mencionar algunos tipos de ellas, ya que ilustran la operación de distintos niveles de realidad y normas en las reducciones: las derivadas de la sociedad tradicional, y su sistema de parentesco, residencia, herencia, filiación y residencia; las originadas por las adaptaciones de ellas a la situación reduccional, ambas en juego ante otro conjunto de normas, las provenientes de la sociedad nacional y su legislación divisoria.

Situaciones de relativo conflicto ocurrieron al interior de algunas familias, ya que al disponerse la indivisibilidad legal, el nombre del titular del título pasó a ser una cuestión importante. En tales casos los hijos, normalmente los hombres mayores, -particularmente si el padre era de cierta edad- efectuaron

algunas medidas de presión hacia progenitores, y/o acuerdos con hermanos (más que con hermanas), para tratar de que el titular fuese de la generación propia (esto, a su vez, si no había acuerdos específicos entre un hijo y su padre).

Otro tipo de conflicto se produjo respecto a la mantención de las normas tradicionales de herencia y sucesión de tierras, versus las necesidades reales y los nuevos patrones de tenencias de las familias individuales. El dominio y acceso patrilineal a la tierra había significado que los hombres tenían derechos a las tierras, y en el lugar de residencia de su grupo patrilineal (las mujeres generalmente no, salvo situaciones excepcionales). Al momento de la división se produjo un conflicto de intereses entre: los hombres que no vivían en la reducción del padre y estimaban tenían derecho a aparecer como titulares en tales tierras. El interés particular de uno o varios de ellos chocaba con el del padre, si estaba vivo, y/o con otros hermanos; esto último no infrecuente respecto de hermanos de distinta madre, a raíz de los matrimonios poligínicos, y los hombres que teniendo poco o nada de tierra de parte del padre, estimaron posible obtener derechos a tierra en la reducción de origen de la madre.

Se potenció un conflicto en las reducciones, y entre grupos de parientes patrilineales y matrilineales de los individuos, ya que reducciones o familias donde habían nacido las esposas de los hombres residentes en otras reducciones, estimaban que las nuevas generaciones de las familias formadas tenían derecho a tierras en la reducción del esposo, deseando las familias de la reducción dadora de esposa conservar la tierra titulándola para los miembros residentes en la propia reducción, y preservándola en la familia patrilineal de la esposa (o de sus hermanos).

Similarmente ocurrió cuando en caso de mujeres sostenedoras de derechos a tierra, generalmente en la reducción del esposo, (es decir fuera de su reducción de origen), decidieron traspasar sus derechos a hijos(as), residentes en otra reducción, y a veces a un nuevo esposo, de otra reducción, (si el anterior había fallecido). Los miembros de la reducción, -en particular si había parientes patrilineales cercanos del esposo- sentían que los derechos correspondían a ellos, y a su reducción.

Finalmente, existieron situaciones de disputas de intereses entre hermanos y hermanas, en tanto los primeros estaban apoyados por un patrón tradicional y ellas por una norma de excepción que les había permitido heredar tierras de su padre o de su madre, en una o en distintas reducciones.

Independientemente de cómo estos diferentes niveles de normas operaron, la conclusión es que la legislación tenía la capacidad de reavivar o fomentar un conflicto latente y a veces explícito en la sociedad reduccional, desde los niveles individuales y familiares hasta los reduccionales, respecto a la tierra, contribuyendo así a atomizar aún más a los grupos y a debilitar los mecanismos y relaciones integradoras de las unidades sociales.

Con ello no se quiere señalar que la legislación creó la base de los conflictos de intereses, pero los agudizó, y mediante la necesidad de titulación individual los puso en un plano de obligatoria resolución ante la Ley, situación en que se superpusieron o entraron en conflicto diversos grados de recurrencia a patrones tradicionales, patrones derivados de la etapa reduccional y normas derivadas del marco legislativo externo.

4.4. El periodo de "transición a la democracia", el gobierno de Aylwin

En los años '90, con la llamada transición política, en Chile se mantiene el modelo económico neoliberal, y se trata de alcanzar una democratización respecto de ciertos ámbitos de la vida nacional.

Respecto a los pueblos indígenas este período inaugura, a nuestro juicio, una nueva etapa en Chile. Producto de la presión organizacional y movilizaciones de los mapuche durante casi todo el período militar, así como de la relevancia internacional del tema de los pueblos indígenas y de la nueva conciencia respecto a la existencia de diferencias étnico-culturales dentro del país, nació una nueva opinión política, que al menos discursivamente fue mas allá de la antigua perspectiva socioeconómica y

campesinista de las poblaciones indígenas, entendiéndolas ahora como parte de la diversidad cultural dentro de un Estado, que poseían un conjunto de derechos específicos y particulares, y que debían ser objeto de un nuevo tipo de relación, al menos desde el Estado.

El conjunto de fenómenos asociados tuvo el efecto de provocar el "descubrimiento" del tema étnico y de las relaciones interétnicas en gran parte de la sociedad nacional y en los sectores políticos opositores a Pinochet (17). Es así como ya en la construcción programática del futuro gobierno de la Concertación participan mapuche y miembros de las ciencias sociales, consensuando la idea de que el futuro gobierno debería dictar una nueva ley indígena, con participación de la población, y establecer una nueva política de Estado hacia los pueblos indígenas. (18).

Asumido el gobierno, se planteó la discusión de una nueva legislación indígena, constituyéndose una Comisión especial para ello (la CEPI, Comisión Especial de Pueblos Indígenas), mediante el decreto Supremo N° 30 del 17 de mayo de 1993. En ella, y con participación de representantes indígenas se plantea la misión de asesorar al Presidente de la república para proponer una nueva ley, incluyendo un organismo público nacional de desarrollo indígena. La propuesta fue llevada a discusión por la población y organizaciones indígenas de todo el país.

El documento final tuvo dos instancias de cambio: primero en la negociación final entre CEPI, Gobierno y organizaciones indígenas, en las cuales "el realismo político" llevó a considerar imposible la satisfacción de todos los puntos planteados por las organizaciones, particularmente los relativos a territorios, autodeterminación, y tierras usurpadas y divididas; (ésta fue una de las razones que llevó tempranamente a retirarse de las negociaciones y proposiciones a la organización Consejo de Todas las Tierras, que posteriormente envió su propia propuesta, no considerada por la CEPI ni gobierno).

La segunda instancia de modificación ocurrió en el Parlamento, donde, en lo que respecto a lo principal de las demandas indígenas incluidas en la propuesta, se rechazó la declaración del Estado como pluriétnico así como el reconocimiento constitucional de la existencia de pueblos indígenas, que habría otorgado otros derechos a ellos, dentro del Estado nacional.

En octubre de 1993, se dicta la nueva Ley Indígena, N° 19.253, que incluye la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI).

La Ley 19.253, del 5 de octubre de 1993

Para nuestro trabajo, los enunciados esenciales de la ley son:

1. El Título I, Párrafo 1º, art. 1. que reconoce a los indígenas como descendientes de los grupos humanos existentes en el territorio desde la época precolombina, que éstos conservan manifestaciones étnicas y culturas propias, y que para ellos la tierra es el fundamento principal de su existencia y cultura.

El mismo artículo reconoce, por primera vez en Chile, la existencia de etnias, identificando las principales con sus nombres, entre ellas la mapuche, e indica el valor que les atribuye el Estado por ser parte de las raíces nacionales.

Asimismo, en el artículo el Estado nacional, afirma y constituye jurídicamente el respeto y promoción del desarrollo, familia, comunidades, y cultura indígenas, así como la protección de sus tierras -afirmando la voluntad de ampliarlas- y de su equilibrio ecológico.

2. El párrafo 2º, artículo 2, por cuanto se reconoce como indígenas:

- a los hijos de padre o madre indígena, cualquiera sea la filiación, incluyendo la adoptiva. Se indica que por hijo de padre o madre indígena se entenderá "a quienes desciendan de habitantes originarios de las tierras identificadas en el artículo 12, números 1 y 2". (Que establece los criterios de tierras indígenas);

- a los descendientes de etnias indígenas que habitan el territorio nacional, que tengan al menos un apellido indígena;
- a quienes mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena. (Formas de vida, costumbres, religión, etc.);
- a quienes son cónyuges de indígenas, si se autoidentifican como tales.

3. El párrafo 4, que reconoce, también por primera vez, a la comunidad indígena, como personas de la misma etnia que:

- Provenzan de un mismo tronco familiar;
- Reconozcan una jefatura tradicional;
- Posean o hayan poseído tierras indígenas en común;
- Provenzan de un mismo poblado antiguo.

Señalando su artículo 10, el procedimiento para el reconocimiento jurídico de las comunidades.

4. El Título II, artículo 12, que legisla acerca del Reconocimiento, Protección y Desarrollo de las Tierras Indígenas, reconociendo como tales las entregadas o cedidas a indígenas por una serie de disposiciones, (Títulos de Comisario; Títulos de Merced; ley 15.020 de 1962, y 16.640 de 1967, -siempre que se ubiquen entre la VIII y X regiones inclusive, y que constituyan agrupaciones indígenas homogéneas-; las que históricamente han ocupado personas o comunidades de las diversas etnias mencionadas en la Ley, debiendo inscribirse sus derechos en el Registro de Tierras Indígenas a petición de las comunidades respectivas, o de los titulares indígenas; las recibidas por indígenas desde el Estado, y las que se declaren como tales por Tribunales de Justicia, que provengan de alguna de las situaciones anteriores).

El mismo artículo legisla que las tierras indígenas estarán exentas del pago de contribuciones territoriales.

5. El artículo 13 prohíbe enajenar, embargar o adquirir por prescripción tales tierras, aunque se pueden gravar, previa autorización de CONADI.

6. Para las tierras en que los titulares sean las comunidades, se prohíbe el arriendo, comodato, y cesiones a terceros, para uso, goce o administración. Las tierras de personas naturales pueden serlo por plazos no mayores a cinco años, y con autorización de CONADI se pueden permutar por tierras no indígenas, de similar valor comercial. Las tierras indígenas permutadas dejan de serlo, pasando a tener dicha calidad las tierras que no eran indígenas.

7. La división de las tierras provenientes de Títulos de Merced requerirá la mayoría absoluta de los titulares de derechos hereditarios residentes en ella. El juez, con informe de la CONADI, entregará lo que corresponde a cada indígena, aplicando el derecho consuetudinario, y en subsidio, la ley común. Se contempla que un titular solicite la adjudicación de su parte de tierras, sin que ello implique dividir el resto de las tierras mantenidas en título común. Asimismo se contempla el pago de indemnizaciones por derechos de ausentes o renuncias a derechos de adjudicación de hijuelas en procesos divisorios.

8. El artículo 17 establece la indivisibilidad de las tierras -aún en caso de sucesión por causa de muerte-resultantes de procesos de división de reservas y liquidación de comunidades, efectuadas de acuerdo a la legislación anterior, así como de las de subdivisiones de hecho, realizadas de acuerdo a la presente ley.

Se exceptúa ello para fines de construcción de locales sociales, deportivos o religiosos, previa autorización del Director de CONADI, y cuando un Juez autorice por resolución fundada (previo informe favorable de CONADI, existiendo motivos justificados para subdividir, y los lotes resultantes no fueren menores a tres hectáreas).

9. El mismo artículo indica "excepcionalmente los titulares de dominio de tierras indígenas podrán constituir derechos reales de uso sobre determinadas porciones de su propiedad en beneficio de sus ascendientes y descendientes por consanguinidad o afinidad, legítima o ilegítima, y de los colaterales por consanguinidad, hasta el segundo grado inclusive, para los exclusivos efectos de permitir a éstos su acceso a los programas habitacionales destinados al sector rural." (Título II, Párrafo 1º, Artículo 17). Este mismo derecho se concede a quienes siendo indígenas tengan un goce en tierras indígenas indivisas, de las reconocidas en el artículo 12 de la Ley.

El derecho real de uso que se constituya sólo puede transmitirse a cónyuge o a quien tuviera la posesión notoria del estado civil respectivo.

Igualmente, si el dominio estuviera inscrita a nombre de una sucesión, los herederos podrán constituir derechos de uso a favor del cónyuge sobreviviente a uno o más de los herederos.

10. El artículo 18 indica que la sucesión de las tierras indígenas individuales se regirá por las normas del derecho común, y las de las tierras comunitarias por la costumbre de cada etnia, y en subsidio por la ley común.

11. El artículo 19 autoriza la realización comunitaria de actividades en sitios sagrados o ceremoniales de diversa índole, que sean de propiedad fiscal. Además se indica que las comunidades indígenas pueden solicitar la transferencia a título gratuito de tales inmuebles.

12. El Título II, párrafo 2, que en su artículo 20 señala.. "Créase un Fondo para Tierras y Aguas Indígenas administrado por la Corporación. A través de este Fondo la Corporación podrá cumplir con los siguientes objetivos:

a) Otorgar subsidios para la adquisición de tierras por personas, Comunidades Indígenas o una parte de éstas cuando la superficie de las tierras de la respectiva comunidad sea insuficiente, con aprobación de la Corporación".

Para el subsidio se distingue entre postulantes individuales y comunitarios, para el primero el puntaje lo da el ahorro previo, situación socioeconómica y grupo familiar. Para el segundo los anteriores, más antigüedad y N° de asociados.

b) "Financiar mecanismos que permitan solucionar los problemas de tierras, en especial con motivo del cumplimiento de resoluciones o transacciones, judiciales o extrajudiciales relativas a tierras indígenas....."

c) "Financiar la constitución, regularización o compra de derechos de aguas o financiar obras destinadas a obtener este recurso". La Ley de Presupuesto es la que determinará cada año el monto destinado exclusivamente a este Fondo.

13. El artículo 22 indica que las tierras no indígenas, y los derechos de agua obtenidos por este Fondo no podrán enajenarse durante un período de veinticinco años, desde su inscripción. Sin embargo el Director de CONADI puede autorizar la enajenación, previo reintegro de los valores respectivos actualizados al IPC.

14. El Título III, Del Desarrollo Indígena, que en el Párrafo 1, artículo 23, dice: "Créase un Fondo de Desarrollo Indígena, cuyo objeto será financiar programas especiales dirigidos al desarrollo de las personas y comunidades indígenas, el que será administrado por la Corporación. A través de él se podrán desarrollar planes especiales de crédito, sistemas de capitalización y otorgamiento de subsidios en beneficio de las Comunidades Indígenas e indígenas individuales.

Le corresponderá, especialmente, el cumplimiento de los siguientes objetivos:

a) facilitar y/o financiar el pago de las mejoras, prestaciones mutuas o restituciones a que sean obligadas personas indígenas naturales o Comunidades Indígenas, que resulten del ejercicio de acciones civiles promovidas por o contra particulares, en que se litigue acerca del dominio, posesión, uso, administración o mera tenencia de tierras indígenas".

b) Administrar líneas de crédito para programas de superación del minifundio.

c) Financiar planes de recuperación de la calidad de las tierras indígenas.

15) El Párrafo 2. De las áreas de Desarrollo Indígena, que en su artículo 26 señala:

"El Ministerio de Planificación y Cooperación, a propuesta de la Corporación, podrá establecer áreas de desarrollo indígena que serán espacios territoriales en que los organismos de la administración del Estado focalizarán su acción en beneficio del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades.

Para su establecimiento deberán concurrir los siguientes criterios:

- a) Espacios territoriales en que han vivido ancestralmente las etnias indígenas.
- b) Alta densidad de población Indígena.
- c) Existencia de tierras de comunidades o individuos indígenas.
- d) Homogeneidad ecológica.
- e) Dependencia de recursos naturales para el equilibrio de esos territorios tales como el manejo de cuencas, ríos, riberas, flora y fauna."

16. El artículo 35. Que dice: "En la administración de las áreas silvestres protegidas, ubicadas en las áreas de desarrollo indígena, se considerará la participación de las comunidades ahí existentes. La corporación Nacional Forestal o el Servicio Agrícola y Ganadero y la Corporación, de común acuerdo, determinarán en cada caso la forma y alcance de la participación sobre los derechos de uso que en aquellas áreas corresponda a las Comunidades Indígenas".

17. El Título VI, párrafo 1, De la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, que en su párrafo 1 indica su Naturaleza, Objetivos y Domicilio, estableciendo en sus párrafos 2 a 4 su Organización, Subdirecciones y Oficinas y Patrimonio.

La Corporación se define "como un servicio público, funcionalmente descentralizado, con personalidad jurídica y patrimonio propio, sometido a la supervigilancia del Ministerio de Planificación y Cooperación.

El artículo 39 indica sus doce funciones, siendo la genérica la de "promover, coordinar y ejecutar, en su caso, la acción del Estado a favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional".

18. Las disposiciones Transitorias, que en su artículo 14 señalan:

"La Corporación, dentro del plazo de un año contado desde la vigencia de esta ley, deberá entregar al ministerio de justicia un estudio acerca de los contratos de arrendamiento actualmente vigentes, suscritos por un plazo superior a 10 años, referidos a hijuelas provenientes de la división de reservas indígenas constituidas en el decreto ley N° 4.111 De 1931, y la ley N° 17.729, de 1972, y sus posteriores modificaciones, con el objeto de determinar si ha existido o no simulación.

Interpretación

Sin lugar a dudas, la legislación indígena de este período es la más avanzada que el país ha tenido, en toda su historia republicana. Muchos de los contenidos de ella, son particularmente positivos (p.e. los que señalamos en los puntos 1 a 9, así como 12 a 15, en tanto otros, como los referidos a reconocer en Chile la existencia de etnias, pueblos y culturas indígenas, el rechazo y sanción de la discriminación, el establecimiento de políticas interculturales, los tipos de obligaciones del Estado para con las culturas indígenas, la creación de Áreas de Desarrollo Indígena, así como el reconocimiento jurídico de las comunidades son absolutamente nuevos).(19).

Asimismo, los criterios respecto a cuáles son las tierras consideradas indígenas, -que reconocen como tales a las propias de las reservas o reducciones, divididas o no, y a las adquiridas u obtenidas por un conjunto de disposiciones de distinto tipo- y el asignar la calidad de indígena a la tierra por la calidad

de indígena de quien posee derechos o títulos a ella, son aspectos que recogen algunas de las más sentidas demandas tradicionales mapuche, en particular de las últimas décadas.

Sin embargo, la legislación presenta enormes déficit y vacíos como herramienta de política indígena, acorde al reconocimiento real de la diversidad étnico cultural y de los derechos de los pueblos indígenas. Al contrario de lo que se ha planteado, no es una de las más avanzadas en América Latina, en muchos aspectos está muy atrás de otras legislaciones, y además demasiado lejos de lo que se sugiere en el derecho internacional indígena y en las recomendaciones de organismos internacionales, particularmente respecto a ampliar tierras mapuche y reconocer territorios. (Cf. Anexo 3, para comparar con datos de otros países de América Latina).

Argumentaremos los aspectos problemáticos fundamentales:

1. La legislación no señala explícitamente el carácter pluriétnico y pluricultural del país, como tema jurídico. Chile no ha efectuado un reconocimiento constitucional de la existencia de etnias y de pueblos indígenas. Tampoco ha ratificado los Convenios 169 y 107 de la O.I.T. (los únicos con fuerza legal hoy día). Todo ello otorgaría una base jurídica para reconocer otros derechos que reclaman o poseen los pueblos indígenas, como los de autodeterminación y autogobierno en sus territorios, y en su propio desarrollo.

Lo anterior también implica que no se reconoce constitucionalmente la pluralidad cultural de la nación, y por ende la igual validez entre todas las culturas. Asimismo no se garantiza constitucionalmente la existencia y continuidad de la reproducción biocultural de pueblos y culturas indígenas (con las obligaciones respectivas del Estado).

2. Aunque los pueblos indígenas son reconocidos y valorados como antecedentes y conformadores de la Nación chilena, no existe el reconocimiento consecuente, de que ello les otorga derechos especiales como primeros ocupantes del territorio, ya que poseerían un status de Derechos anteriores a los del Estado o nación chilena. Este es uno de los puntos claves en el Derecho internacional indígena hoy.

Reconocer lo anterior implicaría, entre otros aspectos, establecer políticas de reparación respecto a la acción perjudiciosa del Estado hacia los pueblos indígenas, así como establecer otras normas y contenidos jurídicos sobre temas como el derecho indígena o consuetudinario, las tierras y territorios indígenas, y otros, aceptando el principio jurídico del derecho constituido sobre la base de la ocupación inmemorial, o de la ocupación previa a la del Estado chileno, etc.

3. El tema de tierra y territorios es quizás uno de los de mayor sensibilidad en la relación Estado-pueblos indígenas-sociedad nacional, a la vez que de los más conflictivos hasta hoy día. También es fundamental para el desarrollo de gran parte de los grupos étnicos y de los mapuche -y por ello también para las regiones con más población indígena.

Sin embargo es uno en que la legislación presenta desfases serios en relación a las demandas de los pueblos indígenas y del escenario internacional de los derechos indígenas. El Estado chileno y sus órganos político-legislativos evidencian una escasa comprensión del tema, o una voluntad e intención política de omitirlo como preocupación y deber del Estado. A este respecto los aspectos críticos son:

a) Ni en la legislación ni en la Constitución existe reconocimiento de derechos territoriales indígenas. Ello equivale a establecer que no se reconoce que existe una relación necesaria entre tierra indígena y territorio indígena, en términos históricos y culturales, ni tampoco en término de espacios de reproducción y gestión sociocultural propios de los indígenas.

b) Tampoco existe reconocimiento del carácter histórico y general del problema de la escasez de tierras indígenas, que se originó por las acciones lesivas del Estado hacia las tierras indígenas y por despojos y

apropiaciones de tierras por particulares. Consecuentemente, no hay mecanismos de indemnización ni de restitución específicas de tierras o territorios.

c) Por ende, no hay mención o disposición alguna respecto de las tierras usurpadas, o de la pérdida de tierras, ni siquiera respecto del monto entregado en virtud de los Títulos de Merced. Por ello es posible interpretar que legislativamente se acepta como sancionada, cancelada, la situación de las tierras usurpadas proveniente del período militar. Con ello se cierra los ojos ante un problema crítico, que no sólo ha influido en la pobreza de las comunidades indígenas sino que ha conflictuado la relación Estado-actores privados-pueblos indígenas, y ha fortalecido las representaciones indígenas de ser objeto de políticas discriminatorias e injustas, por el solo hecho de ser indígenas.

No obstante el problema que no se desea reconocer legislativamente es tan real y de tal cuantía, que de hecho desde la vigencia de la ley casi todo el Presupuesto del Fondo de Tierras de CONADI se ha destinado a comprar tierras reclamadas como usurpadas (a particulares, y en general en las condiciones de precio fijadas por ellos).

Asimismo es irónico y paradójico que al no tratar el tema de las tierras usurpadas, la ley conlleve a que el mecanismo "legal" que tienen los mapuche para recuperar sus tierras sea "tomárselas", pues la ley titula:

a) CONADI para intervenir en conflictos de tierras propiciando la negociación y compra de ellas, con dineros del Fondo de Tierras.

d) Tampoco en la legislación es mandatorio para el Estado reparar y/o cautelar mediante políticas específicas una relación proporcional adecuada y suficiente entre población y tierras, estableciendo, por ejemplo, un cupo en hás. por familia, de acuerdo a diversos criterios posibles.

e) En lo legislado acerca de entrega de Tierras a indígenas o comunidades, no se establece criterios respecto a qué se entenderá como superficie insuficiente de tierras individuales o comunitarias, y no se reconoce que el problema de la escasez de tierras es un tema estructural que afecta a las comunidades y pueblos indígenas en sentido genérico. La Ley hace suponer que la carencia o insuficiencia de tierras afectaría sólo a ciertos individuos o comunidades, y en este sentido puede además interpretarse que nuestra legislación casi no reconoce derechos colectivos, y sigue operando, como ha sido clásico en el Derecho occidental, de acuerdo a un concepto cultural que enfatiza derechos individuales.

Por otra parte, aunque es positivo entregar a un organismo de Estado que tiene representación étnica la decisión de aprobación respecto a entrega de tierra, la legislación debería ser más específica, estableciendo tanto criterios objetivos y obligatorios respecto a qué se entenderá como superficie insuficiente de tierras, -de individuos o comunidad- como distinguiendo diferentes criterios o requisitos para individuos versus comunidades, como lo hace para los subsidios.

f) Respecto a la propensión a la ampliación de tierras (como lo señala el artículo 1), ella no es de carácter mandatoria para el Estado, ya que el término señala una voluntad, no una obligación, (la propensión, aunque sea obligatoria, no garantiza la consecución con éxito del objeto del acto. En su ambigüedad el término connota que factores no conocidos pudieran evitar la concreción del fin perseguido). Por ende, se implica que el Estado no reconoce que el problema de escasez de tierras indígenas es general, y por tanto la necesidad de su ampliación es obligatoria.

Tampoco el Estado percibe tener una deuda histórica, -y emite tal señal a la sociedad nacional- por sus acciones respecto a las tierras indígenas, primero como interventor y apropiador y luego como omisor de sus deberes frente a los despojos de tierras. Si el Estado reconociera algunos de estos aspectos, le sería obligatorio, entre otros, el ampliar las tierras indígenas.

g) La concepción de áreas de desarrollo de la Ley (23) no responde efectivamente a lo que es hoy una política de carácter étnico, que reconoce al territorio como componente esencial de los modos de vida, identidad y reproducción de los grupos étnicos. Tampoco se contemplan las necesarias formas de

participación indígena en la administración de tales áreas, ya que no se establece formas de participación política ni administrativa étnica, en asuntos propios de los indígenas, o respecto de áreas territoriales o administrativas específicas. (Tampoco ello es considerado en los planteamientos de descentralización y regionalización, o en las planificaciones y administración de Gobiernos regionales y locales).

En la época se propuso, discursivamente, un enfoque de políticas étnicas en Chile, de tipo desarrollista indigenista, que se plasmó en el slogan "desarrollo con identidad". Sin embargo, de acuerdo a la ley y su implementación, y en términos estrictos, las áreas de desarrollo se relacionan con una política que se dirigirá a determinados territorios, que teniendo ciertos requisitos, algunos no relacionados con rasgos pertinentes al mundo indígena, recepcionarán acciones o recursos del Estado. El articulado evidencia que no se trata de una política territorial étnica, sino de una acción del Estado que responde a lo que se conoce como políticas de focalización de inversiones y recursos, para dirigir éstos hacia ciertas áreas administrativas o territoriales del país. (Consideradas más pobres o deficitarias desde el punto de vista de ciertos objetivos).

Por tanto la Ley no define una política de reconocimiento o traspaso de derechos indígenas o étnicos, sino una acción de carácter subsidial, derivada de Políticas sociales de Estado. (Similarmemente, los planes de Desarrollo Regional no consideran dichas áreas más que como espacios a los que asignar sobre todo recursos subsidiales, por ej. mediante fondos de FNDP y/o sectoriales).

Una prueba de que no existe lo que se puede denominar un marco de referencia étnico para estas áreas, es que para establecer un área de desarrollo indígena se formule en la Ley el requisito de homogeneidad ecológica.

Este es un aspecto que fuertemente revela la orientación y concepción del Estado: si se trata del desarrollo de los territorios indígenas, no debe importar si las áreas son homogéneas ecológicamente o no, pero en cambio, evidentemente, si se trata de una concepción de focalización de recursos e inversiones, es deseable una homogeneidad ecológica, en tanto es técnicamente más factible su implementación y, seguramente mayor el impacto. La homogeneidad ecológica puede ser esencial para políticas de focalización y para planificaciones territoriales. (Por ejemplo: en la Teoría de la Planificación Regional y en el Desarrollo Rural Integrado), por razones de eficacia y eficiencia de inversiones y gastos, por la rapidez, profundidad o amplitud de impacto y por la sinergia entre los elementos ecológico-geográficos y humanos, entre otros.

Sin embargo es un hecho muy distinto el reconocimiento de territorios, o áreas territoriales de desarrollo indígena, pues éstas se determinan siempre sobre la base de otros criterios (históricos, culturales, de concentración poblacional según criterios específicos, etc.) ligados en primer término a la existencia de grupos indígenas o a sus demandas, y nunca dependiendo de la ocurrencia de homogeneidades ecológicas.

En cambio el criterio ecológico sí puede utilizarse para delimitar áreas dentro de un territorio indígena, o de desarrollo indígena, siempre con la participación de los propios indígenas.

Finalmente, y a la inversa de lo propuesto, es la no-homogeneidad ecológica la que puede ser ventajosa en territorios indígenas, debido a las pautas que tales poblaciones tienen, de utilización o control diferenciado de pisos y nichos ecológicos, y a la necesidad de diversificar sus actividades productivas.

Por otra parte la ley no señala si las condiciones o requisitos respecto a tales áreas de desarrollo son independientes entre sí, -el criterio común indicaría que no- y los criterios que propone son ambiguos. Por ejemplo, la alta densidad de población indígena ¿se mide respecto del porcentaje de tal población en relación al total de alguna unidad administrativa, geográfica, etc.? (¿De la comuna, del distrito, de varias comunas?), ¿O se mide respecto de la distribución general de la población indígena?. (Y, de nuevo, ¿sobre la base de qué referente?).

Similarmente, el criterio de que sean territorios donde han vivido ancestralmente las etnias indígenas se presta para distintos problemas, pues: a) las etnias pueden haber perdido sus espacios hace tiempo, y haberlos reocupado o recuperado hace no mucho; b) se implica que no habrá áreas de desarrollo donde las ocupaciones sean recientes, y c) que no las habrá en territorios que a futuro pudieran ocupar los grupos.

Igualmente, el criterio de dependencia de recursos naturales para el equilibrio de esos territorios es muy problemático: en último término, ¿cuándo no existe dependencia de los recursos naturales para el equilibrio de un territorio?.

En suma, los criterios deberían ser independientes, no estar ligados a la homogeneidad ecológica, e incluir otros criterios, como los reclamos territoriales a ciertos espacios, y las autoadscripción étnica a territorios.

A la vez, debería acogerse las políticas que hoy solicitan que los propios indígenas participen en equipos de delimitación y demarcación topográfica de sus territorios y títulos. (Por ej. en Perú, Colombia, Nicaragua, Ecuador, por nombrar algunos casos en América Latina).

Hoy se estima que el no reconocimiento real de territorios o áreas indígenas por los Estados implica la ausencia de bases legislativas para reconocer a las etnias su posibilidad y capacidad para constituirse como cuerpos políticos en la Nación, aún para su autodeterminación y autogobierno en asuntos propios, derechos que hoy son cada vez más reconocidos.

La constitución como ente político denota para los pueblos indígenas la capacidad de ejercer funciones políticas respecto del propio grupo, y de participar en la vida política nacional. La primera exige la existencia de un referente espacial o territorial sobre el cual se ejercen tales funciones, aunque dicha base espacial se trasape con las respectivas de los poderes no étnicos. Respecto a lo primero la ley nada propone respecto a formas de autodeterminación, o autogestión indígena, y en relación a lo segundo tampoco se legisla en torno a cómo la descentralización desde el Estado traspasa decisiones y derechos, o mejores formas de participación socio-política en lo nacional a grupos étnicos, por ejemplo en áreas o localidades donde constituyen el 80% de la población o más.

Lo legislado sobre divisibilidad de tierras entre indígenas y la respectiva aplicación del derecho consuetudinario es un tema enormemente complejo. Ello por las diversidades locales de normas, y la yuxtaposición, que hemos señalado, de las normas provenientes del sistema tradicional de derechos basados en el parentesco y patrilinealidad, con las generadas luego de los Títulos de Merced, en la vida reduccional, y con las emanadas de los intereses de diversas categorías de individuos en las familias reduccionales existentes hoy día, que recurren a una o más formas de las anteriores y a las normas derivadas de las legislaciones nacionales, indígenas y provenientes del Código civil.

Estimamos que a este respecto la legislación debería haber utilizado las experiencias externas al respecto, para prevenir o paliar conflictos en la población y las familias, mediante la entrega a órganos políticos indígenas de la responsabilidad de fijar y aplicar lo que consideran sus patrones de derecho consuetudinario frente a este tema (u otros).

Este es un punto que se ha considerado muy positivo en la experiencia internacional, pues libera a las legislaciones el normar respecto a patrones culturales en cambio, o muy diversificados en una población, haciendo a los propios afectados responsables de implantar normas y solucionar sus cuestiones internas. A la vez establece por sobre las propias familias un órgano superior y representativo propio que establecerá las normativas para cada caso. Claro que esto obliga, evidentemente, a promover o a reconocer el autogobierno y autodeterminación indígena.

El articulado en relación a constitución de derechos reales de uso sobre determinadas porciones de las propiedades de tierra, a "ascendientes y descendientes por consanguinidad o afinidad, legítima o

ilegítima, y de los colaterales por consanguinidad, hasta el segundo grado inclusive" (Título II, Párrafo 1º, Artículo 17), es culturalmente problemático. Como indicamos en páginas anteriores, la concepción de parentesco mapuche no es la nuestra, incluyendo la definición de quiénes son consanguíneos y afines, y para muchos propósitos la población en reducciones continúa manteniendo referentes derivados de su sistema tradicional de parentesco (que por ejemplo no consideraba como consanguíneo real de un individuo a la madre, tampoco a los parientes consanguíneos de la madre-, ni a quienes para nosotros son nietos a través de hija). Por ende lo que podría ser aceptable desde la legislación podría no serlo para un grupo de actores mapuche, y viceversa.

Por otra parte la disposición legislativa se constituye de hecho en alentadora de quienes al ser afectados por reglas tradicionales de parentesco promueven el cambio de patrones culturales respecto a tales reglas. (Afectando por supuesto deberes y derechos mutuos, y distribuciones de ciertos poderes y expectativas de los individuos, que deben conducirse entonces en base a marcos de referencia contradictorios: los de la ley o cultura nacional, y los propios tradicionales). En este sentido, la ley en el tiempo contribuirá a debilitar y finalmente destruir, por falta de validez o legitimidad, los patrones tradicionales del sistema de parentesco y los aspectos asociados a él. (herencia y sucesión, formas de matrimonio, etc.).

De acuerdo a lo argumentado antes, deberían ser estructuras políticas y/o culturales indígenas las que regularan las formas reconocidas de operación de reglas y relaciones de parentesco en una diversidad de situaciones, cuestión que implica la autoorganización y autogobierno de los grupos.

En relación al artículo 35, acerca de las áreas silvestres protegidas, ubicadas en las áreas de desarrollo indígena, el articulado está lejos de lo que se recomienda y de lo que se ha constituido en experiencia exitosa, respecto a la participación indígena.

La ley sólo reconoce participación sobre los derechos de uso en tales áreas, mientras que internacionalmente se está tratando de incorporar a los pueblos indígenas en la preservación y manejo de las áreas silvestres, dada su inmemorial y previa ocupación de ellas. En el caso de Chile, en cambio, la ley revela el desconocimiento o desprecio respecto al conocimiento indígena y a su capacidad para manejar adecuadamente recursos naturales.

Esto ha llevado incluso a actitudes o medidas de expulsión de los naturales de las áreas naturales a proteger, o a "proteger" a los indígenas y los recursos mediante el acceso limitado a ciertas áreas, a veces durante ciertas partes del año (por ejemplo para pastoreo, veranadas, recolección, pesca, etc.).

Sin embargo son los grupos indígenas los que han demostrado un enorme stock de conocimientos, y de capacidad de manejo y de preservación de recursos naturales. (Cuando las medidas del Estado no los han forzado a agotar sus ambientes). Parece obvio que quienes más conocimiento empírico poseen respecto a dichas áreas son los grupos que en ellas han vivido, y por ende las políticas deberían requerir su colaboración y participación, tanto para fines de manejo de esas áreas como para objetivos turísticos y científicos.

Hoy una de las demandas crecientemente reconocidas es la de co-administración o co-gestión indígena en parques y reservas naturales de diverso tipo, incluso aceptando el asentamiento de la población en las áreas reservadas, entendiéndose que por su propia dependencia de tales habitats los indígenas son los menos interesados en su destrucción. En cambio la intrusión en ellos deber estar vedada o controlada, y francamente impedida a la empresa o intereses privados.

Respecto a lo señalado en el artículo 14, disposiciones transitorias de la Ley, no se ha obtenido información, suponiéndose que CONADI nunca cumplió con lo estipulado a este respecto en relación a tierras indígenas, y de tal modo se habría consagrado un número desconocido de adquisición fraudulenta de tierras indígenas.

Sobre este articulado algunas organizaciones han planteado que debería derogarse el tope de tiempo fijado en la ley, e investigar acuciosamente tales situaciones, en particular respecto a tierras indígenas que eran de interés para las forestales, a tierras indígenas situadas cerca de los grandes centros urbanos y vecinas a carreteras, a tierras utilizadas para iniciativas turísticas o recreacionales de sectores privados, y a tierras indígenas en áreas lacustres, que hoy están en manos de particulares.

Finalmente, aunque la Ley reconoce la esencial importancia de la tierra para los pueblos indígenas, no acoge en toda su dimensión el concepto indígena de tierra y territorio, no captando la complejidad de las representaciones culturales y económicas de ella. Este es un punto necesario de explicitar ya que las concepciones y representaciones de la tierra se constituyen en uno de los puntos claves de divorcio cultural entre los pueblos indígenas y no indígenas, y están casi siempre en el trasfondo de conflictos, evaluaciones, negociaciones y medidas que afectan o en que participan los pueblos indígenas.

Esbozaremos por ello algunos de los aspectos en esta temática.

Las tierras, el concepto Mapuche

En los mapuche han coexistido diversos planteamientos respecto al concepto de tierras indígenas, en base a hitos históricos y a la consideración de diferentes planos de la realidad sociocultural:

a) se ha considerado tierras indígenas, en un sentido primigenio, a las existentes en el país a la llegada de los españoles, afirmando el hecho de que los antepasados fueron los verdaderos habitantes de este territorio, y que fueron objeto de una invasión externa. Esta concepción, que titula a los indígenas como habitantes primeros, previos a otras poblaciones y Estados, se ha utilizado también respecto de la posesión u ocupación inmemoriales o tradicionales de tierras, y del ser por lo tanto los habitantes legítimos de ellas, cuestión que nuestra juridicidad no reconoce, al no estar respaldada la ocupación o posesión por entes y procedimientos considerados legítimos desde el Estado y sus organismos.

A este respecto la costumbre indígena establece un principio distinto a la jurisprudencia occidental, que debe titular de alguna forma "legítima" la ocupación de un territorio, respaldándola en base a una normativa estipulada a través de un cuerpo político o jurídico específico (Cf. Nota 21).

b) En contextos demandatorios étnicos, que reclaman el despojo por parte del Estado nacional, en los reclamos de tierras indígenas que exceden las entregadas por los Títulos de merced, y en las demandas de compensaciones o indemnizaciones por las medidas de radicación y reducción de su territorio en el siglo pasado, son tierras indígenas las controladas por los mapuche luego de los Pactos de Quilín y del Parlamento de Negrete, cuando por parte de España se reconoció un territorio mapuche soberano, de más o menos 10 millones de hectáreas. En este sentido no sólo subyace un reclamo por las tierras, sino por un territorio propio, e históricamente reciente.

c) Tomando como referencia concreta la relación del Estado chileno con los mapuche, se considera tierras indígenas a todas las entregadas, cedidas, donadas, etc. a indígenas o sus descendientes, en virtud de una diversidad de disposiciones o medidas dictadas desde el establecimiento de la República. De allí los mapuche demandan, desde la propia juridicidad del otro, la legitimidad de la posesión de tales tierras y por ende, la necesidad u obligación de restituirles los cupos históricos entregados por el Estado.

Asimismo, es a partir de los actos del propio Estado -el entregar tierras, y luego el no restituir las tierras perdidas- que se deriva la legitimidad plena y total del acto de recuperar, por los mapuche, las tierras usurpadas o apropiadas fraudulentamente.

Desde el punto de vista étnico, la propia juridicidad occidental, que estima delito la usurpación u apropiación fraudulenta, debería operar haciendo justicia -aunque tardía- respecto a tales despojos. Además, y por el carácter ilegal de los hechos que los afectaron, reparar o resolver dicha cuestión no

tendría porqué estar supeditado a una lógica económica o política de ningún tipo (dinero para comprar tierras y restituir, imposibilidad de afectar intereses de las nuevas generaciones, etc.).

De acuerdo a esta argumentación el Estado chileno no sólo permitió las situaciones de atropello e injusticia respecto a las tierras que él mismo entregó, sino que a la fecha ha actuado con complicidad u omisión respecto a sus propios deberes como garante de lo jurídico, tanto por no ejecutar las vías legales para la restitución de lo afectado, como por no establecer mecanismos de otro tipo, que indemnizaran o compensaran respecto a la pérdida de tierras por él entregadas.

d) Por otra parte, en esta argumentación existe otro aspecto, descriptivo de las diferentes percepciones de los hechos, y de las diversas ópticas culturales: para los mapuche el problema de la tierra usurpadas va más allá de qué individuos o familias concretos fueron afectados, -ni aún de qué reducciones fueron afectadas-, ello es sólo un primer nivel del tema.

El punto esencial es la identificación étnica de los afectados, ya que por ello, y por las características sistemáticas de los hechos que a la etnia afectan, la acción usurpatoria y la omisión de justicia aparecen como dirigidos e intencionales respecto a los derechos colectivos de un grupo étnico. Denotan por tanto una política "intencional" de relaciones interétnicas, es decir un tipo de acción hacia sujetos -y hacia un grupo- que mantienen una identidad étnica diferente, indígena. Por ello se trata también de una cuestión definitoria del tipo de relación que quiere el Estado y la sociedad nacional para con los pueblos indígenas, relación que se evidencia negadora de los derechos individuales y colectivos de quienes son mapuche.

e) Desde una perspectiva antropológica es posible sostener que en las concepciones culturales acerca de la tierra y territorio operan dos planos de realidad y dos tipos de conceptualizaciones. Una se basa en la existencia de las reducciones, o reservas, que nacen como tales por una medida forzosa implantada por el Estado nacional, y que se representa en el Título de Merced.

En este plano la tierra reduccional representa el mínimo de la tierra proveniente de un grupo patrilíneo, -y por ende de los antepasados- que se les dejó luego de la derrota militar, y a la vez, es la única tierra concreta que permite la sobrevivencia de todas y cada una de las familias e individuos residentes en reducción. Por ello estas tierras tienen una connotación de legado y de recurso socioeconómico individual, familiar y del colectivo étnico, de carácter imprescindible.

f) Otro plano, que se vincula más directamente a la cosmovisión y religiosidad propia de los mapuche, es el de la comunidad y de las llamadas tierras comunitarias, en sentido genérico las de todos los mapuche, como categoría étnica.

La comunidad es un concepto socioculturalmente actuante en cada espacio étnico, construido a partir de la generación de una realidad social propia, desde del establecimiento de las reducciones (y la reducción no debe confundirse con ella. En una reducción es posible determinar pertenencias sociales y límites a partir de criterios fijados externamente, objetivos; para el caso de cada comunidad, sus alcances y límites espaciales y socioculturales, y las pertenencias a ella sólo puedan establecerse, mediante un estudio empírico en terreno).

La comunidad es una construcción social mapuche, a partir de lo social, económico y cultural, y cobra existencia en relación a un espacio físico y ambiental en que ocurre la mayor parte de un conjunto de flujos y densidades de relaciones post-reduccionales significativos, como las que generaron nuevas redes de relaciones socioeconómicas, de vecindad, de parentesco, matrimoniales, de trabajo, rituales-ceremoniales, etc. Es la comunidad y no la reducción el referente espacial en los funerales y gijatunes; es la comunidad, -la realidad propia construida, y no la reducción, -que se origina desde el mundo no mapuche- la unidad ceremonial y ritual más amplia y significativa de referencia para los individuos. La comunidad, por tanto, tiene existencia como hecho socio-cultural propio para los individuos, y esencialmente desde ella ocurre y se recrea la relación sagrada con los dioses, con la tierra y con los antepasados de las familias y grupos.

En la comunidad de hoy la unidad básica es casi siempre la familia nuclear, cada una constituye un nudo de una red de relaciones de parentesco, sociales, económicas y culturales simbólicas, que derivan tanto de la estructura tradicional prereducional como de las adaptaciones que la sociedad ha desarrollado para la vida en reducciones. A través de tales familias se actualiza y recrea las relaciones con antepasados, las obligaciones rituales y ceremoniales, la reciprocidad económica y la espacialidad social en un territorio determinado, alcanzando diversos niveles sociales y espaciales: el interfamiliar, el intrareduccional, el interreduccional y el comunitario.

Por lo tanto es el espacio social y físico, el territorio, donde se estructuran tres grandes aspectos o sistemas de las actividades humanas: las formas de organización social-cultural, las formas de organización económica y la cosmovisión.

Es en base a la cosmovisión que se concibe a la tierra y al territorio mapuche como parte de un todo mayor, constituido en diversos planos de tipo horizontal y vertical que representan otros mundos, donde viven hombres, dioses, espíritus y fuerzas de diverso tipo. Todos ellos tienen relación de interdependencia con el espacio y territorios terrenales mapuche, de allí que la tierra (y el territorio) sea inseparable de una concepción de mundo, y que estén ligados al bienestar de los individuos y familias.

Por consiguiente, la expresión tierras comunitarias tiene múltiples connotaciones:

- a) Puede hacer referencia a tierras reduccionales indivisas, e incluso a tierras divididas (a este respecto, para los mapuche tradicionalmente las tierras divididas no dejan por ello de ser tierras indígenas. En este sentido la calidad de mapuche del ocupante determina el carácter jurídico de tierra indígena).
- b) Denota tierras donde se ejercen formas concretas de organización y actividad socioeconómica colectiva,
- c) En el sentido más étnico que hemos considerado, hace referencia a las tierras de los indígenas mapuche y sus comunidades socioculturalmente construidas, implicando un concepto de territorio, sobre el cual debe ejercer derechos socioeconómicos y político-culturales un grupo étnico con cultura, historia y cosmovisión particular.
- d) Finalmente, es un referente de los espacios territoriales mapuche desde un sentido étnico sociocultural e histórico de tipo trascendente: las Tierras(territorio) del pueblo, donde ocurre la vida de los mapuche, en su relación específica, sagrada y ritual con la tierra. Es el habitat "total", propio de los individuos de la etnia, en el pasado, presente y futuro. En tal sentido, se trata de un concepto que hace referencia a un territorio mapuche, quizás para nosotros virtual, pero realmente existente para cada miembro del pueblo mapuche.

5. Interpretación general y conclusiones

El Estado chileno no demuestra que en sus políticas hacia los pueblos indígenas se haya desembarazado de los marcos ideológico - culturales, filosóficos y jurídicos que tienen sus raíces en una Cultura occidental y un liberalismo económico antropológicamente evolucionista y etnocéntrico. Desde allí se han plasmado principios y concepciones que orientan nuestras políticas y hasta nuestras ciencias sociales, económicas y jurídicas.

Tal marco orienta la legislación y percepciones del Estado nacional hoy día, mediante un indigenismo controlado, que niega los aspectos fundamentales requeridos para la continua existencia de los pueblos indígenas, como sus derechos económicos y políticos, -entre éstos la tierra y territorio-, la capacidad de autogobernarse dentro del Estado, y la de participar políticamente, como etnia, en los asuntos de Estado.

En este sentido la situación en Chile es similar a la de países que han optado por mantener una asimetría histórica que caracteriza las relaciones interétnicas con los pueblos indígenas, donde un grupo dominador proveniente de élites europeas-criollas, -que poseen y controlan el poder en todos los planos- ha establecido históricamente una juridicidad, una Cultura y una Historia desconocedora de la legitimidad de la diversidad cultural. Dicha situación ha sido tradicionalmente generada, o promovida y legitimada por el Estado nacional, y por ideologías estatales y nacionales de desarrollo, modernidad y progreso, que no alcanzan a percibir sus propios sostenes culturales.

Ello ha conducido, como en otras partes, a que los llamados "Otros", los mapuche, desarrollen por generaciones la conciencia (que se constituye en un elemento de la identidad étnica), de una continuidad histórica de actitudes y acciones lesivas y dominadoras desde el Estado y la sociedad nacional. Brota entonces la conciencia de una polaridad fundada en criterios de pertenencia étnica.

Mientras se estimulen perspectivas economicistas, o de políticas sociales de pobreza para aplicar a la cuestión étnica, estimando que así ésta se soluciona, se demuestra, en el mejor de los casos, la escasa comprensión e información que el Estado y sus órganos tienen del tema en el mundo de hoy, así como el retraso cultural que nuestra sociedad sostiene ante temas tan esenciales para nuestro desarrollo y conformación como nación democrática.

El que sólo recientemente, y a propósito de la acción de los propios indígenas, sectores de nuestro país comiencen a percatarse de que existen otros paradigmas de relación y convivencia étnica es una esperanza para sepultar definitivamente un tipo de políticas ya ajenas a un mundo que se desea moderno y civilizado. Es hoy día que la sociedad y el Estado tiene que establecer una nueva relación con los pueblos indígenas, la que debe incluir la reparación y el reconocimiento de todos los derechos que hoy se extienden a ellos, lo que necesita, como en otros países, reformular las bases culturales y sociopolíticas sobre los que construimos sociedad, Estado y Derecho.

PARTE IV

Una revisión analítica de los programas y modelos de desarrollo hacia población mapuche. Análisis de 4 experiencias ejecutadas en la IX región

1. Experiencia N° 1: el proyecto Afodegama, Asociación de Fomento del Ganado Mapuche

1.1. Descripción del programa ¹⁰³

Afodegama fue un proyecto originado en la Fundación Mariknoll, que contó con apoyo financiero de la U.S.A.I.D, y patrocinio del Obispado de Temuco, para introducir la crianza de vacas lecheras de calidad en comunidades mapuches de la comuna de Temuco, con el objetivo de lograr lo que se llamó en desarrollo integral a largo plazo, mediante un programa que finalmente quedaría en manos de los mapuche. Se desarrolló desde fines de 1975, ingresando los primeros veinte socios en el año 1977 y se mantuvo en la comuna hasta aproximadamente 1985. Este programa contó con uno de los financiamientos más altos conocidos para un proyecto de desarrollo mapuche. (Aprox. 19 millones de dólares, en sus primeras etapas), y contemplaba cuatro grandes áreas de actividades:

- La crianza de ganado lechero en comunidades mapuche, con asistencia técnica diaria a terreno y financiamiento de créditos para las vacas, insumos de su crianza, y reproducción, así como para el establecimiento de la infraestructura predial necesaria (cercos, mallas, alambres, mangas, empastadas, utensilios, etc.). Se estimaba que una vaca necesitaba anualmente el manejo adecuado de una hectárea de empastada, para producir hasta 20 litros de leche por día. Se pensaba que cada cuatro años los socios serían capaces de pagar cada vaca, mediante la comercialización de la leche que produciría en sus predios, que la administración central pactaba para vender a los grandes compradores nacionales. Las empastadas, además, permitirían mejorar los suelos deteriorados y también aumentar la producción de cultivos mediante la rotación suelo de empastada - leguminosas u otros- trigo. También se contemplaba que el programa mejorara la dieta de la familia, mediante el consumo de productos lácteos.
- La operación de una central ganadera lechera, de capacitación y de administración central de todo el proyecto, en la hacienda comprada en la zona, cerca de Temuco, habilitando toda la infraestructura correspondiente. Allí se realizaba la crianza y reproducción mayor del ganado lechero, se centralizaba la gestión de comercialización de leche y derivados, y de todos los insumos que requería el proyecto. Se estableció también en la Central las oficinas técnicas y de administrativa de todo el programa, incluyendo una unidad de capacitación para los socios mapuches y sus hijos, con posibilidad de sostener sistemas de internados.
- Un área dedicada a la “promoción humana” y capacitación de los socios y sus familias en el ámbito sociocultural y cristiano, a cargo de un ex sacerdote, - que trabajó hasta octubre de 1981 - y un promotor mapuche, que tenían reuniones regulares de trabajo y charlas con los comités lecheros y familias de “socios” de las comunidades, efectuaban visitas domiciliarias para apoyar la formación de las personas y motivaban una mayor y mejor participación en las

¹⁰³ La información que se presenta proviene del documento “Evaluación del Proyecto AFODEGAMA, Tomos I a IV”. Para Catholic Relief Service y AID-USA, Temuco, 1983. Autores: Teresa Durán, Alejandro Herrera, y Aldo Vidal

responsabilidades de todo orden que implicaba en el programa. Ambos participaban en Afodegama desde un convenio con el INPRU. Este equipo además promovía la recuperación de valores colectivos mapuche como la solidaridad, ayuda mutua, y trabajo colectivo y comunitario.

- La comercialización de la producción, tanto de la central como del programa en las comunidades mapuches. El componente principal de esta área, para el proyecto en las comunidades, era la gestión de comercialización con las plantas lecheras externas al proyecto, e involucraba sistemas de enfriamiento y conservación de la leche por los socios, medición y control de cantidades producidas por socio y comité, traslado a puntos centrales en las comunidades para entrega de la leche a camiones recolectores diarios, etc.

El proyecto se inició en las comunidades luego de la compra y puesta en operación de la hacienda, la Central, (que se logra autofinanciar casi tres años después) con alrededor de 20 familias, en 1977, en el sector Temuco-CholChol. Dado que los técnicos habían trabajado antes en los sectores del área, el ingreso de socios dependió de ellos, y de sus relaciones y contactos con los comités de agricultores preexistentes al proyecto. Así la mayor parte de quienes ingresaron al programa eran o habían sido dirigentes de tales comités. Posteriormente y hasta 1979, el programa se expandió hacia el sector Maquehue.

El total de "socios" (nombre dado por el programa a las personas participantes, para enfatizar la idea de que el proyecto era una empresa común), participantes en el proyecto alcanzó a 136 personas-familias, de reducciones en dos sectores de la comuna de Temuco: por el sur oeste el sector Maquehue, que bordea el río Cautín, hasta Ragnintuleufu, (sectores Maquehue (Molco-Cautín), Los Pinos, Angostura y Las Lomas (de Ragnintuleufu) y por el noroeste el sector Temuco-CholChol, (sectores Raluncoyan. La Zanja, Boyeco, Tromen Alto, Conoco, Tranahuillin, Tromen y Huillincura).

Cuadro N° 14
Familias participantes en el proyecto

Comités	N° socios
Raluncoyan	14
La Zanja	9
Boyeco	16
Alto Tromen	18
Conoco	7
Tranahullin	7
R. Tromen	14
Huillincura	14
Las Lomas	12
C. Maquehue	10
Lo Pinos	11
Total socios	132

Al año 81 se contaba con 127 socios, 96 en el sector Cholchol y 31 en el sector Maquehue, diez de ellos correspondían a mujeres; conformando el 16% de los asociados en el caso del sector Maquehue y el 5% en el de CholChol.

En 1981-2 se inició una evaluación antropológica independiente del programa, en ambos sectores. Se obtuvo entonces algunos indicadores de la marcha del programa, entre los años 1977-80.

Hasta fines de 1981 el programa había entregado la siguiente cantidad de vacas por comité.

Cuadro Nº 15**Comités según número de vacas**

Comités	Nº vacas
Raluncoyan	30
La Zanja	18
Boyeco	36
Alto Tromen	38
Conoco	13
Tranahullin	14
R. Tromen	23
Huillincura	23
Las Lomas	34
C. Maquehue	25
Lo Pinos	20
Total socios	274

La producción promedio de leche era de 10,58 litros por vaca/día, teniendo el promedio mayor el comité Las Lomas, con 13,8 lts. y el menor Boyeco, con 8,3 lts. Al mismo año se había entregado 231 terneros como crédito de largo plazo.

La deuda de los créditos por vacas, insumos, alimentos, etc., se medía y pagaba en base a litros de leche, sin intereses ni reajustes o correcciones, lo que favorecía a los socios. A fines de 1981, la deuda en créditos de largo plazo de los socios era de 1.548.000 litros, los abonos realizados a la deuda eran de 319 mil litros, los ingresos recibidos por los socios habían sido \$2.629.000 pesos, para una producción de 788.200 litros de leche. El precio promedio fue de \$7,49 por litro. Ese año la cuenta del crédito en largo plazo se incrementó en un 28,56%, de la que en el año se recuperó el 20,6%. De los créditos a corto plazo, a diciembre del 81 se había recuperado el 85,4% (sin intereses, reajustes o corrección monetaria).

El total de hás. de las familias partícipes eran aprox. 1100. Los predios mayores eran del comité Las Lomas, sector Maquehue, con un promedio de 34,22 hás. por familia asociada al proyecto. El promedio menor en hás. ocurría en el comité Maquehue, con 7.7 hás.

Respecto de todo el sector Maquehue, los involucrados en él, poseían 342 hás., con un promedio de casi 11 hás., por familia. (y 1,8 há. por persona). En la misma área la cantidad de población de las familias participantes en el programa representaba alrededor del 16%. (193 personas) de la población de las reducciones del área.

Respecto a la Central, entre 1978-82 había concedido \$11.600.000 en créditos. Poseía ganado lechero por valor de diez millones de pesos, y en mediería tenía hembras con un valor de seis millones de pesos. Su ganado en engorda se evaluaba en seis millones de pesos, la maquinaria de la central en tres quinientos millones de pesos, su material rodante en más de dos millones de pesos. (en moneda de la época),

1.2. Marco lógico del programa

Afodegama era un proyecto de cambio desde una economía basada en la subsistencia a una de tipo agroganadera orientada directa y fuertemente al mercado, con apoyo de lo que en la época era la tecnología más avanzada internacionalmente. El proyecto implicaba un cambio sociocultural decisivo en cuanto a logros de conductas y habilidades empresariales específicas por parte de las familias mapuche, y, por supuesto en sus aspiraciones y expectativas. Asimismo, orientaba a una mucho mayor relación con la sociedad mayor, pretendiendo un cambio de mentalidad para concebirse como pequeño empresario y actor importante en el mercado regional y nacional.

En la base del proyecto estaba la idea de que los mapuche podían ser tan eficientes productores como los no mapuche, y que la visión de ellos como improductivos respondía a situaciones históricas, técnicas y socioculturales impuestas a los mapuche.

Además el proyecto suponía que pese a la grave deficiencia de recursos, incluso la tierra, en las comunidades mapuche era posible el logro del desarrollo a través de la organización y capacitación social y técnico económica de las familias para la participación en el mercado, mediante la especialización predial en un rubro específico. Ello implicaba una etapa de fuerte apoyo técnico, financiero, crediticio, en comercialización y en gestión, para establecer una base que estableciera el futuro desarrollo “integral de las familias”.

1.2.1. El diagnóstico inicial

El programa operó haciendo primero una etapa que llamó de diagnóstico, para determinar las expectativas y voluntad de las personas de comunidades mapuche de participar en un programa de crianza de ganado lechero y comercialización de leche, que requeriría un alto y sostenido compromiso de trabajo, en una actividad que era desconocida hasta entonces para la población, respecto de: los componentes técnicos de la crianza, de la extracción y conservación de la leche, de siembra, mantención y manejo de empastadas, de manejo de ganado reproductor de alta calidad, con inseminación artificial, etc. Las exigencias que el proyecto tenía en cuanto a una reorganización de toda la actividad predial, y del uso del suelo predial. Las transformaciones en las formas de organizar la fuerza de trabajo y su uso, desde el punto de vista individual, familiar y del conjunto de los asociados. La participación en esferas de decisión del proyecto (administrativas, contables, de administración general, de comercialización, etc.

El diagnóstico se hizo mediante un equipo externo, con profesionales técnicos mapuche que encuestaron y entrevistaron a un número de familias en ambos sectores geográficos. El resultado, según los administradores del proyecto fue descubrir la existencia de dos tendencias en la población:

1) El temor a participar en el proyecto, tanto de quiénes tenían experiencias previas con organismos como Indap u Ongs. como de quienes no las tenían. Estos temores se relacionaban con: el deseo de no perder su propio ganado, dado que el proyecto iba a suponer empastadas exclusivas para las vacas lecheras y los cupos de suelo eran bajos, y el proyecto implicaba limitar la crianza de otros animales para no sobrecargar las praderas. El temor de no ser capaz de pagar los créditos por las vacas, insumos e infraestructura, -y por ende ser despojado de bienes, e incluso del predio mismo. El temor a que el establecer praderas –o su mal resultado- significara disminuir los suelos dedicados a cultivar trigo y/o la producción de trigo, básico para la sobrevivencia familiar.

La desconfianza hacia personales técnicos, pues la experiencia personal les indicaba que éstos en general no ayudaban a los mapuche, muchas veces no eran responsables o no cumplían lo que se decía y muchos tenían una relación discriminatoria y hasta prepotente hacia los mapuche.

2) El anhelo de participar en el proyecto dado que:

- la población mapuche en general se consideraba pobre, con poca esperanza y con malas experiencias en apoyo de instituciones privadas y del Estado, más aún en un período en que el gobierno había disminuido fuertemente los escasos programa orientados a pequeños agricultores.

Existía el anhelo de contar con un ingreso mensual en dinero, y parecía factible el que se lograra a mediante la recepción y crianza de vacas de alta calidad, inseminadas artificialmente y destinadas a una alta producción lechera.

Había un deseo de tener ganado de buena calidad, mejorar la calidad de los suelos y diversificar la producción predial, que en general era de monocultivo.

Además algunas personas pensaban que podrían utilizar las empastadas de calidad para obtener mayores ingresos mediante las medierías de crianzas.

En algunas familias mapuche había confianza en el proyecto pues sería ejecutado por una institución cristiana, que se suponía actuaba sin objetivos de lucro, y que planteaba la idea de una sociedad entre “mapuches y programa” para un desarrollo integral de las familias, que serían finalmente las dueñas de todo el programa.

Para varios beneficiarios, además, la institución católica tenía en general una percepción y relación adecuada con las familias mapuche y sus necesidades. Algunas personas estimaban que por ello mismo, de no cumplir los créditos, existía cierta seguridad de no ser “ejecutados económica o judicialmente”. Se estimaba ventajoso que el pago de los créditos provendría de los ingresos por la misma actividad ganadero lechera, no exigiendo ingresos de otros ámbitos de la economía de las familias. El personal técnico a contratar sería todo mapuche, ojalá hablante de mapuzugun, por último, y dadas las experiencias anteriores, había una percepción de que algo se podría ganar, no sólo en ingresos monetarios, sino en bienes o mejoras para el predio.

1.3. Relación programa institucional y sistema social y económico mapuche local

1.3.1. Impacto del proyecto en las comunidades

Los ingresos por venta de leche:

Efectivamente la crianza de vaca lechera y la venta de la leche permitió a los socios generar un ingreso casi todos los meses del año. Su monto dependía de la cantidad de vacas lecheras de cada socio, de los precios acordados con la planta lechera, de los castigos de la planta lechera por acidez, materia grasa, etc., de los créditos que hubiera contraído el socio, que se descontaban de sus ingresos mensuales en forma de cuotas, del cumplimiento de las orientaciones técnicas que implicaba el programa, por ejemplo, respecto a empastadas y su manejo, a las vacas, a su alimentación, a las técnicas de extracción y conservación de leche en las familias, etc., así como de la recepción por los socios de los insumos en forma oportuna y en las cantidades requeridas. etc.

Sin embargo, debido a que la mayoría de los socios no poseía muchas vacas, (entre una y dos), a problemas técnicos diversas, y a los niveles de precios de la leche, la gran mayoría de socios no obtuvo ingresos considerables, es decir no de acuerdo a sus expectativas, que eran recibir ingresos mucho mayores que los obtenidos anteriormente, y que permitieran reemplazar los ingresos y el valor de producciones dejados de percibir por la dedicación predial a las vacas.

En general sólo los socios que poseían más vacas pudieron obtener un ingreso considerable, que permitiera, entre otros, adquisiciones de máquinas o herramientas, construcción de nuevas viviendas, compra de artefactos domésticos como cocinas a gas, televisores blanco y negro, compra de más animales, mayor holgura para enfrentar los gastos escolares, etc.

El aprendizaje logrado en los diversos y complejos aspectos técnicos del proyecto, en relación a manejo y crianza de vacas de calidad, establecimiento de empastadas, nociones básicas de administración y contabilidad, de economía, de gestión comercial y de calidad, de salud animal, etc.

La revaloración de la cultura propia y de la identidad mapuche:

Mediante el trabajo de los promotores, y el reforzamiento de valores tradicionales mapuches, así como de los valores cristianos, que era sentido por algunas familias y socios como un beneficio para la mejor convivencia familiar y social.

Sin embargo los promotores no contemplaron la recuperación o la revitalización de prácticas culturales importantes ligadas a la creencia y/o cosmovisión. En los sectores estaba prácticamente abandonada la práctica del gijatun, del palin, del we xipantu a la usanza mapuche, etc., y acerca de ellos no se estimó acciones de recuperación. Tampoco la labor de promoción desarrolló acciones tendientes a fortalecer el sentido de pertenencia e identidad sociopolítica de una sociedad o pueblo mapuche, el conocimiento de su historia, o de sus demandas y reivindicaciones frente al Estado o la sociedad mayor.

En cuanto al impacto del programa en la dieta de la población:

En un principio casi todas las familias consumían leche, - aprox. 2-3 litros diarios- incentivándose el consumo en los niños. Sin embargo en un tiempo breve la mayoría dejó de consumirla en forma habitual, muchas familias decían que la leche les hacía mal, y que por otra parte no estaba incorporada en sus hábitos tradicionales de alimentación. Sólo alrededor del 15% de las familias continuaron el consumo habitual, alrededor de un 45% la consumía ocasionalmente y el resto no lo hacía casi nunca.

El programa apoyó el consumo de leche mediante una persona que durante un tiempo enseñó sus virtudes y formas de preparación para consumirla en postres, flanes, etc., sin lograr un mayor impacto. Algunos socios estimaban además que la leche que ellos consumían era menos dinero para abonar los créditos y racionaban su consumo a menores.

Un número escaso de familias durante un tiempo hizo queso, en particular cuando bajaba el precio de la leche, tanto para consumo familiar como para la venta entre vecinos o en Temuco, pero también dicha actividad se discontinuó, por estimarse que implicaba demasiado trabajo elaborar y vender queso y que se consumía una cantidad estimada excesiva de leche (10-12 litros para un kilo de queso).

En el empleo:

El programa influyó en las decisiones de cuatro familias de socios de no emigrar definitivamente desde la reducción hacia el medio urbano, por problemas de pobreza extrema y falta de empleo. Un efecto mayor se produjo en la decisión permanecer en la reducción en hijos de socios, pues dado que éstos estimaban que el programa implicaba una cantidad enorme de trabajo diario, y todo el año, trataron de que hijos mayores, que normalmente salían a trabajar fuera del área reduccional, se quedaran trabajando con ellos. (También algunos socios pensaban que ello serviría de capacitación para que luego sus hijos buscaran empleo como técnicos en ganadería lechera).

Asimismo influyó temporalmente en la retención parcial de los jóvenes los programas de capacitación que la Central hacía en su internado. La mayor parte de las familias y los hijos esperaban que en algún momento éstos fueran contratados por el programa, tanto en la hacienda como para el apoyo del programa en terreno, pero ello en general no sucedió. Sólo nueve jóvenes trabajaron en la Central, entre tres meses y un año, entre 1979-82. Posteriormente migraron del sector.

Respecto al empleo generado para otras familias en los sectores, el impacto fue muy escaso. Sólo en un par de casos hubo socios que contrataron, bajo distintas formas, una persona para apoyo en las épocas de mayor trabajo, especialmente para corte y enfardado de pasto. En situaciones particulares, en especial en el caso de socias, ellas contrataron, generalmente mediante pago en especies, a menores para ayudarles en tareas de ordeña, manejo de terneros, enfardado, aguada de las vacas, etc.

En relación a otros efectos del programa en las familias vecinas o en las comunidades

Ellos fueron muy escasos. En situaciones concretas familias de comunidades vecinas se beneficiaron de aspectos del programa, como por ejemplo conseguir enfardadoras que estaban en poder de los socios, comprar a éstos forraje para sus animales, hacer tratos para pastoreo temporal de sus animales en empastadas, -lo que estaba prohibido- o comprar ocasionalmente leche.

En general, y a medida que el proyecto transcurría, las familias restantes no se interesaron activamente en el programa o en sus “ventajas tecnológicas”, tampoco eran partícipes de las actividades de los asociados, y su interés se limitaba a la conversación sobre el programa, su destino final, el estado de las cosas, etc.

1.4. Dificultades y problemas

Dada la complejidad del proyecto, y que éste era un tipo de actividad nueva para la población mapuche, hubo un gran número de dificultades y problemas en su desarrollo.

Las de más importancia para los socios fueron:

1) El lugar de establecimiento de las praderas, pues los técnicos querían suelos planos, cercanos a las viviendas, con acceso a agua, que pudieran ser objeto de cuidado y vigilancia permanente. Los mapuche preferían las praderas en laderas, pues los terrenos planos ya los utilizaban para trigo o huertas y chacarerías, y además tenían un patrón de pastoreo de su ganado en zonas no planas. Para resolver en parte este problema, en algunos casos se estableció praderas asociadas, con trigo.

2) La relación con el personal técnico, pues algunos socios se quejaban de que éstos tendían a establecer mejor atención con ciertos socios, (que o eran de mayor capacidad económica, y/o tenían más conocimiento técnico o nivel educacional, y/o los “atendían mejor e invitaban a sus fiestas”). Los técnicos señalaban que en pro de la relación y el modo de ser mapuche ellos no podían rechazar atenciones y que trataban de atender a todos por igual, pero que siempre había socios más “rebeldes”, que no cumplían bien las instrucciones o los calendarios de actividades, eran “reclamones” o trataban de obtener ventajas personales. Para los técnicos alrededor de un 25% de los “socios” tenía un buen comportamiento respecto al programa, (de este porcentaje la mayor parte correspondía al sector Maquehue, y en él a socios del comité con más hás., niveles de escolaridad, etc.). Un 50% tenía un comportamiento regular, y el resto se calificaba como muy deficiente, siendo casi exclusivamente socios del sector Chol Chol.

Para la mayoría de los socios su evaluación de los técnicos se enmarcaba en la noción de que el programa tenía como objetivo fundamental la superación de sus difíciles condiciones económicas, más que el apoyo a un ser o identidad mapuche, y por lo tanto, más que evaluar la acción técnica y a los técnicos en un sentido sociocultural –aunque había referencias puntuales a ello, como por ejemplo el que varios de ellos no hablaban mapudungun- se evaluaba si el desempeño técnico cumplía con lo que los socios esperaban de un técnico: la puntualidad, el respeto a los compromisos, la dedicación a cada socio en las visitas diarias, la participación directa en las actividades, es decir “enseñar mostrando a través de su propia práctica”, y no solamente dando instrucciones, la defensa de sus intereses y conductas en las reuniones con los directivos, etc.

En estos aspectos más de la mitad de los socios no evaluaban bien a la mayoría de los técnicos, y los que sí los evaluaban favorablemente eran generalmente los socios de más capacidad técnico económica, y que a la vez eran más objetivos para evaluar sus propios comportamientos y los de los asociados en su comité. En cambio había cierto consenso en la apreciación de que había técnicos que eran “duros” o “poco pacientes” en el trato con los beneficiarios, opinándose que al llegar el momento de dirigir los mapuche el programa reemplazarían a parte de ese personal.

Debe considerarse que la gran mayoría de los técnicos compartían las nociones y asunciones del programa respecto al diagnóstico de la situación mapuche y las formas de solución técnico económica de ella, entendiendo por tanto que su responsabilidad esencial era promover e inculcar los conocimientos, habilidades, y responsabilidades adecuadas al tipo de programa en realización. Además la gran mayoría del personal en general no estaba preocupado, ni tenía formación especializada en los ámbitos socioculturales propios de un programa hacia población indígena, y tampoco, siendo mapuche la mayoría, tenían asumido el diferenciarse por presentar y defender su identidad étnica.

En el aspecto técnico el proyecto pretendía demostrar que era posible que campesinos mapuche pobres, muchos de ellos apenas alfabetizados y sin gran tradición de manejos tecnológicos sofisticados, sí eran capaces de aprender a manejar un paquete tecnológico de punta, en relación a la producción lechera y al tipo de explotación predial necesaria, que eran capaces de ser empresarios productores eficientes, y que podían insertarse con éxito en el mercado productivo y de créditos.

La evaluación de la mayor parte de los técnicos del programa fue que todo ello era posible sólo en casos de socios “con mayor nivel de educación”, y/o con más experiencia en actividades prediales más exigentes que su economía tradicional de subsistencia. En este sentido el programa no había fracasado sino que había hecho elección equivocada de beneficiarios, y por otra parte había errado en los cálculos del tiempo de aprendizaje de una actividad tan compleja y de la socialización de los socios a las nuevas tecnologías.

3) Otra área problemática del programa se relacionaba con los supuestos acerca del modo de vida tradicional mapuche y algunos de sus rasgos culturales. El programa implícitamente creía en la existencia de una comunidad mapuche que mantenía mecanismos de apoyo, solidaridad y ayuda mutua, en especial en el ámbito socioproductivo y pensaron reforzar y utilizar dichos rasgos para favorecer el éxito del programa, en particular respecto a utilizar formas de trabajo colectivo. Diversas actividades exigidas por el proyecto suponían organizar trabajo colectivo o uso colectivo de recursos escasos, en forma general y/o rotativa por socios y familias, como la preparación de suelos, la construcción de mangas y los trabajos en ellas, las siembras de empastadas, el corte y enfarde de pastos, la recepción, medición y control de leche en la comunidad, el manejo de las pariciones y enfermedades, etc.

En la realidad la población no tenía incorporada formas de trabajo asociativos ni sistemas de usos colectivos rotatorios de recursos, por lo que surgieron problemas serios, algunos de los cuales operaron entre familias que ya antes del programa tenían relaciones sociales deterioradas.

Por ejemplo: a medida que un socio recibía el aporte del trabajo de los demás, dejaba de cumplir con su parte de trabajo para los otros socios, o enviaba a menores a reemplazarlo en las faenas. Estos tenían menos capacidad o conocimiento de la faena.

Similarmente hubo problemas con los equipos (máquinas, herramientas, etc.) destinados al uso colectivo y rotatorio entre los predios. En varios casos los socios que quedaban responsables de ese bien lo utilizaban para conseguir ingresos por fuera del proyecto, prestando servicios o arrendándolos a familias no participantes del proyecto. Ello hacía que los socios esperaran su turno de uso de los bienes por períodos de tiempo no previamente contemplados, y que se retrasara o perjudicara la realización de ciertas actividades o los rendimientos de algunas, impactando incluso en pérdida de producción o de su calidad. Un ejemplo típico era el uso de enfardadora de pasto, pues hubo casos en que una socia tuvo casi dos meses la enfardadora bajo su administración, obteniendo con ella ingresos en predios y comunidades vecinas, mientras los socios del comité la reclamaban en forma urgente.

Conflictos similares se producían por el provecho o ventaja que obtenían algunos socios encargados de la recepción y distribución de los insumos o bienes colectivos del programa, pues retardaban la entrega de tales insumos al resto de socios de los comités, o se autoasignaban cuotas o cantidades mayores, y/o distribuían las cantidades beneficiando más a su network de relaciones personales. El conocimiento de que esta conducta era impropia y podía recibir recriminaciones –y potencialmente hasta sanciones- desde la dirección del programa hacía que estos socios, tuvieran una serie de estrategias para con los técnicos del programa, especialmente mediante regalos, atenciones especiales, invitaciones, etc. Lo que evidenciaban estos aspectos era que una gran parte de los socios y sus familias no tenían -en palabras de los propios promotores de iglesia y mapuche- “sentido de cooperación social”, y anteponían sus intereses personales o la búsqueda de beneficios extras al cumplimiento del programa y al beneficio común, y ello a costa del perjuicio de otros socios, que eran sus vecinos, y a veces incluso sus parientes. Desde los agentes de promoción humana estos asuntos se consideraban graves, y eran extensamente conversados en las reuniones con las familias y comités, pues implicaban retrasos en la marcha del

programa, en el cumplimiento calendarizado de actividades, y promovían conflictos al interior de los comités. De parte de uno de los promotores, se apelaba a criterios de identidad étnica, al plantear en las reuniones que para los mapuche esas conductas eran típicas del huinca, y no del mapuche, que por tradición era cooperativo, solidario, etc. En otro sentido tales conductas eran vistas –en términos más privados- como adaptativas aprendidas, y de tipo estratégico, para sobrevivir en medio de comunidades que habían perdido gran parte de la estructura social natural o cultura tradicional, y/o que tenían experiencias previas con Ongs., las que no funcionaban de acuerdo a la lógica mapuche, favoreciendo a individuos o familias, y no al colectivo de la comunidad.

4) En el área económica los problemas fueron de tal magnitud que llevaron a la terminación del programa y a que se considerara finalmente un fracaso.

El rubro elegido por el programa: dado que los precios de la leche no eran directamente controlados por el programa, sino por la planta lechera, con la que se negociaba de acuerdo a una cantidad potencial de leche a entregar, los ingresos de las familias dependían de tales acuerdos y de los cambios y castigos que la planta hacía en los precios y en las bonificaciones. La política de la planta, como empresa, obviamente respondía a sus intereses, a la competencia con otras plantas y a la situación determinada por las políticas internacionales de precios de la leche. A este respecto el programa tuvo una falla de origen en la elección del rubro leche, pues éste era uno de los más subsidiados por los países llamados desarrollados, y los productores nacionales, en el marco neoliberal, se hallaban entregados a una competencia en que se planteaba que además no existían ventajas comparativas. La situación determinó que luego de un período inicial de buenos precios para el mercado interno, se cayera en uno de varios años en que el precio prácticamente se derrumbó. (hasta en más de un 100% de su precio base). A ello se unió, consecuentemente, una baja en el precio de ganado lechero y un alza de insumos como semillas, fertilizantes, plaguicidas, alimento concentrado, etc. Ello significó no sólo menores precios para los socios sino también para todo el programa, poniendo en peligro la continuidad del programa y la central, y por ende el flujo de adquisiciones y flujos de insumos. Ello llevó a una política de ahorros, que entre otros disminuyó la frecuencia de la asistencia técnica, disminuyó la recuperación de praderas, terminó con las reuniones anuales de socios, casi eliminó la capacitación en la Central, y provocó disminución de su personal, y llevó a intentar recuperar más rápidamente los montos de créditos de algunos socios, determinando que éstos recibieran ingresos aún menores por su leche. Una respuesta de varios socios fue la solicitud de más vacas lecheras, cuestión que se denegó en la mayoría de los casos, siendo el argumento principal la escasez de suelos de los socios, o la ineficiencia técnica del socio. Asimismo se impulsó una política de más exigencia de responsabilidad con el programa a los socios, estableciéndose castigos que llegaron hasta el retiro de sus vacas. Respecto a la Central, la baja del precio de la leche apresuró además las gestiones para la operación mayor de la productora y comercializadora de quesos y enfatizó el uso del predio central para la cría y reproducción de ganado, desarrollando incluso una política básica de medierías en ganado con propietarios mayores.

El segundo aspecto vinculado a las características económicas de la población, determinante del “fracaso del programa” se relacionaba con los tipos de predios que se eligió para participar en él. Sólo aproximadamente el 30% de los socios tenía superficies promedio de 12 hás o más y por ende una mayor diversidad de actividad agroganadera en el predio, cultivando cereales, chacarería, hortalizas y forrajes y criando una cierta cantidad de ganado ovino, vacuno y porcino. Estas familias en general podían practicar rotación de suelos y cultivos, aplicaban agroquímicos, algunos también productor veterinarios, y poseían mayor equipamiento de herramientas. Ellas podían dedicar o reservar una parte del predio para vacas que exigían una superficie de praderas importante. Además socioculturalmente estaban más influidas por el modo de vida de la sociedad huinca, hablaban o utilizaban mucho menos el mapudungun, y valoraban fuertemente la escolarización y profesionalización de las personas, en especial los hijos, a los que la mayoría podía mantener estudiando en Temuco. En cambio la mayoría de los participantes en el programa eran muy pequeños propietarios, -minifundistas- que tenían como actividad principal el monocultivo de trigo, tendiente a asegurar la reproducción alimentaria familiar, y secundariamente destinaban parte del predio a huerta y/o chacarería. (En el sector Maquehue algunos socios se dedicaban al cultivo comercial de lupino). Eran familias pobres y muy pobres, con escaso o nulo

nivel de escolaridad, y que por supuesto en general no usaban insumos agroquímicos. Muy pocas de estas familias tenía algún animal vacuno y la gran mayoría no tenía bueyes, ni ovejas. Debería haberse considerado que para ellas sería muy difícil reservar la mayor parte de su tierra para las vacas, implicando el abandono de casi toda otra posibilidad de uso de sus suelos.

Como el programa exigía una hectárea de empastada por vaca, la mayoría de tales socios se veían prácticamente obligados a dejar toda otra producción o a sostenerla en espacios muy exigüos. Con la baja del precio de la leche y las consecuencias asociadas, se puso en peligro la reproducción de la familia y también las posibilidades de que éstas suplieran parte de sus déficit mediante mecanismos tradicionales de cooperación, trabajo o solidaridad, pues el rubro de operación era único en medio de la realidad de sus comunidades, y no había más tierra disponible que la ocupada en la empastada.

Como la producción lechera demandaba una mano de obra de dedicación diaria, tampoco se facilitaba la búsqueda de trabajo extra predial para obtener ingresos suplementarios a los socios.

El supuesto del programa, que había sido que la producción lechera permitiría ganancias más que suficientes para cubrir el déficit de otros ingresos o producciones debidas al uso exclusivo del suelo para las vacas, se derrumbó. Para el 70% de los socios con escasa tierra la caída de los precios de la leche significó que no obtuvieran los ingresos necesarios para la reproducción familiar, cuestión que se agravó ante la norma técnica de mantener la parte del suelo dedicada a las praderas sólo para las vacas, y a que en general no se aceptó tener dos vacas por há.

Ello significó que la mayoría de los socios con poca tierra comenzaran a optar por una serie de estrategias para obtener un nivel de ingreso que asegurara la reproducción socioeconómica de la familia, por ejemplo permitiendo la crianza de animales de vecinos en sus empastadas, reteniendo parte de su producción lechera al programa y vendiéndola en forma particular en Temuco, o entregándola a comerciantes locales, comercializando los insumos del programa como fertilizantes, alimento animal, semillas, plaguicidas, etc., abandonando temporalmente su responsabilidad en el programa para buscar ingresos extra prediales, etc. El resultado fue un deterioro general en los niveles de producción, el empeoramiento de la relación entre socios y programa, la imposibilidad de mantener cuotas de devolución de créditos, y un clima general de desconfianzas y roces entre socios y técnicos.

La situación de relación empeoró cuando la dirección del programa, ante las dificultades de producción y de responsabilidad decidió una política menos permisiva con los socios y decidió el retiro de vacas y el término del programa para algunos de ellos. También algunos socios decidieron voluntariamente retirarse del programa. Hacia 1982 habían salido del programa diez socios, cinco de ellos en forma voluntaria, y había otros once notificados de que debían abandonar el programa, todos ellos en el sector Chol Chol, afectando a seis de los comités.

Para los socios que renunciaron al programa las razones eran: que el período de permanencia en el programa les demostraba que no les convenía económicamente; que era más rentable la dedicación a la chacarería y hortalizas; que en el programa había una inflexibilidad respecto a sus demandas y necesidades, y que permanecer en el programa significaba la pérdida de libertad respecto a cómo operar su predio y la economía familiar.

Para los socios a quienes se pedía retirarse, la medida parecía injusta o poco comprensible. En general estos socios tenían muy malas empastadas y las vacas se hallaban en malas condiciones, muchas de ellas muy flacas o con recurrentes problemas de salud. La expulsión del programa implicaba el retiro de las vacas, estacas y alambradas de las praderas. En al menos un caso se impidió de hecho el retiro de las especies, debiendo recurrirse a la amenaza de cauces legales para recuperar las especies.

La interpretación casi general del conjunto de hechos producidos significó un cambio en la percepción de los socios hacia el programa. Para ellos ya no se trataba de un proyecto común o en sociedad y ya no creían que los mapuche serían finalmente dueños del programa -y un argumento era

que no veían acciones ni formas de participación que les llevara a ello, por ejemplo en esferas de decisiones técnicas, administrativas, de comercialización, o financieras.

En otro sentido evaluaban que el programa implicaría permanecer siempre atado a los créditos, pues no sentían que sus deudas se amortizaran, sino que crecían dado que las praderas, las vacas y la producción exigían flujos de insumos permanentes y cada vez más caros, estimaban que la planta lechera tenía políticas cada vez más perjudiciales para los productores –y no se apreciaba que la institución tuviera poder para frenar tal política en las plantas-, sospechaban que la Central los estaba abandonando de a poco, y revirtiendo su orientación y operación hacia una típica empresa agroganadera privada, etc.

El punto final a la situación se produjo alrededor de 1983, cuando socios que se decían desesperados de hallarse prisioneros en una situación de débito, con el suelo ocupado en empastadas, con incompreensión ante las fluctuaciones en el precio de la leche, los descuentos por parte del programa a sus ingresos, los castigos al precio de su leche por las plantas, y ante el retiro de alguna vaca por su ineficiencia productiva o incumplimiento de recomendaciones técnicas o enfermedad del animal (lo que disminuiría aún más sus ingresos) optaron por el retiro de hecho del programa, pero vendiendo o comiéndose la vaca, pues además estimaban que con los créditos y terneros ya entregados ellos no tenían deuda y la vaca era propia. .

Para el Coordinador o gerente de la institución todo lo ocurrido se explicaba por la experiencia de años de las familias de Chol Chol, respecto a sus experiencias con empresas públicas o privadas –Ongs, en su mayoría- de “desarrollo”: éstas tenían saturada por décadas el área, operaban con políticas de caridad y paternalismo, la ayuda que entregaban era normalmente gratuita, y si no lo era las deudas siempre se condonaban, no se exigía responsabilidad ni esfuerzo a la población, por ser “mapuche” y “pobres”. Ello habría conducido a la expectativa de la población de que obligatoriamente debían ser ayudados, y en forma incondicional, y a la actitud de sólo pedir y pedir al mundo externo, sin ningún esfuerzo propio. Respecto a la misma situación se opinaba que el personal técnico había sido benévolo y permisivo, y que desde el principio del programa había conocimiento de tales expectativas –y sus conductas consecuentes- en algunas familias, las que deberían haber no admitidas o expulsadas del programa.

Finalmente la dirección del programa discutió la posibilidad de demandar a los socios, cuestión que finalmente no se hizo, optándose por mantener la central, y su producción de queso, leche y ganado. A la vez se desarrolló un proyecto para establecer un programa similar en la zona de Cañete, donde se adquirió un predio, y se decidió terminar paulatinamente de crianza lechera en Maquehue y CholChol, continuando la operación ganadera de la hacienda central como empresa privada, convirtiendo a Afodegama en una ONG, con otros tipos de programa, anexándole además la implementación en la hacienda de una sede central de capacitación, y de eventos de seminarios, talleres, etc. abierta a servicios institucionales para el mundo externo.

En al análisis final, y dejando de lado múltiples aspectos de un programa de tal complejidad, es evidente que Afodegama incurrió al menos en dos serias deficiencias como propuesta de programa de desarrollo para la población mapuche:

- Por una parte no existió una comprensión y estudio científico sociocultural del tipo de economía campesina étnica que tenía la población, y de los factores estructurales que la determinaban. Se operó desde el marco común de una visión desarrollista para el campesino, y además dentro de una ideología neoliberal que veía en la inserción en el mercado y en la conversión empresarial especializada la vía de solución para la pobreza mapuche. Se propuso una revolución tecnológica productiva sin conocimiento fundamentado de los rasgos de las economías campesinas ni de la economía mapuche, ni de sus lógicas reproductivas, de marcos de decisiones, de criterios de operaciones prediales, de uso de fuerza de trabajo, de control de riesgo, etc.

- Por otra y al creer en las virtudes de un modelo económico neoliberal para salir de la pobreza mapuche se pecó de falta de realismo, de conocimiento especializada o de ingenuidad. Era obvio que el juego del mercado no es de competencia perfecta y que las plantas lecheras impondrían sus políticas. En este sentido era un riesgo apostar a que en el rubro leche se mantendrían condiciones favorables en el largo plazo, pues los mercados nacionales y más aún los internacionales, y las políticas subsidiarias, eran las que iban a determinar las condiciones de comercialización y precios futuros. A este respecto el presentar una propuesta que prácticamente en un 100% amarraba el destino económico de las familias mapuches y su sobrevivencia a las contingencias del mercado era muy imprudente.

Quizás podría decirse que la dirección del programa tenía tal ansiedad y confianza en su ayuda a los mapuches pobres, proviniendo tal dirección de la Iglesia, que no se hizo asesorar por equipos interdisciplinarios especializados antes de la propuesta del programa a la población, que no sólo reunieran expertos en economía o gestión, sino personal con conocimiento en el área de las ciencias sociales y las economías campesinas e indígenas. Ellos podrían haber demostrado que en el caso de tales economías la sujeción a las aventuras del mercado es irresponsable, porque en el mediano y largo plazo las crisis y vaivenes llegan a eliminar y desarraigar las unidades productivas. Por sus condiciones estructurales generales, económicas y tecnológicas, tales unidades deben mantener la orientación tendiente a asegurar una base de factores productivos para lograr un stock de reproducción alimentaria, y secundariamente pueden aventurarse en especializaciones productivas para el mercado.

Por último, la ideología del programa no permitió que el programa operara en forma más flexible y con aproximaciones a la realidad mapuche más adecuadas, provenientes de otros acercamientos al desarrollo como los de desarrollo de base, de desarrollo local, o territorial o del espacio comunitario en general.

2. Experiencia proyecto de desarrollo campesino. Prodecam

2.1. Descripción del programa

El proyecto de desarrollo campesino –Prodecam- fue ejecutado en la IX Región de Chile entre los años 1993 y 1997. El órgano del mismo nombre que le dio vida y forma institucional trabajó en la conjunción de las metas estimadas por dos instancias co gestoras de estas iniciativa: el Gobierno de Holanda, que financió su ejecución, y el Gobierno de Chile, que dio el impulso a las acciones a través del fomento de económico – productivas y de gestión pública tendientes a renovar las estrategias utilizadas por el gobierno militar.

En términos territoriales, este proyecto optó por beneficiar a las 10 comunas más pobres de la región, organizadas a su vez en tres microregiones, que fueron:

Cuadro N° 15
Identificación de microregiones para el desarrollo del programa

Micro región	Comunas
Costa	Saavedra, Carahue e Imperial
Centro	Galvarino, Lautaro y Perquenco
Norte	Lumaco, Purén, Ercilla y Collipulli

La inversión total fue de 6,5 millones de US\$, para su ejecución en los plazos previamente convenidos. Este proyecto, se asienta entonces en la conjunción entre dos instancias lógicamente articuladas: las prioridades del Gobierno de Patricio Aylwin y la senda de la cooperación internacional. Desde sus inicios, sostuvo que entre sus intereses estaba mantener la alianza con las macro políticas fomentadas por el Estado, entre las cuales se detallaban la economía social de mercado, la reconversión

productiva de la agricultura, los procesos de descentralización y democratización de los municipios, y el aumento en la inversión pública y privada en la región.

Tratándose de un proyecto de envergadura y dedicado a cubrir objetivos explícitamente comprometidos con el desarrollo, se planteó indicadores de tipo cuantitativo y cualitativo para su gestión y evaluación final. Se planteaba como objetivo general “mejorar la calidad de vida de 8000 familias rurales de la región en situación de pobreza”, situación que abordó a través de tres programas centrales:

- Programa de apoyo al desarrollo local
- Programa de gestión de negocios
- Programa de gestión en recursos naturales

Este proyecto aparece desde sus orígenes comprometido con una voluntad de cambio, acorde con el movimiento político público de la época, que reposicionaba a los sujetos y los convertía en actores. Esta experiencia redefinió al “pequeño agricultor mapuche” o “campesino” indistintamente, como un sujeto que necesariamente debía ser incorporado a tales procesos, reproduciendo un estilo de gestión pública asentado en la doctrina democrática, que a la fecha, ya se planteaba la superación de estrategias negadas a la participación social.

2.1.1. Relación programa institucional y sistema social y económico mapuche local

Abordaremos este aspecto a partir del análisis específico de dos de las acciones ejecutadas por el PRODECAM: el Programa de Capacitación y el Programa de Recuperación y Educación Ambiental de Malleco. El primero, fue ejecutado por las ONG's regionales CAPIDE e INPROA, como una de las líneas de acción del Programa de Apoyo al Desarrollo Local, y el segundo co- ejecutado con el Centro de Desarrollo Sustentable – Universidad Católica de Temuco – y el Centro de Educación y Tecnología como acción del Programa de Gestión de Recursos Naturales.

Revisaremos ahora cómo estos dos programas específicos se canalizaron hacia la población, a través de acciones y propuestas para entender y gestionar los dos fenómenos abordados: la capacitación y el medioambiente.

2.1.2. Programa de capacitación

La “capacitación” es concebida como el mecanismo a partir del cual será posible gestionar un desarrollo de tipo sustentable, propuesta que fundamentó y distinguió al PRODECAM de otros programas de desarrollo ejecutados con participación del Estado. Este modo de concebir a la capacitación se asienta en la posibilidad operativa de proporcionar herramientas a los dirigentes campesinos a fin de hacerlos capaces de gestionar su propio desarrollo. Análisis de este aspecto desde el punto de vista antropológico identificaron la minuciosidad con que han de ser tratados los dos aspectos destacados de la frase anterior, ya que las herramientas proporcionadas para que un dirigente campesino mapuche sea competente en determinado esquema de desarrollo pasa por asumir la integridad de la propuesta emanada unívocamente desde el Estado. Luego, el ser capaces de gestionar su propio desarrollo no necesariamente les invitaba a discutir lo que en los años siguientes se ha venido transformando en parte de una estrategia cultural, como es la generación de un concepto de desarrollo mapuche¹⁰⁴. No obstante, según el desarrollo operativo de este Programa de Capacitación y el seguimiento a la trayectoria de algunos de los dirigentes que formaron parte activa de dicho programa, es posible constatar que efectivamente proporcionó un espacio de discusión, conocimiento y germen de nuevas intenciones.

¹⁰⁴ Carrasco, N., (1997), *Informe de Práctica Profesional: Seguimiento al Programa de Capacitación del Proyecto de Desarrollo Campesino*; (1998), “Ser o hacer como otros. Breve discusión sobre la capacitación de dirigentes campesinos mapuche”, disponible en: <http://www.cidpa.org/txt/8artic07.pdf>

Para el PRODECAM, la capacitación consistía en permitir que los dirigentes campesinos mapuche conociesen cómo operaba la administración y gestión del desarrollo en las instituciones públicas y privadas. Un segundo paso era el que aprendiesen a actuar en dichos contextos, fortaleciendo la visión del dirigente como representante operativo y gestor de las comunidades y organizaciones mapuche rurales. Este es otro antecedente importante de destacar en este análisis, ya que con este tipo de iniciativas se plantea la redefinición del rol del dirigente, intensificando roles de tipo comunicacional y práctico, compatible principalmente con la dimensión de los proyectos. Si bien a la fecha ya se discutía respecto a la diferenciación entre tipos de dirigentes y desde el interior de las comunidades se proyectaba la distinción entre dirigentes funcionales y tradicionales, la estrategia del desarrollo sustentable no llegaba a situarse respecto a la relación y participación de ambos en su puesta en práctica. Las convocatorias eran amplias e inclusivas, en coherencia con la expectativa de participación propuesta por el propio PRODECAM.

A través de diez módulos temáticos se trataron diversos temas, se ejercitaron y ejemplificaron distintas experiencias cotidianas que involucraban la participación protagónica de los dirigentes. La finalidad última era inyectar en los dirigentes una actitud gestionadora que les permitiese ser competentes en espacios públicos y administrativos en el que les corresponde establecer contactos y relaciones, efectuar gestiones y acceder a información actualizada.

Las ONG's responsables de la ejecución del programa elaboraron materiales de trabajo para cada tema y en jornadas de capacitación intensivas, que usualmente duraron un fin de semana, fueron organizando su exposición, discusión y procesamiento. El programa contaba con tres etapas que debían ser cumplidas por los dirigentes para su aprobación definitiva. Lamentablemente no existen sistematizaciones hechas por los propios participantes – instituciones, profesionales o dirigentes – de la experiencia, sino sólo referencias de segundo orden.

Tanto la convocatoria como la ejecución misma de este programa tuvo favorable recepción por parte de los dirigentes que participaron en él. En una evaluación posterior, muchos de ellos comentaron la importancia de este tipo de experiencias tanto para su proceso personal como para el propio destino de las comunidades y organizaciones. Los dirigentes valoraron la importancia de la temática de la formación y capacitación de dirigentes como una herramienta vital para el desarrollo social y económico, y la ejecución de programas como este ha sido entendido como una respuesta íntegra a la demanda que ellos mismos venían estipulando.

La figura protagónica de este proceso fue el “dirigente”, definido según los parámetros y condiciones de la Ley Indígena 19.300, resaltando su potencial social y político dirigido a consolidar el nuevo estatus jurídico asignado a las comunidades. Se reproduce así un primer concepto de capacitación que entenderemos como estrictamente operativo, que va desde la adquisición de prácticas concretas para ser competente en una sociedad civil definida por un lenguaje único hasta la obtención de una nueva manera de pensar y de actuar. Hasta aquí, la situación se mantiene en los límites de la denominada relación directa y participativa de las comunidades mapuche en la gestión del desarrollo sustentable, por cuanto responde al compromiso de generar espacios, transmitirles la información apropiada, y dotarlos de herramientas para la gestión adecuada. En la IX región abundan las instancias que promueven el acceso de los dirigentes a información a través de diversas estrategias entre las cuales la oficialmente difundida es la del uso del mapudungun hablado y escrito. Entender la capacitación no necesariamente como un proceso de integración es una visión que surge tras valorar como unilateral este modo operacional de ser concebida y ejecutada.

La situación se torna problemática cuando intentamos aplicar a este proceso un segundo concepto de capacitación, derivado de la reflexión especializada en este tipo de procesos de contacto y concertación interétnica. Para este segundo concepto, la capacitación se inicia en la propia discusión respecto del modo se vive la experiencia capacitadora. Propone entender a los procesos de capacitación en su forma y contenido como estrategias que pueden ser utilizadas como instancias de intercambio y reflexión, a fin de mejorar la comprensión de la situación actual. Igualmente valora el uso de

metodologías expositivas y el acceso a conocimientos técnicos que efectivamente permitan un mejor uso de los recursos dispuestos por el contexto institucional. En este sentido, las instituciones siguen siendo aparatos reproductores de intenciones de fondo, promovidas ya sea por quienes les financian o bien por la filosofía que les fundamenta. La propuesta de este concepto no es otra que la de considerar variables de tipo histórico en la construcción de las relaciones entre los grupos puestos en contacto para fines de capacitación. Desde allí, será posible reconocer el trayecto que ha sido recorrido por el grupo capacitado, sus multiplicidades y sus fines, y en definitiva, el destino real que puede tener la experiencia capacitadora. Otro factor clave es el intercambio, cuya expresión está teniendo espacio creciente en la región. Cuando son las instituciones y sus funcionarios los que buscan comprender situaciones aparentemente confusas, se está debilitando el argumento prejuiciado respecto de dicha realidad. En este contexto, el acceso y la entrega de conocimientos específicos en torno a la cosmovisión mapuche, por ejemplo, no puede verse desligada del análisis de su deterioro, y la discusión abierta respecto al modo en que mapuche y no mapuche comprenden el problema y argumentan su posición. Este tipo de estrategias reflexivas y esclarecedoras, basadas en el uso intensivo del lenguaje oral y en el acceso a fuentes de primer y segundo orden – protagonistas y analistas – ha de fundamentar planes de capacitación que superan lo operativo, situándolo en el contexto social, político y cultural al que pertenecen.

Cabe destacar que el factor de la capacitación posee importante presencia en el ámbito económico productivo. A través de la transferencia tecnológica se ha instaurado un modo de entregar conocimiento a los mapuche en su calidad de productores. La evaluación de dicha transferencia se lleva a cabo a través de mecanismos exclusivamente empíricos y sus indicadores no son otros que la propia productividad. En la actualidad, el deterioro medioambiental está constituyendo un referente visible a partir del cual se está cuestionando la transferencia tecnológica impulsora del uso de agroquímicos. Entre los dirigentes y comuneros se discute la necesidad de renovar estos modos unilaterales de manejo de la técnica y el aspecto productivo sea abra a la discusión participativa respecto de lo que se debe llevar a la práctica. Si bien los ingenieros y técnicos cuentan con la fórmula para producir más y mejor, los productores mapuche cuentan a su vez con la experiencia de haber producido de determinadas maneras y no haber tenido el éxito anunciado. Así, en el ámbito económico – productivo se demanda participación en la programación y construcción de los programas de capacitación técnica, los que en primer lugar, han de conocer las experiencias ya vividas por cada sector, y así no perder recursos reiterando fórmulas ya aplicadas¹⁰⁵. Los programas productivos han de abrirse desde su formulación a la participación de las comunidades a través de sus representantes, y llegar a constituir un ámbito en el que efectivamente se experimente el desarrollo mapuche basado en la experiencia previa, la reflexión en torno a su faceta como productores, las compatibilidades culturales y ecológicas de cada estilo productivo, y las proyecciones e impactos económicos de cada acción. En este sentido, las innovaciones son particularmente exigentes de modalidades explicativas que aclaren los fundamentos y el destino de las reorientaciones productivas, más allá de los resultados de económicos.

2.1.3. Programa de recuperación y educación ambiental de Malleco

El desarrollo sustentable fue el marco teórico y técnico que proyectó las acciones del PRODECAM en todos sus programas. Así como se planteó que la capacitación constituía una estrategia para la sustentabilidad, la recuperación ambiental viene a expresar un estilo de gestión gubernamental en que el aparato estatal se reposiciona como protagonista de las políticas sociales¹⁰⁶.

El programa ambiental, formó parte de una de las dos grandes líneas de acción del PRODECAM, la de los macroproyectos de trabajo que apuntaron a dar tratamiento a los complejos procesos económicos, socioculturales y ambientales. En su ejecución, cubrió a cuatro comunas y a ochocientos sesenta y una familias de la provincia de Malleco. Las comunas seleccionadas por su vulnerabilidad social y ambiental fueron: Collipulli, Purén, Ercilla y Lumaco.

¹⁰⁵ Taller COTAM en Nueva Imperial, 22 de enero del 2003.

¹⁰⁶ Programa de Recuperación y Educación Ambiental de Malleco, 1997.

Tras un diagnóstico inicial, se proponen tres estrategias de trabajo:

- La formación de recursos humanos
- La incorporación de tecnologías favorecedoras de la recuperación y conservación de los recursos naturales modificando los itinerarios técnicos convencionales que aplicaban los campesinos y que a su vez recomendaban los profesionales.
- La contribución a la construcción del tejido social local caracterizado por su debilidad y marginalidad.

Las fuentes de información utilizadas fueron:

- Indicadores de desarrollo contruidos en forma participativa por cada equipo de trabajo, y propuestos en cada proyecto elaborado.
- Entrevistas a los actores involucrados, revisión de registros, información técnica específica, encuestas y mediciones técnicas que dan cuenta de los cambios ocurridos.

Los resultados esperados se concentran en el desafío de contribuir a neutralizar los efectos perversos que puede generar el actual modelo político económico en las generaciones posteriores. Asimismo, plantean el redescubrimiento de la dimensión cultural como fortaleza para la construcción sustentable del territorio.

La base científico-técnica de este programa fue proporcionada por el diagnóstico encargado por el PRODECAM al Centro de Educación y Tecnología (CET), institución que luego participó igualmente en su ejecución. Desde esta primera etapa diagnóstico, se establece el reconocimiento de la relación directa la degradación del ecosistema y la opción político-económica que siguió el país durante el siglo pasado. Esta opción, habría estado marcada por el objetivo de ampliar la frontera agrícola a costa del sacrificio de sus bosques y de sus habitantes naturales. En este mismo documento diagnóstico se señala cómo la expansión forestal está conduciendo la dinámica económica regional de la última década, en la que sigue teniendo importante presencia la pobreza campesina y la marginalidad indígena histórica¹⁰⁷.

De este modo, la relación entre el programa y el sistema social y económico mapuche se asienta en la concepción de la degradación ambiental como fruto de las circunstancias históricas que han afectado a los recursos y a la población de la región. Al mismo tiempo, valora la preexistencia de un concepto cultural propio respecto al medio y a la relación que ha de establecerse con él. Deterioro y colapso ambiental son dos definiciones de la situación en que se encuentran las comunas estudiadas, entendidas como resultado de un proceso ecológico, social y económico mayor, cuyos efectos actuales amenazan seriamente a la población.

El proceso de reconversión forestal es analizado por el equipo diagnóstico y ejecutor del programa como expresión de una tendencia tecnológica dominante y a la vez dominadora, que impone la forestación comercial masiva de uso y destino industrial. El antecedente inicial señalaba que las empresas forestales controlaban cerca de un 68% de la superficie provincial de Malleco, situación que se corroboraba con la percepción de la gente de las comunidades mapuche que describía cómo el proceso de encierro, erosión y escasez de agua afecta espiritual y materialmente sus vidas¹⁰⁸. El programa distingue los siguientes problemas técnicos y sociales, derivados de la forestación con especies exóticas:

- Ocupación de suelos agrícolas, principalmente en las comunas de Ercilla y Panguipulli. Esta situación se ve agravada por la venta de predios particulares a empresas forestales.
- Migración urbano-rural, debido a la baja productividad y rentabilidad de la actividad agrícola, principalmente en las comunas de Collipulli y Purén. Desconocimiento y no evaluación de

¹⁰⁷ Peralta, L., Celis, A., y Bragg, K., (1992), "Diagnóstico ambiental de la Provincia de Malleco".

¹⁰⁸ Carrasco, N., (2000), "Lo que pasa con la gente de las comunidades mapuche cuando las empresas forestales se expanden. Acercamiento antropológico a la realidad de las comunidades de Lumaco", Informe OLCA – Asociación Ñankuchew.

impactos ambientales, entre los cuales se destaca la desaparición de la biodiversidad y sus consecuencias alimentarias y culturales.

Con estos antecedentes, el Programa comienza considerando a los siguientes factores como expresión de una aplicación sustentable al tratamiento del problema detectado: la seguridad alimentaria de la población rural, el desarrollo de capacidades locales, el desarrollo de espacios de participación campesina y la equidad intergeneracional (Documento citado, p. 18).

La ejecución del programa se respalda en la definición de los siguientes actores locales:

- Productores y productoras, técnicos y profesionales del agro, profesores y niños. En esta definición se aprecia el tratamiento participativo del tema y de la distribución de roles estimada por la formulación del programa, entre los cuales destaca la ausencia del rol étnico cultural. En efecto, llama la atención la ausencia de agentes culturales quienes, en su condición de actores locales, pudieron haber colaborado en la reconstrucción de la visión cultural del medioambiente, situación que actualmente preocupa a las organizaciones de la zona. Sin desconocer que este tipo de agentes pudieron haber participado indirectamente de la ejecución del programa, su participación formal habría permitido la configuración del programa como una experiencia de encuentro entre conocimientos de diverso origen, como una plataforma a partir de la cual de pudiese proyectar la interculturalidad.

No así, el tratamiento de lo ambiental desde el punto de vista técnico destaca los siguientes indicadores para fundamentar acciones:

- Incapacidad de la concepción tecnológica convencional para revertir procesos de deterioro a través de un manejo productivo y económico apropiado.
- Alteración de la sustentabilidad ambiental tras verse superada la capacidad de los ecosistemas de mantener su equilibrio.
- Depreciación del capital natural desapareciendo su potencial económico y ecológico, fuente de bienestar y de subsistencia de las familias.

La propuesta de trabajo plantea entonces el tratamiento de tres grandes procesos: el deterioro ambiental, la transformación productiva y la construcción social de la región. Si bien en este último aspecto se resalta la componente social del problema, lo cierto es que la estrategia propuesta para su tratamiento se plantea sólo la generalidad de contribuir a la construcción del tejido social local caracterizado por su debilidad y marginalidad. Finalmente, la expresión de esta estrategia retorna a la concepción técnico ambiental, al plantearse la transferencia de nuevas concepciones tecnológicas y metodológicas dirigidas a modificar procesos tales como el deterioro ambiental y la transformación productiva, y a apoyar la construcción del proyecto político regional sustentable (Doc. citado, p.30).

Finalmente, el programa diseña tres instrumentos para su gestión: los proyectos de recuperación ambiental, los proyectos de escuelas rurales ecológicas, y la unidad de capacitación y seguimiento. La participación de los actores locales antes definidos se canalizó según la organización de cada estrategia, promoviendo la interrelación entre actores locales e institucionales a fin de reorientar y fortalecer la comunicación entre las familias campesinas y los técnicos y profesionales que trabajan con ellas (Doc. Citado, p.30).

En el desarrollo integral del programa se mantiene el uso constante de criterios ambientales y ecológicos, basados en la técnica, y abiertos al abordaje educativo y político. La búsqueda por cumplir objetivos relacionados con las condiciones productivas y medioambientales, y la reconstrucción del tejido social, se efectúa a partir de la estructuración de equipos locales cuyos componentes ya venían trabajando en el territorio. Entre estos agentes se encuentran las empresas de transferencia tecnológica, los municipios a través de sus PRODER, ONG's y Escuelas Rurales. Llama inevitablemente la atención la ausencia de otro tipo de actores cuyos objetivos han estado igualmente relacionados con el tratamiento

del tema ambiental aunque probablemente desde un punto de vista distinto: organizaciones mapuche y dirigentes de comunidades.

La capacitación se concibe de acuerdo a la lógica de la transferencia tecnológica que esta vez persigue entregar principios de funcionamiento para que técnicos y profesionales pudieran aplicar o recomendar prácticas y seleccionar técnicas adecuadas a la realidad específica de cada microregión o microcuenca, evitando el adiestramiento a través del uso de técnicas específicas definidas previamente (evitar el concepto de receta (Doc. citado, pág., 43). Los flujos de conocimiento se proyectan desde el equipo del proyecto hacia técnicos y profesionales del agro, hacia campesinos y hacia profesores. En la misma perspectiva, se programa la formación de niños en temas relativos a la conciencia ambiental. Puede observarse que con este tipo de planteamientos respecto a un factor metodológico de gran importancia como es la capacitación, este programa contribuyó a reorientar su uso, respondiendo a la contextualización de la información entregada y negándose a reproducir pautas rígidas en la transmisión del conocimiento técnico. No obstante ello, seguimos considerando que es necesario reforzar esta tendencia a reorientar los estilos convencionales de capacitación promoviendo la discusión y reflexión en torno a los temas de fondo, a fin de poder acceder a una comprensión de los problemas antes de poner a prueba soluciones.

A través de este programa, el lenguaje de la sustentabilidad insiste permanentemente en la definición de los actores locales, de los campesinos y del medio rural, sin abordar la condición de la diversidad cultural más que como un antecedente para caracterizar a las porciones de población mapuche que incorpora en las categorías de productores y productoras y niños. La vinculación que establece este programa con el sistema social y económico mapuche es entonces parcial, y delimitada por este marco conceptual de la sustentabilidad que ignora a factores de tipo étnico en el tratamiento de lo ambiental. La concepción mapuche de medioambiente, la relación culturalmente establecida entre la gente y su entorno, los usos no productivos del medio, y los argumentos no productivos de la recuperación ambiental fueron indirectamente considerados en este programa. En su sistematización, aparecen las siguientes vías a través de las cuales pudieron tratarse estos aspectos: el reconocimiento de la multiplicidad de enfoques de desarrollo – remarcando la diferencia entre el desarrollo convencional y el desarrollo sustentable –, y el reconocimiento de la preexistencia de actividad productiva tradicional a fin de incorporar en esta práctica estrategias favorables a la conservación medioambiental.

La sistematización de este programa concluye con una autoevaluación por parte del equipo ejecutor en la cual estiman haber cumplido hipótesis planteadas en la propuesta original. Es así, como valoran positivamente el logro de alianzas interinstitucionales que habrían permitido la potenciación del programa. El enfoque de trabajo dirigido a los sistemas campesinos se habría ampliado en una segunda etapa de trabajo hacia un enfoque territorial, trascendiendo desde el abordaje de los predios hacia el de las microcuencas. En este ámbito, el programa habría conseguido modificar los sistemas productivos campesinos de las familias que participaron del programa según indicadores de producción y manejo agronómico ahora reorientado por el conocimiento ambiental. La capacitación habría sido un factor clave en el cumplimiento de todos los objetivos propuestos, corroborándose la crucial importancia de este aspecto en la construcción de procesos de desarrollo sustentable.

La sistematización de este programa no hace referencia en sus conclusiones a la evaluación que los propios campesinos habrían hecho de él. Se infiere que el éxito estimado por el equipo, además de estar respaldado por indicadores cuantitativos, se sustentaría en la participación efectiva de las familias en todo el proceso ejecutado. Según este análisis sigue siendo necesario replantear el tratamiento de la temática ambiental agregando a este tipo de propuestas, el abordaje de factores de tipo cultural, a fin de considerar al conocimiento y entendimiento del proceso por parte de todos los actores involucrados como un criterio e indicador fundamental de sustentabilidad. Por otro lado, se hace cada vez más imprescindible el reconocer a los actores locales de acuerdo a sus categorías de autodefinición, atendiendo a su variabilidad y complejidad.

3. Experiencia de transferencia de alta tecnología a campesinos a bajo costo

Fuentes de información:

- Documento “Programa Transferencia de Alta Tecnología a Campesinos, a Bajo Costo”. 1995.
- Documento “Proyecto de Aplicación de Tecnología de Punta de Costo Razonado en las Regiones VI-VII-VIII-IX y X”. 1996.
- Documento “Especificaciones Técnicas” programa “Tecnología de Punta a Costo Razonado”. 1997.
- Cuenta corriente “Programa Tecnología de Punta y Bajo Costo” IX Región. 1998.

3.1. Descripción del programa

Institución Ejecutora: Fundación Fondo de Investigación Agropecuaria. Secretaría Regional de Ministerial de Agricultura, IX Región.

Financiamiento: Fundación para la Innovación Agraria (FIA), Ministerio de Agricultura, Gobierno de Chile.

Costo total del proyecto: \$80.000.000

Tiempo de ejecución: 5 años, 1995 a 2000.

3.1.1. Objetivos

Objetivo General:

- Reactivar el sector de pequeños productores mediante la innovación e incorporación de paquetes tecnológicos eficientes, económicamente rentables, factibles de ser difundidos masivamente, con el propósito de lograr una real transformación productiva de los pequeños agricultores, en especial de aquellos que se dedican a la obtención de cultivos tradicionales, a fin de lograr su viabilidad económica.
- Aumentar sustancialmente la producción y rentabilidad de aproximadamente 100.000 hás, en un lapso de 5 años, beneficiando a un total aproximado de 50.000 pequeños productores.

Objetivos Específicos:

- Mejoramiento del uso de los recursos productivos intra y extra prediales, en equilibrio con su medio ambiente.
- Dar mayor valor agregado a la producción (creación de micro plantas lecheras). Fomento lechero en pequeños productores.
- Apoyo a una mejor utilización del crédito y vías de comercialización.
- Incorporación de nuevos cultivos y tecnologías.
- Transferir tecnología.
- Aumentos de producción en rubros tradicionales.

3.2. Marco lógico

Este programa parte de la idea fundamental de que el 50% de la superficie productiva regional se encuentra en manos de pequeños agricultores, y estos son en su gran mayoría mapuche que viven en una profunda condición de pobreza. A su vez considera que estos presentan gran parte de sus recursos

prediales (mencionándose en forma especial y casi exclusiva el suelo) degradados, teniendo esta degradación un origen en las prácticas de cultivo (monocultivo) y nula capacidad técnica y económica, y en general ineficiencia en la producción.

En base a este “diagnóstico”, y frente al “cada vez más dinámico intercambio comercial entre países”, el programa considera que la solución a estos problemas (productivo, de degradación de suelo y pobreza) pasa por “la incorporación de los pequeños agricultores al proceso productivo dotándola de las condiciones mínimas que le permitan competir de igual a igual con el resto de los sectores, con un mayor y eficiente uso de los recursos productivos”. A su vez esta incorporación pasa por la transferencia y adopción de “modernas” y “eficientes” prácticas agrícolas (especialmente referidas a la fertilización) y un cambio en la actitud de los “pequeños agricultores” (eversión al riesgo y a la incorporación de innovaciones productivas). En otras palabras, se considera que la solución a los problemas de los “pequeños agricultores mapuche” pasa por lograr un aumento de la productividad y “calidad” de la producción mediante la “modernización” de sus sistemas económico-productivos. Refiriéndose esta “modernización” al reemplazo de sus prácticas productivas por aquellas que se utilizan en los sistemas agrícolas más tecnificados y el cambio de orientación económica, desde una economía de características “campesinas” a otra más liberal y orientada al mercado.

La metodología por la cual esto se pretendía llevar a cabo implicó la promoción de paquetes tecnológicos denominados “de punta a bajo costo” a “agricultores líderes”, buscando con esto la irradiación mediante el “efecto demostrativo”. La “tecnología de punta” correspondía a la utilización de prácticas convencionales de la agricultura industrializada (fertilización químico-sintético, pesticidas, maquinaria, semillas de alto rendimiento), poseyendo (según el programa) la característica de ser de bajo costo y accesible a los “pequeños agricultores” debido a que el paquete tecnológico se aplicaría de forma “correcta” y “adecuada” a las características edafoclimáticas de cada caso. De esta forma, tanto la disminución de costos productivos como un aumento en los rendimientos se produciría mediante un aumento en la eficiencia productiva de paquete tecnológico industrializado convencional. De esta misma forma, el estilo mediante el cual se realiza la “transferencia tecnológica” corresponde a la convencional “recomendación técnica”.

3.3. Sobre la “agricultura de punta” en sistemas campesinos e indígenas

En muchos casos en los cuales, gracias al adecuado apoyo de programas de transferencia y financiamiento (subsidio o crédito), los “pequeños agricultores” (campesinos, indígenas) han adoptado paquetes tecnológicos como el propuesto en este programa, y han sido “adiestrados” en su utilización, los procesos de pérdidas de conocimiento tradicional y equilibrios de los agroecosistemas se aceleran y radicalizan, produciéndose una dependencia a los insumos y a los créditos (subsidios) necesarios para su compra. Por lo general, tras la adopción de estos “nuevos” sistemas productivos se presenta un período inicial de bonanzas en el cual el aumento de los rendimientos, producto de la transformación, permite tener excedentes que pueden ser comercializados y generar ingresos que mejoran el nivel de vida de los agricultores y sus familias. De esta forma los casos más “exitosos” pueden, y deben, hacer una completa reestructuración de sus objetivos productivos, debiendo estos orientarse a la obtención de altas producciones para el mercado. Es precisamente en esta etapa de “bonanza” cuando estos agricultores “exitosos” son utilizados como ejemplo a seguir por el resto de los “campesinos”.

Lamentablemente, por lo general, al transcurrir algún tiempo ocurren dos procesos que cambian completamente esta situación. Por una parte se comienzan a notar los efectos de la extrema artificialización de los sistemas y de la degradación que en su base de recursos produce el empleo de las nuevas prácticas, reflejándose esto en una mantenida reducción de la producción que para ser recuperada requiere cada vez mayor utilización de insumos (especialmente fertilizantes y pesticidas). En adición a esta reducción de la productividad, la menor estabilidad y capacidad de recobrase de perturbaciones ambientales que poseen estos sistemas los hace aumentar enormemente los riesgos productivos, los cuales sumados a la inestabilidad que presentan los mercados agropecuarios (en cuanto a oferta y precios) hace que la probabilidad de obtención de pérdidas en una temporada sean muy altas.

En el caso de agricultores empresariales estas pérdidas pueden ser asumidas (dentro de ciertos límites) e intentar recuperarse en el futuro sin que tenga mayores efectos en la supervivencia del sistema. Para los agricultores familiares, en cambio, esto puede implicar un colapso total del sistema, empobrecimiento, endeudamiento e incluso hambre. Esta situación es mucho más compleja y grave cuando ocurre posterior a finalizado los programas de transferencia y de ayudas gubernamentales, siendo, por lo general, la situación más común.

Por otro lado, una de las características fundamentales de la Agricultura moderna, en el marco del sistema capitalista de producción, ha sido atribuida a su tendencia y necesidad de incorporar continuamente innovaciones tecnológicas al proceso productivo, con objeto de reducir los costos de producción y, por consiguiente, aumentar los márgenes de rentabilidad económica. Dentro de este proceso de “espiral tecnológica”, la utilización de las nuevas tecnologías por innovadores y adoptantes tempranos suele originar un aumento de la productividad y de la producción agregada de una determinada mercancía beneficiada por el progreso técnico, mientras el precio de dicha mercancía tiende a declinar desproporcionadamente debido a la baja elasticidad de la demanda que suele presentar los productos agrícolas. El precio relativo del producto cae en la medida en que una técnica tras otra es adoptada en las explotaciones, pero los costos de producción no se reducen (Cochrane, 1964). Para el caso de los agricultores familiares, con escasos recursos e incapaces de seguir la competencia tecnológica, esto se convierte en una pesadilla que hace disminuir cada vez más sus ingresos, encontrándose cada vez más “estrujados” y empobrecidos.

Por otra parte, es necesario destacar que en múltiples áreas donde se ha realizado un cambio progresivo de una agricultura de subsistencia a otra de economía monetaria, lejos de mejorar los ingresos de los agricultores y la calidad de vida de estos y sus familias, se pusieron en evidencia gran cantidad de problemas ecológicos y sociales: pérdida de autosuficiencia alimentaria, erosión genética, pérdida de la biodiversidad y del conocimiento tradicional, e incremento de la pobreza rural (Conroy et al, 1996).

3.4. Impactos del programa en la dinámica social, económica y el medio ambiente.

Una de las principales características del programa respecto de la población mapuche, su conocimiento y cultura, es su no consideración más que como un dato estadístico y mención que la mayoría de los “campesinos son de origen mapuche”. De esta forma los mapuche se equiparan al resto de los “pequeños agricultores” de la Región bajo el estereotipo de campesinos. Este hecho queda claramente demostrado en el proyecto de ampliación de este programa a 5 regiones del país, donde ni siquiera se mencionan particularidades y etnicidad de los “pequeños agricultores” considerándose un mismo tratamiento para todos ellos.

Tanto esta homogenización bajo la idea de “campesino”, como el evidente modelo productivista que sigue este programa (donde la solución a todos los problemas pasa por un aumento en los rendimientos, “modernización” e incorporación al mercado), ignora por completo la organización social, cultura y conocimiento tradicional mapuche. Implícitamente en este programa, tal como en el modelo que sigue, se considera a la cultura y conocimiento tradicional como un obstáculo a la modernización y a la “eficiencia productiva”, correspondiendo a conductas y prácticas que se requieren modificar. De esta forma su aplicación masiva en contextos mapuche presenta serios riesgos de profundizar el proceso de erosión sociocultural al que históricamente han sido sometido los mapuche.

Desde una perspectiva económica, el programa presenta como solución a los problemas económico-ambientales de los “pequeños productores” la modernización y eficiencia productiva. Esta eficiencia productiva, por su parte, se limita a realizar un uso “adecuado” de las herramientas agronómicas convencionales (semillas mejoradas, maquinarias, insumos petroquímicos). Este uso “eficiente” y “adecuado” produciría una reducción en la utilización de insumos y aumento en la producción, por tanto un significativo aumento en la rentabilidad de la explotación y de los ingresos y condiciones de vida de los “beneficiados” del programa.

Como ya fue mencionado, la experiencia respecto de la aplicación de este tipo de programas en contextos de sistemas familiares con superficies y recursos reducidos (especialmente indígenas latinoamericanos), ha mostrado su insostenibilidad e inviabilidad crematística en el mediano y largo plazo. Es así como, por lo general, luego de terminados los proyectos o programas (y los subsidios para la “modernización que estos incluyen), tanto los ingresos como las condiciones de vida de los “beneficiarios” suele incluso llegar a niveles más críticas a las que se encontraban antes de participar el proyecto/programa.

En el programa se contemplo aumentar sustancialmente la productividad y rentabilidad de 100.000 hectáreas que están en manos de unos 50.000 “pequeños productores agrícolas”. Pese que se considera que con el paquete tecnológico propuesto y el “adecuado manejo” se reducirán la utilización de insumos petroquímicos y evitará la degradación físico-química de los suelos, siendo por tanto “ecológicamente sostenibles”, lo cierto es que esta supuesta reducción es tomada respecto a agricultores que utilizan altas cargas de insumos y no de los comuneros mapuche que en general hace un muy bajo uso de estos. Es así como un impacto inicial a considerar estaría representado por un notable aumento en la utilización de pesticidas y fertilizantes químico-sintéticos en estas 100.000 hectáreas, con todos los efectos ambientales, productivos y de riesgos para la salud de los “productores”, sus familias y la comunidad circundante asociados a estos.

4. Experiencia proyecto desarrollo y adaptación de una propuesta de manejo agronómico orgánico para el escalamiento productivo de la quínoa (*chenopodium quinoa willd*) para las zonas del valle central y seco interior de la novena región.

Fuentes de información:

- Proyecto original, en Formulario de Presentación de la Propuesta FIA, Ministerio de Agricultura.
- Segundo Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2000.
- Tercer Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2001.
- Cuarto Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2001.
- Quinto Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2002.
- Sexto Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2002.

4.1. Descripción del programa

Institución Ejecutora: Centro de Educación y Tecnología, CET.

Actores mapuche-Agentes Asociados:

- Comunidad Indígena Nicolás Ailío II (Comuna de Gorbea)
- Asociación Indígena de Repokūra (Comuna de Nueva Imperial)
- Asociación Indígena Kūme Mapu (Comuna de Temuco)

Financiamiento: Fundación para la Innovación Agraria, Ministerio de Agricultura, Gobierno de Chile.

Costo total del proyecto: \$161.632.833

Tiempo de ejecución: 3 años, 2000 a 2003.

4.2. Objetivos

Objetivo General:

Desarrollar una propuesta de manejo agronómico y comercial para la producción de Quínoa orgánica para las zonas del valle central, seco costero y seco interior en la Novena Región.

Objetivos Específicos:

- Identificar cultivares locales de quínoa con mayor potencial
- Identificar las épocas de siembra más apropiadas para la quínoa
- Desarrollar y adaptar un modelo de fertilización orgánica para la quínoa
- Evaluar y adaptar una propuesta para el control orgánico de plagas en la quínoa
- Evaluar y adaptar una propuesta para el control orgánico de enfermedades en la quínoa
- Evaluar y adaptar una propuesta del control orgánico de malezas en la quínoa
- Identificar las demandas de riego de la quínoa
- Desarrollar y adaptar un sistema de riego para la quínoa
- Identificar los problemas de manejo cosecha y post cosecha
- Validar resultados de ensayos de campo en predios campesinos del valle central y seco interior
- Obtener antecedentes de mercado internacional y externo para la quínoa
- Desarrollar una estrategia comercial para la quínoa a partir del estudio de mercado
- Difundir los resultados de investigaciones y experiencias productivas de campesinos.

4.3. Marco lógico

Tal como lo expresan sus objetivos, este proyecto “busca desarrollar la quínoa como cultivo orgánico”. Posee a su vez, una finalidad **conservadora** –de los cultivares y usos tradicionales-, y otra de **incorporación** –de manejo agronómico y de puesta en el mercado. Este proyecto recoge una idea productiva preexistente en el contexto mapuche. El tratamiento de esta idea trae consigo la incorporación de dos variables innovadoras respecto de la producción previa:

Propuestas técnicas de manejo agronómico de tipo orgánico:

Estrategias comerciales para la canalización del producto en mercados nacionales e internacionales; la kinwa ha llegado a ser un cultivo comercial dados sus múltiples usos en alimentación humana y animal, obtención de colorantes y producción de fibra para fabricación de papel.

Como puede constatarse, entre sus objetivos el proyecto no contempla ningún componente relativo a la dinámica social o a los procesos de transformación social propios de cualquier iniciativa de intervención productiva con fines explícitos de innovación. No así, los factores económico y medioambiental, que orientan todos los objetivos relativos a la comercialización y al manejo agronómico de tipo orgánico, respectivamente. De los trece objetivos específicos que presenta la propuesta original, diez son dirigidos hacia logros productivos y medioambientales, dos hacia fines comerciales y uno de tipo comunicacional, relativo a la difusión de resultados obtenidos desde la experiencia campesina hacia contextos externos.

Cabe destacar que en su versión original, el proyecto tampoco contempló ningún objetivo de tipo alimentario local o relativo a la producción de kinwa con fines de autoconsumo. La propuesta inicial se fundamentó en el tratamiento exhaustivo de las dos variables antes mencionadas a partir de múltiples estrategias expresadas en los objetivos específicos. Estas aplicaciones cobraban sentido con el supuesto de que el sistema de producción indígena presentaba importantes debilidades en tales ámbitos, situación que requería un proceso de recuperación apropiado.

El proyecto se propone diseñar un itinerario técnico para el cultivo orgánico de la quínoa. La ciencia experimental asume la responsabilidad de tratar los problemas relativos al manejo agronómico, una vez identificada como limitación la **no** existencia de un programa de investigación sistemática para resolver problemas técnicos relativos a la cantidad y calidad de la producción.

El proyecto es conceptual y técnicamente concebido como una innovación productiva y comercial. Bajo este paradigma institucional y técnico dispone de múltiples estrategias que persiguen ser coherentes con las líneas de desarrollo estratégico definidas por el gobierno regional que requiere la puesta de productos en los mercados internacionales y la diversificación de la producción agropecuaria. En este proyecto, la innovación adquiere sentido político, productivo, económico y técnico, en el marco de un universo cultural único. La diferencia étnica y cultural se hace presente tras la categorización del “productor mapuche”, cuyo sistema productivo es caracterizado como carente de investigación científica y tecnológica sistemática, capaz de validar y evaluar experiencias productivas desde la perspectiva tecnológica, social, económica y ambiental (op. cit. 7).

La justificación de este proyecto trasluce los siguientes supuestos de trabajo:

La quínoa es un cultivo marginal en el sistema productivo mapuche, su desarrollo permitirá cumplir objetivos económicos (a través de la comercialización), científico – tecnológicos (a través de la investigación y la experimentación), de innovación productiva (a través de la incorporación del manejo agronómico orgánico), y ambiental (a través de la producción agrícola sin residuos agroquímicos).

No se trata de incorporar un cultivo sino más bien un nuevo estilo productivo, y fortalecer la producción de kinwa ya existente a través de una nueva modalidad de manejo agronómico ambientalmente sustentable.

Así como fue posible el desarrollo del cultivo del lupino con fines de comercialización entre agricultores mapuche de la IX Región, la kinwa pudo transformarse en un cultivo comercial que permita tanto la diversificación del sistema de producción mapuche como la introducción de un nuevo rubro agroindustrial para la región.

La innovación productiva en este caso es: incorporación tecnológica y científico – experimental, e incorporación de estrategias de mercado para un producto no desarrollado comercialmente en la región. El proyecto trae consigo la incorporación de una nueva lógica productiva: con nuevas estrategias de manejo y nuevos fines, la kinwa se producirá ahora de una forma diferente, se ensayarán las mejores propuestas para su manejo y se convertirá en un producto que superará los límites del autoconsumo. La kinwa se transformará en un producto comercializable, una vez constatado el interés de un público externo por consumir kinwa orgánica.

Resaltan entre estos supuestos el apoyo que el proyecto asume respecto de la experiencia de producción y comercialización de lupino, en tanto referencia comparativa favorable para el logro de sus objetivos. Dos razones empíricas derriban este argumento:

El lupino es un cultivo completamente externo al sistema productivo mapuche, no habiendo antecedentes de uso ni manejo que no correspondan a la lógica de producción y comercialización incorporada con fines de sustentabilidad económica.

Las fluctuaciones en el precio del lupino han afectado notoriamente el éxito de su producción. Si bien se constata un aumento en su precio entre los años 1997-1999 (se llegaron a pagar más de \$115 por kilo, sin IVA), en el bienio 2000-2001 las cotizaciones del lupino amargo descendieron a valores que estuvieron incluso por debajo de los \$30 por kilo, sin IVA¹⁰⁹. Las implicancias de estas irregularidades en el precio del lupino si bien son principalmente de tipo económico, están directamente relacionados con la

¹⁰⁹ Fuente: Servicio de Información para la Agricultura Familiar Campesina Temporada 2001/02. Gobierno de Chile, INDAP.

distribución integral de los recursos de familias que en algunos casos priorizaron este cultivo antes que otros que pudieran tener un uso alternativo por parte de los propios productores.

El cultivo de la kinwa no sería entonces comparable con el cultivo del lupino ya que el primero no requiere de la introducción ni adaptación de semillas y posee una preconcepción productiva datada históricamente. No así el caso del lupino, que constituyó una innovación de cultivo, que si bien se adapta favorablemente a las condiciones agroecológicas de la región, somete al sistema de producción mapuche a las fluctuaciones de un mercado externo respecto del cual crean dependencia total, ya que al fracasar los intercambios el producto ocasiona pérdidas y daños medioambientales al no tener un uso local¹¹⁰.

El trasfondo conceptual y político de la innovación transita por dos líneas complementarias entre sí: la tecnológica y la económica. La incorporación de un estilo de manejo agronómico desconocido por los productores para el cultivo de la kinwa incluyó que estos contaran con un acompañamiento permanente en cada etapa de la producción. Para octubre de 2000, en Rüpükura y en los otros sectores, se preparaban los suelos con monocultivador; la siembra tampoco era la que algunos comuneros conocían: esta vez, orientados por el proyecto fueron animados a poner a prueba distintas variedades de kinwa, en busca de los cultivares con mayor potencial. La planificación del trabajo consideró la opción que cada familia siguió respecto de sus compromisos de siembra: la investigación fue asumida por la gente como una actividad propia del proyecto, “y en general la mayoría de las familias expresó el interés de sembrar más de tres variedades”¹¹¹. Los cambios en la forma de producir comenzaron a sentirse desde esta primera etapa, en la cual las familias iban siendo permanentemente consultadas respecto de las estrategias utilizadas.

A pesar de la marcada tendencia al cambio productivo –tecnológico y económico– durante el transcurso del proyecto se mantuvo la idea de que la kinwa era un cultivo a reincorporar. No obstante, permaneció el vacío respecto a las características del estilo de cultivo previo, que muchas familias habían olvidado y otras hasta desconocían. Ha sido a través del objetivo comunicacional que el proyecto incorporó aspectos relativos al conocimiento y uso local de la kinwa. De este modo, el objetivo de capacitación y difusión ha sido cumplido con actividades tendientes a “Incorporar la kinwa como recurso alimentario para las familias campesinas”, “Intercambiar experiencias de siembra de kinwa”, “Intercambiar semillas”, “Difundir gastronomía intercultural”, “Capacitar a Programas de Desarrollo Rural de VIII y IX Regiones”, y “Presentar la kinwa como aporte a la soberanía alimentaria” (op. cit.). A través de estas acciones el proyecto ha ido reconociendo y validando en su ejecución, la interrelación preexistente entre comportamientos productivos y contextos culturales. Esto último, es destacado por los ejecutores responsables como una orientación metodológica recogida para permitir la “reactivación cultural ligando el cultivo con la cultura que es una forma de consolidar la reincorporación del cultivo a los sistemas mapuche”¹¹². Esta misma estrategia es reproducida para el tratamiento de los temas alimentarios y de intercambio, en las cuales se reconoce que “la estrecha relación entre cultura y biodiversidad implica que lograr recuperar la biodiversidad no puede ser independiente de recuperar y revalorizar la diversidad cultural y los sistemas de conocimientos campesinos y de culturas indígenas”¹¹³. Esta orientación reflexiva de las actividades y de la articulación entre el proyecto y los comuneros participantes denota el proceso evolutivo que ha venido experimentado el propio proyecto. En una mirada retrospectiva a lo que ha sido su desarrollo es posible observar su paulatina adaptación al contexto de las comunidades, buscando la apropiación por parte de las familias tanto de la idea del proyecto como del sentido mismo de la producción de la kinwa. El análisis evaluativo que han de conducir los propios ejecutores responsables debiese reflejar las condiciones en que este proceso de adaptación entre el proyecto y las familias se fue produciendo, y si efectivamente cumplió su objetivo de conciliar la idea productiva – comercial con las pretensiones locales respecto a la producción de kinwa.

¹¹⁰ Una situación importante a este respecto fue descrita por el equipo de investigación del CES – UCT en 1998. Comuneros mapuche del sector de Chapod en Maquewe, sufrieron la descomposición y putrefacción del lupino en espacios cercanos al rukawe, situación que les ocasionó daño ambiental e importantes riesgos para la salud humana.

¹¹¹ Segundo Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2000. CET.

¹¹² Tercer Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2001, p. 40. CET.

¹¹³ Cuarto Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2001, p. 37. CET.

Entre las actividades ejecutadas con el fin de difundir la gastronomía y biodiversidad campesina el equipo responsable de la ejecución del proyecto destaca el Evento Cultural Gastronómico, realizado en Temuco en noviembre del 2001. A través de esta actividad fue posible difundir el intercambio de saberes y usos culinarios entre especialistas de alta cocina y de la cocina mapuche y campesina. Dicho intercambio habría permitido que tanto chefs como curadoras de semillas conociesen productos y preparaciones propias de cada universo culinario. En el mencionado evento, los chefs ofrecieron un creativo menú inspirado en las recetas que las curadoras les habían enseñado, demostrando con ello el importante aporte que la cultura alimentaria indígena y campesina puede hacer al desarrollo de una cocina chilena con identidad, basada en la conservación y uso de la biodiversidad regional¹¹⁴. No quedó lo suficientemente claro cual fue el aporte que los chefs hicieron a las curadoras, ni el modo en que este tipo de transmisiones contribuye al fortalecimiento de la cultura alimentaria indígena y campesina. Las actuales condiciones del sistema alimentario mapuche dan cuenta de un importante proceso de pérdida y de debilitamiento a causa de intervenciones de diversa índole, situación que ha venido siendo tratada tanto por la epidemiología convencional como por aproximaciones de tipo transcultural que incorporan a la variable de la interetnicidad en el análisis de este proceso de deterioro progresivo del modelo alimentario indígena. Este tipo de antecedentes no figuraron en la presentación de la gastronomía mapuche, que no logró revelar en la ocasión su desintegración por causa de los múltiples factores que afectan la vida de las comunidades. La gastronomía apareció como un ámbito casi exclusivamente vinculado con temas de género, relaciones sociales y productividad agrícola, no habiéndose incorporado en el enfoque del trabajo su dimensión crítica, y por tanto no habiendo contribuido con él a la discusión política y cultural más amplia.

La mención anterior cobra sentido en coherencia con los importantes hallazgos que el proyecto analizado va logrando en el ámbito alimentario, y podría llegar a plantearse como una debilidad a suplir por otras experiencias. La reincorporación de la kinwa en el sistema productivo mapuche posee una relevancia múltiple, que supera la de los logros exclusivamente productivos e incluso nutricionales. La dimensión identitaria de la producción agrícola y del comportamiento alimentario hace del cultivo de la kinwa un ejemplo de expresión cultural integral, toda vez que comporta en sí mismo una ideación respecto de cómo conseguir a través del trabajo propio un alimento “culturalmente digerido” desde generaciones pasadas. Su proyección hacia el futuro implica la proyección de esta ideación, y su reincorporación a la dieta mapuche ha de demostrar que el acto alimentario supera los límites de la supervivencia, siendo ampliamente sustentado por asignaciones de tipo simbólico, gustativo e identitario.

4.4. Relación programa institucional y sistema social y económico mapuche local

En su formulación, el proyecto proporciona antecedentes respecto a los orígenes del cultivo de la kinwa y a las características de dicho cultivo entre los mapuche. Considera, por sobre todo, condiciones de tipo ecológico - productivo que fundamentan la propuesta: “son las únicas adaptadas a foto períodos largos, capaces de producir en condiciones más frías y húmedas, y en suelos más ácidos”. Asimismo, evalúa debilidades en el sistema productivo indígena, causa a la que atribuye el estado de marginalidad en que diagnostica el cultivo de la kinwa.

Desde este mismo enfoque productivo-comercial, el proyecto se asienta en los siguientes supuestos en torno a las características del cultivo tradicional:

“El cultivo tradicional de kinwa ha utilizado prácticas inadecuadas, como fertilizaciones no planificadas, ni adaptadas a las demandas del cultivo, lo que ha provocado bajos niveles de rendimiento y de producción”. Llama la atención la ausencia de información respecto a las finalidades y usos de la producción tradicional, en la cual se habría encontrado sentido a lo que el proyecto asume como “prácticas inadecuadas”. En su versión original, si bien el proyecto destaca que el cultivo de la kinwa se origina y se extiende desde antaño en los distintos grupos indígenas de la región andina y centro sur del país, no menciona la preexistencia de lógicas productivas y ecológicas diversas, catalogando el estilo

¹¹⁴ Quinto Informe de Avance Técnico y de Gestión, año 2002, p. 45. CET.

productivo previo como “inadecuado” y carente de métodos apropiados. El proyecto aporta la incorporación de las dos dimensiones antes mencionadas –manejo agronómico y comercial-, propias de una lógica productiva culturalmente definida, cuyas finalidades se diferencian radicalmente de las experimentadas por el estilo productivo prístino.

El proyecto posee una orientación marcadamente transformadora del estado actual de la producción de kinwa. En este sentido, se mantiene en su formulación la ausencia de la visión local del cultivo, investigación en torno a la lógica cultural de la producción de kinwa y el análisis del proceso de transformación productiva en un contexto de intervención científico-tecnológico amplio, como es el que suscita el proyecto. La orientación del proyecto original es marcadamente productiva y comercial, insistiendo constantemente en las potencialidades del cultivo de la kinwa dada la demanda internacional creciente. La pretensión de transformar en “productores comerciales” a los “agricultores” que han conservado el cultivo tradicional es coherente con los objetivos político institucionales del financiante de la iniciativa, argumento que responde a las carencias y ausencias de información y enfoques antes señalados. Este último factor habría probablemente impedido la contextualización amplia del proyecto – en un sentido histórico, cultural y social- y la consideración del conocimiento local como variable de trabajo.

Respecto a este último aspecto cabe señalar la necesidad de reconocer las razones que limitan el potencial de acción de proyectos definidos como económico-productivos que ineludiblemente arrastran un componente social, político y étnico-cultural. En este sentido, la categoría de la “innovación” posee facetas explícitas e implícitas necesarias de distinguir, más aun si constituye el canal conceptual a través del cual se establece y fluye la comunicación entre el financiante, los ejecutores y los beneficiarios, como es el caso de este proyecto. La innovación agraria constituye el marco lógico de la iniciativa, el fundamento y la expectativa última de su ejecución. Responde a su vez a intereses dirigidos desde contextos globales hacia contextos locales, y se basa, por tanto, en categorías y supuestos de integración y desarrollo necesariamente compatible con la concepción global. Evidentemente esto no es discutible desde el punto de vista empírico, por cuanto constituye la realidad que opera y que organiza los procesos actuales. La discusión en torno a la pertinencia o no pertinencia de apoyar la expansión de este tipo de lógica corresponde más bien al nivel científico y sociopolítico, principalmente a aquellos ejercicios técnicos y profesionales que asumen una conexión entre los distintos tipos de conocimiento involucrados en procesos de desarrollo de sectores rurales e indígenas. Según nuestro análisis, el proyecto indagado posee todas las condiciones para ser evaluado desde múltiples puntos de vista, pudiendo ser de vital importancia la consideración de variables de proceso en la elaboración de conclusiones propositivas con miras a nuevas acciones en el ámbito económico y productivo mapuche. Como variables de proceso entendemos a todas a aquellas condicionantes que fueron reorientando la ejecución misma del proyecto, y que finalmente permitieron o inhibieron la acomodación entre la idea original y las familias participantes. Asimismo, resulta imprescindible reconocer los riesgos del compromiso y la adopción de marcos lógicos tales como el de la “innovación”, dada la externalidad de su propia construcción y las dificultades empíricas de responder plenamente a sus intereses. Una salvedad para este tipo de circunstancias en que el financiante establece rígidamente el marco ideológico de la iniciativa puede darse al establecer sus conceptualizaciones como categorías de análisis, y en la capacidad de las instituciones ejecutoras de proponer e interesar a los financiantes en un sometimiento de sus categorías a la lectura múltiple, a fin de valorar sus posibilidades en contextos diversos. Los proyectos productivos poseen siempre esta posibilidad la que hasta la fecha ha sido notablemente ignorada. Consideramos que el interés explícito de algunas instituciones como la que ejecuta este proyecto, por concertar ideas disímiles en torno a la producción podría verse fortalecido con la incorporación de objetivos de carácter más amplio, que permitan el análisis de los procesos de interrelación desde un punto de vista más amplio. En caso de que este tipo de objetivos –entre los cuales nos parece fundamental el de tipo político- no fuese compatible con los intereses de los involucrados –financiantes y ejecutores- ha de considerarse el riesgo de que los proyectos puedan seguir careciendo de comprensión integral fundamentalmente por parte de los usuarios o beneficiarios, reproduciéndose históricos problemas de comunicación interétnica propios de la transferencia tecnológica convencional.

5. La propuesta del etnodesarrollo. Sus posibilidades de aplicación en población mapuche¹¹⁵

Respecto a los estilos de desarrollo de los pueblos indígenas, se ha puesto cada vez más en boga el uso del concepto de "etnodesarrollo". Así es también en Chile, donde tanto Ongs, sectores del Estado, y las propias organizaciones indígenas hacen uso de tal término. Sin embargo no parece claro que los diferentes utilicen significativo con igualdad de significados. A este respecto deseamos plantear algunas cuestiones básicas de ideas que parecen esenciales al etnodesarrollo, en su sentido de estilo de desarrollo con características socio-culturales propias e intrínsecas a lo que han sido los pueblos indígenas, en el sentido común de este término.

Existen al menos tres usos del concepto etnodesarrollo, de los cuales uno es específicamente significativo en lo cultural:

- Primero, es común que etnodesarrollo sea la etiqueta para referirse a cualesquier programa de "desarrollo", dirigido a grupos étnicos, desde estructuras locales o nacionales. Es el uso no específico del término, ya que su única particularidad residiría en connotar acciones o programas dirigidas a población de raíz indígena;
- En segundo lugar, el etnodesarrollo es un enfoque y una metodología de trabajo para el "desarrollo" de los grupos étnicos, que busca la participación de la población étnica y/o la consideración de sus necesidades, aspiraciones y patrones culturales, para fundar políticas "indigenistas" (es decir apropiadas para una población que tiene una situación "especial" en las sociedades nacionales). Cuando se habla de este tipo de etnodesarrollo frecuentemente se lo complementa utilizando marcos como los de Bonfil Batalla (del control cultural), para enfatizar el peso que la cultura propia y la apropiada por las culturas indígenas debe tener en los procesos de desarrollo indígena, y/o en la consecución de un "desarrollo con identidad", enfatizando la cultura y grados de autonomía la participación indígena.. Este es la acepción mas compartida respecto de etnodesarrollo, en general por los gobiernos y agencias como por representaciones o liderazgos indígenas, generalmente ligados a aparatos de Estado.

No obstante existe la posibilidad de una concepción más radical culturalmente, que señala que el etnodesarrollo implica una organización cultural y socioeconómica-política, en base a grupos locales semi-autónomos o autónomos. Esta posición implica una postura anti-"desarrollista", en el sentido del tipo de desarrollo conocido por "el hombre occidental", reclamando que el desarrollo indígena es un "otro desarrollo" y que en el mundo contemporáneo las propuestas o los modelos de la sociedad occidental han fracasado.

Los elementos conceptuales más relevantes en esta visión son:

- La crítica al concepto e idea de "desarrollo", como se entiende usualmente en las ciencias económicas y políticas, es decir, como procesos ligados a la producción, acumulación y distribución de bienes y servicios, al aumento de la productividad y al crecimiento "económico"; (la crítica implica, obviamente, el rechazo de los indicadores de desarrollo y de productividad comúnmente utilizados, como ingreso per cápita, tasa de productividad, renta nacional, PGB, PNI, etc.).
- La idea que el concepto esencial no es el de desarrollo, sino el de "calidad de vida", y que éste debe ser medido respecto de la satisfacción de necesidades humanas, y de las condiciones para que se obtenga tal satisfacción en forma socialmente equitativa, culturalmente apropiada y ecológicamente sustentable.

¹¹⁵ Versión de síntesis de trabajo original de A. Vidal H.

- La crítica a los supuestos occidentales, y a su ciencia económica, que oponen Hombre-Naturaleza, y que fundamentan en el grado de dominio de ella uno de los componentes de la idea de "progreso", llevando, entre otros, a sobrepreciar el nivel de avance tecnológico en sí y a deteriorar o destruir definitivamente, los recursos y ambientes naturales de todo tipo. La crítica sostiene un concepto menos antropocéntrico, que entiende al Hombre como una especie biológica más, que es regida y afectada por las leyes de la naturaleza, y que postula que la Naturaleza no es inagotable, que los medio ambientes y sus recursos no son libremente alterables y que por ende no funcionan ni se regulan por leyes del orden económico.

5.1. Etnodesarrollo y culturas indígenas

El etnodesarrollo ha incorporado al tema del desarrollo campesino el de las relaciones entre fenómenos culturales y económicos en el seno de las poblaciones. Sobre todo se ha referido al campesinado que sostiene formas y estructuras culturales indígenas revisando algunas categorías tradicionales en el análisis antropológico económico, como los conceptos de "modos de producción", "formación socioeconómica" "valor de uso", "economía mercantil simple", etc.

La consideración de los aspectos culturales que impactan en la organización económica campesina supone que la cultura debe analizarse como una forma de organización, y reproducción -en un espacio y tiempo dados- de los recursos que en contextos ecológico-demográficos determinados maneja una población, buscando proveer satisfacción de necesidades y demandas, de acuerdo a pautas y valores particulares.

Esta definición se debe utilizar respecto a los mapuche, en tanto esta población usa marcos de referencia -implícitos o explícitos- de base cultural para adoptar decisiones "económicas". La cultura aparece operando sobre factores estructurales de base, entre los que, al menos, se hallan:

- Las formas de ocupación, utilización y organización del espacio, -o territorio en sentido amplio- el suelo y la tierra, y los recursos naturales y no naturales, teniendo particular relevancia las formas de acceso, usufructo, posesión y sucesión de los recursos;
- Los ciclos de reproducción demográfico-económico de las familias campesinas, que pueden determinar en forma fundamental las opciones económicas de mediano y largo plazo; a este respecto la consideración de dicho ciclo exige estudiar, entre otros, los patrones de matrimonio y residencia en el territorio y los niveles de redes de relaciones, integraciones y estructuras que a partir de ellos se construyen entre las unidades sociales, y que en diversos ámbitos influyen la organización económica.
- Las estrategias de utilización de los tipos de fuerza de trabajo disponible, individual, familiar y colectiva, en el predio y al exterior de éste,
- Las conductas relativas a la generación y aceptación de tecnologías.
- Las estrategias de producción y consumo en la unidad familiar y en el territorio.
- Las formas de relación, uso y preservación de los recursos medioambientales en general.

Por consiguiente, detrás del debate y acciones relativos al desarrollo de poblaciones campesinas indígenas, está el problema del conocimiento acerca de las peculiaridades culturales de sus sistemas organizativos, que es necesario considerar. De acuerdo al tercer enfoque del etnodesarrollo mencionado, rasgos culturales esenciales de las economías indígenas serían:

En lo económico

Las economías indígenas son economías de reciprocidad, del don, en que son definitorios:

El acceso de los medios de producción a quien los requiera. En el caso indígena el territorio, la tierra y sus recursos son los que permiten practicar la reciprocidad, y con ello la identidad y la etnicidad. Por ello los medios de producción y los recursos no podrían ser objeto de apropiación privada o externa, ni de explotación indiscriminada, y su usufructo (o tenencia) debería estar garantizado, incluso jurídicamente, para todos los miembros del grupo en el tiempo.

Un componente cosmovisional por el que el individuo se concibe sólo como un usufructuario temporal de recursos, ya que éstos están legados a las generaciones humanas en el tiempo, -por dioses y antepasados. Respecto de ellos cada individuo tiene una responsabilidad de sustentabilidad, estableciéndose un fuerte sentido de responsabilidad colectiva y moral frente al medio ambiente, anticipatorio del que formularían en occidente las propuestas de desarrollo sustentable y sostenible.

La existencia de fronteras propias de territorialidad físico-económica, imprescindible para hacer posible la preservación de la organización socioeconómica de los recursos en un espacio propio, y por tanto la reproducción de los sistemas recíprocarios. La necesidad de una "frontera" sería insoslayable pues sin ella las situaciones de contacto interétnico y de intercambio desigual con la sociedad dominante potenciarían el desencuentro entre tipos de economías de lógicas y bases culturales diferentes, en la que una (la indígena) pasa a ser funcional al crecimiento de la otra, pues por sus operaciones de reciprocidad y don generaría la rápida transferencia de riqueza y bienes hacia la economía no indígena, llevando al quiebre del stock básico que sostiene a la modalidad de organización étnica. Este proceso, común en la llamada modernización campesina, en el caso indígena terminaría desestructurando las posibilidades de desarrollo del colectivo indígena, y facilitando los quiebres internos en su organización económica cultural al favorecer, entre otros, la aparición de estratos y élites internos que basan su poder y prestigio en la relación y adscripción con la economía y la lógica de la sociedad mayor, y al dejar como actores "inviabiles y/o residuales económicamente" a quienes aparecerían "aferrados" a las formas tradicionales de organización socio-productiva.

El logro de status, prestigio, y poder por el hecho de la reciprocidad y no por la adquisición de riquezas, o por el control individual de recursos y medios productivos son unos de los aspectos que han definido las economías indígenas. Gran parte del poder y status en sociedades indígenas devienen como tales cuando los sujetos hacen del don la norma práctica social, -por ejemplo a través de la redistribución, el intercambio simétrico, el uso colectivo de la fuerza de trabajo o de recursos, etc. Ellos son parte fundamental de los mecanismos que permiten construir y mantener las redes sociales integrales o globales indispensables para la reproducción socioeconómica.

Consecuentemente la regulación de la función y los procesos económicos parece sostenida en gran parte por pautas de consumo grupal/colectivo y de donación, a través de procesos de redistribución, y de contextos ritualizados de consumo social. (Como en gijatun, mingaco, mano vuelta, formas de ayuda mutua, trueque, préstamos circulatorios de recursos productivos de diversa índole, calendarios festivos y sagrados, etc.).

Por ende las economías campesinas indígenas no tienen por objeto maximizar individualmente la producción, la rentabilidad, la eficacia tecnológica o desarrollar procesos de acumulación de capital, sino prioritariamente mantener ciertos niveles de satisfacción de demandas básicas y de necesidades y obligaciones culturalmente determinadas. Obviamente la primera necesidad de todo grupo es la reproducción en el tiempo, y para cada unidad de un colectivo étnico ello depende de su inserción en la red de relaciones socioculturales a que se pertenece en un territorio o espacio determinado. Por tanto es la pertenencia, mantención y fortalecimiento de la red lo que asegura la reproducción económica-biológica de cada unidad.

Es por ello que el priorizar estas redes y su mantención, las conductas consecuentes de los miembros indígenas aparecen ante la lógica económica occidental como incomprensibles y se etiquetan como formas de economías "flojas", "blandas", "de despilfarro", "resistentes al cambio", "frías", etc.

En relación a los puntos señalados, y desde el enfoque de control cultural, se plantea también la "evaluación" de la cultura campesina indígena a la luz de demandas, procesos y condiciones del mundo actual (relativas a tecnologías, información, avances científico-tecnológico, educación, etc.) señalándose que es desde la matriz de la cultura que debería satisfacerse los requerimientos determinados por los actuales modo de vida, siendo deseable que las propias comunidades adecuen a sus marcos socioculturales los elementos y ofertas que provienen de la sociedad nacional. En el marco de un programa étnico de etnodesarrollo esto supone que debe "negociarse" la construcción de la cultura propia, asumiendo y apropiándose pragmáticamente lo relevante de culturas y sociedades con que se está en relación o contacto.

En lo cultural, el etnodesarrollo plantea

La Autonomía cultural (Control cultural) en procesos y actividades en las áreas de propiedad, tenencia, usufructo, producción, distribución y uso de los medios de producción y sus elementos culturales, sus contextos, recursos y condiciones respectivas.

La autonomía cultural supone, en una esfera más amplias, la apropiación, el rescate y la valorización de la cultura en todos sus órdenes, y en sus contextos ceremoniales-rituales. Los elementos esenciales de la autonomía y reproducción cultural propios son, al menos:

- la memoria oral
- la palabra y la lengua
- la historia
- el conocimiento en sus diversos ámbitos
- los símbolos significativos
- los valores

Dado que los pueblos indígenas en general viven en sociedades nacionales como grupos política y culturalmente dominados, el etnodesarrollo plantea que el control cultural supone no sólo la acción en y desde el grupo étnico, sino que demanda y requiere marcos de tipo jurídico-políticos que permitan su ejercicio, fundamentalmente los establecidos mediante el reconocimiento jurídico constitucionales de pueblo indígena y de los derechos respectivos a territorio, autodeterminación y autogobierno.

En lo Político-económico

Este es el ámbito donde puede presentaría propuestas menos homogéneas, ya que se implican fenómenos complejos y de gran debate ideológico. Las proposiciones básicas pueden identificarse del modo siguiente, considerando que pueden darse variantes con combinaciones de elementos de cada una:

La proposición de que es fundamental reconstituir la organización primigenia (social, económica, política o cultural) étnica pasada, quebrando o realizando un proceso de cierre respecto a las estructuras fundamentales de la sociedad nacional (son los casos, por ej. del llamado indianismo extremo, los movimientos de reconstitución del incanato, del Tawantinsuyo, etc.).

Las proposiciones respecto a un etnodesarrollo de base "política", que plantea la autonomía cultural y política de la sociedad étnica en la sociedad contemporánea, con una organización económica funcionando en dos esferas: una interna (autónoma y autogestionada), y otra externa y autocontrolada, dirigida hacia el sistema nacional e internacional. Se justifica esta doble organización por una parte en base a criterios de realidad: la existencia étnica ocurre normalmente dentro de Estados nacionales; existe carencia de infraestructura tecnológica científica étnica; hoy no es posible la independencia económica absoluta -y

autarquía económica- etc.; y por la necesidad de controlar y proteger las fronteras y modalidades económicas propias de la sociedad étnica de procesos resultantes de la vinculación forzosa con sociedades o culturas ajenas y/o dominantes.

Finalmente, es posible la proposición de autonomías integrada políticamente a la superestructura societal o estatal mayor, (o semiautonomía política), reconociendo la inevitabilidad de las dependencias políticas económicas en el Estado nacional, pero demandando formas de autonomía y autogobierno en espacios geográfico-políticos propios (por ej. en ciertas regiones), con o sin frontera económica externa, y/o en ámbitos específicos. Un ejemplo similar a tal proposición se da entre los indígenas Kuna de Panamá, a los que se reconoce formas de autogobierno y autonomía, flexibilizan la apertura de sus zonas a las formas de economía neoliberal, y pueden desarrollar un comercio exterior propio, pero sujeto a la normativa nacional. Esta tercera posición es conceptualizada como *etnodesarrollista* porque pese a que normalmente obvia aspectos fundamentales de sus postulados económicos, mantiene el marco ideológico-cultural global de la propuesta de autonomía, incorpora la demanda de participación política indígena en espacios políticos nacionales, y las formas de autogobierno y co-gestión en los territorios étnicos propios.

5.2. Las posibilidades del etnodesarrollo mapuche

La consideración de un posible etnodesarrollo mapuche debe partir del hecho de que inicialmente él es posible sólo en las zonas o territorios propios de reproducción de la vida económica cultural indígena. En este caso en las áreas reduccionales mapuche. En segundo lugar requiere examinar, aunque sea en forma somera, algunos aspectos básicos que son posibilitadores de un etnodesarrollo, como los siguientes:

La mayor parte del pueblo mapuche continúa viviendo en un espacio que ha servido como zona de refugio y de reproducción biológica y cultural del grupo, espacio que continuará existiendo físicamente por un largo período, las reducciones mapuche.

Pese a los rápidos procesos de adaptación cultural de los últimos decenios, parte importante del pueblo mapuche conserva aún mucho de las creencias y prácticas tradicionales de su cultura, de sus concepciones cosmológicas y de su lengua; su sentido de identidad como pueblo y como población que históricamente ha sido dominada, discriminada y desposeída por procesos del Estado y sociedad nacional. La autodefinición y reconocimiento étnico ha permanecido, e incluso se está reforzando por factores externos e internos que afectan la realidad indígena, de modo que se viven momentos decisivos en torno a fuertes procesos de recuperación y revitalización sociocultural.

El pueblo mapuche ha estado viviendo un proceso de construcción de organización étnica que intenta ser portavoz de sus demandas ante la sociedad nacional, y sea cual sea la opinión sobre estos intentos y sobre la diversidad organizacional, ellos pueden ser la base, en ciertas condiciones, de organizaciones representativas de gran fuerza étnica.

Así también, el pueblo mapuche cuenta con instituciones de desarrollo con sentido identitario, que en su composición y objetivos tienen claro carácter étnico, que buscan mantener o recuperar las formas organizacionales y las orientaciones hacia un desarrollo propio. Ellas pueden evaluar su rol y objetivos étnicos a largo plazo, definir concepciones cercanas al etnodesarrollo y diseñar procesos y experiencias tendientes a él en sus zonas de operación.

La existencia de las condiciones anteriores deberían llevar a evaluar los espacios y planos de poder con que se cuenta, en el propio medio indígena y desde las legislaciones o políticas de Estado. Una cuestión crucial en este aspecto es la necesidad de redefinición de las áreas de desarrollo indígena que contempla la última ley, para convertirlas de espacios en donde se focalizan los escasos recursos sectoriales a zonas de operación de articulaciones organizacionales de base, que definan vías de desarrollo propios, particularmente en aspectos político-económicos, educacionales, ambientales y culturales.

Para ello existen además condiciones externas ventajosas, como la relevancia de la discusión contemporánea acerca de las vías y tipos de desarrollo, que enfatizan las formas de desarrollo sostenible y sustentable, el desarrollo local, el desarrollo humano, el desarrollo de base, el territorial-cultural, etc.

Asimismo la evaluación del impacto negativo de las políticas que se ha sostenido y propuesto como desarrollo para los pueblos indígenas y el pueblo mapuche —a lo que las propias organizaciones de desarrollo mapuche también han contribuido— como por ejemplo los cambios drásticos de sus patrones culturales, la uniformación con las categorías sociales pobres de la sociedad, el quiebre de su racionalidad económica, la emigración laboral, la desintegración como etnia en el control de su territorio, en sus modalidades organizacionales y en las metas que orientan sus actividades— ha llevado a que hoy los organismos internacionales, como la Organización Internacional del Trabajo (OIT), las Naciones Unidas, dediquen esfuerzos, recursos y sugerencias para la planificación y ejecución de proyectos de desarrollo participativos y culturalmente apropiados para las sociedades indígenas. Ello constituye un cambio de importancia respecto al escenario de hace dos o tres décadas y favorece las condiciones de oportunidad para demandas de etnodesarrollo.

También en el plano internacional, los pueblos y los diversos movimientos étnicos constituyen una fuerza y una instancia de debate político de importancia en la arena política actual. A nivel mundial crece la conciencia en torno a su desmedrada situación y a la legitimidad de su lucha. Hoy es necesaria la coordinación entre los movimientos, instituciones y organizaciones de diverso tipo, particularmente respecto a cuestiones fundamentales (tipo de desarrollo, áreas de co-gestión, autonomía, territorio, medio ambiente, derechos humanos, explotación socioeconómica y política, reproducción cultural, participación igualitaria, etc.), para que en un contexto de mayor sensibilidad social y política, diversos sectores sociales sea posible establecer hitos históricos en torno a reconocer las propuestas de los grupos étnicos en Chile.

Desde el punto de vista de la realidad reduccional de base que hace posible el etnodesarrollo, permanecen desafíos a los que habrá que poner atención de parte de la propia población, sus organizaciones y el Estado. Entre ellos está:

- La necesidad de reestablecer y readecuar la organización social natural y local de los mapuches de áreas rurales, en el marco de los principios culturales de relaciones sociales propios de la etnia; sólo la construcción de una base social puede iniciar procesos y experiencias que la conduzcan a reflexionar y a decidir acerca de las opciones de relaciones y de cambio que deben enfrentarse en los distintos aspectos de sus vidas; hoy más que nunca se elabora y se debate sobre modos de organización y liberación del hombre, se producen nuevos instrumentos de conocimiento y de trabajo con grupos humanos oprimidos y se generan experiencias, aún locales, de construcción de nuevos poderes. Respecto a ellas se requiere receptividad, y disposición imaginativa frente a la propia realidad indígena.

El punto anterior debe constituir un referente obligatorio de las acciones de proyectos de cualquier tipo, y de los programas de desarrollo que se generan o se dirigen hacia el grupo étnico. En tal sentido toda iniciativa y acción debe anidarse o relacionarse con actividades socioculturales de las comunidades, dirigidas a fortalecer su autonomía y la validación de su identidad y estilo de desarrollo propio,

Las acciones emprendidas en las comunidades deberían tratar de abarcar campos de interés relacionados, de parte del mundo indígena, como por ejemplo la organización social, la medicina tradicional, los derechos sobre recursos naturales, el control y autogestión de procesos de comercialización, de sistematización de tecnologías apropiadas, etc. fortaleciendo los recursos locales, el capital y conocimientos social colectivo, y las capacidades endógenas de manejo de procesos de transformación económica-cultural.

De modo paralelo, las comunidades deben organizar la participación colectiva en los programas y en los enlaces provenientes de la sociedad mayor, por ejemplo, en las postas rurales, en los programas escolares, en los proyectos de Ongs, en comités de agricultores y de transferencia tecnológica, en los programas del

Estado y de sectores privados, en los proyectos de investigación de Universidades, etc. La racionalidad cultural debe ejercerse para dejar de ser mero receptor pasivo e individual de las ofertas provenientes del mundo externo, y a veces de las propias instancias indígenas. Ello es una condición sine qua non de cualesquier posibilidad de etnodesarrollo y de construcción de una cultura propia, asumiendo lo relevante de las culturas en relación o contacto desde un marco de objetivos independientes, consecuentes con la tradición y definición sociocultural e histórica de la población.

5.3. Algunas recomendaciones

Dejando de lado las condiciones jurídico-legislativas y administrativas que posibilitarían un etnodesarrollo, existen a la fecha condiciones para implementar aspectos pertinentes y posibilitadores de él. Al respecto queremos mencionar un par de cuestiones que nos parecen fundamentales para el caso mapuche en la región:

Es necesario abordar ya el tema del desarrollo campesino indígena con una perspectiva integral, interdisciplinaria, lo que exige la existencia de equipos de trabajo y de estudios en que participen profesionales de las ciencias sociales, profesionales mapuches, y representantes de las propias comunidades indígenas. Ello debe ser una demanda y un componente al menos de las políticas de los organismos de Estado.

Es urgente y necesario estudiar e implementar programas de acción localmente participativos, que se dirijan a la recuperación y promoción del know how cultural y del capital social que las comunidades tradicionalmente han poseído, en particular respecto a la producción sustentable y al uso de recursos y capacidades colectivas. Esta es un área prioritaria, si se considera las características de pobreza, insuficiencia de apoyo técnico cultural, y destrucción de recursos que viven las comunidades.

Es imprescindible y urgente que se establezca formas de investigación acción participativas respecto de la realidad minifundaria y campesino indígena. Tanto la lógica de nuestro desarrollo, como la prioridad de marcos neoliberales en torno al desarrollo del pequeño campesino, han determinado que sea prácticamente inexistente la implementación de unidades de investigación participativas en el propio medio indígena. Ellas podrían establecerse en coordinación con las escuelas, comités de agricultores de transferencia tecnológica, directivas comunitarias, etc., y en ellas podría ponerse en acción el acervo de conocimiento cultural práctico de los miembros de las comunidades y formarse en investigación y experimentación en pequeña escala a alumnos y miembros de las comunidades, por ej, respecto de calidad y recuperación de suelos, recuperación de cubiertas vegetales, selección de semillas, generación de semillas apropiadas a la realidad local, alimentación y sanidad animal, tecnologías apropiadas, usos de energías, aprovechamiento de recursos botánicos, mejoramiento de la artesanía tradicional, uso de tecnologías limpias de pequeña escala, control biológico de plagas, uso de abono orgánico, uso productivo y medicinal de plantas y elementos vegetales, producción de tintura vegetal, análisis de calidad de aguas, optimización de invernaderos, conocimiento y aplicación de sistemas de cultivo en curvas de nivel, generación de actividades a escala local de producción agroindustrial, etc., etc. Ellas y muchas más se podrían apoyar en pequeñas estaciones de investigación y experimentación co-participada en beneficio y con control de las comunidades.

Ello supone a la vez que las propias comunidades organizadas demanden al Estado y sus organismos de investigación, así como a las universidades nacionales y regionales, la implementación de programas co-participados de investigación acción dirigidos a mejorar la calidad de vida de la población indígena. Un aspecto decisivo acá es la organización y participación de la comunidad en su gestión de desarrollo, y en todas las etapas de los programas o proyectos, pues al menos en la experiencia regional prácticamente nada de la escasa investigación académica realizada en las comunidades ha sido en beneficio de las propias comunidades. Una forma de motivar al ámbito universitario, y de reorientar en un mayor sentido de compromiso social o regional sus esfuerzos, puede ser la creación de un fondo financiero para proyectos co-participados, entre Universidades y comunidades, que debidamente cautelen los niveles de participación, evaluación y control por las propias comunidades.

Finalmente, y tal como lo han señalado estudiosos sociales y algunos mandos técnicos, hoy se requiere que los cuadros de mandos y profesionales públicos y privados que laboran hacia el mundo mapuche sostengan procesos de reestructuración técnico-cultural de manera de adecuarse a las necesidades y complejos desafíos técnico-culturales que son propios de la realidad natural de las comunidades indígenas. Un tema esencial de formación es la comprensión y conocimiento de modalidades de participación y co-gestión que deben tener las poblaciones indígenas en todo proyecto, cuestión que está siendo ampliamente enfatizada por los organismos internacionales, incluso en relación a la pobreza indígena, como lo señala una de las autoridades del BID:

“Durante la década del 1990 sin embargo, ha habido algunos cambios significativos en el enfoque del BID en cuanto a la pobreza y el desarrollo indígena. La Octava Reposición de Recursos establece que los mecanismos de diseño y ejecución de los proyectos deben buscar el fortalecimiento de la capacitación indígena para que puedan hacerse cargo y ejecutar los proyectos de desarrollo”.

Un ensayo reciente sobre la estrategia del BID en cuanto a la reducción de la pobreza (Banco Interamericano de Desarrollo, 1997) realza la importancia de los mecanismos de apoyo de las comunidades indígenas como activos claves al diseñar y ejecutar proyectos de desarrollo sostenible de base. Según lo establece este estudio, es de vital importancia –especialmente en los países con grandes poblaciones indígenas- atender la dimensión sociocultural de la pobreza y establecer estrategias de reducción de pobreza que se apoyen en una mejor comprensión de la relación entre la pobreza y la variable étnica”. (subrayado nuestro). (Cf. Pobreza y desarrollo indígena, algunas reflexiones. Roger Plant. BID, Washington, D.C, Diciembre de 1998 - No. IND-105).

Por ello insistimos en que es imprescindible recuperar y fortalecer los niveles de organización social entre los campesinos mapuches. Tanto las consecuencias de los procesos históricos a que los ha sometido el Estado chileno, como la influencia de procesos de modernización socioeconómica ha desestructurado fuertemente los niveles e integridad de las redes sociales internas de las comunidades. Como es obvio, en el caso campesino no habrá mejoría de la calidad de vida si no existen tipos de estructuraciones sociales culturalmente apropiadas, y que operen según normas y lógicas democráticas conocidas por todos. En este sentido uno de los problemas de los programas de gobiernos y de casi todas las Ongs ha sido el no contribuir a la práctica de la organización democrática en la comunidad, pues o han favorecido –aumentando su poder- a quasi-elites de intereses ya formadas, o han tendido a formar elites familiares o networks que terminan controlando los bienes y servicios ofrecidos y utilizándolos para acrecentar su poder interno y su posición en la estructura social indígena. Entre otros ello lleva a que las restantes unidades sociales no se motiven a la participación plena en los programas o lo hagan –dada su pobreza- en tanto perciben que algún monto de beneficio residual podrán recibir.

PARTE V

Conclusiones generales

1. Ámbito productivo-ambiental histórico

El análisis de diversas fuentes respecto del estado del sistema hombre en el medioambiente a la llegada de los “conquistadores ibéricos”, así como los antecedentes expuestos en este trabajo, estarían indicando que los mapuches se desarrollaban en un ambiente rico en recursos naturales, con suficientes medios alimenticios para sustentar una alta densidad de población, obteniéndolos mediante la recolección, caza, pesca, ganadería de subsistencia y agricultura en pequeña escala. Dado la simpleza de las herramientas utilizadas por estos, las dimensiones y características de sus sistemas agrícolas, agroforestales y ganaderos, la abundancia de recursos, el hecho de no haberse desarrollado en su sistema social diferenciación ni formas de acumulación, los referentes cosmovisionales en relación a la integración del mapuche con la naturaleza y el medio que lo rodea, y el estado de conservación que hasta varios siglos después presentaba la Araucanía, son indicadores de que al parecer el impacto de la actividad económico productiva en los recursos naturales fue muy baja.

Pese a que en el período pre-reduccional (o de resistencia) la economía y sociedad mapuche se encontraba profundamente transformada (aunque no en forma homogénea), al parecer, la cosmovisión mapuche (lo cual considera el concepto de mapu, del cual forma parte el hombre, la naturaleza y los seres sobrenaturales) se encontraba intacta y esta actuaba a favor de la preservación de estos recursos, de forma mejor y más eficientemente que cualquier “legislación ambiental”. Pese a la gran importancia que adquirió la crianza de ganado, y el que llegado el momento (sobre todo en algunos períodos) los pastizales pasaron a ser un bien escaso, no se tiene registros o relatos que indiquen que los mapuche despejaron o quemaran zonas considerables de bosques para habilitar pastizales o áreas de cultivo. Tampoco hay registros de que hubieran sobre utilizado las praderas ni se haya producido degradación de suelos por esta razón.

Si bien es cierto, desde que fueron asignados los terrenos reduccionales a los mapuche, estos han tenido que aprender a vivir como los campesinos que nunca fueron (y que aún no son) y practicar una actividad agrosilvopastoril que en definitiva ha producido una presión tal en los recursos (producto de presión que imponen la satisfacción de las necesidades de subsistencia familiar), que ha llevado a su colapso y en muchos casos una extrema degradación. No es menos cierto también el hecho de que el grueso de la degradación pasada y presente de los recursos naturales del “territorio mapuche” no fue causado por la presión sobre los recursos por parte de una población pobre, sino que más bien desde un comienzo esta degradación obedeció a demandas de mercados externos a la región y al país, y quienes la han realizado no ha sido tampoco una gran población pobre sino que una pequeña fracción de la población que buscaba enriquecerse. Es así como primero fue la actividad triguera con fines de satisfacer mercados de países extranjeros o zonas del país externas a la Región, luego del colapso de estos sistemas trigueros y del deterioro a los recursos que implicaron se implanta una nueva actividad (plantaciones forestales), impulsada por capitales aun mayores que los anteriores y con características de concentración de la propiedad y de las ganancias mucho más marcadas, así como también con serios efectos en los recursos naturales, el medio ambiente y las condiciones de vida de los mapuche.

2. Ámbito político alimentario

Análisis previos de la situación alimentaria contemporánea de las comunidades mapuche, permiten sostener su condición marcadamente dependiente de las circunstancias en que se ha vivido el proceso

de contacto interétnico¹¹⁶. El análisis de fuentes bibliográficas y de fuentes orales contemporáneas han permitido corroborar esta afirmación, al reconocer la relación directa existente entre el proceso de incorporación al Estado chileno y el proceso de cambio alimentario experimentado por los mapuche. Aun no siendo la alimentación un ámbito de disputa o enfrentamiento político explícito, este representa un dominio cultural capaz de traslucir todos los impactos de la intervención cultural formal y espontánea, a través de la modificación estructural del sistema alimentario y de la incorporación de prácticas y estilos de consumo derivados tanto del contacto natural como de la precariedad económica.

El modelo de intervención pública reproducido estatalmente no explicita en sus objetivos todas las facetas de impacto: los sistemas alimentarios son permeables a las intervenciones implementadas en sus ámbitos afines, como los de salud, educación y desarrollo, in visibilizando su acción indirecta pero finalmente visibilizando y expresando este impacto cuando afecta a comunidades étnicamente diferenciadas.

A través de la ejecución de estos programas se ha podido constatar el fenómeno interpretado como el desplazamiento de la responsabilidad alimentaria, desde los propios individuos y familias hacia el Estado. Las consecuencias políticas de este desplazamiento es un fenómeno aun por indagar y por sobre todo, aun pendiente de la reflexión mapuche.

La alimentación mapuche depende formal y sustancialmente de las políticas agrícolas y su implementación, y si estas orientan la producción hacia el mercado y no a la subsistencia el desenlace más evidente es la modificación de las pautas de consumo. La reducción de la autosuficiencia alimentaria constituiría un efecto de la implementación de este tipo de políticas destinadas a fomentar la comercialización y la tecnificación de la agricultura. Existe una relación empírica entre aplicación de planes de desarrollo productivo y desintegración del sistema alimentario.

El hecho de que los programas alimentarios estén muy pocas veces acompañados de investigación respecto a las prácticas alimentarias locales induce a desconocer las características nutricionales del sistema alimentario de la población beneficiada. En este sentido, los programas alimentarios formalizados en los ámbitos de salud y educación se asientan en la ignorancia técnica respecto de los estilos de alimentación previos a la intervención, asumiendo como justificantes de su acción criterios dictaminados únicamente por la fusión nutrición- salud y las condiciones socioeconómicas de la población.

Según la tendencia democrática las intervenciones derivadas de políticas determinadas han de responder a demandas sociales, las cuales, en el caso de Chile no han sido hasta la fecha explícitas respecto a la alimentación, como sucede en otros países en que la producción y la sobreexplotación de recursos han generado escasez, hambre y elevados índices de mortalidad por esta causa. Según esta investigación, esta invisibilidad del aspecto alimentario en las demandas elevadas desde las organizaciones mapuche hacia el Estado se debe fundamentalmente a dos razones: la primera, que efectivamente el hambre no constituye un problema real en las comunidades, ya que, aunque escasos, siguen existiendo recursos para alimentarse, y las demandas contienen “prioridades” entre las cuales se destaca particularmente el problema de la escasez de la tierra; segundo, y en relación a lo anterior, está el hecho de que la demanda de tierra es según el propio discurso indígena “integral”, entendiéndose que a partir de su satisfacción serán resueltos otros problemas adheridos, entre los cuales mencionan todos los factores de desvanecimiento, desintegración y abandono cultural asumidos.

No existe ni por parte del Estado ni por parte de las organizaciones y comunidades mapuche la explicitación de la relación problemática entre política indígena y política alimentaria, lo cual constituye un riesgo principalmente para los mapuche al no validar al ámbito alimentario en tanto expresión de poder, y dejarlo a expensas de lo que la autoridad únicamente determine. Sólo cuando algunos dirigentes mapuche se han enfrentado al examen de definiciones tales como la soberanía y la seguridad alimentaria han valorado el sentido político de la alimentación, pero no han llegado a establecer demandas

¹¹⁶ Ver: *Informe de Avance de la presente investigación*, Campos, L., (1996) y Carrasco, N., (2002-03),

específicas en torno a la ejecución de los programas, situación que arrastra el desconocimiento generalizado y la receptividad pasiva de los beneficios estatales.

Para el caso de Chile, no resulta factible aplicar un marco interpretativo en que se valide a los actores corporativos como poseedores de movimiento y estrategias de acción autónomas y efectivamente dialogantes con el aparato público. En efecto, las organizaciones indígenas cuya aparición legal responde a las disposiciones gubernamentales diversas que han tenido la atribución de situar y resituar su presencia y su rol en la sociedad chilena, poseen una dinámica claramente delimitada por las pautas dispuestas para su existencia y su accionar. En este contexto, los discursos reivindicativos, por ejemplo, son completamente disfuncionales a la mantención de una relación armónica con el Estado, independientemente de la ideología política que fundamente a cada gobierno. Si bien algunos gobiernos han valorado ciertas condiciones vitales respecto a la presencia indígena en el país y otros han llegado a negar su propia existencia, las posibilidades de participación en la construcción y ejecución de políticas públicas siempre ha sido exclusiva del Estado.

3. Metodologías para el desarrollo

Los estudios nutricionales convencionales ratifican la causalidad productiva de los problemas alimentarios de las comunidades, los cuales podrían solucionarse a través del aumento de la disponibilidad predial de alimentos, dando mayor cobertura al cultivo de huertos, reutilizando productos y conociendo estrategias de cocina favorables a conservación de las propiedades de los alimentos. Por último, reconoce la necesidad de ampliar la investigación sobre alimentación mapuche, cuya finalidad sería “evaluar lo rescatable en la cocina mapuche actual”. Teniendo como referencia este tipo de análisis la reducción del hecho alimentario sigue siendo extrema, situación que se plasma en la programación y expresión de políticas alimentarias limitadas y descontextualizadas. La nutrición convencional sigue respaldando acciones fundamentadas exclusivamente en análisis componenciales de los alimentos y en interpretaciones básicas del estado alimentario de la población.

Reconocemos categorías reproducibles en el marco de la discusión interdisciplinaria y política, tales como “insuficiencias alimentarias”, “costumbres beneficiosas”, “restricciones nocivas y nutricionalmente adversas” y “problemas alimentarios”, entre los cuales podemos destacar los que no son de tipo nutricional. Esta es una base a la que debemos responder si aspiramos a participar de la comunicación inter científica y a que nuestros resultados puedan validar o refutar resultados de otra naturaleza.

Un caso atípico dentro del desarrollo de la ciencia nutricional. Desde una perspectiva que intenta ser intercultural, la nutricionista M. H., ha propuesto en el año 2001, un proyecto de investigación en torno al análisis componencial de los alimentos mapuche, cuya finalidad sería construir el esquema nutricional de las comunidades según fuentes reales, no ideales. Su propuesta se fundamenta en la consideración de la alimentación mapuche desde el punto de vista nutricional, sin intenciones transformadoras sino más bien de conocimiento y fortalecimiento cultural. Supone que los alimentos cotidianamente consumidos por los mapuche de las comunidades poseen una composición necesaria de conocer a fin de ubicarles en un esquema homologable a la pirámide convencional, el que podría entenderse y valorarse tanto desde el punto de vista técnico sanitario como cultural.

Esta investigación expone una alerta respecto de los ámbitos de impacto indirecto, destacando cómo el ámbito alimentario recibe efectos irreversibles para el proceso de restauración cultural. Esta investigación concluye que existiría coherencia entre el discurso de la autonomía cultural, y la participación en la gestión de los programas que directa e indirectamente están modificando negativamente el sistema alimentario mapuche, sin desconocer la necesidad de mantener tales programas y por tanto, la prudencia de su existencia. Precizando, la participación demandada, sería consecuente con la protección de un sistema alimentario que aun en franca desaparición, todavía conserva patrones que fortalecen la vitalidad cultural, tales como la comensalidad y los consumos rituales. No obstante, se requiere de un abordaje explícito, que permita autoreflexionar sobre el sentido

de la alimentación para la recuperación identitaria y cultural, a la luz de situaciones cotidianas de experiencia alimentaria individual, familiar y colectiva.

4. Alimentación e identidad étnica

Las continuidades en la reproducción del sistema alimentario constituyen en el caso de la dieta mapuche indicadores de permanencia cultural de tipo gastronómico –se mantienen algunas formas de preparación, consistencia de ciertas comidas, preferencia por algunos sabores y aversión por otros. Esta permanencia gastronómica es diversa en tanto es observable sólo en determinados grupos de edad, y en individuos cuyo contacto con la urbe y la sociedad chilena es bajo.

Los factores de cambio, entre los cuales se destacan los promovidos por la intervención estatal – educación, desarrollo productivo y salud humana- han establecido distinciones entre lo que los propios mapuche identifican como “comida de antes” y “comida de ahora”, “comida mapuche” y “comida wingka”.

La permanencia de la dieta mapuche se entiende como subyugada a la transformación. En otras palabras, observamos que sigue existiendo lo que podemos reconocer como la dieta de un grupo determinado, no exenta de cambios, adiciones y transformaciones, las cuales hipotetizamos son originadas a partir del contacto y la intervención desde el Estado y la sociedad chilena.

5. Enfoques para entender y ejecutar la capacitación

La capacitación ha de iniciarse en la propia discusión respecto del modo se vive la experiencia capacitadora. Se propone entender a los procesos de capacitación en su forma y contenido como estrategias que pueden ser utilizadas como instancias de intercambio y reflexión, a fin de mejorar la comprensión de la situación que la convoca. Igualmente valora el uso de metodologías expositivas y el acceso a conocimientos técnicos que efectivamente permitan un mejor uso de los recursos dispuestos por el contexto institucional. En este sentido, las instituciones siguen siendo aparatos reproductores de intenciones de fondo, promovidas ya sea por quienes les financian o bien por la filosofía que les fundamenta. La propuesta de este concepto no es otra que la de considerar variables de tipo histórico en la construcción de las relaciones entre los grupos puestos en contacto para fines de capacitación. Desde allí, será posible reconocer el trayecto que ha sido recorrido por el grupo capacitado, sus multiplicidades y sus fines, y en definitiva, el destino real que puede tener la experiencia capacitadora. Otro factor clave es el intercambio, cuya expresión está teniendo espacio creciente en la región. Cuando son las instituciones y sus funcionarios los que buscan comprender situaciones aparentemente confusas, se está debilitando el argumento prejuiciado respecto de dicha realidad.

Sigue siendo necesario replantear el tratamiento de la temática ambiental agregando el abordaje de factores de tipo cultural, a fin de considerar al conocimiento y entendimiento del proceso por parte de todos los actores involucrados como un criterio e indicador fundamental de sustentabilidad. Por otro lado, para la programación de acciones en el ámbito económico productivo hace cada vez más imprescindible el reconocer a los actores locales de acuerdo a sus categorías de autodefinición, atendiendo a su variabilidad y complejidad.

6. Respecto al desarrollo productivo y la innovación agraria

Dentro de los programas y proyectos de desarrollo productivo ejecutados en contexto mapuche es posible diferenciar entre tres estilos básicos, que a su vez se fundamentan en tres paradigmas distintos. Primero podemos encontrar a aquellos que claramente tienen sus bases en el “paradigma productivista” y que consideran a la modernización, tecnificación y aumento en los volúmenes de producción como las metas a seguir y la solución a los problemas de “los campesinos mapuche”. En segundo lugar podemos encontrar a aquellos que embebidos del discurso ecotecnocrático de los organismos internacionales

hacen hincapié en la Insostenibilidad ambiental de pasados modelos de desarrollo agrícola, pero consideran que esta sostenibilidad se puede lograr utilizando de “buena forma” y “eficientemente” las mismas prácticas y sistemas causantes de la “insostenibilidad. Finalmente, principalmente a nivel de ONG y algunas instancias universitarias, podemos considerar un estilo alternativo a los discursos oficiales que poseen la particularidad de (intentar) incorporar conceptos de sostenibilidad “dura” con principios de participación, pertinencia y respeto cultural, autogestión, etc.

Tanto la homogenización bajo la idea de “campesino” como el evidente modelo productivista que siguen los programas de “desarrollo agrícola” promovidos por el estado (donde la solución a todos los problemas pasa por un aumento en los rendimientos, “modernización” e incorporación al mercado), ignora por completo la organización social, cultura y conocimiento tradicional mapuche. Implícitamente en estos programas, tal como en el modelo que siguen, se considera a la cultura y conocimiento tradicional como un obstáculo a la modernización y a la “eficiencia productiva”, correspondiendo a conductas y prácticas que se requieren modificar. De esta forma su aplicación masiva en contextos mapuche presenta serios riesgos de profundizar el proceso de erosión sociocultural al que históricamente han sido sometido.

La experiencia respecto de la aplicación de programas y proyectos basados en los paradigmas productivistas y de “sostenibilidad oficial” en contextos de sistemas familiares con superficies y recursos reducidos (especialmente indígenas latinoamericanos), ha mostrado su insostenibilidad e inviabilidad crematística en el mediano y largo plazo. Es así como, por lo general, luego de terminados los proyectos o programas (y los subsidios para la “modernización que estos incluyen), tanto los ingresos como las condiciones de vida de los “beneficiados” suele incluso llegar a niveles más críticas a las que se encontraban antes de participar el proyecto/programa. Las causas de esto último se encuentran en la pérdida de sistemas de conocimiento y prácticas tradicionales, generadas mediante un proceso de coevolución sociocultural-natural, que habrían permitido la reproducción de estos sistemas durante cientos de años.

En el ámbito económico-productivo la categoría de la “innovación” posee facetas explícitas e implícitas necesarias de distinguir, más aun si constituye el canal conceptual a través del cual se establece y fluye la comunicación entre el financiante, los ejecutores y los beneficiarios. La innovación agraria constituye el marco lógico de muchas iniciativas, el fundamento y la expectativa última de su ejecución. Responde a su vez a intereses dirigidos desde contextos globales hacia contextos locales, y se basa, por tanto, en categorías y supuestos de integración y desarrollo necesariamente compatibles con la concepción global. Esta investigación estima la necesidad de promover la discusión entre organizaciones mapuche e instituciones respecto de los orígenes y finalidades de conceptos como éste.

Bibliografía Tematizada

Economía, cultura y globalización:

Arens, W., (1981), "El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia", Editorial Siglo XXI, España.

Althusser, L. (1985) "El objeto de 'El Capital'", en Althusser y Balibar: Para leer El Capital, Siglo XXI, México.

Amin, S. (1999): Imperialismo y globalización.

Amin, S; Vergopoulos, K. (1977): La cuestión campesina y el capitalismo, Editorial Nuestro Tiempo, México.

Appaduari, A (1991): "Las mercancías y la política del valor", en Appaduari, A. La vida social de las cosas, Editorial Grijalbo.

Archetti, E. (1974): Presentación, en a Chayanov A. V., "La organización de la unidad económica campesina", Editorial Nueva Visión, Buenos Aires.

Balibar, E. (1985): "Acerca de conceptos fundamentales del materialismo histórico", en Althusser y Balibar: Para leer El Capital, Siglo XXI, México.

Barta A. (1982): La explotación del trabajo campesino por el capital, Macehual, México.

Bedoya, E.; Martínez, S. (2000): "De la economía política: Balance global del ecomarxismo y la crítica al desarrollo", en Viola, A. Antropología del desarrollo, Editorial Paidós.

Bird – David, N. "Las economías: una perspectiva económico cultural", en www.unesco.org/issj/rics154/birdspa.html.

Bonefeld, W. Y J. Holloway. (1995): "Dinero y lucha de clases". En Globalización y estados nación. El monetarismo en la crisis actual. Cuadernos del sur Nro. 6. Págs. 7-25. Buenos Aires.

Bourdieu, P. 1977. Outline of a Theory of Practice., Cambridge University Press. Cambridge.

Burling, R. (1976): "Teorías de maximización y el estudio de la antropología económica", en Godelier, M., Antropología y Economía, Editorial Anagrama, Barcelona.

Cancian, F. (1976): Economía y prestigio en una comunidad maya. Instituto Nacional indigenista, México.

Cardoso de Oliveira, R. (1971): "Identidad étnica, identificación y manipulación", en América Indígena, Vol. XLI, N° 4, Octubre.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1972): Urbanización y tribalismo, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Cardoso de Oliveira, R., (1988), "Sobre o pensamento antropológico", Editorial Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, Brasil.

(1993), "Etnicidad y las posibilidades de una ética planetaria", en ANTROPOLÓGICAS N° 8, Ciudad de México, México.

Carrasco, S., (1992), "Antropología i alimentació. Una proposta per a l'estudi de la cultura alimentària", Publicacions Universitat Autònoma de Barcelona, Catalunya, España.

(2002), "Enculturación y riesgo nutricional en la Cataluña urbana: una aproximación etnográfica", en "Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España", Editorial Ariel, Barcelona, España.

Carrasco, S., y A. Kaplan, (1999), "Migración, cultura y alimentación. Cambios y continuidades en la organización alimentaria, de Gambia a Cataluña", Publicacions Universitat Autònoma de Barcelona, Catalunya, España.

CEPAL. (1989), Economía campesina y agricultura empresarial, Editorial Siglo XXI, México.

Comas, D. (1998): Antropología Económica, Ariel, Madrid.

Contreras, J., (1993), "Antropología de la Alimentación", Edición Eudema, Madrid, España.

(2002), "Los aspectos culturales en el consumo de carne", en "Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España", Editorial Ariel, Barcelona, España.

Chayanov, A.V. (1974), La organización de la unidad económica campesina, Nueva Visión, Buenos Aires.

Chile: Sustentabilidad social y redistribución del ingreso, Chile Sustentable, serie documentos de trabajo, junio 1998.

Díaz Polanco, H. (1984): Teoría marxista de la economía campesina, Juan Pablos Editor, México.

Dalton, G. (1976), "Teoría económica y sociedad primitiva", en Godelier, M. (Ed.), Antropología y Economía, Editorial Anagrama, Barcelona.

Deere, C. ; Janvry, A. (1984): Marco conceptual para el análisis empírico de los campesinos.

Dobb, M. (1976): Introducción a la economía, F.C.E. México, 1976 y 1981.

Douwe van der Ploeg (2000): Sistemas de conocimiento, metáfora y campo de interacción: el caso del cultivo de la patata en el altiplano peruano, en Viola, A. Antropología del desarrollo, Editorial Paidós.

Engels, F. (1877 – 1986):. Anti-During, Grijalbo, Barcelona.

Escobar, A. (1996): La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo, Grupo Editorial Norma, Santa Fé de Bogota, Colombia.

Escobar, A. (1997): "Antropología y desarrollo", en Revista Internacional de Ciencias Sociales, N°154, UNESCO, www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html.

Escobar, A. (2000): "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar", en Viola, A. Antropología del desarrollo, Editorial Paidós.

Estilos de Desarrollo en América Latina. Propósitos y Olvidos. Editado por Universidad Católica de Temuco, Universidad de la Frontera, Universidad de Talca, 2001.

Fioravanti, E. (1986): El concepto de modo de producción, Ed. Península, Barcelona.

Firth, R. 1967. (comp.) Temas de Antropología Económica, F.C.E. México, 1974.

Foucault, M.(1978): Microfísica del poder, La Piqueta, Madrid.

Funtowicz, S. y J. Ravetz, (2000), "La ciencia posnormal. Ciencia con la gente", Editorial Icaria, Barcelona, España.

Galafassi, G. "Un análisis desde la relación naturaleza-cultura y el proceso de trabajo", en Revista Theorethikos, año 1, N°6.

Gallopín, G., S. Funtowicz, O' Connor, M., J. Ravetz, (2001), "Una ciencia para el siglo XXI: del contrato social al núcleo científico", en RICS N° 168, UNESCO, disponible en www.unesco.org/issj/rics168

Geertz, C. (1963): Agricultural Involution, Berkley: University press.

Geertz, C. (1987). La interpretación de las culturas, Gedisa, México.

Geertz, C. (1994): Conocimiento local, Paidós, Barcelona.

Godelier, M. (1989): Lo ideal y lo material. Pensamiento, economía, sociedades, Editorial Taurus, Madrid.

Godelier, M. (1997): Cuerpo, Parentesco y Poder, Editorial Abya-Yala, Quito.

González de Molina, M.; Sevilla, E. (19): "Ecología, Campesinado e Historia. Para una interpretación del desarrollo del capitalismo en la Agricultura".

Gracia, M., (1996), "Antropología de la Alimentación", en "Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat", Editorial Ariel, Barcelona, España.

(1997), "La transformación de la cultura alimentaria. Cambios y permanencias en un contexto urbano (Barcelona, 1960-1990), Centro de Publicaciones Ministerio de Educación y Cultura, España.

(2002), "La alimentación en el umbral del siglo XXI: una agenda para la investigación sociocultural en España", en "Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España", Editorial Ariel, Barcelona, España.

Godelier, M. (1974): Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas, Editorial Siglo XXI, Madrid.

Goody, J. (1988): Production and reproduction. A comparative study of the Domestic Domain. Cambridge University Press. Cambridge.

Gudeman, S. (1981): "Antropología Económica: El problema de la distribución", en Llobera, J., Antropología económica. Estudios etnográficos, Editorial Anagrama, Barcelona.

Herzfeld, M., (1997), "Perspectivas antropológicas: perturbar las estructuras del poder y el conocimiento", RICS N° 153, UNESCO, disponible en www.unesco.org/issj/rics153/herzfeldspa.html

Hindess, B. y Hirst, P. (1979): Los modos de producción precapitalistas, Ed. Península, Barcelona.

Hirsch, J. (1995): Interpretaciones de la interrelación entre capital, estado y mercado mundial desde la teoría de la regulación. En J. Holloway, et. Al Globalización y Estados-nación. Fichas Temáticas de Cuadernos del Sur.. Ed. Homo Sapiens, Buenos Aires.

Heynig, K. (1992). Principales enfoques sobre la economía campesina, En Revista de la CEPAL.

Humphrey, C.; Hugh-Jones, S. (1996): "Introducción", en Humphrey, C.; Hugh-Jones, S. (comp), Trueque, intercambio y valor, Editorial Abya – yala, quito.

Instituto Nacional de Estadística (2002): Síntesis Estadística Regional, IX Región de la Araucanía, Temuco.

Kaplan, D. (1976): "La controversia formalista - sustantivista de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones", en Godelier, M. (Ed.), Antropología y Economía, Editorial Anagrama, Barcelona.

Kautsky, K. (1977): La cuestión agraria, Ediciones de cultura popular, México.

Kliksberg, B. (2002): Hacia una economía con rostro humano, Fondo de Cultura Económica, México.

Kottak, F. (2000): "La cultura y el desarrollo económico", en Viola, A., Antropología del desarrollo, Editorial Paidós.

Kopytoff, I. (1991): "La biografía cultural de las cosas, la mercantilización como proceso", en Appaduari, A. La vida social de las cosas, Editorial Grijalbo.

Le Vine, R. (1992): "Properties of culture: an ethnographic view", en Shweder y Le Vine (Eds.), Culture theory. Essays on mind, self and emotion, Cambridge University Press, USA.

Lee, R. (1981): "La subsistencia de los bosquimanos kung." en Llobera, J., 1981.

Lenin, V.I. (1981): El desarrollo del capitalismo en Rusia. Editorial Progreso, URSS.

Luckmann, T. (1996): Teoría de la acción social, Editorial Paidós, Barcelona.

Llobera, J. (1980):. Hacia una historia de las ciencias sociales, Anagrama, Barcelona.

1981. Antropología económica, Anagrama, Barcelona.

Machbet, H. (coord.), (1997), "Food Preferences and Taste: An Introduction", en "Food Preferences and Taste. Continuity and change", Berghahn Books, Estados Unidos.

Martínez-Veiga, U.(1990): Antropología Económica, Editorial ICARIA, Barcelona.

Marx, K. (1975): El Capital. Editorial Siglo XXI.

Marx, K. "Formas que preceden a la producción capitalista", (1976): en Godelier, M. (ed), Antropología y Economía, Editorial Anagrama, Barcelona.

Meillassoux, C. (1987): Mujeres, Graneros y Capitales, Editorial Siglo XXI,

Milton, K. (1997): "Ecologías: antropología, cultural y entorno", en Revista Internacional de Ciencias Sociales, RICS N°154, www.unesco.org/issj/rics154.

Mylton, K., (1997), "Ecologías: antropología, cultura y entorno", RICS N° 154, UNESCO, disponible en www.unesco.org/issj/rics154/miltonspa.html

Palerm, A. (1980): Antropología y marxismo, Nueva Imagen, México. D.F.

Philippe Rey, P. (1980): El proceso de proletarización de los campesinos, Arte, Sociedad e Ideología Editores, México. D.F.

Polanyi, K. (1976): "El sistema económico como proceso institucionalizado", en Godelier, M. (Ed.), Antropología y Economía, Editorial Anagrama, Barcelona.

Polanyi, K.(1992): La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo, Editorial Fondo de Cultura económica, México.

Pujadas, J.J. (1993): Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos, Eudema, Madrid.

Rosaldo, R. (1999): Cultura y verdad, Abya Yala, Quito.

Rubén, G. (1982): "La teoría antropológica y el estudio de la incorporación de la mano de obra campesina-indígena al mercado capitalista", en Revista Etnia, editado por Instituto de Investigaciones Antropológicas Museo Etnográfico Municipal Damaso Arce.

Sahlins, M. (1988): Cultura y razón práctica, Editorial Gedisa, Barcelona.

Sen, A. (1991): Sobre ética y economía. Alianza editorial. México, D.F.

Shanin, T. (1972): Naturaleza y lógica de la economía campesina. Editorial Anagrama, Barcelona.

Shweder, R. y Le Vine, R. (1992): Culture theory. Essays on mind, self and emotion, Cambridge University Press, USA.

Smith, A. (1776 – 1958): Investigación sobre la naturaleza y la causa de las Riquezas de las Naciones. Ed. Cannan, F.C.E. México D.F.

Smith, D. "Las fuerzas del mercado, los factores culturales y los procesos de localización", en www.unesco.org/issj/rics156/smithspa.html

Stavenhagen, R. (1969): Las clases sociales en las sociedades agrarias. Editorial Siglo XXI, México.

Stavenhagen, R. (1998): "Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional", en Revista Internacional de Ciencias Sociales N°157, UNESCO, www.unesco.org/issj/rics157/stavenhagenspa.html

Stefoni, C.; Fuentes, C (): Chile y Mercosur: ¿Hasta dónde queremos integrarnos? documento de trabajo N°25, Gestión de las Transformaciones Sociales, www.unesco.org/most/abinzano.

Stoler, A. (1987): "Transiciones en Sumatra: el capitalismo colonial y las teorías sobre la subsunción". En Revista Internacional de Ciencias Sociales Nro. 114. UNESCO.

Strathern, M. (1996): Valor cualitativo: la perspectiva del intercambio de regalos, en Humphrey, C.; Hugh-Jones, S. (comp), Trueque, intercambio y valor, Editorial Abya-yala, quito.

Taussig, M. (1993): El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica, Editorial Nueva Imagen, México.

Terray, E. (1971): "El materialismo histórico frente a las sociedades segmentarias y de linaje", en Terray, E.: El marxismo ante las sociedades primitivas, Ed. Losada, Buenos Aires.

Thomas, N. (1996): "La dinámica cultural de intercambio periférico", en Humphrey, C.; Hugh-Jones, S. (comp), Trueque, intercambio y valor, Editorial Abya-yala, Quito.

Viola, A. "La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo, en Viola, A. Antropología del desarrollo, Editorial Paidós.

Wallerstein, I. (1987): "World -Systems Analysis". En Giddens, A. And Turner J. (Eds) Social Theory Today. Stanford University Press. Stanford.

Weber, M. (1978): Economía y sociedad, F.C.E., México. D.F.

Wolf, E. (1971): Los Campesinos. Editorial Labor, Barcelona.

Wolf, E. (1968): "Types of Latin American peasantry. A preliminar discussion", en Cohen, Y., Man in adaptation the culture present.

Wolf, E. (1980): "Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas". En Banton, M., Antropología social de las sociedades complejas, Editorial Alianza, México.

Wolf, E. (1987): Europa, la gente sin historia. Editorial Fondo de Cultura Económica, México.

Worsley, P. (1994): "Modelos do sistema mundial moderno". En M. Featherstone (coord.).

Contexto Mapuche:

Augusta, F. J. de, fray, (1916), "Diccionario araucano-español y español-araucano", Imprenta Universitaria, Santiago, Chile.

Babarovic, I. (1987), Campesinado mapuche y procesos socioeconómicos regionales, Editado por Grupo de Investigaciones Agrarias, Santiago.

Bengoa, J. (1985), Historia del pueblo mapuche, Ediciones Sur, Santiago.

Bengoa, J.; Valenzuela, E. (1984), Economía Mapuche. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea. PAS, Santiago.

Bustos, B. (1999): Aplicación del Fondo de Tierras de la Ley 19.253. El caso de la comunidad Ailío de Gorbea, Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad Católica de Temuco, Chile.

Campos, L., (1996), "Representaciones alimenticias en los mapuche. Lo culinario en la gente de la tierra", Tesis de Maestrado en Antropología Social, Universidad de Brasilia, Brasil.

Caniullán, V., (2000), "El mundo mapuche y su medicina", en "Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas. Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile", Ediciones LOM, Santiago, Chile.

Caro, A., (1986), "Estudio descriptivo de hábitos alimentarios en familias mapuches de la provincia de Cautín", Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad de Chile, Santiago, Chile.

(1990), "Noción y percepción de alimento en familias mapuche rurales", Actas III Congreso de Antropología Social, Argentina.

Carrasco, N., (1998), "¿Cómo la gente previene enfermarse? Un acercamiento para comprender la forma en que la gente de una comunidad mapuche protege su salud?", en CUHSO Vol 4, Nº 1, Ediciones Centro de Estudios Socioculturales, Temuco, Chile.

Carrasco, N. y T., Durán, (2000), "Visión crítica de la aplicación legal de los estudios de impacto ambiental en sectores mapuche. Hacia el co relato antropológico de la participación social", en Actas XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio, Santiago, Chile.

Carrasco, N., P., Riquelme, y A. Ugüño, (2001), "Aplicando antropología al desarrollo. Identificando perspectivas culturales e institucionales en interacción", en Actas IV Congreso Chileno de Antropología, Santiago, Chile, (en prensa).

Citarella, L., y col, (1995), "Medicinas y Culturas en la Araucanía", Editorial Sudamericana, Santiago, Chile.

Contreras, A., Durán, T.; et al. (1991): Sistemas de producción hortícola de los minifundista de la IX región. Bases científicas para su desarrollo, Universidad de la Frontera, SERPLAC, Temuco.

Dillehay, T., (1990), "Araucanía: presente y pasado", Editorial Universitaria, Santiago, Chile.

Durán, T., Vidal, A. y Herrera, A. (1982), Evaluación antropológica de un programa de desarrollo mapuche ganadero – lechero, Documento inédito, Fundación Instituto Indígena, Fundación Mary Knoll, Universidad Católica de Temuco, Chile.

Durán, T; Herrera, A. (1986), "Percepción de la situación socioeconómica del grupo doméstico y de la sociedad entre mapuches rurales de la IX región", Revista Cultura, Hombre y Sociedad, Universidad Católica de Temuco.

Durán, T. (1995): "Revisión crítica de dos tesis para el desarrollo mapuche", en Pentukun Nº 4, Instituto de estudios Indígenas Universidad de la Frontera.

Durán, T. (1998): "Comunidad mapuche y reducción: factores de continuidad y cambio", en Denisse Arnold (Comp.), Gente de carne y hueso, La Paz, Bolivia.

Durán, T. y Quidel J. (1998): "Identidad mapuche e identidad nacional en Chile. Referentes intragrupal e interétnicos", en Enrique Pérez (Ed.), La reconstrucción del mundo en América Latina, Cuadernos Heterogénesis, Universidad de Lund, Suecia.

Faron, L. (1969): Los mapuches: su estructura social, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Faron, L. (1964): Antüpaiñamko: mapuche morality and its ritual atributs, University of Pittsburgh Press, USA.

González, H.; Carrasco, A. M., (1985): "Ingreso económico y subsistencia mapuche", Boletín Museo Regional de la Araucanía. Temuco.

Grebe, M.E. (s/f), "El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche", en Revista chilena de antropología.

Guevara, T. (1913): Las últimas familias y costumbres araucanas, Imprenta Cervantes, Santiago.

Ibacache, A., (1990), "Salud y nutrición en comunidades mapuche de la IX Región", Documento SODECAM Nº 3, Temuco, Chile.

(1991), "Cocina mapuche", Editorial Cuarto Propio, Santiago, Chile.

Lara, M (Comp) (1992): Desarrollo Rural en la Araucanía. Ediciones Universidad de la Frontera.

Montalba, R., (2001), "Historia de la transformación de los sistemas agrícolas y del medioambiente en el antiguo territorio mapuche nalche de la IX Región de Chile. Una aproximación antropológica", Trabajo de Investigación para la obtención de suficiencia investigatoria Programa de Doctorado en Agroecología, Sociología y Desarrollo Rural Sostenible, Universidad de Córdoba, España.

Mora, H., (2002), DISEÑO DE INVESTIGACIÓN: "Estudio del sistema económico mapuche en tres territorios socio - ecológicos de la novena región, Chile", Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, Chile.

Núñez de Pineda y Bascuñan, F., (1973, original de 1673), "Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile", Editorial Universitaria, Santiago, Chile.

Pinto, J. (2000): De la inclusión a la exclusión. La formación del Estado, la Nación y el pueblo mapuche, Editado por Instituto de Estudios avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Santiago.

¿Qué futuro ofrecen al pueblo mapuche las actuales propuestas de desarrollo?. Ed. Universidad Católica de Temuco, CERC Academia de Humanismo Cristiano, 1996.

Quidel, J. y Jineo, F. (1999): "Las raíces para nuestro cultivo", en Aracely Caro, Teresa Durán, Julio Terecán (Eds.), Estilos de desarrollo en América Latina, Universidad Católica de Temuco, Universidad de La Frontera, Temuco.

Quidel, J. (2000): "Las relaciones interétnicas desde la perspectiva mapuche", en Teresa Durán, Esperanza Parada y Noelia Carrasco (Eds.), Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas. Una experiencia reflexionada desde La Araucanía, Chile, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, pp. 115- 122.

Quidel, J., (1998), "Machi Zugu: ser machi", en CUHSO Vol 4, Nº 1, Ediciones Centro de Estudios Socioculturales, Temuco, Chile.

(2000), "Las relaciones interétnicas desde la perspectiva mapuche", en "Acercamientos Metodológicos hacia pueblos indígenas. Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile", Ediciones LOM, Santiago, Chile.

Raiman, A., (1999), "La visión de la comunidad mapuche", en "Pueblo mapuche y expansión forestal", Programa Chile Sustentable, Santiago, Chile.

Saavedra, A. (1971): La Cuestión mapuche, ICIRA, Santiago.

Stuchlik, M. (1970): "La ayuda mutua entre los mapuches", en Boletín de antropología, vol.3, Nº12, Santiago.

Stuchlik, M. (1970): "Niveles de organización social de los mapuches", Segunda Semana Indigenista, editado por la Universidad de la Frontera, Temuco.

Stuchlik, M. (1974): Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea: Editorial Nueva Universidad, Santiago.

Stuchlik, M. (1999): Vida en mediería: Ediciones Soles, Santiago.

Titiev, M. (1951): Araucanian culture in transition. The Museum of Anthropology of the University of Michigan.

Vidal, A. (1991): "Indicadores sociodemográficos de la población mapuche rural. ¿Crisis de la reproducción societal?".

Vidal, A. (1999): "Políticas legislativas en Chile. El caso de las tierras y territorios mapuches", en Revista CUHSO, Volumen Especial N° 1 "Legislación indígena, tierras y pueblo mapuche", Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, pp. 67 –111.

Casos, evaluaciones y proyectos:

Durán, T. y Meliqueo, M. (1993): Desarrollo empresarial y local mapuche. El caso del consorcio agrocomercial de Nueva Imperial, Documento inédito, Congreso sobre Desarrollo Local, Chicago.

Proyecto de Desarrollo Microregional Maquehue. Elaborado por GEDES. Temuco, 1996.

Informe de avance proyecto "Mejoramiento de la Calidad y el Abasto del Agua en cuatro comunidades de Chapod, Maquehue". Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco. Temuco, 1997.

Programa de Recuperación y Educación Ambiental de Malleco. Centro de Desarrollo Sustentable, PRODECAM, CET, 1997.

Proyecto Gestión de Recursos Ambientales Mapuches. Centro de Estudios Socioculturales, Centro de Desarrollo Sustentable, Universidad Católica de Temuco, 2000.

Informes y documentos estatales:

Informe de la Comisión Asesora en Temas de Desarrollo Indígena. (D.S. N°122, 14.05.99, MIDEPLAN).

"Algunos elementos generales de visión de ruralidad 2010". Principales contenidos surgidos en el primer taller central, Grupo trabajo para la formulación de propuestas de políticas públicas extra agrícolas para la reducción de la pobreza rural, Santiago, septiembre 1999.

"Propuestas de estrategias y políticas públicas para un desarrollo territorial equilibrado que contribuya a la reducción de la pobreza rural". Seminario nacional de propuestas de políticas públicas, Red de cooperación institucional para zonas de extrema pobreza, PRORURAL, Santiago, marzo 2000.

Informe final, Grupo de Trabajo para los Pueblos Indígenas, MIDEPLAN, Mayo 2000.

Material web: www.conadi.cl, www.indap.cl, www.mideplan.cl, www.conaf.cl, www.amra.cl, www.origenes.cl

CAPÍTULO V

**Estado contemporáneo de la medicina mapunche en
tres zonas del territorio mapunche. Un estudio en
salud mapuche y medio ambiente**

ÍNDICE

I Parte

Presentación.....	1505
Hallazgos iniciales en la ejecución del diseño.....	1505
3.1. En relación al objetivo 1.....	1505
3.1.1 Síntesis de los avances en las lecturas analíticas de los textos especializados acerca de la temática.....	1507
3.1.1.1 Lectura de <i>Medicinas y culturas de la Araucanía</i> (Citarella 1995).....	1507
3.1.1.2 Lectura de <i>Medicina y antropología social</i> (Ackernecht,1985)	1514
3.1.1.3 Lectura de <i>La voz del kultrun en la modernidad</i> , (Bacigalupo, 2000).....	1515
4. En relación a los objetivos 2 y 4.....	1526
4.1. La política nacional y regional de salud y su contextualización. Política de salud intercultural.....	1526
5. En relación al objetivo 3.....	1529
5.1. Medicina popular.....	1529
La medicina en antropología.....	1529
El estudio de la medicina popular en América Latina.....	1529
Definición especializada de medicina popular.....	1532
La medicina popular en Chile.....	1533
“Estudio preliminar de la población consultante al sistema de medicina urbana/conocimientos, creencias y motivaciones”.....	1534
“Aspectos conceptuales de la enfermedad en tres yerbateros”.....	1536
“Medicina popular en contexto mapunche”.....	1536
5.1.1. Establecimientos de iglesias evangélicas en territorio mapunche.....	1537
5.1.2. Los procesos de reconversión religiosa.....	1541
6. En relación al objetivo 5.....	1543
7. En relación al objetivo 6.....	1545
7.1.1. Demandas de salud y medio ambiente en el marco del movimiento mapuche actual.....	1546
7.1.2. Justificación del tema.....	1546
7.1.3. Problematicación del contexto.....	1546
8. En relación al objetivo 7.....	1549
9. Aprendizajes a modo de conclusiones.....	1549

ÍNDICE

II Parte

Antecedentes.....	1551
Presentación conceptual y político-cultural del modelo y sistema de salud mapunche.....	1551
Aporte de los participantes mapuche en los talleres.....	1553

I Parte

Presentación

En agosto de 2002 dos representantes de la COTAM (Comisión Autónoma de Trabajo Mapuche) solicitaron al Centro de estudios Socioculturales (CES) ejecutar un estudio sobre salud de los mapuche y su relación el medio ambiente. Argumentaron que se necesitaba un trabajo que demostrara las necesidades y dificultades que hoy día la población enfrenta para resolver sus problemas de salud, derivados estos últimos de la pérdida del bosque nativo -que se asume como fuente de los recursos herbolarios- y el deterioro en general de los espacios ecosistémico-culturales propios del pueblo. Plantearon que el enfoque que el CES ha llevado acabo hasta el momento a ellos les parece confiable, particularmente el que se expresa en el libro *Conocimientos y vivencias de dos familias wenteche sobre la medicina mapuche*, editado por el CES en 1997. Dijeron que la modalidad de trabajo serían reuniones –talleres con COTAM, en las que se elaboraría un plan de trabajo que incluyera la explicitación del enfoque de COTAM para estos estudios y aquellos específicos a cada ámbito considerado, entre los cuales estaba el de salud. Hicieron notar la importancia de asumir este trabajo dado que, además de ser participativo, es decir, que incluye los conocimientos y prácticas de la población mapuche, debía ser orientado a fundamentar las demandas en salud que la población, a través de sus organizaciones, pudiera proponer.

El CES conformó un equipo para abordar esta temática y este desafío de conocimiento iniciando, desde el mes de agosto, un trabajo interno para definir y caracterizar el enfoque del mejor modo posible. Incluyó de sus personales aquellos más involucrados en el tema de la salud y que, además, dispusieran de capacidades especiales, disciplinarias y/o de trabajo de terreno, que fueran indispensables de considerar para lograr la meta.

En el marco de este proceso se inserta el presente informe, organizado en tres tópicos principales:

- Hallazgos iniciales en la ejecución del diseño
- Diseño de investigación.
- Cumplimiento inicial de los objetivos.
- Conclusiones iniciales.

A continuación se presenta cada uno de estos tópicos en su proceso preliminar como corresponde a un primer informe de avance.

Hallazgos iniciales en la ejecución del diseño

3.1. En relación al objetivo 1

Estos avances están referidos al logro del objetivo 1 del diseño 2, el que se refiere a:

- Conocer y evaluar el estado contemporáneo de la medicina mapuche en tres zonas geoecológicas del territorio mapuche (*pewenche*, *wenteche* y *bafkehche*), considerando criterios sociales y culturales normativos propios.

Para abordar este objetivo, el equipo ha definido dos acercamientos de carácter empírico, a través de un instrumento etnográfico que deberá aplicarse a los agentes especializados de la medicina mapuche, y a través del análisis de la bibliografía especializada .

Se parte del supuesto de que el sistema médico mapuche, que reflejado en el concepto de *bawehtuwün*, exige presentar del modo más auténtico posible el pensamiento *mapunche*, con una intervención mínima de parte de la disciplina. Se espera, por ejemplo, usar el concepto de 'sistema' para identificar los niveles de complejidad del conocimiento, de las normas y de las prácticas, sin perder de vista las soluciones que los individuos crean y/o encuentran para resolver sus problemas de salud, si bien priorizando el conocimiento que le otorga las bases al sistema. No obstante lo anterior, estamos conscientes de que la medicina mapuche propiamente tal debe incluir un acercamiento a los modelos culturales desde la perspectiva antropológica, pero desde la mapuche debe referirse a la dimensión socio-religiosa fundante del sistema y que opera, por lo menos en algunos de los territorios mapuche, en el campo de la vida ceremonial. Desde esta perspectiva y asumiendo un aporte teórico crítico desde la antropología, se está transformando la temática propuesta por COTAM en un acercamiento que intenta legitimidad tanto en el marco disciplinario como en el cultural, superando zonas de roces y límites no siempre consideradas en los estudios conocidos, en las demandas reivindicativas de los mapuche y desde luego en las actuales políticas de salud y medio ambiente implementadas por el Estado actualmente.

Los avances que el equipo ha hecho en relación a este objetivo son básicamente de carácter exploratorio y se expresan en actividades de lectura, ordenamiento y análisis de tres textos emblemáticos para el tratamiento del tema, a saber:

- *Medicinas y culturas en La Araucanía* (Citarella et al, 1995),
- *Medicina y antropología social* (Ackernecht, 1985), y
- *La voz del kultrun en la modernidad* (Bacigalupo, 2000).

Mientras el primer texto representa el conocimiento especializado más reconocido como tal en la última década en torno al tema de la medicina mapuche, el segundo introduce la discusión acerca de la naturaleza de las medicinas de los pueblos indígenas respecto de su homólogo, la medicina científica, sentando las bases de la importancia que el estudio de estos sistemas tiene la antropología y, en general, para las ciencias sociales y aplicadas. Bacigalupo, en tanto, examina los procesos de adaptación de las machi en el contexto de relaciones interétnicas desiguales en la Araucanía.

En este informe de avances se presentará una síntesis de estos avances, reconociendo que el proceso cognoscitivo debe avanzar considerando los siguientes materiales, disponibles en el CES:

- Materiales del Diplomado: Clases 'Medicina Mapuche Especializada' y Medicina Mapuche Familiar'.
- Las exposiciones en los Talleres de COTAM de diciembre de 2002 y enero y marzo de 2003 para el ordenamiento textual desde del pensamiento mapuche.

En cuanto al conocimiento empírico de primera fuente que requiere incluir este capítulo, este proviene y provendrá de:

- La participación del equipo en las reuniones y talleres de trabajo y discusión organizados y realizados por la COTAM y recientemente por el equipo de Derecho mapuche.

Los principales Talleres en que hemos podido participar son los siguientes:

- Taller de Carahue, Noviembre de 2002 (hay registro)
- Taller de Mehuin, Noviembre de 2002 (hay registro)
- Taller de San José de la Mariquina, Diciembre de 2002 (hay registro)
- Taller de Imperial, Enero de 2003 (falta registro)
- Taller de Lonquimay, Enero de 2003 (falta registro)

- Talleres de Temuco (organizado por el equipo de Derecho Mapuche), Marzo de 2003 (hay registro).

3.1.1. Síntesis de los avances en las lecturas analíticas de textos especializados acerca de la temática

3.1.1.1. Lectura de Medicinas y Culturas en la Araucanía (Citarella et al, 1995)

El equipo le solicitó explícitamente al miembro mapuche del mismo que elaborara un análisis y comentario acerca del texto más actualizado conocido de medicina mapuche. A continuación se exponen esquemáticamente los principales hallazgos de este análisis.

Resumen del Capítulo III

En primer lugar, señalar que el texto es una revisión de publicaciones con relación a la “medicina mapuche” obtenidas principalmente de las crónicas, cubre el período comprendido entre el S. XVII y principios del S. XX. Su objetivo es establecer elementos que sirvan de base para la investigación.

A continuación el siguiente cuadro muestra las categorías expuesta en el texto, luego las dimensiones e indicadores referidos a la categorías referida y una descripción y comentarios, lo último forma parte de la lectura realizada.

Categoría	Dimensiones e Indicadores	Descripción y comentarios
Modelo Médico: "... se entiende como los conceptos, valores, ideas y creencias relacionadas con la salud y enfermedad..." (Pág. 62)	Ámbito religioso: "creencia mapuche en espíritus sobrenaturales temidos y respetados" Pillan: ... deidad mapuche, ingerencia en la vida... habita en los cerros y volcanes... Alhue ... (diablo) Meru (pájaro de Chile), pájaro agorero, anuncia la muerte. Meulen Chonchon: pájaro agorero	Es necesario señalar en esta parte, la precisión y los alcances que tiene los conceptos expuesto. En el mismo sentido, es una visión externa, porque no da cuenta de la visión mapunche acerca de estos conceptos. En el caso del Pillan, no se sabe en que aspecto de la vida tiene ingerencia y tampoco el tipo de ingerencia, por otra parte, no se sabe, si la idea de pillan corresponde a un aspecto propio de toda la sociedad mapunche o bien corresponde, a algunos contextos territoriales específicos. Alhue, se dice que es el diablo. Esto es muy limitado, no permite comprender cuales son las dimensiones que abarca el concepto. Por información, que se maneja el alwe, corresponde a una parte, de la persona que al morir, debe ir junto, ya que el alwe podría desprenderse del cuerpo y de ahí que, la persona debe permanecer acompañada en el periodo del "velorio". Lo mismo ocurre con los demás conceptos.
	Enfermedad: "para los mapuches las enfermedades son atribuidas a terceros, que se valían de diversas prácticas para causar daño a personas con quienes mantenían relaciones conflictivas" (Pág. 63)	Aquí está solo la visión externa acerca de las causas de la enfermedad, por lo demás, tampoco se dice cuál es el concepto de enfermedad.
	Causas de las enfermedades; "... la contaminación y el contagio pero de tipo mágico como es el caso del llamado 'mal del parto'".	Aquí si bien hay un intento por decir las causas de la enfermedad, éste se inscribe en el concepto del "contagio de tipo mágico", lo que no permite comprender, primero que se considera mágico y lo segundo si esto corresponde a la visión mapunche.
	Kalku: (brujo), "traducido al castellano como hechicero... según L. De Valdivia.." Huecufetun: producida por la acción del huecuve.	No aparece claro, en que enfermedad el kalku tiene incidencia, que es lo que provoca; si es a nivel personal o colectivo, por ejemplo la familia.
	Ibunché: "criados por los brujos en sus cuevas, le sirven en sus hechicerías o encantos" Guecubo: "espíritu que por mandato arrojaría flechas que infligen el mal a las personas" Anchimalguen: Deidad tutelar, 'anunciaba lo bueno y lo malo'. Fuñapue: veneno	Aquí solo se puede señalar la visión propia de la época de parte de los cronistas; no obstante, hoy día estos conceptos existen, pero la descripción señalada no corresponde, por lo que es necesario averiguar y testificar con las personas en el contexto de los lof mapu.

	Huecuve alhue: espíritus cautivos. Meulen: Torbellino Anchimallen: Mujer del sol Cherufe: IMÁGENES FANTÁSTICAS: Colo colo: (especie de basilisco) Ngutuvilú: zorro culebra Chiquevilú: llamado manta o cuero...	Nuevamente señalar que la descripción de los conceptos no posibilita la comprensión, si bien algunos contienen la dimensión “etimológica”, no dan cuenta en tanto conceptos que tiene dimensiones. Por ejemplo, la traducción de “mujer del sol” podría corresponder al de “anchinallen”, pero no da cuenta de lo que es en esencia el “anchimallen”, luego no sabemos a que contexto territorial corresponde. Por último, falta saber que relación tiene éste con la vida de los mapunche, sobre la salud y/o la enfermedad.
Agentes Médicos: “actores relacionados con la vida mágico religiosa y de salud del pueblo mapuche...” (Pág. 66).	La existencia de dos tipos de agentes de salud: Una, los hechiceros o Machi: Dos; curanderos empíricos: con amplios conocimientos herbolarios y experiencia en el manejo de enfermedades atribuibles a causas naturales... denominado por Molina como Ampive. Boquibuye: encargado del ritual mágico religioso, ejerce la función de ‘magos’.	Aquí el concepto de “agente” es impuesto para significar, quienes participan – al parecer– en el tratamiento de la enfermedad. Por otra parte, si bien se diferencian, no aparecen todos los que participan en ello. La categoría “ritual mágico”, es al parecer una aproximación para señalar acerca de los tratamientos que los enfermos reciben en un momento dado y que tiene que ver con que una “persona” que posee conocimiento para ello lo ejerce, en este caso se habla del boquibuye (“fokifoye), este último, es necesario constatarlo en el contexto del lof.
	<u>Según Salas:</u> existen tres tipos de agentes... Machi: “cuyo cometido era el trato con los espíritus; más adelante se define como el “sacerdote”... Gutarfe: que se ocupaba en las operaciones quirúrgicas; Ampive: los herbolarios...” (Pág. 69)	La visión de Salas no es muy distinta a la de los cronistas, por cuanto, no da cuenta de las dimensión de los conceptos referidos a los agentes. Lo de gutarfe, al parecer corresponde a “gütamfe” o bien se trata de otro “agente”.
	Lligua dungul o dungulve: que habla, hablador, función que ejercía tanto hombres como mujeres. Inaimahue: proporciona información sobre robos y enfermedades. Peumantufe: adivinos a través de los sueños y magia simpática... Cupólave: Mágico anatómico, este extrae la hiel del hígado. Pelotén: quien profetizaba el futuro o adivina sobre los hechos pasados, por medio de visiones o sueños provocados por narcóticos... “(Pág. 70). Rantuvoe: consultado sobre las causas de la muerte imputadas a la hechicería.	Aquí aparecen una aproximación a los conceptos a través de la descripción. Es destacable la diversidad de conceptos expuesto; sin embargo, es necesario averiguar en el contexto del lof para ver su existencia y su vigencia.

Prácticas terapéuticas: "ámbito integrado por materias médicas, drogas, hierbas o procedimientos tales como la adivinación, la cirugía y la acupuntura" (Pág. 73).	Hierbas, arbustos y árboles: (hojas, flores, cortezas o raíces). Similares y/o iguales a la que existen en España. Solo lo que existen en la zona mapuche	Es destacable la cantidad de especies registradas y que están contenidas en el capítulo, lo cual es posible averiguar y contrastar en el lof. Es necesario precaver el uso de éstos según los contextos, por cuanto este no aparece en el texto. En el texto no aparece la relación entre enfermedad, parte de la especie que se utiliza y su preparación...
	Prácticas terapéuticas: vista como mágico-empíricas. Sahumerios de hierbas, invocaciones al pillan, danzas y bailes rituales, toques de kultrun u otros instrumentos musicales, estados de éxtasis y sueños; todos como prácticas mágicas que permitían o favorecían el cuidado y la recuperación del enfermo" (Pág. 80). Machitun: constituía el procedimiento central de acciones tanto diagnósticas como terapéuticas...	Se habla de prácticas terapéuticas; sin embargo, sólo se habla -de modo reiterativo- de machitun, no se distinguen las forma que en ella existe, tampoco se logra comprender la relación entre el tipo de enfermedad y el tratamiento del o de la machi. Queda muy implícito la intención de comprender el machitun, pero no se describe qué es y en qué consiste.

Comentarios Generales

En este capítulo, no aparece de modo explícito ni en forma precisa acerca de cual es la "medicina mapunche", esto es, cuáles son sus elementos de límites para decir que corresponde a tal categoría. Del mismo modo, lo que aparece son comentarios generales que serían base para las investigaciones. En este sentido, tiene importancia y lo que evidencia el texto, por una parte, es la existencia de conocimientos con relación a algunos elementos culturales mapunche que dan cuenta acerca de la "medicina", no obstante, esto aparece de modo muy general; por otra parte, si bien aparecen conocimientos acerca de elementos de la medicina, está cargada de la visión propia de la época, o más bien la visión propia de los cronistas acerca de los mapunche, y por consiguiente, busca, aparentemente la constante comparación entre aquello que es referente, para una sociedad y para otra, es decir, cuanto de lo mapunche se aproxima a lo occidental. Por último, el capítulo deja en evidencia ciertos conocimientos que es necesario averiguar, dado que aparecen conceptos que al parecer tiene hoy día vigencia.

Finalmente, cabe señalar aunque repetida, pero necesaria que esto corresponde a una visión externa, de manera que no da cuenta desde lo mapunche, esta es al parecer la tarea, comprender y buscar los conceptos que están desde el *mapunche kimün* y que en ella están las categorías propias de lo que sería la "Medicina mapunche".

En relación al **Capítulo V**, se advierte

Categoría	Dimensiones e Indicadores	Descripción y comentarios
	Relación de los hombres con lo divino y sobrenatural y esta relación es de carácter fundacional se estructura en torno a la noción de la reciprocidad El sentido de la vida del mapuche se afina en la relación con las divinidades que han donado su lengua (mapudungun), su forma de vida y las leyes que lo rigen (ad mapu). La reciprocidad, representa un elemento ordenador y normativo y también en el plano de la vida social y económica del grupo.	- Sobre la envidia y transgresión está definida desde lo occidental, en el sentido de asumir conceptos en el cual no existe relación y/o acercamientos con conceptos en mapunzugun, es decir, se asume que existe envidia, pero no aparece su correspondencia en mapuzngun. Así, lo que dice en mapuzngun no corresponde en la lógica de lo mapunche respecto de cómo se usa la lengua.
	Cosmología mapuche guarda relación con la categorización del mundo. Unidades conformados por polos opuestos. La naturaleza y los hombres existen en la dualidad y a la vez la contienen. (aparece la idea: wenu mapu, miñche mapu; puel mapu, lafke mapu, kuse-füme fücha; antü, küyen, los vientos del bien y del mal. Salud y enfermedad son en sí una dualidad, pareja de opuesto complementario (bien y mal), señala que es modelo etiológico. La Salud konalen representa el equilibrio biológico, amenazado por kuxan. Weküfü, no se define con claridad, solo se dice que es un espíritu maligno que puede corporizarse en fenómenos de la naturaleza. Los hacedores del y del bien en la comunidad son la machi (chaman) y el brujo, ambos pueden oficiar en el plano contrario.	Si bien existe coherencia en la primera parte, existen conceptos, palabras del mapunzugun que están siendo incluido de un modo, al parecer, para buscar su correspondencia en castellano. Por ejemplo, la expresión konalen en mapunzugun, indica que es atrevido y expresa la juventud de la persona. Sin embargo éste se usa para señalar de aquel que no está enfermo.
	Fuñapue Kalku y machi Günechen Kuxan Relación ngillatun y machi Reciprocidad se funda en la relación con lo divino Normas con respecto al orden natural, no pasar por donde está el mal. Machi y longko se ubican en el mismo plano	Se homologa, <i>kalku</i> con <i>machi</i> lo que en la práctica son absolutamente diferente.
	Clasificación de los sueños: vinculados al mal a la posibilidad de enfermar a la muerte a la curación a la lucha contra el mal a la experiencia hospitalaria	

En relación al **Capítulo VI**, “*Etnoclasificaciones de la enfermedad*”. Páginas 129 – 195.

Categoría	Dimensiones e Indicadores	Descripción y comentarios
Origen, diagnóstico de las enfermedades Perspectivas que la gente tiene de la enfermedad (antropológica). Formas actuales de clasificación	La enfermedad se ocasiona por la intervención humana de los entes de la naturaleza, manifestada por kuxan. Mapuche kuxan – wigka kuxan, ambos diferenciados por su origen en relación al modelo mapuche y no mapuche, y porque la terapéutica corresponde a uno u otro modelo. Diversidad de apego a la cultura Mapuche kuxan en: a) re kuxan, b) wenu kuxan, c) weza kuxan. Estos últimos serían por kalku, y weküfütun Punto de vista sintomatológico: a) parte del cuero afectada: logko kuxan, piwke kuxan, püxa kuxan, furi kuxan; b) intensidad de los síntomas: püchi kuxan, fûta kuxan; c) duración: kuyfi kuxan, lef kuxan.	- - Cómo se entiende el weza kuxan - Ñochi kuxan
Causas	Por la exposición prolongados a factores climáticos. Alin O Are Kuxan antû Kuxan atreg Kuxan Chafo Fonwa Üna Namun Kelü Nge Güfwüllen Pûra Mojfüñ Püñmu	
	Enfermedades ocasionadas por la ingestión de alimentos fríos, calientes, verdes, crudos, grasos... Kürüf kuxan Kaychü kuxan Kaychü mojfüñ Ugkañman	
	Enfermedades ocasionadas por esfuerzo físico excesivo. ajfeñ koñiwe kuxan kaxifün wilgozi küwü	

	Por contagio sexual chizma pixu tupu	En esta parte se agrega jazken e ijkun, este se relaciona más con el piwke kuxan, los piwke kuxa tiene el sentido más de jazkün, y no la enfermedad en sí al corazón como aparece en la clasificación.
Técnicas diagnóstico.	de Pewtun Wijentun Zache fe Malüchefe Lawenchefe Gütamchefe	
Weza kuxan enfermedades mágico- religiosas	Weza kuxan Wenu mapu kuxan (machi kuxan, castigo kuxan y konün.	
Agentes etiológicos	kalku weküfü	

3.1.1.2. Lectura de *Medicina y antropología social* (Ackernecht, 1985)

Se trata de un texto especializado de parte de un historiador de la medicina cuya obra se reedita por parte de un catedrático de la misma especialidad asentado en la Universidad de Santander en 1985.

En términos generales, este texto puede adscribirse a lo que se denomina una “etnología médica”. En este texto el autor tiene como principal intención clarificar la naturaleza de la medicina primitiva, objetivo que cumple al caracterizarla y contrastarla con la medicina moderna o científica. Tomando en cuenta este antecedente, podría decirse que el texto ubica a las medicinas “en tanto sistemas culturales y médicos particulares” en un marco delimitado desde los parámetros de la ciencia clásica cuyo aporte principal, en este caso, es sentar aquellos rasgos generalizantes “que conciernen a su naturaleza humana”.

En esta perspectiva, el autor intenta dialogar con los conceptos y la base empírica que define y caracteriza la medicina científica, pero por otro lado también considera “la suspicacia del Tercer Mundo”, tratando de sentar los límites conceptuales y fenoménicos que abarcaría el concepto de “medicina primitiva”.

En términos de criterios nomotéticos que, a nuestro juicio, actúan como referentes teóricos para delimitar el objeto, los siguientes son los que aporta el autor, en el marco de la hipótesis de que la medicina primitiva no es medicina moderna embrionaria y, por tanto, debe estudiársela en sí misma (16).

En esta perspectiva, el autor demuestra las representaciones que construye en torno al fenómeno, primeramente abordando su carácter mágico. Al respecto es destacable su visión para reconocer que la enfermedad y la medicina, en este contexto, son funciones de la cultura y que, además, este tipo de medicina tendría fundamentos psicológicos que exigirían un tratamiento más integral y no meramente biológico como en el caso de la medicina moderna.

En esta misma perspectiva, el autor reconoce la necesidad de considerar los aspectos históricos asociados al desenvolvimiento del fenómeno sociocultural de la medicina primitiva, ligados a su vez a la historia misma de los pueblos que la cultivan. Al respecto este autor, moviéndose en la teoría particularista de la cultura (Boas) reconoce que existen variedades de tipos de medicina primitiva según los pueblos y sus historias (20) y en un afán generalizador propio de la escuela de pensamiento a la que adscribe sienta las bases de un lenguaje comparativo entre distintos tipos de medicina primitiva respecto de los consiguientes complejos culturales (cheyenes y otros).

Caracteriza también la medicina primitiva el papel social que cumple en la sociedad en que se cultiva, considerando tanto el funcionamiento del sistema, como las concepciones diferenciadas de enfermedad que se cultivan al interior de la sociedad y el estudio pionero que presenta acerca de los agentes, a quienes denomina, por una parte, “hombres – medicina” y, por otra, específicamente shamanes (57).

Este texto reeditado incluye aportes respecto de las etapas iniciales de la psiquiatría transcultural.

Aportes del texto

Considerando los comentarios anteriores, estimamos que este texto, inspirado en la escuela antropológica particularista y nomotética, establece las bases conceptuales y empíricas para demostrar la existencia de una medicina asociada a sociedades que, en este caso, entran en la categoría de no – occidentales. En este sentido, podría decirse que este texto valida y legitima, en este plano, a este tipo particular de medicinas, otorgando las bases científicas para su estudio sistemático y diferenciador respecto de la medicina occidental o científica. No obstante lo anterior, no compartimos con el autor la nomenclatura usada que, aunque es fundamentada por él en su carácter estrictamente descriptivo afirmando que no es peyorativa, hasta el presente ha sido incapaz de superar tal connotación, particularmente en el Tercer Mundo.

3.1.1.3. Lectura de *La voz del kultrun en la modernidad* (Bacigalupo, 2000)

En general, el libro de Bacigalupo explora en las formas y tipos actuales de reproducción y adaptación del quehacer médico de la *machi* al interior de las comunidades mapuche de la Araucanía consignando rasgos etnográficos del modelo mapuche de la enfermedad y su tratamiento por parte de la *machi* y advirtiendo la existencia de un contexto de contacto interétnico de impacto negativo para la población mapuche, sobre todo en escenarios urbanos o relativamente cercanos a centros urbanos. Entre los rasgos etnográficos generales que la autora identifica y presenta, podemos señalar los siguientes: elementos de cosmovisión mapuche; la figura de la *machi* y sus características—rol, símbolos, instrumentos, tipos de llamamiento, etc.; conceptos mapuche de enfermedad y definición de prácticas terapéuticas y rituales de la *machi*, entre otros.

Una de las tesis centrales del libro —que a nosotros nos interesa examinar— puede resumirse del siguiente modo: las *machi* han debido adaptar sus prácticas médicas a las exigencias del mundo mapuche contemporáneo —que Bacigalupo entiende ante todo como un mundo cultural fragmentado en el que no pareciera que fuese necesario identificar tradiciones culturales particulares, pues se asume que todo está mezclado con todo y lo que importa es la “funcionalidad” de la práctica, la creencia o el ritual— el que impone sendos problemas de salud al mapuche que se expone a las fuerzas de ese mundo pensando que tendrá cabida en él. Tales problemas de salud se expresan, a juicio de la autora, en lo que ella denomina la “enajenación mapuche”. Respecto de esta enajenación es que la *machi* debe usar sus conocimientos, respecto de la cual sus prácticas deben redireccionarse. Aquellas *machi* que logran satisfactoria y adecuadamente enfrentar el problema de la enajenación mapuche son las *machi* que se han adaptado con éxito a las exigencias del mundo en la modernidad.

Desde el punto de vista del modelo de investigación, la autora se mueve en un esquema clásico de investigación etnológica —aun cuando esté preocupada de problemas de dinámica— basado en el estudio de un ámbito de la experiencia sin establecer las articulaciones con el resto de dimensiones y niveles de la realidad, sobre todo con aquellos concernientes a la realidad contemporánea, tales como los vínculos problemáticos que tiene la medicina y la salud con el uso del medio ambiente y los recursos naturales, las políticas nacionales dirigidas a los indígenas (en todo orden de cosas), así como los impactos de estas mismas en el proceso de continuidad y cambio social, cultural, político y económico ya sea a nivel intraétnico o bien interétnico, entre otros aspectos.

En lo particular, la primera parte del libro está escrita en un lenguaje social y académico—antropológico monocultural, tanto en términos del enfoque y de la terminología utilizado como en cuanto a las traducciones de conceptos mapuche ligados a las concepciones y prácticas médicas de la *machi*. Bacigalupo parte de supuestos teóricos que, por una parte, centralizan el lugar de los individuos a través de la actualización de experiencias simbólicas y, por otra, otorgan importancia a los significados culturales de “eventos sociales y psicológicos interpretados en un contexto social específico y... destacar la importancia de las concepciones etnopsicológicas como la base de la formulación de la vida social” (Bacigalupo, 2000: 13). No obstante, se puede decir que en esta primera parte la autora establece su interpretación sobre una base normativista sin mucha sustancia o relación con los actores, lo que se advierte en expresiones como “imágenes normativas consensuales”, “versión consensual de la cosmovisión”, “lógica básica”, “visión tradicional”, “lógica consensual tradicional mapuche” (pp. 13, 42, 46), lo que a nuestro juicio resulta contrario a lo postulado desde el enfoque teórico—metodológico centrado en el actor.

No obstante este insustancialismo, la segunda parte del libro constituye un cuadro etnográfico centrado desde el sujeto *machi* y sus vivencias en el tiempo y el espacio, dejando entrever el manejo de la autora en cuanto al desarrollo metodológico de un modelo de investigación biográfica y etnopsicológica. De todas formas, no se logra dar cuenta claramente de las relaciones complejas en que están insertas las vidas de las/los *machi* en tanto estos actúan no sólo como especialistas en su materia sino que están conectados a redes y estructuras sociales y culturales más amplias, en las que están implicados otros actores incluyendo, por cierto, a los mismos antropólogos y demás estudiosos de la

sociedad y la cultura mapuche. Además de esto, debemos insistir en el hecho de que, en general, la autora tiende a generalizar sin presentar la evidencia necesaria para hacerlo; deja de lado o pareciera no trabajar con aspectos tan relevantes como la contextualización de las prácticas y los conocimientos de las/los *machi* con que la autora se vincula para hacer su trabajo, la relativización de los marcos de referencia de la misma respecto de los otros marcos o la traducción etnolingüística.

En el conjunto del libro se aprecia una tendencia a objetivar la realidad sobre la base de los propios conceptos de la autora. Por ejemplo, “los mapuche poseen lo que Barric (1984) llama un sistema de pensamiento mágico–religioso que tiene el propósito de “buscar las causas de las cosas” (42); o la *machi* es una “curandera” o “sacerdotisa del *gijatun*”; o su misma referencia explícita a las *machi*, a sabiendas que también existen los *machi*...

En términos de los contenidos del texto, los primeros dos capítulos se refieren al mundo de representaciones y de rasgos etnográficos que giran en torno a la cosmovisión y que conforman la figura de la *machi*. La autora distingue, por ejemplo, el rol chamánico o de curandera de las *machi*, la simbología asociada a su rol, su relación con la hechicería / brujería, los tipos de llamados de *machi*, las características de las *machi* según los tipos de llamamiento y las congregaciones de *machi*. Una interrogante interesante que pude derivar del análisis del capítulo 2 (“Las *machi*, representaciones actuales”) tiene que ver con la relación entre el prestigio de la *machi*, es decir, su estimación social, con criterios como la edad en que son investidas o el tipo de llamado. De acuerdo a nuestras conversaciones como equipo y a la luz de algunos relatos de personas mapuche de comunidades donde ha dejado de reproducirse la institución de la *machi* como es la zona *pewenche* de *Ikalma*, la legitimidad social de la *machi* al interior del grupo no depende sólo de sus características simbólicas sino de cuan significativos puedan llegar a ser tales características para los propios actores no especialistas

En el capítulo 3 sobre “Enfermedad y sanación: tradición, adaptación y cambio” y, particularmente, en el apartado acerca de “El concepto mapuche de enfermedad”, la autora no emplea el término mapuche de *kuxan* sino que lo traduce entre comilla como “mal” o simplemente como “problema”. Dice Bacigalupo: “(...) la enfermedad y “el mal” son concebidos como fuerzas externas al cuerpo del enfermo y a la sociedad mapuche que se activan cuando los mapuche se vuelven envidiosos o transgreden ciertos normas sociales o rituales que rompen con el ideal cultural de reciprocidad y solidaridad” (43). Grafica el funcionalismo del que está además imbuida la interpretación, como una herencia disciplinaria ciega que ya ocupa un lugar común en la interpretación antropológico-social.

En este contexto, las *machi* aparecen canalizando fuerzas psicológicas en pro de un orden normativo ideal desde una visión que se empeña en entregar una imagen de otro cultural valiéndose para ello de un lenguaje descontextualizante y muy poco cuidadoso capaz de afirmar que las *machi* “exorcizan el mal” y “alejan a los espíritus malignos que vienen “desde fuera”, actividades que la autora entiende como “una verdadera guerra espiritual y simbólica” (43), la que, llevada al mundo secular, la autora asimila a las luchas de los mapuche en contra de sus invasores en el tiempo.

En relación al mismo apartado, se observa un problema lógico de orden básico, a saber, la enfermedad mapuche no es definida como tal sino sólo hasta el apartado “Clasificaciones de *kuxan*”, donde sí define el concepto, el que define históricamente como un concepto derivado del proceso de colonización, refiriéndolo a aquellas “(enfermedades) causadas por elementos existentes dentro del ámbito de este mundo y tratados por la medicina mapuche” (44). En este sentido, la autora distingue entre enfermedades espirituales y sus síntomas clasificados según intensidad, duración y localización – en este sentido, sigue el mismo marco interpretativo que Citarella et al (1995).

Respecto de la intensidad y duración como criterios definidores de las enfermedades, Bacigalupo reitera los mismos usos de categorías ya discutidas con Gabriel Llanquinao, tales como *pichi kuxan* y *fūta kuxan*, o *lefkuxan* y *kuyfi kuxan*, afirmados en el “libro negro”. En cuanto al criterio de localización, este se refiere al lugar donde la dolencia se aloja y/o expresa en el cuerpo (cabeza, pies, estómago, corazón, huesos). Me pregunto si este uso corresponderá al uso habitual que tendría en el marco de una

comunidad viva o si no se tratará, más bien, de la proyección de nuestros propios marcos de referencia cultural.

Respecto de las *re kuxan* o “enfermedades naturales”, Bacigalupo afirma que, durante la conquista, las otras enfermedades “se consideraban como inducidas espiritualmente”, insistiendo en que su tratamiento consistía en el uso de hierbas y “exorcismos”. Respecto de esto último, ¿es que acaso Bacigalupo desconoce el contexto en que tiene lugar su escritura o es que simplemente es presa de una especie de ceguera teórica o de sentido común que le impide situarse en el complejo marco de realidad de la que trata y respecto de la cual al parecer no se hace cargo plenamente?

Durante la colonia, en tanto, se afirma que los mapuche incorporan “una versión simplificada del modelo hipocrático de salud que trajeron los españoles” (45): “los mapuche tomaron la noción de que el calor y el frío eran causantes de enfermedades naturales de los practicantes de la medicina popular” (45).

Según la autora, *re kuxan* se producen, actualmente, por la “ruptura del ser humano con su medio ambiente natural o social”. Siguiendo a Citarella y colegas, Bacigalupo divide las causas de *re kuxan* en alteraciones de temperatura, contagios y excesos de fuerza. Esto –y lo que sigue del libro con relación a este apartado– es algo que, a nuestro juicio, debe chequearse empíricamente: “(...) todas las enfermedades que están relacionadas con el exceso de trabajo, pena, rabia, negligencia de salud, problemas digestivos y nutricionales, el mal funcionamiento del estómago, corazón, pulmón, vesícula, hígado y otros órganos, también son catalogados como naturales” (46). Sin embargo, de acuerdo a lo señalado por Gabriel, debemos recordar que una enfermedad localizada, por ejemplo, en el corazón o en la cabeza no necesariamente deben ser enfermedades naturales.

Bacigalupo afirma que en contadas ocasiones las/los *machi* curan *fūta kuxan*. ¿Será realmente así?, ¿cuál es el espectro de enfermedades que pueden curar las/los *machi*?, ¿de qué depende esta capacidad?, ¿se especializan los/las *machi* en este sentido?

Uno de los postulados básicos de la autora en relación a la situación contemporánea de las/los *machi* y su medicina contiene la idea de que el sistema se continúa reproduciendo debido a la insatisfacción que experimentan los pacientes mapuche y no mapuche dentro del sistema de salud nacional. Así, Bacigalupo llega a afirmar que “las *machi* que viven cerca de las ciudades reciben el excedente de enfermos insatisfechos con los hospitales” (47) y agrega que “el éxito de las *machi*... circundantes a la ciudad se debe principalmente a su habilidad para curar las “enfermedades espirituales”” (48).

Respecto de las “enfermedades espirituales” Bacigalupo -no indica ningún término mapuche o propio- estas serían “provocadas por la acción de un tercero o por el rompimiento de normas sociales y religiosas que provocan el desequilibrio” (49), también se agrega la transgresión del equilibrio natural –dimensiones que, como hemos ido aprendiendo, están ligadas al modelo nativo de salud-enfermedad.

Entre las “enfermedades espirituales” la autora distingue aquellas “provocadas por mal o *weda kutral*” y aquellas *kalkutun* o “mal causado por la acción de *kalku* (hechicero /brujo)” y entre *wekufetun* o enfermedades provocadas por la acción del *wekufe* (48, 49).

Para Bacigalupo el *kalkutun* y *wekufetun* “están relacionados con la cercanía de la ciudad” (49), pues, según ella, “en estas zonas los mapuche experimentan tensión y angustia al encontrarse con las exigencias del sistema cultural chileno” (49).

Respecto de las *wenu mapu kuxan* –otra muestra de una especie de lugar común de la etnografía mapuche– se indica que estas son enfermedades “causadas por la acción de deidades y espíritus mapuche como castigo por incumplimiento ritual” o llamado de *machi*, *gempiñ*, *zugumachife*, “cacique” (49). En este sentido y siguiendo a Oyarce (1985), la autora distingue entre *kastikuxan* y *machi kuxan*, vale decir, entre enfermedades producidas por castigo debido a la transgresión de las normas rituales y

enfermedades ligadas al llamado de *machi* (49). En conjunto, las *wenu kuxan* son consideradas como enfermedades positivas, pues –de nuevo aparece la interpretación funcionalista–, permiten mantener la tradición. Al respecto, nos preguntamos si efectivamente este tipo de enfermedades pueden considerarse positivas, dado que cualquier enfermedad involucra un desequilibrio o desajuste que es necesario restablecer.

Bacigalupo afirma que las enfermedades espirituales se producen a través de tres mecanismos: 1) *perimontun* (o “visiones”); 2) *pewma* (o “sueños”) y, 3) *xafentun* (o “encuentros”) (48), advirtiendo que las enfermedades espirituales se localizan en el estómago y la cabeza (51). En cada caso, señala, la enfermedad se presenta en la forma de culebras, gusanos y sapos.

Bacigalupo afirma que actualmente los mapuche han incorporado a su sistema médico el “mal de ojo” y la “mala suerte” (51, 52). Por lo mismo, afirma B., “no es posible trazar una clara línea divisoria entre la medicina popular chilena y la medicina nativa mapuche” (112). Tal sería el estado de confusión de ambos sistemas que, de acuerdo a la autora, las *machi* se incluyen como practicantes de la medicina popular, siendo la única distinción el que las *machi* “controlan espíritus malignos” (113). Esta afirmación nos parece que no hace justicia a la visión que pueden tener los propios agentes, fundamentalmente mapuche, acerca de sus propias preferencias y adscripciones, las que pueden estar étnicamente orientadas y responder, por tanto, a principios básicos de lealtad étnico-cultural.

En “Roles emergentes de la *machi*”, Bacigalupo aduce que entre las *machi* de la Araucanía se expresan en la actualidad una serie de adaptaciones. Estas adaptaciones estarían orientadas a enfrentar adecuadamente los desafíos que el mundo moderno le impone a las *machi* –sugiere la autora. Los principales desafíos del mundo mapuche moderno están ligados a la “enajenación” de sus miembros. De este modo, Bacigalupo traza una tendencia sociocultural: las *machi* en la modernidad son aquellas que luchan contra las enfermedades derivadas de un proceso de contacto y relaciones interétnicas esencialmente dramáticas para quienes lo viven.

En su tipología de roles de *machi* (apartado 4.1), Bacigalupo registra y describe dos tipos:

- 1) Roles tradicionales o estrictamente convencionales –caracterizados por su desvinculación de las necesidades de los pacientes–. De acuerdo al sistema de hipótesis de Bacigalupo, este rol no se sostiene en las cercanías de a las ciudades y si lo hace es débilmente y sin mucha estimación social.
- 2) Roles emergentes o “que aparentan satisfacer las necesidades vigentes de las personas y pueden incluir varias de las funciones de roles previos” (109). Desde nuestro punto de vista, estos roles pueden entenderse también como roles tradicionalmente orientados por el modelo del *mapun kimün*, para el primer tipo descrito por Bacigalupo, y roles adaptados en los que confluyen y/o coexisten concepciones y prácticas definidas desde más de una tradición.

De todos modos, merece la pena demostrar en la práctica el juicio de Bacigalupo acerca del debilitamiento de la *machi* tradicional en contextos de cercanía a centros urbanos, más aún cuando hemos registrado que en gran parte del territorio *pewenche* la figura de la *machi* si no es desconocida es sólo parte de la memoria.

Dentro de los roles emergentes, Bacigalupo sitúa indistintamente a *machi*, meicas, suerteros y hierbateros (pp 109 – 117). Esta categorización, pensamos nosotros, no es una categorización apropiada o muy feliz, ni antropológica ni culturalmente hablando. Fundamentalmente, sostenemos que donde no ha sido considerado el juicio y la reflexión de los propios actores categorizados no se pueden crear adscripciones o lazos, más aun cuando estos lazos aparezcan vinculando a actores de provenientes de troncos étnico-culturales diferentes aunque externamente similares.

Entre los roles emergentes descubiertos por la autora –aspecto que debe ser empíricamente corroborado tras un mapeo y análisis más o menos sistemático y extensivo de la presencia y características de los especialistas en medicina mapuche de los tres territorios definidos- destaca el rol de hacer magia de amor y de suerte, además de hacer adivinaciones –obviamente, esto es algo que debe ser chequeado y puesto a la evaluación de los propios especialistas y miembros de comunidades. Otro rol emergente identificado es el de “oficiar como sacerdotisa en las ceremonias de *gijatun*” (117). Esta última cuestión requiere ser confrontada teniendo en cuenta la hipótesis propuesta por los propios actores mapuche (fundamentalmente los integrantes de la COTAM y otros dirigentes contemporáneos) respecto de la existencia de identidades territoriales asociadas a una variedad indefinida y relativa de criterios diferenciadores, entre ellos el ecológico, el económico y el ceremonial.

En las conclusiones Bacigalupo afirma algo que para nosotros representa tan sólo el inicio del problema. Ella argumenta que actualmente las/los *machi* prosperan en las comunidades cercanas a los centros urbanos debido a que han logrado adaptar sus prácticas y creencias tradicionales “a los problemas que enfrentan los mapuche debido a su enajenación” “porque curan enfermedades espirituales... más frecuentes entre mapuches empobrecidos, desarraigados, desadaptados y ansiosos...” (118). Agrega que “la *pérdida del alma* y la *posesión* (producida por *wekufetun*) son enfermedades *frecuentemente* asociadas con el enajenamiento” (118, las cursivas son nuestras: destacamos los términos empleados y la tendencia a generalizar desde el examen de unos pocos casos). En otras palabras, las enfermedades espirituales estarían en aumento “en las zonas donde el mapuche siente angustia por el rechazo de la sociedad chilena contemporánea” (119).

Otra de las conclusiones de la autora es que mientras mayor sea la especialización de las/los *machi*, menor será la competencia entre ellas/ellos al interior de zonas con alta presencia de estas/estos. Entre las *machi* que se especializan, destacan a juicio de la autora las que practican adivinaciones, magia de amor y suerte y las que hacen venganzas rituales –las que responden a un perfil específico, como ser: haberse iniciado tras o durante una catástrofe haber tenido visiones y “por incorporar muchos elementos de la medicina popular... se les acusa de realizar hechicerías / brujerías” (119, 120).

En cuanto a las prácticas y conocimientos especializados de las/los *machi*, Bacigalupo se refiere a los “mecanismos de intervención” o “métodos de intervención” de espíritus positivos y negativos. Siguiendo de nuevo a Citarella et al (Op. cit.), Bacigalupo identifica, como los principales mecanismos de intervención, los *pewma*, los *perimontun* y los *xafentun*. De acuerdo a lo que señala la autora, podríamos decir que los “mecanismos de intervención” indican la gravedad de la enfermedad así como la intención del causante de la misma y su relación con la víctima, y se relacionan con el grado de compromiso étnico-cultural o con la urgencia del llamado en el caso de la *machi* (52).

En general, vemos que la anterior es una formulación algo ambigua, debido a que puede llevar a entender el fenómeno como parte de la terapéutica como cuando la expresión hace alusión a los medios como la enfermedad es intervenida por el agente u otras veces como un elemento indispensable para la realización del diagnóstico. Dados los requerimientos de la investigación –los que vemos fuertemente ligados a una conciencia más o menos reflexiva acerca de la realidad contemporánea referida a un modelo ideal (el modelo *kuyfi* señalado por Gabriel en un par de oportunidades) históricamente vivenciado y conceptualmente re-actualizado-, pensamos que será mucho más útil centrarnos en las propias distinciones que de estos conceptos sensibles de la realidad hacen los agentes especialistas (*machi*, entre otros). En el fondo, debemos indagar en las diversas conexiones que hacen los actores de los símbolos que usan para ordenar, comprender y hacer inteligible su mundo antes que asociarlos a las categorías conceptuales con que nosotros mismos ordenamos *nuestro* mundo. En este sentido, hemos aprendido que, en el contexto *wenteche*, las/los *machi* y la gente de comunidades mapuche distinguen entre *pewma* y *perimontun* respecto del *xafentun*, el que asocian a una *mapuche kuxan*.

Aun cuando sobre lo anterior se abran algunas inquietudes de conocimiento, nos parece útil inferir que la existencia de un sistema ideológico profundo simbolizado a través del conjunto de términos asociados a la experiencia especializada de las/los *machi* y al continuo (más que binomio) salud-

enfermedad. Nuestra hipótesis es que la presencia o ausencia de algunas categorías etnolingüística y socioculturalmente significativas van a ser indicativo del estado de la medicina *mapunche* contemporánea y su relación con la salud y el medio ambiente.

Al señalar “son el primer síntoma de *machi kutran*”, “su llamado espiritual...”, “mecanismo a través del cual *cacique*, *machi*, *nguenpin*, *dungumachife* y otras personas de la comunidad reciben avisos” (53), la autora confunde más su idea de considerar los *pewma* como “mecanismos de intervención”. Finalmente, no aclara si *pewma* producen enfermedad.

Tras definir y describir cada mecanismo identificado –*pewma*, *perimontun* y *xafentun*–, la autora incorpora un cuarto mecanismo: el *ñiwin* “o extravío temporal” (55). En esta parte, Bacigalupo se refiere al fenómeno que describe en el contexto de “mecanismos de intervención de agentes etiológicos”. El *ñiwin* sería un producto de la acción del *wekufe*; no sabemos si en los otros casos los mecanismos también están asociados a “agentes etiológicos” identificables. En otra parte se asume que hay “enfermedades de *perimontun* provocadas como castigo por violación de un espacio salvaje poseído por un espíritu” (54). En todos y cada uno de los casos se aprecia la siguiente ambigüedad conceptual: a veces los llamados mecanismos de intervención pueden producir la enfermedad, otras ayudar a prevenirlas. Tras vacilar entre ambas definiciones, queda más o menos sentada la idea de que *perimontun*, *pewma*, *xafentun* y *ñiwin* son medios mórbidos usados por deidades y espíritus (podemos decir *newen*, *gen*?) para causar enfermedad (55).

En cuanto a la definición que Bacigalupo da acerca de las enfermedades espirituales más comunes, estas corresponderían a los *kalkutun* o enfermedades “provocadas por la envidia, los celos y la venganza de un tercero” a través de un *kalku* contratado para hacer “el mal”. Esta práctica tiene un impacto normativo al interior de la estructura de reciprocidad y solidaridad mecánica atribuida a las sociedades tradicionales.

De acuerdo a la “concepción tradicional” mapuche de las enfermedades, existe un tipo de *kalkutun* llamado *illeluwun* o “mal por bocado”, “envenenamiento con *funapue*” (56). Otro tipo es el *infitun* o “mal tirado” (57). En estos tipos de enfermedad operan la magia simpática y por contagio. Según Bacigalupo, “varias *machi*... sufrían de este tipo de “mal”” (58). El *kalkutun* se produce también bajo la forma de “*dawuntun*” o mal provocado en espacios habitacionales o productivos. Sería sinónimo de *infitun* o “mal tirado” –el que, a juicio de Bacigalupo, sería un mal muy común entre las *machi*.

Un cuarto tipo de *kalkutun* identificado por la autora es *punon namun* o “mal por raspado” del polvo de la pisada de una persona maldecido luego en el cementerio *renü* (59).

Siguiendo la línea de identificación de las enfermedades espirituales o bien, al interior de éstas, Bacigalupo distingue las *wekufetun* o “enfermedades producidas por *wekufe*” o “espíritu maligno”... “espíritu de persona o de la naturaleza poseído por una *kalku*” (60). Bacigalupo afirma que *wekufetun* son las enfermedades espirituales más peligrosas. Señala que actualmente *wekufetun* tiene connotaciones muy negativas asociadas a la “pérdida del alma y posesión de espíritu maligno” (63). De acuerdo a ella, el *wekufetun* se caracteriza, pues, porque el enfermo “pierde su alma temporalmente” y actúa bajo las intenciones del *wekufe*, las que pueden estar en complicidad con los siguientes *kalku*: *anchimajen*, *wixanalwe*, *alwe wekufe*, *mewlen*, *cherufe*. Siguiendo a Citarella y colegas, Bacigalupo distingue los siguientes *wekufe* autónomos, que no requieren de *kalku* para actuar: *gürü filu* (zorro-culebra), *wayjepen* (oveja deforme), *xilke filu* (cuero acuático), *piwichen* (serpiente alada o pollo negro) (Citarella et al, 1995). Entre estos, ella incluye el *chonchon* o *wajipen* (vaca oveja). Finalmente, Bacigalupo sugiere incluir *wekufe* “neutros” debido a que son objeto de la intencionalidad de terceros o *kalku* (60). Bacigalupo atribuye la intencionalidad de estos *wekufe* a “su asociación con un espacio salvaje, no productivo o como defensores de algún aspecto de la naturaleza” y reitera la misma interpretación de Citarella respecto a que estos *wekufe* son *gen*, “entes defensores del espacio natural... bosques, pantanos y lagos, lagunas y ríos” (61). Sin embargo, agrega, “generalmente actúan bajo mandato de un *kalku*” (62).

Una característica común de los *wekufe* es, según la autora, que se mueven en *pewma*, *xafentun* y *ñiwin* (61), atacando “el cuerpo productivo, social y biológico de la persona “desde dentro” (61).

Un tercer tipo de enfermedades espirituales identificado –y que nos lleva a cierta confusión- se refiere a las *wenu mapu kuxan*, que la autora define y describe explícitamente como “enfermedades espirituales”, las que serían “dolencias producidas por deidades y espíritus mapuche a personas mapuche, formando parte de las llamadas *kastikutran*” (64), debidas fundamentalmente al incumplimiento de normas y tradiciones, agregando que sería una innovación reciente que refleja una moralidad cristiana, un medio de control moral (65). En esta parte, Bacigalupo vuelve a una de sus tesis centrales, afirmando que las enfermedades espirituales como *kalkutun* y *wekufetun* “están directamente relacionadas con la cercanía de la ciudad” (65).

Por último, Bacigalupo ubica como enfermedades espirituales las *machi kuxan* o “enfermedad de la *machi* que refuerza su llamado”. La autora identifica *kisu kuxan* como *machi kuxan* “para presionarla a que asuma su vocación y se convierta en *machi*”. Siguiendo a Grebe (1975), menciona también *perimontun kuxan* como un tipo de *kisu kuxan* (67).

Detrás de la descripción que hace la autora en cuanto al concepto y tipos de enfermedad mapuche, subyace el supuesto de la relación entre pares opuestos o lo que, en general, ha sido caracterizado por los autores que se han ocupado del tema como el modelo de la dualidad complementaria. Este modelo se ve representado, por ejemplo, en la siguiente serie de correlaciones conceptuales: interno/externo => ser social mapuche/ foráneo, ajeno => positivo/negativo => productividad/infertilidad => salud/enfermedad => bienestar/ desgracia => norma/transgresión.

Por otro lado, interesante resulta ser la afirmación de que para los mapuche “el cuerpo social y productivo es conceptualizado como un cuerpo biológico y que el mal se produce al invadir el espacio productivo y biológico mapuche” (58).

La insistencia de Bacigalupo en definir la enfermedad como “mal” quizá tenga un aspecto positivo: mostrar las ataduras socio-morales que la enfermedad tiene al interior de la sociedad mapuche y, por ende, la conexión entre cuerpo bio-psicosocial y moral propia de un sistema cultural que articula e integra dimensiones de la realidad en vez de disgregarlas y tratarlas separadamente, como esferas totalmente autónomas.

En cuanto a las “formas de diagnóstico tradicionales y modernas”, Bacigalupo distingue de partida aquellas históricas respecto de las actuales. Las primeras consistían, a su juicio, en adivinaciones hechas observando la saliva de animales o sus órganos internos (68). Las segundas se conforman a partir de tres formas: 1) *wijentun* (por orina), 2) *pewuntun* (mirando la ropa usada de la persona), y 3) *saahatun* (otro tipo de 2 hecho durante el ritual de sanación) (68). La *machi* también sueña con la dolencia del enfermo. La forma más común es, a juicio de Bacigalupo, diagnosticar por la orina del enfermo. Tal práctica no compromete la experiencia de trance (*kuymín*). Bacigalupo dice que esto último es importante en las cercanías a centros urbanos, donde hay más competencia con otras medicinas (70). De todas estas formas de diagnóstico, Bacigalupo afirma que el *saahatun* es el “más precioso” (72).

Siguiendo a Grebe (Op. cit.), Bacigalupo distingue entre tratamientos o “rituales de curación” aquellos empíricos rituales usados para el tratamiento de enfermedades corrientes, respecto de aquellos profilácticos usados contra enfermedades espirituales y la prevención de enfermedades de la naturaleza.

Bacigalupo destaca dos aspectos –que requieren ser indagados- fundamentales para el tratamiento de la enfermedad: 1) el valor terapéutico, o la eficacia del tratamiento, y 2) la ejecución del ritual de la *machi*. En este sentido, identifica la prestidigitación como “una forma de curación simbólica” (74), como “representación simbólica de un acto de curación tiene eficacia como un acto de magia simpática” (75). En esta parte, la autora insiste en que la autoridad, prestigio y respeto de las “curanderas depende de su habilidad para absorber y neutralizar la ansiedad del individuo y de la comunidad” (75). De este modo,

necesitamos saber si efectivamente siguen operando los principios de la conducta mágica y si estos principios son estimados y valorados de tal modo que eventualmente son actualizados y re-actualizados como principios que explican y hacen inteligibles ciertas conductas y hechos asociados a la salud de las personas. Al mismo tiempo, debemos problematizar en torno a la afirmación de que toda la eficacia de la medicina recae únicamente en la capacidad individual de quien la ejerce o si más bien se trata de un complejo sistema de creencias compartidas profundamente aceptadas como las apropiadas para el manejo y solución del problema.

Respecto de las implicancias que tiene el hecho de que a una *machi* se le muera un paciente durante su tratamiento (76), en el actual marco de relaciones interétnicas, Bacigalupo sólo ve lo que su marco teórico le permite ver, a saber, los efectos que este hecho tendrá en la reputación de la *machi*. Se desconocen, así, las sendas implicancias sociopolíticas y jurídicas que un hecho de esta naturaleza puede acarrear, dado el actual y complejo marco de relaciones interétnicas dominantes.

En este mismo apartado, Bacigalupo se refiere a los *lawen* y lo hace desde un punto de vista fundamentalmente reduccionista. Para ella, si bien los *lawen* tienen propiedades terapéuticas, simbólicas y espirituales, estos son “remedios de hierba”, “hierbas medicinales” (77), cuyo conocimiento se adquiere a través de sueños o por el contacto con *machi* instructoras.

Desde su visión a las plantas medicinales, Bacigalupo advierte cuales son las “plantas más efectivas”. Se refiere al canelo, al maqui y al laurel, a sus propiedades medicinales y simbólicas –el primero “duro”, los restantes “suaves”... (78-79). Sin embargo, la autora no hace ninguna referencia o alusión a la relación estrecha existente entre *lawen* y medio ambiente. No indaga, pues, en la teoría cultural mapuche, ni coloca el uso de *lawen* en su contexto de definición, uso y manipulación contemporáneo por parte de los especialistas tanto mapuche como no mapuche.

Otro de los métodos de curación identificado, el cual corresponde a un método complementario “a cualquier ceremonia de curación” son, de acuerdo a Bacigalupo, los sahumeros o “exorcismos con humo” usados por la familia para “exorcizar el mal” (79), agregando que estos son adaptaciones “a las necesidades de los *wigka*” (79). Este tipo de afirmaciones requieren a nuestro juicio ser problematizadas con los propios especialistas.

En cuanto a la práctica del *machitun* “o saahatun”, la autora parte señalando que esta corresponde a una práctica conocida desde el siglo XVII y que “consistía en un exorcismo al mal y frotación del enfermo con hierbas medicinales”. Tras describir un ritual de *machitun* (81), advierte que el mismo procedimiento ritual sigue vigente en su “secuencia y estructura básica” (82), pero se han incorporado “símbolos distintos con significados diversos” como el caballo, cuchillos, armas de fuego “para espantar *wekufe*”. Bacigalupo afirma que el *machitun* “es una verdadera guerra espiritual contra el mal y lo foráneo” (82).

Un aspecto interesante rescatado de esta parte del libro tiene que ver con la dimensión económica ligada al uso de los servicios de las/los *machi*. Además de conocer los rangos de costos que tienen los diversos tratamientos de enfermedades con *machi*, nos parecer imprescindible explorar en las ideas y pensamientos de estos respecto de los cambios experimentados en la economía terapéutica en el tiempo y la identificación y atribución de factores condicionantes de tales cambios. Desde nuestra perspectiva, diríamos que una relación probable en términos de los eventuales cambios y/o continuidades en materia de la economía del ritual de curación debiera considerar el factor del deterioro ambiental, así como el de la coexistencia de variadas ofertas de sistemas de salud.

Una interpretación general que queda abierta relativa a la naturaleza simbólica del *machitun* se refiere a que este, en tanto conducta ritual, correspondería al espacio simbólico en que se expresa y proyecta la concepción mapuche de la existencia, en que tiene lugar el mundo cosmovisional (83-84).

En cuanto al *ulutun*, Bacigalupo afirma que éste se trata de un “ritual de curación simple” (87), pues en él la *machi* no requiere llegar al estado de *küymín* ni necesita de la ayuda del *zugumachife*. Igual que en todas las prácticas presentadas por Bacigalupo, en esta también hay presentes objetos rituales simbólicos que la autora parece nombrar con autoridad. Ella señala que en el *ulutun* se usan hierbas complementarias y de equilibrio “duras y suaves” –recuérdese el principio lógico ya consignado de los opuestos complementario atribuido como principio subyacente al pensamiento mapuche–, se conduce una “curación con rezos” y “peticiones por el enfermo” (88). Sostiene que, para las *machi*, las palabras habladas tienen un poder, “es considerado como un hecho tangible y representativo de una relación, una persona, una realidad, una comunidad, una dolencia” (88). Agrega que los *ulutun* son preferidos a los *machitun* porque son menos costosos –entre 7 y 20 mil pesos, a diferencia, según la autora, de estos últimos cuyo costo ascendería hasta los 90 mil pesos.

En este mismo capítulo, la autora nos habla de los “rituales de curación para *machi*” o *machi purun*. En cuanto a estos se proponen varias objetivaciones, tales como “baile de *machi*” o “remedio de *machi*”, acabando por quedarse con la idea de que este sería una ceremonia de “*machitun* para los espíritus de *machi*” (89) tendiente a “fortalecer a su espíritu o *fileu*” (89).

De acuerdo a Bacigalupo, la ceremonia destinada a curar a la *machi* de su *machi kuxan* y, por lo tanto, iniciarla en su rol, es la ceremonia de *machiluwun*. Este *machiluwun* es, a juicio de la autora, distinto del *geykurewen* –que es entendido como “ceremonia de renovación”- realizada a petición de la *machi* para revitalizar su poder “generalmente cada cuatro años”.

Respecto de cada una de estas prácticas ceremoniales y rituales, Bacigalupo proporciona y resalta interesantes aspectos del simbolismo inherente a las mismas. Destaca, por ejemplo, la funcionalidad de cada elemento de la cultura material y su significado en el éxito ritual: flores de *kopiwe* rojo colgadas de ramas, cuellos de *machi* y animales auxiliares, y al *rewe*; pintura facial de color azul; joyas y ornamentos de plata; pañuelos azules o morados atados a la cabeza (89-90). (Una descripción detallada de las fases y elementos que modelan las ceremonias de iniciación y renovación se encuentra entre las páginas 92 a 94.)

De lo anterior se desprenden algunas interesantes cuestiones relativas, fundamentalmente, a la institución de la *machi*, su constitución, funcionamiento y desenvolvimiento en tanto agente médico que condensa en su persona las creencias profundas de que la cosmovisión está constituida, a saber: la necesidad de alcanzar y mantener legitimidad de la *machi* ¿depende de su “iniciación” (*machi luwun*) y su capacidad de renovar sus fuerzas constantemente (*geykurewen*)?, ¿la práctica del *machi purun* está asociada a una “hermandad” de *machi*? ¿Acrecienta su poder la organización y realización del *machi purun*?

Hasta aquí me parece que el tratamiento dado a la temática induce a pensar que la figura de la *machi* es realmente muy controvertida, aunque culturalmente sensata. A pesar de que no proporciona todos los elementos del caso, podemos afirmar que, sin duda, se trata de un sujeto rodeado de poder (real y simbólico) con capacidad de soportar y combatir la enfermedad, el deterioro o decadencia, la corrupción del cuerpo biológico y social al interior de su sociedad. Será necesario saber las circunstancias, los actores y propósitos que circundan cada uno de los rituales hasta aquí identificados. Saber dónde, cuándo, entre quiénes y para qué se hace tal o cual, así como determinar su vigencia territorial y temporal en cada caso que corresponda.

En el capítulo dedicado a discutir la práctica de las *machi* contemporáneas, titulado “La enajenación mapuche y el rol de la *machi* como curandera”, es donde Bacigalupo vuelca y desarrolla -parcialmente, a nuestro juicio- sus principales hipótesis. Aquí la autora enuncia algunos factores que llevan al mapuche a tal estado de cosas. Entre ellos, menciona la precariedad económica sustentada en la falta de tierras, la migración urbana asociada a expectativas de mejoría de las condiciones económicas, los problemas de adaptación al estilo de vida urbano con una economía capitalista basada en la competencia, una educación formal sostenida en la escritura, etc. Lo que no se advierte, sin embargo, es el papel que

tienen dimensiones como lo medioambiental, así como el de la coexistencia de varios sistemas y tradiciones médicas en la región o que juegan las fuerzas sociopolíticas y la formación, dinámica e impactos del movimiento étnico-cultural local en la vigencia y/o deterioro del sistema propio y, por ende, de la salud de los mapuche. Nos gustaría saber también ¿cuál es el papel de las concepciones de reciprocidad y solidaridad entre los mapuche y si estas concepciones son o no opuestas a la de acumulación? De acuerdo a la autora, la identidad cultural de los mapuche se basa en la existencia de los dos primeros conceptos, solidaridad mecánica y reciprocidad (95-98). Por nuestra parte, en cambio, hemos observado que la idea de acumulación no necesariamente es contraria u opuesta a las anteriores. Más bien, pensamos que el concepto de acumulación está íntimamente ligado a estos. En otra parte, podremos mostrar evidencias valiosas que sugieren que los mapuche desarrollaron y aún sostienen amplias concepciones en torno a cuestiones como la riqueza y la pobreza en un sentido genuino y, al mismo tiempo, culturalmente modulado, las que están relacionadas con concepciones acerca del bienestar en general y, por lo tanto, de la salud – enfermedad de quienes viven en torno a tales concepciones¹.

Aunque Bacigalupo reconoce que los mapuche producen varias estrategias adaptativas para insertarse al medio urbano, asegura que “la sensación de desasosiego, tensión, ansiedad y enajenamiento permanece” (97). En el esquema de Bacigalupo, este estado de cosas desencadena en un mapuche la envidia y los celos de los mapuche rurales que, a juicio de la autora, enviarán el “mal” – *kalkutun* y/o *wekufetun* (97). Como nos lo han hecho saber algunos *kimche* (*machi* y *logko*) de la zona *wenteche* y según lo hemos comentado en reiteradas ocasiones en nuestra reuniones de trabajo habitual, no nos parece indicado usar el concepto de envidia como un factor desencadenante del desequilibrio. Creemos que tal fenómeno responde a una apropiación de un contenido y no apunta necesariamente a la forma constituyente del fenómeno desde el punto de vista de la teoría cultural o mapuche *kimün*.

En este marco de diagnóstico que Bacigalupo describe como un marco de modernidad, cambio y/o adaptación, las *machi* desarrollan tres tipos de respuestas orientadas a enfrentar tales circunstancias: 1) adaptación del rol tradicional a la situación actual; 2) atenuación del rol tradicional; y 3) asunción de roles paralelos (98). Al respecto, nos gustaría saber o llegar a determinar cuál es la tendencia actual en cuanto a su perfil psicosociocultural, dadas las implicancias que tendría asumir como útil la tipología propuesta por la autora.

Desde el esquema esbozado arriba Bacigalupo afirma, sin dar pruebas adecuadas o concluyentes, que 1) “mientras más fuertes sean los sentimientos de enajenación... más enfermos tendrá la *machi*” y que 2) en la medida en que empeora la situación económica y emocional de los mapuche “las *machi* prosperan y se hacen más numerosas” (99). Desde luego, tales correlaciones son para nosotros algo que debe examinarse empíricamente y considerando las diferencias espaciales en una muestra que, al menos teóricamente, considera la variabilidad interna de la sociedad mapuche.

Como otra de sus generalizaciones acerca de las características de la *machi* en el contexto de vida contemporáneo, Bacigalupo propone que “las *machi* incorporan elementos no mapuche a las tradiciones porque sienten que así aumentan su poder” (101). Y, en esta misma línea relativa a las adaptaciones del rol, señala que algunas *machi* que hacen propaganda en la radio y en la TV lo hacen “como un recurso para reforzar sus propias tradiciones” –y agrega de un modo casi caricaturesco que “casi todos los mapuche tienen un televisor que conectan a una batería de auto...” (102)-; otros medios usados son los videos y las fotos. De nuevo, cada una de estas afirmaciones merecen, desde nuestro punto de vista, ser examinadas cuidadosamente a la luz del pensamiento variado y al mismo tiempo compartido existente entre los propios especialistas y *kimche* y, sobre todo, ser sometido a una evaluación por parte de ellos.

En esta parte, nos permitimos hacer el siguiente comentario crítico: en cuanto a su estructura método-lógica, se observan varias inconsistencias, siendo quizá la más relevante la relativa a la

¹ Los datos provienen básicamente de nuestros acercamientos al *wichan mapu* de Xuf – Xuf.

ambivalencia interpretativa respecto del rol de la machi en la modernidad. Así, aunque sabemos que su enfoque es (en cierto modo) psicologista –ella habla de un enfoque etnopsicológico–, Bacigalupo se refiere a algunas condiciones ambientales –sociales, culturales y económicas– que hacen posible la existencia de tal rol por parte de la *machi*... Dicha ambivalencia la observamos más concretamente, por ejemplo, en las afirmaciones (hipotéticas) respecto de que la *machi* tendrá más enfermos en la medida en que aumente la enajenación, la que, hasta donde hemos podido entender, está asociada a las condiciones de vida contemporánea ligadas a un marco desequilibrado de relaciones interétnicas entre los mapuche y la sociedad urbana nacional; estas afirmaciones no son coherentes con aquellas trazadas desde el modelo individualista desde el cual se plantea que el rol de la machi se refuerza “siempre y cuando las machi sigan teniendo fe en sí mismas”, pues, de acuerdo a la autora, ahora resulta que “la fe es el punto clave” –sostiene convencida (103)... En este marco de ideas, la vigencia del sistema descansa en la existencia y/o cultivo de un elemento propio de la metafísica occidental que es la fe. Afirma Bacigalupo, pues, que “es sólo cuando los mapuche pierden la fe en sus tradiciones que el sistema se desmorona y las *machi* comienzan a desaparecer”. Entonces, cuando eso ocurre, el contacto con la sociedad nacional se vuelve nocivo. No obstante, este juicio no es demostrado con la evidencia del caso.

En cuanto a los roles identificados por Bacigalupo, se afirma que el rol tradicional de la machi está en riesgo de desaparecer, pues no se ajusta a las necesidades de los pacientes y a la competencia con los otros sistemas. En relación a los roles emergentes, Bacigalupo parte definiendo estos como “aquellos que aparentan satisfacer las necesidades vigentes de las personas y pueden incluir varias de las funciones de roles previos” (109). Sostiene que las machi son agentes culturales capaces de realizar varias funciones, tales como hacer magia y hechizar, adivinar el futuro, officiar ceremonias, hacer autopsias, operar y acomodar los huesos (109-110). Cada una de estas funciones deben determinarse en cuanto a su vigencia o pérdida en el presente, pues, ellas han sido tomadas del estudio documental de las crónicas.

El relativismo de Bacigalupo en esta parte la lleva a afirmar que hoy “no es posible trazar una clara línea divisoria entre la medicina popular chilena y la medicina nativa mapuche” (112). La base de esta afirmación estaría dada principalmente por el proceso de contacto.

Las elecciones de los sistemas identificados por Bacigalupo (occidental, popular y nativo) obedecen a un criterio (implícito y externo) de funcionalidad y/o eficacia: así, la medicina occidental “ofrece mejor tecnología y medicamentos para el tratamiento de traumatismos. La medicina popular ofrece una terapia integral y un tratamiento con hierbas medicinales... sin el componente espiritual... las *machi* “yerbateras comunes y corrientes... son consideradas “sanadoras espirituales” y por esta razón son mucho más poderosas que los practicantes de la medicina popular” (112).

No obstante lo anterior, Bacigalupo incluye a las machi como un agente más de las prácticas de medicina popular. Perpetúa así uno de los más comunes estereotipos sociales en torno al lugar de las machi en la medicina. No obstante, Bacigalupo parece contradecirse al usar la verbalización que hacen dos *machi* en torno a las diferencias de ellas con las meicas en las que resaltan los símbolos mapuche como el *kulxug* (114).

Bacigalupo afirma que hoy día algunas *machi* se especializan en la adivinación, magia de amor y sacar la suerte (116). Advierte que la otra tendencia es a “officiar como “sacerdotisas” en las ceremonias de *gijatun*” (117). Al respecto, nos preguntamos si lo primero corresponde a un proceso general y objetivable en cada territorio donde hay machi; respecto de lo segundo, pensamos que la autora está abiertamente equivocada y que su equivocación proviene básicamente de la falta de contextualización espacial y sociocultural adecuada de los datos.

Entrevistas en profundidad con los expertos del *bawehtuwün*, posibles de entrevistar y con otros agentes mapuche que posean conocimiento reconocido en este campo:

- En el sector *bafkehche* se hará con la *puñeñelche* transformada en meica
- En la zona *wenteche* con el *machi* Víctor de *Kijem* y con el *machi* Fermín de Puente Negro; con la *Machi* Carolina de *Rupukura*
- En el sector *Pewenche*, con un *genpin* o con familiares de *machi* Don Mario.
- En estas entrevistas se debe indagar sobre la permanencia del sistema y sus cambios, sean derivados estos del cambio del medio ambiente, como provenientes de los problemas sociales y políticos.
- En el plano técnico – metodológico, el equipo ha avanzado en la elaboración, prueba y aplicación inicial de los instrumentos de recolección de la información elaborados. (Ver Anexo.)

4. En relación a los objetivos específicos 2 y 4

Estos son, respectivamente:

- Evaluar el estado contemporáneo de la medicina mapuche respecto de la implantación y actualización de las políticas estatales de la medicina oficial, así como de políticas de explotación de recursos naturales en cada territorio.
- Evaluar las políticas de interculturalidad en salud.

4.1. La política nacional y regional de salud y su contextualización. Política de salud intercultural

La intención de este apartado es la revisión crítica de la política tanto nacional como regional en salud dirigida hacia la población mapuche. Para estos efectos y siendo coherente con el tratamiento general del proyecto hemos efectuado la revisión de bibliografía relativa al tema, el propósito propuesto es develar el enfoque oficial de salud hacia pueblos indígenas y su contextualización en la región.

Un primer elemento que hemos podido rescatar de la revisión de documentos oficiales a los cuales hemos tenido acceso:

Políticas de salud Intercultural. Documento Borrador Preliminar

En el que se presentan las disposiciones para mejorar el documentos oficial de políticas orientadas hacia la población indígena.

La revisión de este documento aporta la visión que desde los estamentos institucionales en cuenta a cómo conciben al sujeto indígena dentro de sus acciones oficiales de salud, de cómo incorporan la visión cultural de salud, como conciben su articulación dentro del sistema oficial y aún se encuentra en proceso de análisis

Ley N° 19.300. Ley de bases del Medio Ambiente

Esta ley sobre Medio Ambiente ha sido promulgada en el año 1994, como dispositivo legal bajo el carácter de Ley de la República debe ser aplicada y respetada por los miembros de la nación chilena. Regula los marcos en los cuales pueden desarrollarse actividades industriales y de explotación del medio natural, con el resguardo de no dañar o mermar los recursos medio ambientales a fin de que se proporcione un medio ambiente óptimo para quienes viven en el país.

Este documento es de consulta enmarcado en una lógica legal los comportamientos tanto de los individuos en forma individual, como colectiva a través de empresas el uso y resguardo del medio, frente a esta situación se definen las acciones socialmente permitidas y las que son sancionadas. Es

interesante efectuar un análisis del marco legal, pues este permite determinadas conductas que tiene incidencia en diversidades de población, las que no son consideradas, sino dentro de un marco general que es la protección del medio natural, como también define un corpus conceptual que margina concepciones propias de los pueblos indígenas sobre la concepción y relación con el medio natural.

Agenda Ambiental País. Por un desarrollo limpio y sustentable 2002 – 2006

Este documento da cuenta de las líneas de acción en el tema medio ambiental a desarrollarse hasta el año 2006 y que centra sus líneas en: recuperación ambiental de las ciudades, preservación y protección del patrimonio natural, modernización y agilización de la gestión ambiental, cultura ambiental y medio humano.

Este documento es tomado como referencia por la COREMA IX región para la elaboración de la política ambiental regional, y desde allí arrancan las directrices que deberán considerarse en lo específico de las acciones medio ambientales locales.

Política Ambiental de la región de la Araucanía

En este documento se incluyen los lineamientos locales para abordar el tema de medio ambiente, de este documento nos encontramos recatando las nociones que se explicitan acerca de la concepción desde el marco institucional de medio ambiente, y de los grupos humanos a los cuales se hace referencia en cuanto al uso y relación con el medio natural. El documento hace referencia al perfil medio ambiental regional, el contexto regional tanto geográfico como poblacional, nos encontramos recogiendo la visión que allí se hacen tanto del medio como de los sujetos mapuche, develando tanto el trasfondo en el cual se proponen insertar la diversidad cultural regional, la pregunta es ¿se considera y cómo?.

Encuentros Nacionales de Salud y Pueblos Indígenas

Estos documentos corresponden a encuentros regionales a los cuales asistieron diversos representantes de la sociedad regional, instituciones públicas, universidad, departamentos de salud pública, dirigentes, personas de comunidades. El marco de estos encuentros es la discusión de la temática de salud intercultural o salud para población indígena. Serán considerados como antecedentes en los cuales se articulan espacios de discusión en torno a la temática.

Aún nos encontramos en proceso de una discusión crítica de los documentos anteriormente señalados, así como de otros que a los que se ha tenido acceso, pues se espera contar con la visión de la sociedad chilena a través de las instituciones públicas en cuanto al abordaje de la medicina mapunche y los impactos que estos tienen en la sociedad mapunche, también interesa develar si las políticas estatales en el ámbito de la salud y medio ambiente posibilitan experiencias catalogadas como interculturales.

Los primeros lineamientos que hemos podido recoger al respecto nos señalan respecto de la primera línea, que los impactos de las políticas públicas han transgredido una forma de practicar la salud por parte de la población mapuche, se han impuesto formas de tratar el cuerpo y se han legalizado entramados relativos a la forma por la cual se deben hacer estos tratamientos. En la actualidad se perciben en los documentos institucionales de salud pública una tendencia a la inclusión de la diversidad étnica dentro de líneas de acciones que se piensan en base a los a las formas de atención, no aparecen explicitadas formas de derivación, aunque no se niega que localmente puedan existir estos mecanismos de derivación hacia agentes tradicionales de salud.

Por lo demás la forma en la cual se abordan las concepciones de salud–enfermedad intentan recoger pe, pero no de la manera adecuada desde lo cultural mapunche el sentido y orientación de la medicina tradicional.

El tratamiento que se hace desde las políticas institucionales estatales de salud sobre de la población mapuche bajo el concepto de usuario, es decir, la visualización de individuos que acceden a través de canales oficiales de salud a la atención médica. Se presenta un reconocimiento a la diversidad étnica presente en la región y en el país, desde la perspectiva de la política que a nivel nacional el gobierno de la concertación ha asumido, sin embargo, se aprecian diferencias sustanciales entre las políticas medio ambientales y las que enfrenta el Ministerio de Salud. La primera no hace mención a la especificidad de la población mapuche en relación al uso y relación cultural que tienen los individuos con el medio natural, en tanto en la segunda, se aprecian intenciones de redireccionar una lineamiento de salud pública que ha estado asentado en la forma occidental de enfrentar el tema de salud enfermedad.

En general, los documentos oficiales no recogen la complejidad de las condiciones culturales en las cuales opera la salud mapuche y la relación del hombre con el medio.

El acercamiento metodológico

La base metodológica se constituye, en base a la revisión bibliográfica de los textos, los que han sido seleccionados en base a la representatividad que puedan ofrecernos de los espacios institucionales a los cuales hacen alusión, es por ello que una buena parte de ellos corresponden a documentos emitidos por la institucionalidad pública de salud y medio ambiente.

Se han comenzado por explicitar los conceptos centrales que en ellos se contienen, a fin de hacer explícita la lógica en la cual se construyen los discursos de la institucionalidad pública. El análisis de lenguaje y contenido nos dará cuanta de las imágenes que la institucionalidad traslada al mundo social para que sean operacionalizadas.

Paralelamente al estudio de las políticas públicas, este estudio se plantea caracterizar a lo menos tres experiencias en las cuales se articule el sistema médico tradicional mapuche y el moderno occidental, sea por la iniciativa de cualquiera de ambos sectores. En lo específico, interesa:

- Caracterizar el modelo de articulación en salud que sustenta la implementación de cada experiencia
- Caracterizar el modelo de atención puesto en práctica en el contexto de cada experiencia en particular
- Caracterizar la composición socio-étnica y las formas de interacción social y cultural que articulan las relaciones entre los diferentes actores involucrados en la experiencia
- Identificar la percepción y la valoración que la población mapuche posee respecto de las experiencias de salud analizadas.

A la fecha se han identificado los indicadores de análisis, que son los que a continuación se indican:

- Niveles de autogestión de la sociedad mapuche
- Mecanismos de participación de la sociedad mapuche
- Niveles de reconocimiento de la tecnología y del conocimiento indígena en la experiencia
- Estrategias que garanticen el conocimiento intelectual mapuche en su forma tradicional
- Mecanismos de control y criterios de evaluación de la experiencia a través de la población usuaria
- Relaciones institucionales de la experiencia
- Formas de articulación de la experiencia con los procesos generales en los cuales se inserta la sociedad mapuche en el contexto de las relaciones interétnicas con la sociedad nacional.

En complementación, se encuentra también elaborado el instrumento de entrevista semi-estructurada para ser aplicada a los dirigentes mapuche y no-mapuche participantes en las experiencias de articulación en salud.

5. En relación al objetivo 3

Este es el siguiente:

- Evaluar el estado contemporáneo de la medicina mapunche respecto de la implantación, actualización y vínculo de / con los sistemas de medicina popular en cada territorio.

5.1 Medicina popular

La medicina en la antropología

La búsqueda por lograr un equilibrio entre el bienestar físico, psíquico y social y el deseo del hombre por prolongar su vida ha sido la base que ha conducido a éste a profundizar y usar diversos procedimientos para remediar los males que le aquejan. Se puede decir que las enfermedades han sido y son parte indisoluble de la vida del hombre, con lo cual podemos explicar el hecho de que todas las sociedades humanas, en todos los tiempos y lugares, "...han generado alguna forma de respuesta dirigida a interpretar, controlar, prevenir, tratar o reparar el daño, la lesión, las enfermedades o la muerte". En pocas palabras, esta premisa de características tan generalizadoras nos enfrenta a que no existe sociedad ni cultura en las cuales ésta no se cumpla, debido básicamente a que los fenómenos de salud y enfermedad son universales.

Junto a este proceso se fueron desarrollando, al interior de estos grupos, especialistas encargados de interceder, luchar y actuar ante los males que los aquejaban, a través de prácticas mágico – religiosas y desde un conocimiento profundo de la herbolaria y el ecosistema. Diversos han sido los estudios dentro de la disciplina antropológica sobre estos especialistas, principalmente, en torno a las figuras de los *Medicine-Man* o shamanes y sus prácticas rituales cuyos conocimientos están sustentados en la experiencia y en el saber cosmovisional de cada cultura.

Investigadores de diversas partes del mundo y de gran importancia dentro de la disciplina antropológica como Evans-Pritchard, Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Ernesto De Martino, A. Metraux, Erwin H. Ackernecht, Menéndez y otros, se dedicaron al estudio de estos especialistas. Sus principales resultados conducían a comprender el tema de la "magia" y la "hechicería", presentando la visión de su morfología dentro de los modelos culturales particulares a los que pertenecían y el papel que juegan en la reproducción de la estructura social descrita generalmente como de tipo tribal. Estos estudios se caracterizaban por centrarse en aquellas sociedades denominadas "primitivas" o "tradicionales", con las cuales Occidente entró en contacto durante los siglos XV al XX.

El estudio de la medicina popular en América Latina

Uno de los primeros antropólogos en focalizar sus reflexiones e investigaciones sobre la dinámica y vigencia de la medicina popular ha sido Ernesto De Martino. Para los antropólogos Joseph M^a Comelles y Ángel Martínez Hernández (1993), la única antropología europea que revisó precozmente la noción de medicina popular, degradada por el folklore médico positivista, fue la italiana.

El antropólogo Eduardo Menéndez advierte que, dentro del contexto de los estudios antropológicos en América Latina, se percibe un estancamiento del desarrollo del campo de la antropología médica en las últimas décadas, y sobre todo, una limitación conceptual y teórica con relación a los países del norte.

* Duncan Pendersen, "Elementos para el análisis de los sistemas médicos", Pág. 6.

Considerando las características históricas y socioculturales propias de nuestro continente, los autores han descrito un contexto en el cual sobreviven elementos tradicionales que conviven con elementos externos introducidos por Occidente. Este contexto se inscribe, según Néstor García Canclini (1992), dentro de un complejo proceso de “hibridación cultural”. Este proceso también puede evidenciarse a través del análisis de los sistemas médicos existentes hoy en día en América Latina ya que, en la mayoría de los países latinoamericanos, coexisten distintas prácticas médicas. No pensamos que este enfoque teórico llegue a explicar la totalidad de nuestro problema; creemos, más bien, que será una ayuda para comprender el modo como se inserta y llega a ser usado un sistema médico foráneo, en este caso el popular, al interior de la sociedad mapuche.

Dentro del abanico de práctica médicas que se hayan operando en el continente, encontramos una medicina popular, resultado del contacto de tradiciones médicas llegadas al continente junto al hombre de occidente con tradiciones médicas propias de los pueblos originarios:

“En América latina, las tradiciones médicas indoamericanas se conjugaron con otras medicinas traídas a lo largo de la conquista y expansión colonial europea en un proceso de compleja hibridación del saber médico (de extracción griega, ibérica y luego también africana), sumergido en el sincretismo religioso de divinidades prehispánicas y santos cristianos”.

El estudio de la medicina tradicional latinoamericana comienza a gestarse a fines de la década de los setenta y a principios de los ochenta. “... destacan los trabajos de Estrella en Ecuador (Estrella 1977; 1981) en los que el saber médico indígena y el saber popular se analizan desde categorías histórico - sociales y en articulación a los procesos más amplios de la sociedad global; y los aportes que desde 1984 realiza el programa de posgrado en Antropología Médica de la Universidad Central de Venezuela (Castellanos, 1986)”. Las áreas de estudio parecen localizarse en pequeñas comunidades rurales con composición indígena y, en un segundo término, en áreas urbanas caracterizadas por la pobreza y la marginalidad. Estos principalmente se habrían llevado a cabo en México, Guatemala y las áreas andinas del sur, en Colombia, Ecuador y Perú.

En el caso de las experiencias llevadas a cabo en México, desde ya hace un tiempo el antropólogo mexicano Eduardo Menéndez, viene insistiendo en la necesidad de construir una “epidemiología sintética” que incluya lo que denomina como una “epidemiología popular”.

Su investigación además da cuenta de cómo la aculturación, el aumento de demandas insatisfechas, las crisis económicas y sociales que han afectado a los contextos urbanos latinoamericanos y a los contextos particulares producen e intensifican el fenómeno de impregnación e interpretación entre el saber científico y popular, generándose de esta forma un sustrato ideológico o modelo explicativo popular sobre la salud y las enfermedades, el cual se encuentra en un continuo proceso de producción, acumulación, intercambio y transformación, por lo cual la medicina popular “constituye no sólo un patrimonio cultural ni el producto de una crisis, sino también una estrategia vital para la supervivencia de un grupo humano”. Este fenómeno de impregnación se puede observar en que muchos de los conceptos, medicamentos y elementos materiales o simbólicos asociados con la medicina científica occidental han penetrado y se encuentran en el modelo médico popular:

“El sector popular integra continuamente recursos terapéuticos provenientes de la medicina profesional y de la medicina folk. Por ejemplo, los atributos “frío” y “caliente”, vigentes en la medicina humoral de casi toda América Latina, se utilizan en relación no sólo con estados corporales, enfermedades, alimentos y hierbas medicinales, sino también con medicamentos de patentes, como se demuestra en los estudios de casos

* Duncan Pendersen, “Elementos para el análisis de los sistemas médicos”, Pág. 87

* Mabel Grimberg, “Teorías, propuestas y prácticas sociales”, Pág. 34

* Ibid Pág. 14

hechos por Tadlock, en Guatemala. El segmento popular, toma “prestada” información de los sectores profesional y “folk”, para mezclar en el mismo plan de tratamiento, medicamentos de la farmacia, con hierbas compradas en el mercado, cultivadas en el patio, o traídas de áreas rurales remotas. Mientras las hierbas medicinales son utilizadas solas sin medicamentos de patente. Rara vez los medicamentos son utilizados sin hierbas, de tal manera que el medicamento moderno lejos de reemplazar a las plantas medicinales, ha sido incorporado o agregado al tratamiento” *

En el caso de nuestra región, el libro *Culturas y Medicinas en la Araucanía* (Citarella, Op. Cit.) nos muestra que:

“Ahora bien, en la IX Región de Chile; como lo hemos señalado en la presente sección, han estado en contacto y en conflicto durante el último siglo diferentes tradiciones culturales. En términos formales actualmente podemos distinguir tres sistemas médicos principales: la medicina indígena mapuche, la medicina tradicional popular y la medicina científica u oficial. Por cierto, entendemos estos sistemas como áreas de referencia conceptual y no como estructuras rígidas operantes en la realidad: los datos de terreno nos muestran un mosaico de modelos intermedios, resultantes del manejo simultaneo por parte de la población de múltiples de conceptos y recursos médicos. Esta multiplicidad de formas culturales y de modos de accionar utiliza la riqueza de tradiciones culturales presentes en la región, que lejos de ser un vestigio indeseable de un pasado remoto, representa una expresión cultural dinámica y cambiante que forma parte también de estrategias de sobrevivencia de la población nativa frente a los procesos de aculturación actualmente en marcha en este territorio” (Op. cit.: 47).

A modo general, uno de los objetivos de este libro es mostrarnos como coexistieron, y como coexisten hoy en día los sistemas médico mapuche, popular y occidental oficial dentro del contexto de la Novena Región, otrora territorio mapuche. Además, se tenía como objetivo conocer de qué manera se combinaron e intercambiaron técnicas y costumbres terapéuticas mapuche, occidentales y populares.

El nacimiento de una visión crítica sobre la medicina occidental, será uno de los mejores reflejos del cambio sufrido por la antropología médica. Centrada en la causalidad y la significación cultural de la enfermedad, para la antropóloga Mabel Grimberg (1995)*, la Antropología Médica cuestionará a la medicina occidental lo siguiente:

La falta de consideración de los aspectos socioculturales implicados en la enfermedad, frente a lo cual privilegiará conceptualmente la causalidad cultural y correlativamente la necesidad de una visión integral en la asistencia médica. Más recientemente planteará la necesidad para la medicina “científica” de integrar los “saberes tradicionales” y desarrollar un trabajo de cooperación con los curadores.

La estructuración marcadamente etnocéntrica de la relación médico - paciente, puesta en evidencia en el no reconocimiento del saber y la capacidad terapéutica de los sistemas tradicionales, en el uso de un lenguaje técnico alejado de la experiencia cotidiana de los pacientes, y en la ausencia de comunicación e información.

El supuesto de la homogeneidad cultural y el correlativo no-reconocimiento de las diferencias culturales.

Este énfasis ha conducido a que antropólogos como Aguirre Beltrán planteen que: “El personal médico no entiende los síndromes de la nosología popular, que sirven a los pacientes para describir sus

* Ibid Pág. 15

* Mabel Grimberg, “Teorías, propuestas y practicas sociales. Problemas teóricos metodológicos en Antropología y Salud” en *Cultura, Salud y Enfermedad*, Pág.39

dolencias, ni las ideas sobre la naturaleza sobrenatural de sus padecimientos, con los conceptos que consideran apropiados para tratarlos” *.

Definición especializada de medicina popular

Pretendiendo delimitar el campo de investigación, estaremos de acuerdo en considerar como medicina popular, aquellas prácticas terapéuticas que no son consideradas dentro de las normativas administrativo-políticas oficiales y cuya utilización están relacionadas con las clases y/o grupos subalternos y marginales de la sociedad que operan dentro de los escenarios tanto urbanos como rurales.

En un artículo titulado “Sobre hechiceros y curanderos o el antropólogo y su estrategia”, Nebreda (1995) asume la tarea de confirmar la validez del esquema anteriormente expuesto presentándolo como un marco teórico útil para tratar el fenómeno del curanderismo.

Para Nebreda la medicina popular, al igual que el complejo médico chamánico, sería un fenómeno de *consensus*, en el cual el punto fundamental es la creencia. Del mismo modo, se encontraría organizado en dos polos, uno representado por el agente médico popular o curandero, y el otro representado por el enfermo o paciente, el cual no representa a una figura simplemente individual, sino cuya individualidad se nutre y se refleja en una colectividad de sentido (*consensus* colectivo), en un simbolismo cultural compartido sin el cual el individuo mismo se disuelve padeciendo de un déficit de significado.

El campo de actuación de la medicina popular estaría en el campo dejado libre por el sistema médico científico, el cual insistiría en tratar al enfermo exclusivamente bajo el aspecto somático y en no tener en cuenta los problemas emocionales.

En su artículo titulado “Los curanderos, psicoterapeutas populares”, Blanco Cruz (1992) reflexiona sobre las razones subyacentes al florecimiento del curanderismo y la medicina popular en España. Desde su análisis nos encontramos con los siguientes factores que influirían directamente en la utilización de la medicina popular por la población española:

- Factores económicos: ya que un gran número de personas que sufren de dolencias o trastornos puramente psíquicos que desencadenan en patologías físicas, no pueden acceder a psicoterapias, como el psicoanálisis, debido a su elevado costo y escasez de profesionales con una formación sólida.
- Otro factor es el lenguaje académico y estético de los psicoterapeutas: ya que la mayoría de éstos, sobre todo los psicoanalistas, utilizan un lenguaje académico, florido, estético, pero que no está al alcance de las amplias capas de la población.
- Y por último quizás el factor fundamental es la actitud de la medicina científica oficial, la cual insiste en tratar al enfermo exclusivamente bajo el aspecto somático y en no tener en cuenta los problemas emocionales y culturales. Como resultado de esto se crea en la población consultante, una sensación de inseguridad, descontento y decepciones, obligándola a buscar ayuda extramédica para poder dar solución a sus conflictos. La situación, a veces desagradable para ambos actores, termina desencadenando un escenario de negociación política y económica, en donde la falta de recursos cognitivos y/o infraestructurales del sistema médico oficial, terminan por acordar en qué términos quedará el paciente con el sistema social al cual pertenece y no a la relación entre salud y enfermedad que era en un comienzo lo que debería haber emanado de la relación formal médico-paciente.

* *Ibid* Pág. 31

Desde el punto de vista de Duncan Pendersen, una característica de Latinoamérica es que ha existido una ambigüedad con respecto a la adopción de políticas a favor de la integración de un sistema médico descentralizado y pluralista de atención, con participación de curanderos, parteras y otros especialistas de la medicina tradicional, dentro del sistema oficial de atención médica. Esto se debería principalmente a que desde el momento en que la medicina moderna logra posesionarse institucionalmente en el continente, comienza a tratar de imponerse sobre la medicina ancestral indígena y la medicina popular nacida de los distintos contactos entre culturas diferentes al interior del continente.

El análisis de Pendersen nos permite reconocer que en Latinoamérica, caracterizada por ser una sociedad estratificada y culturalmente diversa, existen distintos sistemas médicos operando y cómo la relación entre sistemas revela una distribución asimétrica del poder en la sociedad, ya que existe un sistema médico dominante y hegemónico (medicina científica occidental) y uno o más sistemas médicos subordinados (medicina indígena-tradicional y medicina popular). De esta manera, si bien algunos países muestran tolerancia y/o indiferencia ante las medicinas Indoamericanas, en otros países prevalecerá la intolerancia ante la medicina tradicional y la mentalidad expresada en ésta.

La medicina popular en Chile

En nuestro país, quizás una de las primeras reseñas que encontramos con respecto al surgimiento de una medicina popular criolla es la de B. Vicuña Mackenna en su libro *Los Médicos de Antaño en el Reino de Chile* (1932). El objetivo del autor en este libro es entregar una serie de antecedentes con relación a lo que fueron las instituciones médicas en Chile desde 1556 a 1830.

Junto con revisar los primeros capítulos dedicados a la medicina indígena y las extraordinarias facultades curativas de la herbolaria nativa, así como la llegada y establecimiento de los primeros eruditos que sembrarían en estas tierras la ciencia médica europea, Vicuña Mackenna se ocupa de un tipo de medicina que denomina “ciencia divina” y en la cual se pueden observar rasgos y agentes terapéuticos característicos de la medicina popular chilena. En sus propias palabras, ésta se ubicaba “en medio de los empíricos y los charlatanes, de los bachilleres y de las machis”.

Entre los agentes de esta denominada “ciencia divina” encontramos a las Parteras, Médicas o Meicas y Aliñadores o Componedores. Con relación a las *Médicas* o *Meicas*, Vicuña Mackenna relata que entre los siglos XVI y XVIII su gremio era tan numeroso que eclipsaba a todos los demás agentes terapéuticos (incluidos los médicos) presentes en el territorio. “Las médicas eran las agoreras de la vida y la muerte, como las gitanas, y por lo que tenían de brujas y de adivinas, ejercían un predominio social vasto y temible. Sus víctimas más frecuentes, después del indio que le pertenecía por entero, era la mujer, porque ésta había bebido con su sexo la copa de las supersticiones hasta sus heces”(Ibid: 36).

Descendientes legítimas por vía materna, según describe el autor, *de las machis de Arauco y Huelén*, para las Médicas o Meicas existirían cinco grandes ramas de enfermedades:

- Los *Chavalongos*, que eran todas las fiebres
- Las *Reumas*, que eran todos los dolores arteriales
- Los *Vichos*, que eran todos los fenómenos del vientre
- Las *Roturas del Pulmón*, en las cuales entraban las aneurismas y las aplopegías, las anginas y las neumonías
- Y las *Melancolías* que eran todos los males caracterizados por el enflaquecimiento o malestar indefinible del paciente.

Sin embargo, agrega Mackenna, el punto de partida del sistema curativo de esta medicina es el “daño”. El “daño” consistiría en el mal deseo de alguien en contra de alguna persona, por motivo de envidia o celos, a través de mecanismos como pociones, cadejos de cabellos, alfileres, ropas, etc.

Con relación a los mecanismos terapéuticos de las médicas, el autor menciona que utilizaban los conceptos de lo frío y lo caliente; diagnosticaban a través de la densidad de la orina y utilizaban hierbas para sanar, partes de animales y oraciones:

“A ejemplo de las machis, sus predecesores, mezclaban el uso de algunas yerbas imperfectamente cocidas y que se neutralizaban entre sí por efectos contrarios, la práctica de ritos y oraciones y de sustancias fabulosas, como los cocimientos de prendas de oro, la oración del magnificat y la “uña de la gran bestia”, cuyo polvo imaginario había reemplazado para los males de melancolía a la piedra bezoar de los guanacos. Preferían por esto mismo, cuando usaban sustancias naturales, aquellas que ofrecían algún fenómeno en su formación como las yerbas que abren su flor en la noche (el metrun o diegodenoche), y las producciones de ciertas aves y animales que incluían al sortilegio, como el hígado del alcatraz, la enjundia de gallina, la bolsa de hiel, el sebo de león, la sangre de cordero negro, las cantáridas recogidas en los campos, y otras fantasmagorías, que le servían para mantener su oficio de impostoras y de pitonisas” (Ibid.: 37).

El oficio de Compondedores o Aliñadores consistía en aliviar y componer lesiones de pies, costillas, hombros o columna, a través de masajes y presiones manuales en huesos y músculos. En las palabras de Benjamín Vicuña Mackenna:

“...con el nombre especial de aliñadores, componen y aliñan los huesos aun más delicados, como el de choquezuela del pie, la isilla de los hombros o la espina dorsal, con una pujanza que iguala la crueldad con el acierto. – Cuéntase de estas operaciones, que se hacen generalmente sobre los ladrillos o en un cuero, poniendo al paciente boca abajo, curaciones verdaderamente maravillosas de dislocaciones, aberturas de carnes y paguachas que son las apostemas, - herencia del campo y de sus violentos ejercicios en el trabajo, en el rodeo o en la cancha. No hay hacienda en Chile que no tenga de esta suerte, un cirujano para su peonada, como tiene un diestro amansador para sus potros” (Ibid.: 47).

Como se puede observar en los extractos presentados, la opinión del autor acerca de la acción de estos agentes terapéuticos, tanto en las zonas rurales, como urbanas del territorio chileno a través de los siglos, no se caracteriza por ser imparcial. Desde su prisma, la superstición, la ignorancia y la charlatanería representados principalmente en la figura de la médica, se representaron en un gran número de vidas.

A continuación dirigimos nuestra atención a aquellas investigaciones orientadas al estudio y comprensión de la medicina popular. Si bien éstas se caracterizan por tener un carácter exploratorio, sus reflexiones y conclusiones nos entregan elementos útiles para nuestra indagación y posterior análisis sobre el estado actual de la medicina popular en el contexto de la medicina y la salud mapuche.

“Estudio preliminar de la población consultante al sistema de Medicina Urbana/ Conocimientos, Creencias y Motivaciones”

Este estudio llevado a cabo por Susana Henríquez (Bachiller en Antropología de la Universidad Austral, Valdivia) y Angélica Monreal (Médico Becado en Psiquiatría, Hospital Psiquiátrico de Santiago), se realiza en la ciudad de Santiago y busca:

- Conocer los conocimientos y creencias que subyacen a la consulta de la Medicina Tradicional y su hibridación con conocimientos de la Medicina Oficial.

- Conocer las motivaciones y causas directas de la consulta a la medicina tradicional y conocer la apreciación que los consultantes hacen de la Medicina Tradicional.

Por *consultantes* se entenderá toda persona que ha acudido, o acude a algún agente de Medicina Tradicional y/o que utiliza en forma rutinaria, medicamentos o prácticas vinculadas a las creencias populares o no oficiales frente a un problema de salud.

Por otro lado, el concepto de agente médico tradicional o popular abarcará a toda persona que de respuesta (diagnósticos y/o terapéuticas) a las personas consultantes por problemas de salud, que no correspondan al sistema Médico Oficial, tanto por su formación, como por sus prácticas actuales (Iriólogos, Yerbateros, Componedores, Médicos Naturalistas, Vendedores de Yerbas Medicinales, etc.).

Desde el punto de vista de ambas investigadoras, lo que permite que exista la Medicina Popular es el arraigo de conocimientos y creencias populares en algunos sectores de la población. De este modo la población consultante se convierte en un factor esencial en la existencia y transmisión de este cuerpo de creencias y conocimientos: "(...) la vigencia de la medicina tradicional está validada por la población que consulta, y su permanencia en el seno de la sociedad cumple una función importante para ésta y para el grupo social que acude a ella frente a problemas de salud" (Ibid.: 114).

Los resultados de este estudio indicarían que en la población consultante de la medicina popular urbana, se entremezclarían sin contradicciones conceptos y conocimientos derivados de la tradición popular, a través de la endoculturación, así como también conceptos y conocimientos derivados de la medicina moderna por los contactos con el sistema médico oficial. Sus motivaciones fundamentales para consultar este tipo de medicina se encontrarían, como hemos dicho anteriormente, en la vigencia de conocimientos y creencias populares, por lo cual la elección terapéutica no se debería a un difícil acceso al sistema médico oficial o a la falta de recursos económicos. Además, existiría una alta apreciación sobre la efectividad diagnóstica y terapéutica de la medicina popular, la que se debería al éxito que está ha mostrado en el tratamiento de los padecimientos psicosomáticos y en los cuales la medicina oficial no habría tenido tan buenos resultados. Por otro lado, la población consultante sería capaz de diferenciar, según la característica de su padecimiento, en qué momento consultar a la medicina tradicional popular o a la medicina científica oficial.

"Estudio exploratorio acerca de las actitudes y el contacto existente entre dos sistemas de salud paralelos: la perspectiva de sus agentes de salud"

Realizado por Ximena Peñalillo (médico becado en Psiquiatría, Hospital Psiquiátrico de Santiago) y Vivian Saidel (Antropóloga Universidad Austral), el contexto de estudio es la ciudad de Santiago.

Tomando como base que la mayoría de los pacientes o consultantes utilizan en forma paralela la medicina popular y la medicina oficial, el objetivo del estudio pretende conocer desde la perspectiva de sus agentes médicos la actitud ante el desempeño profesional del otro.

Uno de los ejes principales en los que se basa la reflexión de las investigadoras, es que existe una actitud de recelo recíproco entre los agentes. De este modo, tanto los agentes del sistema médico oficial, como los del sistema médico tradicional presentan en la mayoría de los casos una actitud de escepticismo y rechazo ante la eficiencia y veracidad curativa de ambas medicinas.

Los resultados que arroja su estudio, validan la actitud de escepticismo y rechazo existente entre los agentes de ambas medicinas. Con relación a la medicina oficial, ésta y sus agentes parecieran no desconfiar de las hierbas medicinales que utiliza la medicina tradicional, sino más bien de sus agentes y sus conocimientos. En el caso de la medicina tradicional, sus agentes creen y reconocen el conocimiento de los médicos, pero rechazan el uso de elementos químicos por considerarlos antinaturales.

Basándose en los resultados obtenidos en su trabajo, concluyen que la posibilidad de un contacto entre ambos sistemas médicos se ve (por aquellos años) como algo lejano a corto y mediano plazo.

“Cada uno de los sistemas de salud mencionados continua actuando con total independencia una de la otra. La naturaleza de un contacto que fuera fructífero para hacer más eficaz la atención en salud de la población chilena, es aún difícil de imaginar y proponer de manera concreta. El primer paso es, de todos modos, superar las actitudes reticentes entre ambos sistemas de salud. El segundo paso es plantearse el tipo de contacto que quiere obtenerse y si esta es posible y necesaria. Ambos sistemas cumplen funciones que satisfacen las necesidades de parte de la población que demanda salud. Su acción paralela tiene amplitud en el tiempo y puede seguir manteniéndose sin modificaciones, a no ser que por parte de cada uno de dichos sistemas surja la inquietud y el deseo de formalizar cierto contacto mutuo” (Ibid.: 163).

“Aspectos conceptuales de la enfermedad en tres yerbateros”

Este estudio realizado por M. Angélica Cardemil Lastre (Antropóloga, Universidad de Chile), la investigación tiene como objetivo, detectar los contenidos del subsistema teórico de la enfermedad que dominan tres yerbateros del área metropolitana de Santiago.

Su investigación le permite concluir que con relación a la etiología de las enfermedades, se encuentran causas como el desequilibrio entre lo frío y lo caliente, los aires, la idea de la mente y el cuerpo interrelacionados, los temores (a la brujería y el cáncer), los celos y la luz.

Para diagnosticar se ven las aguas, la iriología, la expresión y color de la cara, el pulso y el color de las manos. Además, se ha comenzado a integrar algunas nociones de astrología para detectar enfermedades. El diagnóstico se confirma a través de mecanismos de indagación y preguntas al paciente o anamnesis.

Con relación al aspecto terapéutico, para tratar las enfermedades se utiliza básicamente las yerbas y en algunos casos remedios homeopáticos. Paralelamente, esto iría acompañado de un régimen alimenticio recomendado por el agente y consejos de cómo afrontar los problemas y la vida en general.

Como conclusión central de su investigación nos encontramos que en el subsistema teórico de la enfermedad de los yerbateros se están integrando y conjugando permanentemente elementos externos, por medio de un proceso aculturativo, y elementos internos proveniente innovaciones originales:

“... los distintos elementos tanto formales como conceptuales que se han integrado a la medicina tradicional, hace posible observar que este sistema médico se ha relacionado a muchos otros. Por ejemplo, el sahumerio proveniente del sistema indígena; el tratamiento de baños y vahos de la medicina natural, explicaciones etiológicas, de la medicina moderna; procedimientos diagnósticos de la iriología, etc... Además de las relaciones con los sistemas médicos, se aprecian actualmente algunas vinculaciones con sistemas de creencias esotéricas, como la secta Hare Krishna y el centro de meditación trascendental” (Ibid.: 26).

“Medicina popular en contexto mapuche”

El estudio de la medicina popular en contextos mapuche rurales en tres identidades territoriales de la Novena Región pretende dar cuenta de las potencialidades que tiene el conocimiento local para mantener un buen estado de salud, así como registrar los cruces y los itinerarios que supone la coexistencia de sistemas médicos. Lo que interesa evaluar desde este punto de vista es, en última

instancia, cómo está la salud mapuche y cuán vigente puede estar el sistema nativo respecto de la implantación y uso de los sistemas alternativos de salud.

Por otra parte, las transformaciones en las técnicas y prácticas terapéuticas y las posibilidades de generar trabajos interdisciplinarios orientados al rescate y revaloración de los sistemas médicos mapuche son demandas emanadas por los mismos habitantes de comunidades mapuche, las que serán recogidas y valoradas en sus propios términos.

Con respecto a la medicina popular en población mapuche, de los trabajos realizados anteriormente por otros investigadores, como los que están compilados en Citarella (Op. cit.) y, por la experiencia investigativa y de trabajo de campo preliminar que hemos estado realizando fundamentalmente con comunidades identificadas dentro de la identidad territorial *wenteche*, podemos evidenciar similitudes, por un lado, y diferencias, por otro.

Los antecedentes obtenidos en un sector rural de población eminentemente mapuche, con organización intra e inter-societal y con líderes tradicionales como *logko*, *zugumachife*, *guillatufe* muestra que allí coexisten, por una parte, un número representativo de agentes médicos mapuche tales como *machi*, *püñeñelchefe*, *gütamchefe*, *lawentuchefe*; existiendo también agentes médicos populares como “quebradores de empacho” y “santiguadores”, entre otros; que operan tanto bajo contextos públicos, como privados o a nivel casero y familiar.

5.1.1. Establecimiento de iglesias evangélicas en territorio mapuche

El establecimiento de iglesias evangélicas al interior de la población de nuestro país, y al igual que en casi la totalidad del continente, ha tenido una explosiva expansión en las últimas dos décadas, lo que ha llamado la atención de las ciencias sociales siendo diversas las interpretaciones que existen sobre el crecimiento y auge del pentecostalismo en América Latina.

Entenderemos por evangélicos o iglesias evangélicas a los “grupos eclesiásticos de la tradición europea (conocidos como protestantes), los de la tradición misionera (surgidos especialmente del trabajo misionero evangélico norteamericano), y los del movimiento Pentecostal (que tienen su origen en un cisma producido en la Iglesia Metodista a comienzos de siglo)”¹.

En 1994 el Centro de Investigación de la Realidad del Norte (Iquique, Chile) publica en su Cuaderno de Investigación Social un trabajo titulado “*Estudios sobre el Movimiento Pentecostal en América Latina*” del investigador Bernardo Guerrero Jiménez y que forma parte del Proyecto FONDECYT N° 1920306. En el se entregan antecedentes sobre los diversos estudios que tanto desde la sociología, como de la antropología se han realizado sobre el movimiento pentecostal en el continente.

Uno de los primeros posicionamientos sobre la temática en ser abordado por Guerrero, es el trabajo de Christian Lalive D’Epinay titulado “*El Refugio de las Masas*” (1968). En este estudio se analiza el movimiento pentecostal chileno desde el prisma de que el éxito y arraigo que ha tenido este movimiento religioso en el país se debe a la existencia de dos tipos de factores interrelacionados entre sí, los factores externos y los factores internos.

Con relación a los factores externos, Lalive D’Epinay se refiere a la existencia de condiciones estructurales que han permitido que el movimiento pentecostal florezca. Estas condiciones estarían dadas por el lento derrumbamiento al interior del “país de la hacienda”, lo cual habría conducido a que personas acostumbradas a reglas y normas propias de este modo de vida cambien paulatinamente migrando desde los campos a las ciudades, en las cuales se convierten en extraños: Como consecuencia de esto se generaría una situación de crisis en los individuos, caracterizada por la desorientación y la

¹ Lagos, Humberto y Chacón, Arturo (1987), “*Los evangélicos en Chile: Una lectura Sociológica*”. Pág. 7

falta de identidad y, es justamente en este contexto donde el pentecostalismo se presenta como una nueva estructura que permite la reconstrucción de una identidad basada en reglas y normas alternativas a las pre-existentes.

“Hombres y mujeres quizás acostumbrados a un modo de vida paupérrimo, aunque con reglas y normas de convivencia injustas pero claras, son expulsados y atraídos por la ciudad. La vida allá sigue siendo paupérrima, pero además son extraños. No hay reglas de convivencia consensuada. Carecen no solo de nombres y de apellidos, sino también de raíces. En este contexto de anomia, de orfandad y de falta de orientación valorica, el pentecostalismo se presenta como una nueva estructura con reglas claras y mejor aún, con un mensaje que asegura la salvación y la nueva vida de cada una de las personas. Es, en fin, un remedio contra la anomia”².

Como se puede observar un supuesto básico y central dentro de la propuesta de Lalive D’Epinay, es que las masas populares del país viven en función a la antigua imagen de la organización social denominada “hacienda”. De este modo asumirá que este estado de anomia en que se encuentran las personas en conjunto con factores internos al pentecostalismo, como es el de articularse en torno a una familia extensa cuyo jefe local esta representado en la figura del “pastor”, son la clave para entender su expansión por el continente. La estructura básica de organización de las comunidades evangélicas permitiría que el “pastor” sea concebido como el “patrón”, elemento característico de la hacienda, el cual es capaz de recrear una red social que da protección y confianza. De este modo, el patrón se transforma en pastor y la vieja hacienda, en la nueva comunidad pentecostal.

“Lalive D’Epinay, le da al concepto de anomia una importancia crucial. Desde este punto de vista, el autor tipifica la sociedad latinoamericana viviendo una situación transitoria de anomia, producto de sus transformaciones, donde el habitante expulsado de la sociedad rural llega a vivir a la ciudad. Pero esta anomia siempre es transitoria y pronto el orden se impone. Es decir, la sociedad tendría la capacidad para establecer el orden y de este modo continuar su existencia.

El crecimiento del pentecostalismo se explica por esa situación. El esquema sería entonces el siguiente: la anomia produce la aparición del pentecostalismo que actúa como un nomos Lalive D’Espinay ve en la iglesia Pentecostal la continuadora del orden feudal decadente –la Hacienda- pero esta vez en la ciudad. El Patrón deviene en el Pastor”³.

Otro de los posicionamientos abordados por Guerrero es el del holandés Hans Tennekes. En su libro *El Movimiento Pentecostal en la sociedad Chilena* (1984), afirma que si bien se puede reconocer fácilmente que el movimiento pentecostal ejerce una atracción sobre las clases populares, debido a la necesidad de éstos por pertenecer a una comunidad, no se le puede atribuir a este único factor la expansión de este movimiento religioso.

Desde el punto de vista de Tennekes, el éxito del movimiento pentecostal en los sectores populares se debería a las similitudes existentes entre éste con la religiosidad popular, principalmente a la preocupación por problemas concretos de la existencia diaria. De este modo, la vigencia de la religiosidad popular en un importante sector de la población de Chile daría paso a la germinación de las comunidades pentecostales, las cuales sin embargo proporcionan una nueva solución a los problemas de la sociedad a través de la acción directa del Espíritu Santo.

“Siempre en conexión con lo anterior, Tennekes hace un interesante aporte al concebir el movimiento Pentecostal como una variante de la religiosidad popular. Este autor cree

² Guerrero, Bernardo, “Estudios sobre el Movimiento Pentecostal en América Latina”. Pág. 10

³ Guerrero, Bernardo, “Estudios sobre el Movimiento Pentecostal en América Latina”. Pág. 26

hallar en la relación entre pentecostalismo y religiosidad popular. Este autor cree hallar en la relación entre pentecostalismo y religiosidad popular, como son el culto a las animitas, la práctica de las mandas y el peregrinaje a santuarios populares, una compatibilidad bastante interesante y evidente. El mundo de la religiosidad popular está lleno de demandas por la solución de problemas concretos, tales como salud, alcoholismo cesantía, etc. El movimiento Pentecostal también se hace cargo de esta demanda, pero con la radical diferencia de que la causa de la solución del mal aquejado ya no se imputa a la Virgen, animitas o a los santos, sino a la acción directa del Espíritu Santo. Hace mención además al tema de las curaciones que juegan un rol importante tanto en la religiosidad popular como en la Pentecostal”⁴.

Nos hemos remitido específicamente a estas dos interpretaciones entre las presentadas por Guerrero, debido a que se refieren al desarrollo del fenómeno en el ámbito nacional. Como se puede observar, si bien se pueden encontrar elementos comunes, existen diferencias importantes, principalmente en el factor o los factores que han permitido el masivo desarrollo de comunidades pentecostales a través de todo Chile.

Otros investigadores interesados en el tema han sido los sociólogos Humberto Lagos Shuffeneger y Arturo Chacón Herrera. En su libro *“Los evangélicos en Chile: Una lectura Sociológica”* (1987), consideran relevante para la explicación sobre el crecimiento numérico de los evangélicos dentro del país, lo que podría denominarse el “síndrome de fin de milenio” en las masas populares, ante lo cual la Iglesia Evangélica comienza a generar una evangelización fundada en el “miedo a la perdición eterna” y ante lo cual la única esperanza de un bienestar *post mortem* es el abrazar el evangelio. De esta manera para el medio social urbano, la oferta evangélica se presentaría sumamente atractiva y movilizadora de voluntades.

También opinan que el crecimiento del pueblo evangélico se ha visto favorecido por su principio eclesial que se centra alrededor de la congregación local. Esto permitiría la participación de cada fiel en un universo social “propio” que promueve la reproducción del ser ideológico respectivo.

Intentando condensar sus observaciones sobre el crecimiento del pueblo evangélico Lagos y Herrera concluirán lo siguiente:

“Pasión proselitista, proyecto de sociedad coherente y simple, afirmación en el nivel emocional, participación y promoción social en el grupo, incorporación al universo de los carismas, vida de relación personalizada y plenamente fraternal, invasión de todos los rincones vitales por el proyecto salvífico, certezas y sentido de superioridad que compensan carencias en el sentido en el “mundo”, son sólo algunas de las características que explican la acogida del mensaje evangélico en la sociedad chilena, y particularmente en el medio popular”⁵.

Con relación al impacto y desarrollo de estos grupos religiosos en la población indígena del continente, las investigaciones y propuestas teóricas no parecen detenerse en demasía con respecto a este contexto histórico/espacial específico. Sin embargo, los trabajos realizados se centrarán, de una u otra forma, en los principios interpretativos ya presentados. Aquí revisaremos algunos de éstos, poniendo principal énfasis en los trabajos desarrollados con relación a la población mapuche.

En su artículo *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima, el Caso de El Agustino* (1988), el antropólogo peruano Manuel Marzal planteará que los movimientos pentecostales han

⁴ Guerrero, Bernardo, “Estudios sobre el Movimiento Pentecostal en América Latina”. Pág. 14

⁵ Lagos, Humberto y Chacón Herrera, Arturo, “Los evangélicos en Chile: Una lectura Sociológica”. Pág. 9.

instalado una especie de “pastoral de sanidad” en la cual el Pastor, invocando el nombre de Dios, expulsa el mal, la enfermedad cargada de sentido ético.

Sumado a esto la autoridad que asume la palabra de la Biblia en un marco cultural ilustrada en el cual el libro posee una autoridad casi incuestionable, Marzal argumenta que en estos dos elementos se encontrará la razón que ejerce el pentecostalismo sobre las poblaciones indígenas andinas que migran a la ciudad.

En un artículo titulado “*Cambio religioso y revitalización de la comunidad entre los Aymaras de Arica 1996-1990*” (1993), Patricio Tudela planteará enérgicamente que la explicación del auge del pentecostalismo en la sociedad andina, debe basarse y brindar una principal atención en los conceptos de anomia y de deprivación (al igual que Lalive D’Epinay). Desde su posición el auge del pentecostalismo se basa en que la comunidad andina ya no es la misma de antes, debido a que la sociedad chilena la ha aniquilado. De este modo los movimientos pentecostales vendrían a dar respuesta a este estado de crisis o anomia social, por lo cual más que destruir la comunidad el pentecostalismo la revitalizará: “Desde esa perspectiva, esta presencia debe ser concebida con un nuevo y renovado impulso que favorece a la comunidad”².

Con respecto al posicionamiento de Tudela, Bernardo Guerrero planteará que este ofrece una explicación funcionalista a la aparición del movimiento pentecostal. Para él, lo importante para Tudela es la gestación de un orden social no importando los ejes sobre los cuales se articula éste. En otras palabras el tema pasará por la capacidad que posee el pentecostalismo para devenir en comunidad. Lo paradójico del caos será que la revitalización que supone Tudela, primero que nada necesita de la destrucción de la comunidad tradicional.

El antropólogo chileno Rolf Foerster en su artículo “*Pentecostalismo mapuche: ¿fin o reformulación de la identidad étnica?*” (1986), es quizás el primero, y uno de los únicos, en abordar esta temática con relación al pueblo mapuche.

Para Foerster, el crecimiento vertiginoso de las sectas pentecostales entre los mapuche plantea diversas problemáticas, entre las cuales él se interesará en dos: la primera, ¿Hasta que punto el pentecostalismo representa una ruptura o una continuidad con la religiosidad mapuche?, la segunda ¿qué consecuencias puede traer para su identidad cultural?

Para responder a las primera de estas problemáticas Foerster se centrará en tres elementos o dimensiones constitutivas de estos dos modelos religiosos, con el objetivo de demostrar que si bien a primera vista el pentecostalismo plantea una ruptura o quiebre con la religiosidad mapuche al profundizar en las manifestaciones de ambas religiones se puede encontrar una cierta continuidad entre ellas.

La primera dimensión en ser abordada es “la lucha entre el bien y el mal”. Desde su punto de vista tanto la religión mapuche como la pentecostal se centran en una eterna lucha entre el bien y el mal. En pos de evitar que las fuerzas del mal rompan con el orden social ambas manifestaciones religiosas hacen uso de sus medios rituales para hacer frente a estas fuerzas y el peligro representan.

“La observación más aguda de Titiev fue precisamente que los araucanos creen en una especie de dualismo en el cual los poderes buenos o positivos que sostienen la sociedad se oponen a las fuerzas del mal que rompen con el orden social. Ahora bien los pentecostales mapuches sostienen lo mismo... incluso están más preocupados que sus hermanos no pentecostales en que hay que luchar, con todos los medios rituales, para evitar los estragos de las fuerzas del mal. Justamente la creación de una nueva

² Tudela, Patricio, “*Cambio religioso y revitalización de la comunidad entre los Aymaras de Arica 1996-1990*”. Pág.20

comunidad ritual tiene como sentido combatir las máximas manifestaciones de lo numinoso impuro en la cultura mapuche: la enfermedad" (Ibid.: 126).

A pesar de estas similitudes, Foerster reconocerá que las diferencias observables en la religiosidad de mapuche pentecostales y mapuche no pentecostales radica en el uso de los medios rituales. En los pentecostales predominaría las prácticas religiosas y en los no pentecostales las prácticas rituales mágicas.

La segunda de estas dimensiones tiene relación con *el papel de los antepasados*. Por su experiencia adquirida en sus trabajos de campo en comunidades Huilliches, Foerster afirmará que la importancia que la cultura mapuche entrega a sus antepasados no se ve afectada en los casos en que la población mapuche participa en cultos pentecostales.

"...Los pentecostales mapuche están muy lejos de valorar de un modo negativo (como es común, por ejemplo, entre los protestantes de la zona andina). El pasado religioso de los ancestros es considerado como "puro", "limpio" y "lleno de fe" El presente en cambio, es valorado negativamente: los nguillatunes y los machitunes se han "degenerado", "corrompido" por el uso del alcohol, por la falta de "fe", etc. El pasado, entonces, para el pentecostal de nuestra comunidad, aparece como un arquetipo del presente (de la comunidad cültica), el cual solo puede ser recreado por los nuevos ritos de la comunidad pentecostal (se establece así la continuidad con los antepasados)" (Ibid.: 132).

La tercera y última de las dimensiones en ser abordadas es "el sentido de la comunidad ritual". Si bien para Foerster existirán diferencias entre la comunidad ritual tradicional mapuche y la comunidad cültica pentecostal, en las dos se puede encontrar una misma representación de las coordenadas espacio-tiempo.

En conclusión el pentecostalismo sería capaz de generar un tipo de continuidad étnico-cultural con los elementos considerados fundamentales dentro de la cultura mapuche, lo cual favorece en la población mapuche los procesos masivos de conversión al pentecostalismo, especialmente en aquellos sectores en donde los constructos culturales constitutivos de la religiosidad mapuche se han debilitado por el contacto con la sociedad occidental que pretende reducir su identidad cultural.

Con el objetivo de definir algunos de los rasgos peculiares de los movimientos religiosos evangélicos en territorio mapuche, que lo diferencian de la forma de operar que actualmente posee la iglesia católica, nos remitiremos a la caracterización presentada por Luca Citarrella (Op. cit.) en el libro *Medicinas y culturas en la Araucanía*:

"... fundamentalismo bíblico y mesianismo, cuyo mensaje se centra en el anuncio de la salvación, el reino de Dios, cuya garantía terrestre es la curación de la enfermedad. Relación muy estrecha entre el ámbito de lo sagrado y el ámbito de la medicina, que vincula las prácticas religiosas con el mantenimiento de la salud y la curación de los individuos".

5.1.2. Los procesos de conversión religiosa

El fenómeno de la multiplicación de estos movimientos religiosos a través del mundo, y especialmente en los países subdesarrollados o los también denominados tercer mundistas, ha generado que distintas ramas de las ciencias sociales se hayan ocupado extensamente sobre los procesos de conversión.

El proceso de conversión religiosa puede definirse "como una modificación del concepto que una persona tiene de si misma, de modo tal que llega a definir su propia identidad en términos de la visión de

mundo que le proporciona una nueva religión”⁹. El cambio sufrido por la persona implicará necesariamente modificaciones en sus creencias y en su visión de mundo, debido a que es en término de estas nuevas creencias que el individuo se redefinirá.

Tomando como base esta definición y reconociendo la diversidad en el comportamiento humano, podemos establecer que no toda persona incorporada a un grupo religioso o iglesia se ha transformado inmediatamente en un convertido debido a que no todos los individuos asumen un compromiso similar con el grupo o la iglesia en cuestión.

Basados en las problemáticas conceptuales y operativas que puede presentar la categoría de *convertido* o *conversión* religiosa, algunos investigadores ven la necesidad de generar una distinción entre esta última y la de “reclutamiento”. “Cuando la gente se une a un culto religioso y pasa a ser un reclutado cambia su comportamiento adoptando un nuevo rol en determinados contextos. Los cambios pueden ser dramáticos, pero no están necesariamente basados en modificaciones en las creencias o en la visión de sí mismo”¹⁰. En contraste, la conversión conlleva un compromiso religioso que supone que la nueva identidad religiosa se convierte en el principal motor para las acciones del individuo, las cuales estarán destinadas a cumplir con lo que percibirá como obligaciones en relación con su nuevo grupo.

La diferenciación realizada entre conversión y reclutamiento, apunta principalmente a superar las dificultades evidenciadas en los primeros estudios realizados al respecto. En la mayoría de estos estudios se asumía que la afiliación con un grupo religioso necesariamente involucraba una transformación de la identidad, razón por la cual muchos estudios que intentaron constituir estudios de conversos eran realmente estudios de reclutados a ciertos grupos religiosos.

Dentro de la Sociología de la Religión, los estudios sobre los procesos de conversión difieren entre sí de acuerdo a la perspectiva que los autores, explícita o implícitamente, han asumido en relación a los conversos y particularmente conforme al grado de libertad y responsabilidad por sus actos que les han adjudicado a los mismos¹¹. Para los sociólogos argentinos María Julia Carrozi y Alejandro Frigeiro (Ibid.) se pueden individualizar cuatro posiciones alrededor de las cuales se agrupan los trabajos sobre el tema, con lo que se puede observar que los estudios de conversión se han diferenciado entre sí de acuerdo a si conciben a los conversos como víctimas de la acción de estos grupos religiosos; como sujetos determinados por sus características psicológicas y sus relaciones sociales previas a la conversión; como sujetos condicionados por sus relaciones sociales actuales o como individuos activos que eligen los cursos de acción a tomar de acuerdo a sus objetivos y apetencias.

Para quienes conciben a los conversos como víctimas de la acción de estos grupos religiosos entienden el proceso de conversión como un “lavado de cerebro”, adoptando por lo tanto una perspectiva psicopatológica a través de la cual se pone el acento sobre la carencia de y debilidades personales de quienes son reclutados y sobre la sofisticación de las técnicas de reclutamiento utilizada por estos grupos

Para aquellos que perciben a los conversos como sujetos determinados por sus condicionamientos psicológicos, su socialización y su situación social previa al contacto con el grupo religioso, adoptando de esta forma una perspectiva psicosocial que pone el acento en las condiciones psicológicas y sociales de los individuos que empujaría a los individuos a transformarse en un converso, conceptualizando la conversión como un proceso que los individuos atraviesan de forma en cierta medida independiente de su voluntad y mediante el cual resuelven crisis, tensiones y frustraciones.

Con relación al enfoque o eje de análisis que concibe a los conversos como sujetos condicionados por sus relaciones sociales, este adopta una perspectiva funcionalista poniendo su acento en la

⁹ Frigeiro, Alejandro y Carrozi, María Julia (1994), “Estudios de conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos”. pág. 5

¹⁰ Ibid. Pág. 6.

¹¹ Ibid. Pág. 10.

caracterización de los contextos organizacionales que favorecerían la conversión religiosa, la cual es entendida un proceso por el cual, mediante la interacción con un grupo el sujeto asume como propia la cosmovisión del mismo y la identidad que este le asigna. Desde esta perspectiva, los requisitos organizacionales que las instituciones religiosas parecen reunir para favorecer la conversión aparecen similares a los de otras organizaciones, como las agrupaciones políticas.

Por último, quienes ven a los conversos como individuos activos han adoptado una perspectiva interaccional simbólica, poniendo el acento en las elecciones y consideraciones que los individuos realizan al contactarse con un grupo religioso, adoptar sus creencias, modificar su identidad personal en términos de las nuevas creencias y comprometerse en las actividades del grupo. Desde esta perspectiva, se concibe la conversión religiosa como una experiencia mediante la cual los individuos transforman su visión de mundo, sus relaciones sociales y su concepto de sí mismos.

En cuanto a la influencia que la práctica de los credos religiosos no mapuche tiene en el campo de la salud, el estudio exploratorio realizado en el sector wenteche antes referido indicaría lo siguiente.

La adscripción religiosa no mapuche de quienes que practican algún tipo de rol terapéutico mapuche, es católica; pareciera que la fe católica no les prohíbe practicar su cultura. Es más, la mayoría de las y los *machi* son católicos, pero no operan bajo la lógica católica occidental, sino que más bien adecuan esta pertenencia a la cosmovisión mapuche.

Las observaciones realizadas indicarían que la pertenencia a las órdenes religiosas occidentales estarían incidiendo en la frecuencia con la que se hacen los *gijatun*, ahora se hacen cada cuatro años y cada vez con menos participantes; pareciera que cada vez hay más convertidos evangélicos y los jóvenes en su gran mayoría no se interesan y no participan. No pueden hacerse cargo de los *gijatunes* porque no lo entienden.

En relación a la evaluación que hacen los mapuche no evangélicos de los evangélicos es que *ellos* han perdido su condición de mapuche, ya que ser evangélicos los hace automáticamente negar la cultura, no reconocer las autoridades espirituales y políticas tradicionales.

En definitiva, el no practicar las tradiciones, la lengua, o sea la cultura mapuche, según los habitantes de esta comunidad *wenteche*, hace que las persona pierdan su condición de mapuche y, por tanto, generan pérdida de cohesión social, la que sistemáticamente conlleva a divisiones entre los habitantes de la población.

El estudio de la influencia de sistemas médicos no mapuche y de creencias religiosas no mapuche ha avanzado con la construcción de instrumentos de indagación orientados a contrastar y triangular información en las tres identidades territoriales, proceso que está en marcha.

6. En relación al objetivo 5

Este es el siguiente:

- Evaluar las modalidades de investigación científica hacia o respecto de la población mapuche en los últimos diez años en el campo de la medicina y de la herbolaria.

El equipo se ha aproximado a este objetivo buscando la colaboración de expertos que, en el campo de la biomedicina y la herbolaria, han tenido acceso a información relevante particularmente en casos donde esta investigación compromete información o referencias a población mapuche. En el primer caso, se logró un estudio orientado a determinar el “perfil de las investigaciones en salud hacia la sociedad mapuche desde el sistema biomédico de salud”. El propósito último de este estudio consiste en develar el tipo y calidad de investigación médica que realiza el sistema de salud nacional hacia la población mapuche. El problema a investigar consiste en verificar de qué modo las variables étnicas influyen y/o

determinan los proyectos de investigación médica realizados en los últimos años en Chile, y particularmente, en la IX región. La hipótesis profunda de este estudio afirma que, por una parte, existe desconsideración de las variables étnico – culturales al formular los proyectos de investigación y, por otra, esta variable constituye valor agregado a los resultados de investigación.

Ambos tipos de respuestas serán indirectas en el caso de la investigación formulada dejando abiertas las posibilidades de avanzar a una comprobación exhaustiva, tomando en cuenta que lo que está en juego son los derechos indígenas ante la ciencia oficial en el campo de la práctica y el conocimiento biomédico. La argumentación que apoya la hipótesis profunda señala que ya existen precedentes acerca del uso explícito de material genético indígena para propósitos científicos, a través de métodos no negociados con los propios indígenas, lo que va en contra de la ética científica (caso Genoma Humano).

En consideración a lo anterior, los objetivos de la primera investigación en este campo son los siguientes:

Objetivo general:

- Describir el tipo y calidad de la investigación médica realizada por el sistema de salud chileno hacia la población mapuche en los últimos 10 años.

Objetivos específicos:

- Ilustrar el tipo de investigación médica realizada hacia la población mapuche en los últimos 10 años.
- Categorizar la participación (directa e indirecta) de la población mapuche en las investigaciones médicas en el país.
- Identificar los aspectos éticos involucrados en las investigaciones que consideren la variable cultura y etnicidad.

En cuanto al estudio de medicina herbolaria, y en una perspectiva similar a la anterior, interesa hacer un registro de proyectos teóricos y/o aplicados que determinan características y principios activos de herbolaria reconocida como parte del patrimonio cultural mapuche. Interesa, por tanto, caracterizar los proyectos identificando la institución financiadora y ejecutora y los resultados y productos obtenidos, así como, de un modo principal, indagar acerca del tipo de relación del proyecto con el conocimiento mapuche y, más aún, determinar el tipo de participación de la población mapuche, sea en calidad de informante o participante.

Este estudio ha logrado identificar 51 proyectos relacionados con el tema, de los cuales 45 lo hacen de un modo más directo. La consulta ha sido mayoritariamente electrónica, pero también se han considerado consultas a investigadores. El catastro inicial revela que el tipo de estudio es válido para el propósito general del proceso que se informa; e aparecen las principales universidades de Chile involucradas, como lo hacen también los museos, instituciones extranjeras, ONG's y organismos del gobierno que, en elevados montos, han financiado diversos tipos de proyectos orientados al mercado desde la farmacopea tradicional mapuche. Destaca la no participación de parte de la población mapuche en la mayoría de los proyectos identificados.

7. En relación al objetivo 6

Evaluar el comportamiento étnicamente diferenciado en salud de la población mapuche en cada territorio, respecto del estado contemporáneo de la medicina mapuche.

Debemos partir de la asunción de que en el territorio mapuche hoy día coexisten sistemas médicos en competencia (Citarella Op. cit.; Carrasco 1998), entre los cuales se reconocen el propiamente mapuche en sus distintas formas; el popular y el biomédico.

El estudio exploratorio en un sector *wenteche* de la región indica que la población, en su gran mayoría, consulta ambos sistemas: el sistema médico mapuche y el sistema médico occidental.

Los *machi* derivan a sus pacientes cuando no existe posibilidad de mejorar a un enfermo con su sistema médico; actitud que es reconocida por parte de la población como positiva ante la responsabilidad que le cabe de preocuparse por la salud de las personas. Lo anterior indicaría que existe por parte de los/las *machi* conciencia de los límites de su propio sistema terapéutico, lo que obligaría a consultar o considerar los conocimientos de la medicina *wigka*. Al mismo tiempo, las personas evidencian esta diferencia con los médicos, pues éstos en su gran mayoría no derivan al paciente hacia la *machi*, ya que no creen en esta posibilidad y no aceptan que existan conocimientos acerca de ciertas patologías que la ciencia occidental desconozca. El supuesto apuntaría a que los agentes del sistema médico occidental sólo confían en sus propios métodos experimentales y terapéuticos y anulan todo conocimiento que no halla sido proporcionando por los métodos científicos convencionales.

El estudio exploratorio también ha permitido avizorar, en lo que respecta sistema médico mapuche y específicamente en lo relativo al rol de la *machi*, algunas modificaciones estructurales que nos hacen comprender o graficar de mejor forma el por qué en ciertos casos el modelo médico mapuche ha pasado a llamarse “medicina popular”.

Inicialmente, se ha podido constatar que ciertas nomenclaturas de enfermedades reconocidas por los especialistas, no son necesariamente representativas para los sectores mapuche sin que podamos dilucidar si se trata de un problema relativo a la indagación o a la comunicación lingüística. Esto ocurre en el caso de las enfermedades registradas por Citarella que no son reconocidas por toda la población como la envidia, el susto y el antojo.

Las personas mayores tienen muchos conocimientos acerca del autocuidado o atención de la enfermedad a nivel casero, por lo que muchas veces no necesitan acudir a un especialista. Para el caso del Pasmo las personas pueden atenderse solas o por algún miembro de su grupo familiar. Para el caso del *Katrifün* y la Tifus es lo mismo, se puede atender en el domicilio del enfermo sin necesidad de tener que acudir a un especialista. Generalmente las hierbas que se necesitan están en los propios huertos o cerca de sus casas, por lo que el acceso a estos insumos naturales sólo requieren del conocimiento de las especies herbáceas y de otras condiciones de tipo cultural cuando se necesita ingresar a algún espacio que está restringido porque su uso significa la transgresión de normas. El comportamiento incorrecto de estos rituales muchas veces desencadena enfermedades producto de la transgresión cometida (Carrasco, Op. cit.).

Otro de los agentes médicos mapuche en territorio *wenteche* es el de la/el *gütamchefe* o “componedora de huesos”; la que realiza su labor terapéutica de la manera tradicional mapuche y no incorpora elementos foráneos.

La vigencia del modelo médico mapuche puede hallarse presente en una sola familia; en P. N. hemos encontrado a un *zugümachife* que además es *guilatüfe* y santiguador, sin considerar sus roles tradicionales de *Logko* de su comunidad, así como también Presidente Sectorial e incluso Panteonero de su comunidad. Por otro lado, está su esposa, conocedora de las hierbas medicinales que crecen en el

entorno y *gütamche* de huesos. Esto sumado a las 5 *machi* y 3 *machi* varones, constituyen un sector dentro de la identidad territorial *Wenteche* que da cuenta de la riqueza cultural y de la vigencia del modelo médico mapuche.

Con respecto a la opinión que se tiene de la *machi*, esta es positiva, aunque sí aparece el problema de los costos como una limitante para las personas, que muchas veces no acuden por no tener dinero. En todo caso, se nos explica que una buena *machi* nunca ha de dejar a un enfermo sin atención y que siempre existen formas de retribuir por los servicios otorgados.

Un aspecto importante de señalar con respecto a las *machi* es que no siempre se dimensiona la cantidad de personas que acuden a ellas o ellos, ya que en la mayoría de las veces los enfermos prefieren ir sin que las otras personas de la comunidad lo sepan; esto hace que el número de personas sea siempre mayor del que se piensa. Por otro lado, también existe el factor que en una gran cantidad de casos los enfermos acuden a *machi* de otro sector, que es un mecanismo propio de los mapuche para lograr una mayor efectividad en los tratamientos; a su vez, esto también es un indicador de que no siempre se está en conocimiento de quiénes son los que actualmente se encuentran teniendo tratamientos con *machi*.

7.1.1. Demandas en salud y medio ambiente en el marco del movimiento mapuche actual

7.1.2. Justificación del tema

El propósito investigativo es indagar acerca de las principales demandas concernientes a la Salud y al Medio ambiente, y las dinámicas que éstas han asumido al interior del movimiento social mapuche durante las últimas décadas. Se busca conocer los objetivos y los principales procesos de acción de este particular movimiento social en la trama interétnica de la Araucanía, conociendo las principales demandas y los motivos de su gestación por parte de los actores mapuche en el contexto multicultural e interétnico local.

7.1.3. Problematicación del contexto

La Araucanía como la mayoría de los contextos de concentración de población indígena y “criolla”, se ha transformado en las últimas décadas en un espacio vital de relaciones confrontacionales. Desde el tiempo de la Colonia, la realidad de las poblaciones indígenas se fue subsumiendo a una estandarización en categorías que los diversos grupos de los países latinoamericanos, sobre todo los de elites políticas y económicas, fueron definiendo como tales e implantando en ellas sus características como las de primer orden definicional. La negación del otro, o lo que han denominado la “negación del indio”, fue un proceso político y social que fue impulsado desde el tiempo de la gestación de los Estados–Naciones, como también un motor del denominado auge del progreso. Desde el tiempo de la implementación de las ordenanzas republicanas, la presencia del sujeto indígena no era considerado como un actor trascendente de la trama local, sino más bien como un actor de segundo orden definido como tal según los intereses que sostenían las jerarquías dominantes en las unidades nacionales recién implantadas.

El ideario de la mayoría de las realidades coloniales era la implementación de ciertas categorías políticas que se reflejaban en la confluencia de tres conceptos que fueron asumiendo gradualmente diversos niveles en las nuevas sociedades latinoamericanas. Nos referimos a los conceptos de Pueblo, Estado y Nación. En este escenario, las poblaciones locales tuvieron que situarse y buscar acomodos que llevaban a una clara diferenciación en prácticas y clases sociales que en la gran mayoría de los casos, y en el indígena de todos modos, fueron de un modo asimétrico y unilateral.

A diferencia de lo que han planteado diversos investigadores de estos fenómenos en Latinoamérica (Bengoa, et al.) no consideramos que durante esta primera fase de contacto forzado las diversas identidades étnicas precolombinas hayan desaparecido, sino más bien se vieron opacadas y altamente

vulneradas por la agresiva tendencia nacional de asimilación cultural, reflejadas en las articulaciones jurídico – sociales que ellos mismos ideaban. Debemos considerar que las realidades republicanas de los diversos países han estimulado a lo largo de sus historias, una mirada centrada en un ordenamiento jurídico-social monocultural, el cual se ha manifestado en los diversos cuerpos legales, que han jerarquizado un orden en el cual lo étnico se ha debido subyugar a lo nacional.

Sin embargo, en los contextos de amplitud del espacio cultural, es decir, en los lugares naturales de asentamiento indígena, y en aquellos en los cuales las manifestaciones aculturizadoras no lograron penetrar de un modo tan notorio, continúan apreciándose hasta el presente nichos de uso de conocimientos y de prácticas étnicas, en los cuales se desarrollan las identidades, en este caso mapuche, en un actuar más bien solapado a sus manifestaciones sujetas a las condicionantes políticas, jurídicas y sobre todo económicas que la nación colonial impulsó. De este modo, las poblaciones indígenas fueron desarrollando un actuar interétnico sujeto al contexto de dominación en el cual vivían, distinguiéndose etapas en ellas, las cuales en el caso de Chile fueron desarrollándose, en este doble estándar, a medida que el Estado iba generando las diversas opciones programáticas hacia la población indígena.

De igual modo, la concepción de Estado progresista o abierto a la modernidad, tuvo que entrar en dialogo con el “indio”, identidad por éste definida a la luz del pensar y actuar de los grupos étnicos que en el territorio nacional se encontraban organizados. Sin llegar a desarrollar lo que en otros países latinoamericanos han denominado la “etapa indigenista en las políticas locales”, Chile se mantuvo alerta al actuar y operar de las organizaciones, como un medio de control a los ejercicios que ellos mismos comenzaban a levantar. En el caso chileno, se comienza a gestar un movimiento social mapuche que inicia un camino de impacto más notorio en las políticas o programas que el Estado implementa desde comienzos del siglo pasado. Avanzando hacia la mitad de la década de los ‘60 y la primera parte de la de los ‘70, a través de los planteamientos reformistas de parte del Estado chileno en el ámbito rural, como también las propuestas contra-reformistas de la década de los ‘80 en el periodo del gobierno militar, las agrupaciones mapuche en la región comienzan a implementar un cuerpo más concreto de peticiones al Estado donde la búsqueda de reconocimiento como tales, es decir, como Pueblo, es la demanda que se desprende de las experiencias observadas en otros pueblos del continente, como también surge como respuesta a un proceso largo de reflexiones que habían sido iniciadas alrededor de la década de los ‘50. Desde estos tiempos, la actitud de las organizaciones mapuche se desarrolla de un modo directo y en pleno resguardo de sus características culturales, donde no dejan de estar presente las necesidades concretas que poseen en cuanto a la manutención de la vida mapuche en los contextos naturales de vida, como son las comunidades. Es decir, la demanda que surge al interior de las agrupaciones con mayor fuerza, es la oportunidad de implementar formas de apoyos económico – productivos para mitigar el deterioro que atraviesan las unidades domésticas mapuche y, por tanto, su natural estructura social.

Es en este contexto que las organizaciones mapuche y los propios *lof* o comunidades, van a impulsar un cambio en los patrones de relaciones entre Estado y Sociedad Mapuche, el cual se manifiesta claramente en los primeros años de los ‘90, con el pacto de Nueva Imperial, que trae como principal consecuencia la actual legislación indígena (Ley 19.253).

El desarrollo de una idea de legislación que fue fruto de una incansable tarea comunicativa de parte del movimiento mapuche y sus comunidades con el Estado chileno, fue estableciendo una nueva forma de comunicación entre ambas sociedades –proceso animado desde las propias elites político-partidistas de la sociedad chilena- que otorgan espacio de liberación y cautiverio ideológico hasta el presente.

Demandas y movimiento mapuche van de la mano y son parte de una misma dinámica socio-política, en la cual los distintos actores mapuche buscan levantar voces de participación, conocimiento y de sabiduría para responder a sus necesidades múltiples, sea desde visiones sectoriales o globales.

Las principales demandas de los líderes respecto de la vida mapuche, aunque en la forma se pueden supeditar a las necesidades económicas, abarcan también cuestiones jurídicas, vitales para la reproducción natural y social de los grupos mapuche. No obstante lo anterior, la demanda por salud no está presente en la actual legislación indígena y ha sido motivo de discusiones particulares de parte de las organizaciones mapuche, en gran medida impulsadas por estrategias participativas de parte de los organismos públicos en salud.

Durante el desarrollo de nuestra investigación esperamos dar cuenta de cómo estas demandas se han desarrollado y han impactado a la propia población mapuche y a la nacional, diferenciando las respuestas estatales que se han dado.

Para la gran mayoría de los mapuche, la forma natural de enfrentar el problema es de un modo más orgánico no disociador, donde “para analizar porque el mapuche está mal en lo que se refiere a su salud, se debe contextualizar el problema, ya que la salud tiene que ver con la vida y la práctica diaria, y esto tiene que ver con la tenencia de la tierra y el modo de explotarla...” (D.R., *Logko bafkehche*, 1996). De igual modo, la negación mapuche en cuanto a las prácticas en salud desde el sistema nacional es un elemento de crítica permanente en las diversas agrupaciones mapuche y se distingue principalmente en los siguientes términos:

- El desencuentro del sistema de salud chileno con las necesidades indígenas. La negación de la medicina mapuche como una forma válida de práctica y conocimiento en salud.
- El empobrecimiento de la tierra por la paulatina escasez del agua, lo que genera bajas expectativas de permanencia en los contextos rurales, amenazando cuadros de migración forzada.
- La negación y sanción de los conocimientos mapuche en Salud y el uso local inapropiado del ecosistema, con impactos negativos en la salud.
- La discriminación de lo indígena como una práctica general al interior de la sociedad chilena y que también reproducen el Estado y sus instituciones.
- Incumplimiento del espíritu que motivó la Ley Indígena y a la Ley de Bases del Medio ambiente, en cuanto al resguardo de la naturaleza y su entorno.

El estilo de sistematización de las demandas mapuche parece provenir de la participación de los actores que han participado en un Encuentro Continental sobre Pueblos Indígenas y Salud, realizado en Canadá en 1993. El movimiento mapuche ha reaccionado favorablemente a ellas intentando asumirlas y en encuentros locales reiteradamente ha formulado de manera sintética las siguientes demandas:

- “Abordaje integral de la salud”. Se ha planteado un concepto holístico el cual debe incluir la perspectiva indígena en cuanto al tratamiento del tema.
- “Autonomía y Autogobierno de los pueblos indígenas”. Se ha definido como el derecho a participar en la definición e implementación de políticas de salud.
- “Derecho de los Pueblos Indígenas a la participación sistemática” dentro de las comunidades y frente a las instituciones en Salud.
- “Revitalización de la cultura”. El derecho de los pueblos indígenas a que se respeten sus lenguas, tradiciones, costumbres y religiones. Esos elementos culturales deben servir de base para la construcción de los modelos alternativos de desarrollo y salud.

- “Reciprocidad”. Es la conceptualización de que ambas sociedades se necesitan, con una clara intención de trabajo conjunto.

De este modo, las principales actividades de esta línea de la investigación intentará dar cuenta del estado de las demandas anteriormente enumeradas, como también de las dinámicas que se han desarrollado entre ellas y el Estado, por un parte y entre ellas y las propias comunidades, por otro. Dentro de este marco analítico se incluirán, análisis a los cuerpos legales principales que operan en la jurisdicción chilena e internacional (Ley Indígena, Ley de Bases del Medio ambiente y Ley de Uso del Suelo y Subsuelo).

En cumplimiento de lo anterior, se han establecido como principales líneas de indagación las siguientes:

Revisión de la bibliografía concerniente a los movimientos sociales indígenas internacionales y nacionales, desarrollando una revisión antropológica de los textos *La Emergencia Indígena en América Latina* de José Bengoa (2002) y el texto *Conciencia Étnica* de Fernando Mires (1995).

En estos dos textos se hará una revisión de los conceptos de: etnia, cuestión indígena, movimiento indígena, identidades étnicas, pueblos indígenas y estados nacionales, entre otros.

En una fase posterior, la revisión bibliográfica será confrontada con las versiones que de estas relaciones conceptuales establezcan algunos dirigentes mapuche de la actualidad, quienes puedan otorgar la mirada interpretativa propia que complemente los alcances de la revisión hecha en la fase anterior. En este nivel se distinguirán tipos de dirigentes según sus identidades territoriales y perfiles de organizaciones a las cuales pertenecen. De igual modo lo más importante será relacionar las demandas locales en Salud y Medio Ambiente que promuevan los diversos actores y las dinámicas que ellas han ocupado en el movimiento mapuche en general.

Un tercer nivel que se ha desarrollado desde el inicio de la definición de la unidad de análisis, ha sido la revisión de los principales Encuentros Nacionales de Salud y Pueblos indígenas desarrollados en los últimos diez años -Encuentro de Puerto Saavedra (1996) y el de Villarrica (1999). A su vez se revisará fuentes periodísticas que den cuenta del impacto de estas demandas en el aparato público en salud como en el propio movimiento mapuche.

8. En relación al objetivo 7

- Incorporar e identificar un abordaje en torno a los conceptos de riesgo/fortaleza del sistema de la medicina mapunche ante las influencias múltiples a que se ve sometida.

Este es un objetivo eminentemente interpretativo que será desarrollado a partir del trabajo de campo y hacia el final de la investigación. No obstante lo anterior, se dispone de antecedentes preliminares sobre el tema.

9. Aprendizajes a modo de conclusiones

A medida que avanza la ejecución del presente estudio aumenta el entendimiento de su importancia social, al mismo tiempo que de su complejidad en el ámbito metodológico.

Tanto el conocimiento especializado sobre los sistemas culturales mapuche y, particularmente, sobre el de la salud, como las prácticas que caracterizan a las instituciones que atienden la salud de la población, son indicativas de que no existe un entendimiento profundo de los supuestos culturales y cosmovisionales que le dan sentido al comportamiento propiamente mapuche.

En cuanto a la importancia social, ésta estriba en la posibilidad de que la sociedad nacional disponga de un acervo de conocimientos sistemáticos que permita caracterizar las particularidades del sistema y medicina mapuche, así como las prácticas diferenciadas de la población en cuanto a la recurrencia a sistemas distintos, así como de búsqueda de articulaciones propias en pos de una mejor salud. Parece altamente significativo hacer un esfuerzo por presentar una imagen coherente acerca del ámbito de la salud relacionando éste con los factores que dentro del propio sistema cultural mapuche lo condicionan y, al mismo tiempo, esclarecer la incidencia de factores sociales, culturales y políticos han intervenido e intervienen este sistema perturbando su eficacia preexistente y comprometiendo la salud de la población en los momentos actuales.

De un modo paralelo, hemos constatado que aun la propia antropología, en tanto ciencia social, se ve imposibilitada de representar apropiadamente la lógica del comportamiento médico y, al mismo tiempo, demandante de salud por parte de la población mapuche.

Las instituciones sociales, por su parte, especialmente las de salud y, en general, las biomédicas, actúan bajo la confianza de que sus instrumentos conceptuales y metodológicos son aptos para comprender y conocer las realidades sociales y culturales mapuche.

En este contexto, el presente estudio ha representado uno de los esfuerzos más significativos del equipo CES en intentar articular diversos niveles de conocimiento y discusión con importancia social, proceso en permanente revisión. En este sentido, la importancia del estudio apunta a intercalar la supeditación de la metodología cuando de discursos propiamente mapuche y de discusiones sociales y políticas se trate, para luego acudir a la legitimidad metodológica cuando ello sea necesario para que el estudio avale las afirmaciones que origina. Esta es una práctica metodológica auto-exigida por el equipo bajo la convicción de que es necesaria no sólo para la sociedad mapuche sino también para la sociedad nacional.

Textos dispersos, desconocidos, lógicas incoordinadas, asunciones no demostradas, demandas largamente insatisfechas, etc. no pueden ser condiciones dignas de reproducirse en el tiempo.

II Parte

Metodológicamente hablando se hará una presentación de forma y contenido referida al proceso de los talleres y a los ámbitos particulares que fueron considerados en ellos. En general, todos los talleres incluyeron **propuestas interpretativas desde COTAM, informaciones y re-percepciones acerca de los principales campos que el estudio global incluye: territorio, salud y medio ambiente, derecho y religiosidad y propuestas**. En este Informe se privilegiará el tema que corresponde, salud y medio ambiente, desde lo general a lo particular en términos de las propuestas recogidas, particularmente en el último taller de *Fu xono* y se incluye una síntesis de hallazgos según territorios y niveles de realidad, específicamente en torno al modelo de la medicina *mapunche* y sistema médico.

Antecedentes

En el período, el equipo ha participado en los Talleres de Carahue, Mehuin, San José, Imperial, Lonquimay y *Fu xono*. En estos talleres, el tema de la salud ha sido abordado de acuerdo al tipo de organización que COTAM ha logrado levantar en cada territorio dependiendo de las relaciones con los grupos locales. Así, el tema de salud apareció tratado por los especialistas en San José, Imperial, Lonquimay, Mehuin y en *Fu xono*, contándose, además, con la participación de la población asistente, procedentes de las tres identidades territoriales. Simultáneamente, el equipo que asistió a los talleres sostuvo entrevistas y conversaciones con la población concurrente, registrando la información para ser utilizada en el cumplimiento de los objetivos del Informe. Esto significa que se ha tenido una participación casi en la totalidad de los talleres, aunque incidental con las personas de los diferentes sectores representantes del *mapun kimün* en relación con la salud y de acuerdo a la programación hecha por COTAM.

En lo práctico, revisando los distintos encuentros organizados por COTAM, en relación al tema de salud y medio ambiente, se han visualizado niveles generales del estado del sistema médico *mapunche* y otros aportes más específicos en palabras de las propias personas “representantes de los sectores” en la modalidad de trabajo de la COTAM y adscritas en el estudio.

Presentación conceptual y político-cultural del modelo y sistema de salud *mapunche*

Esta presentación, como en todos los talleres, estuvo a cargo de uno de los miembros de la COTAM, en su calidad de *machi* o especialista de la salud *mapunche*, cuya presentación siempre fue complementada por los aportes de otro miembro de COTAM en lo organizacional y sociopolítico. De los cinco talleres, en tres de ellos esta temática fue particularizada a través del enfoque metodológico de tres miembros del equipo que aquí elabora el Informe y en el marco de la programación previa hecha con COTAM.

El especialista *machi* presentó, en el marco del concepto de *mapu* y abarcando el ámbito más amplio que sería el planeta, *wajontu mapu*, se identifican las zonas clave tanto para la religiosidad como para la salud: *pwel mapu*, *wiji mapu*, *pikun mapu*, *wayweh kürüf*, *wajon mapu*, conceptos que son fijos y al mismo tiempo relacionales, fundando la espiritualidad y del mismo modo las condiciones simbólicas de la salud. El *wayweh kürüf* y el *pikun mapu* indicarían las zonas de menos luz, de mayor oscuridad y de mayor rigurosidad, y respecto de las cuales no sólo hay que cuidarse en lo espiritual sino en lo físico-orgánico. En términos globales el concepto de salud aparece definido de un modo tan amplio que está asociado a la organización territorial, por un lado, y de persona, por otro, en sus distintas organizaciones sociales. Si existen en estos espacios los *nepen*, estas fuerzas tendrán de igual modo un papel que cumplir en la conservación y disturbación de la salud. El concepto de salud emerge así como un estado condicionado por fuerzas externas al individuo mismo, pero influyentes y presentes en su vida personal y social-familiar.

Los especialistas en este terreno demuestran haber adquirido ciertas metodologías para producir el proceso antropológico de trans-cripción, es decir, asociación y expresión de significados distintos. Por ejemplo, cuando se explica que el espacio apropiado para que emerja la familia y el *lof che* como es el *kiñe el mapu*, se explica que en este concepto debe contemplarse una doble dimensión: un espacio dado, por una parte, y un espacio por establecer, por otra, dando a entender que existe un dinamismo permanente entre lo inmanente y lo contingente. En este plano se detectan discusiones entre los especialistas de COTAM y algunos de los asistentes a los Talleres, en el sentido de preguntarse acerca del papel que cumplirán las variantes significativas al interior de las identidades territoriales para efectos de la propuesta política y, al mismo tiempo, el papel de las distinciones de niveles de realidad, que serían perceptibles hoy día mayormente para quienes están asumiendo de un modo consciente una relectura de su ser social y cultural mapunche respecto de quienes, siendo mapuche, no lo hacen y, particularmente, respecto de la propuesta política en construcción.

Es interesante dejar constancia de que una discusión del carácter como la que ha generado el trabajo de los especialistas de COTAM, asumiendo la particularidad de la cultura mapunche de la no mapuche y, al mismo tiempo, la diversidad interna, ha sido de gran valor en la perspectiva de clarificar un posicionamiento no sólo respecto de ellos mismos como miembros de la cultura particular, culturalmente diversa, sino a su vez respecto de la distinta y, a su vez, dominante. Al respecto, se observa que el posicionamiento sociopolítico y cultural emerge en una discusión con altura de miras entre miembros de distintas identidades territoriales y respecto de una condición en la cual no necesariamente se cuenta con las condiciones para diferenciar los procesos de aprendizaje de la endoculturación, diferenciados entre los distintos individuos, y los factores externos en un espectro histórico amplio a partir de la Conquista que, naturalmente, dificultan los procesos indispensables de clarificación respecto del conocimiento en emergencia en los debates.

En síntesis, el tema de la salud en el modelo *mapunche* ha ido exponiéndose de modo sentar sus bases conceptuales e ideológicas en el trasfondo mismo de la filosofía mapunche, filosofía que además recoge los aspectos universales y clave en la conformación de una cultura: concepciones de espacios para la vida social y cultural, concepciones de factores filosófico culturales condicionantes del ser de las personas y del ser social del pueblo. En este sentido, el análisis y comprensión de riesgos y fortalezas en la temática procede precisamente de estas consideraciones, las que han sido vivenciadas por los actores y distinguidas por los observadores y participantes (Talleres de Carahue y San José).

En la misma perspectiva anterior, cabe mencionar el papel que ha jugado la conciencia de la pérdida del conocimiento cultural. Cuando el especialista, por ejemplo, plantea que “el *machi* antes mayormente diagnosticaba los estados de desequilibrio o *kuxan* y era la familia la que debía hacerse cargo de la búsqueda de los remedios y de la preparación de los *baweh*, para a su vez destacar el hecho de que el modelo de la medicina debía ser de responsabilidad del *lof che* y no exclusivamente del *machi* como es en la actualidad”, constituye un punto controvertido y que llama a la reflexión acerca de las debilidades contemporáneas que incluso derivan en sospechar de la intencionalidad del *machi*. En otras palabras, este factor de conciencia de pérdida, asumido en los talleres constituyó un factor de impacto no sólo respecto de la propuesta sociopolítica en el marco de la sociedad mayor sino respecto de la propia sociedad mapuche.

En síntesis, en todos los talleres se vivieron momentos de gran perplejidad, valoración de lo que se tiene, sentimientos de pérdida, impotencia respecto a cómo instalar de nuevo el modelo en sus fundamentos y expresiones más auténticos, gracias al aporte franco, profundo y auténtico de parte de los especialistas de COTAM. Dado que los talleres, en cuanto a este aspecto, tenían la intencionalidad de compartir fortalezas y debilidades y, al mismo tiempo, buscar en conjunto una salida a la encrucijada contemporánea fueron de gran valor para la etapa que queda aún pendiente. Varias de las personalidades participantes frente a esta situación se manifestaron en el sentido de que estos talleres han sido históricos y de gran significación e impelen a un pronunciamiento profundo de parte de todas las personas involucradas. La búsqueda de posibilidades de superar un proceso tremendamente dañino para la dignidad de la pervivencia del pueblo en la sociedad dominante, al ser manipuladas por ésta, ha

contribuido significativamente a una pérdida de los marcos de referencia que debieran orientar las condiciones de vida en la época contemporánea. En otras palabras, la sola emergencia de oportunidades y personalidades interesadas en orientar hoy día tales procesos, evitando confusiones y cruces culturales dañinos, bien valía la pena los actuales esfuerzos. En este sentido, podría decirse que una perspectiva más inmediatista, de manejo más contingente, que siempre apareció en los talleres, constituyó un punto que focalizó un debate trascendental sólo superable por los propios participantes.

Aportes de los participantes mapuche en los talleres

Uno de los aportes de modo más general que se ha encontrado dice relación con la vigencia y/o permanencia del sistema de salud *mapunche* en los distintos sectores de estudios por la COTAM y para el equipo. Entendemos por **vigencia aquí la revalidación otorgada al modelo conceptual y lingüísticamente comprendido y, particularmente, a la inmersión parcial y/o total a nivel intra cultural a través de las prácticas y al posicionamiento valorativo del mismo**. Así, por ejemplo hemos escuchado de parte de la gente, la existencia de “personas” encargadas de asumir tanto el conocimiento acerca de los distintos *baweh*, como en algunos casos de su tratamiento. Así, en el sector *bafkehche* y *wenteche*, se habla de *machi*, como la persona que asume el sistema médico *mapunche*. En el sector *bafkehche* (San José de la Mariquina), está la presencia de la “meica”.

No así en el caso de los *Pewenche*, donde no existe la figura de la o él *machi*. Ello fue expuesto en el encuentro de Lonquimay, donde fundamentalmente participaron *logko* de: *Mari menuko*, *Galletue*, *Quinken* y *Pewenko*. También participaron algunas mujeres, principalmente en representando a sus maridos y otras acompañando al hombre. En relación con la *machi* y su papel en Lonquimay, las personas desconocen, dicha figura. No obstante, se habla del *bawehchefe*, como la persona que asume el papel de conocimiento en relación con lo medicinal y el tratamiento de enfermedades; además de este aparece el *gütamchefe* (“componedor de hueso”). En el caso del *bawehchefe* las personas han señalado que es la principal figura reconocida por ellos, aunque más adelante señalaron que hoy día el tratamiento ante enfermedades las personas acuden a los centro médicos no mapunche (postas, consultorios y hospitales). Por último, una averiguación más cercana se obtuvo en Icalma, en conversación personas ancianas y *logko*, en el que nuevamente se señala la inexistencia de la figura de la *machi*.

En cambio en los otros sectores en que se tuvo relación y un acercamiento, existe la figura de la *machi*, no solo asumiendo el papel del sistema médico, sino que además el rol socio religioso, por ejemplo en el *gijatun* en el que ordena en forma más particular el modo de realizar el ceremonial, otros sectores como *Xuf Xuf*, si bien no participa directamente en el *gijatun*, la *machi* asume el papel de realizar el *tayül*.³

Por otra parte, se ha encontrado la figura de personas como *püñeñelchefe* que asumen en forma más específica el tratamiento del parto.

A modo de síntesis, respecto de los antecedentes recogidos en los talleres y observaciones de terreno, se presenta un ordenamiento de los principales hallazgos diferenciados según los territorios y según niveles de realidad, necesarios de distinguir en el campo del modelo de medicina y el medio ambiente.

³ *Tayül*, en forma general es un tipo de ül que se observa en los ceremoniales como el *gijatun*, particularmente cuando se realiza el *choyke purun*, allí las *tayülfe* van animando a éstos.

CAPÍTULO VI

Un diagnóstico de la realidad socioeducativa mapunche,
su vinculación con el sistema educacional chileno y las
perspectivas de un modelo educativo pertinente

ÍNDICE

Caracterización de los modelos educativos	1559
1. Modelo de educación Colonialista, llamado también educación para el dominio.....	1559
1.1. Los ejecutores de esta educación fueron los conquistadores.....	1560
1.1.1. Intencionalidad.....	1560
1.2. Se crean las misiones, la educación a través de éstas.....	1561
1.2.1 Instituciones.....	1561
a) Las Encomiendas.....	1561
b) Evangelización misional, también llamado educación para el dominio.....	1561
1.1.2. Modalidad educativa (los métodos).....	1561
1.3. Es expansiva territorialmente.....	1562
1.4. Se orienta hacia los mapuche de más poder (hijos de caciques).....	1562
1.5. Introduce la idea de maestro indígena.....	1564
1.6. Enseñanza en la lengua del conquistador.....	1564
2. Modelo de educación para la asimilación.....	1565
2.1. Su intención educativa.....	1565
2.2. Expansión del sistema formal.....	1565
2.2.1. A nivel de educación primaria.....	1565
2.2.2. Creación de escuelas para niñas mapuche, rechazo de los mapunche.....	1566
2.2.3 Ley de instrucción primaria.....	1567
2.2.4. Ley de educación primaria. (1920).....	1568
2.3. Datos cuantitativos que muestran el crecimiento de la Educación formal en Chile.....	1570
2.4. Evolución de la educación chilena entre 1950- 2003.....	1570
2.4.1. Diversificación de instituciones y de programas educativos.....	1570
2.4.2. Una nueva etapa de la educación de la niña mapunche.....	1571
2.5. Modernización de los aspectos que se refieren al currículo y prácticas pedagógicas..	1572
2.5.1. La sucesión de políticas y de reformas educativas.....	1572
2.5.2 Ley Orgánica Constitucional de 1992.....	1573
2.5.3. Principales reformas educativas en Chile.....	1573
3. El modo de vida del mapunche y de su transformación como efecto de la escolarización.....	1576
4. Un modelo que desconoce la lengua mapunche.....	1578
4.1. ¿Qué consecuencias ha traído para la sociedad mapunche?.....	1578
I Parte	
3. La Educación intercultural como modelo formativo.....	1579
3.1. La Educación intercultural en el contexto latinoamericano.....	1579

ÍNDICE

3.2.	Educación bilingüe bicultural llamado también modelo de transición.....	1580
3.3.	Educación intercultural bilingüe como modelo educativo en América Latina.....	1580
3.3.1.	La educación intercultural bilingüe como demanda organizacional indígena.....	1580
3.3.2.	Preocupación de los Estados por la EIB	1581
3.4.	Origen de la educación intercultural en Chile.....	1581
3.4.1.	Función transicional de la EIB como modelo educativo.....	1582
3.4.2.	Algunas experiencias en educación intercultural bilingüe.....	1583
a.1)	Experiencia de programa de educación preescolar, Jardín Chinkowe.....	1583
a.2)	Experiencia de EIB, en educación básica del CDESOCUM, (Chinkowe).....	1584
b)	Formación educación intercultural bilingüe, en la Universidad Católica de Temuco.....	1585
c)	Experiencia: "Proyecto Piloto, ejecutado por la Universidad Católica en tres escuelas de la comuna de Lumaco" (según antecedentes proporcionados por su directora).....	1587
3.4.	Algunos resultados de aplicación que han tenido las experiencias de EIB, en la sociedad mapunche.....	1588
4.	Niveles de percepción y comprensión de educación intercultural en los miembros del lof che.....	1589
4.1.	¿Cuál es la apropiación que la gente del lof mapu está haciendo sobre la EIB?.....	1590
4.	Modelo de educación mapunche.....	1590
4.1.	El kuyfi y el fantepu en la educación mapunche.....	1590
4.2.	La existencia de un modelo educativo mapunche.....	1592
4.3.	La educación mapunche es un sistema.....	1593
4.3.1.	La educación mapunche en su rol formador de comportamiento social entre sus miembros.....	1593
4.3.2.	Yam, como concepto que orienta la relación social.....	1595
4.3.3.	Función del rol formador del comportamiento social de sus miembros con los elementos que componen el espacio natural compartido, llamado mapu.....	1595
4.4.	Definición de educación desde una visión mapunche.....	1596
4.4.1.	Educación mapunche en época contemporánea desde la visión del lof che enseñanza de la escuela.....	1598
5.	Conflictos y transformaciones que los miembros de la sociedad mapunche perciben en los niños, jóvenes y sociedad mapunche de hoy.....	1599
6.	Educación mapunche desde la visión de los actores educativos formales, los profesores.....	1600
7.	Permanencia del kimün en los miembros de la sociedad mapunche.....	1601
7.1.	Experiencia de educación mapunche que llevó a cabo la Sociedad MAPUNCHE Newen de Temuco. Propuesta.....	1601
	Bibliografía.....	1603

Caracterización de los Modelos Educativos

Antes de iniciar la identificación, descripción de los factores más fundamentales que caracterizaron los modelos educativos que operaron en Chile desde el inicio de la historia de contacto, y que incidieron en la transformación de la sociedad mapunche, es necesario ver cómo se entiende la educación en este marco contextual.

La Educación es vista como aquel proceso de intervención hacia la sociedad y cultura mapunche, que de manera intencionada ha tenido lugar en Chile en diversas épocas. Proceso que ha contribuido a la transformación de sus componentes estructurales.

De esta manera a lo largo del proceso histórico de la educación en Chile su vinculación con la sociedad y cultura mapuche, encontramos a lo menos tres modelos de marcado reconocimiento con características diferentes en la incidencia hacia la estructura de esta sociedad.

1. Modelo de educación colonialista, llamado también educación para el dominio

Este modelo antecede a la constitución del Estado-nación chileno. Percepción de los precursores de la educación del indígena, en la época colonial hacia el indígena o hacia los mapunche.

De acuerdo con la evolución histórica del sistema educativo en Chile, la educación, como educación formal tuvo escaso desarrollo en el periodo colonial. Las primeras y pocas escuelas estuvieron a cargo de los cabildos o de la Iglesia. Esta dependencia inicial de las primeras escuelas es lo que marca la orientación que a lo largo de la historia ha de seguir la intervención a la sociedad mapunche alterándosele lentamente su propia forma educativa y los fines de ésta.

El modelo educativo colonialista, tuvo lugar desde la época en que los españoles inician la conquista de Chile en 1540, hasta fines del siglo XVIII.

En el siglo XVI, los franciscanos, no tenían buena imagen de los mapunche, querían erradicar lo que creían una plaga, que impedía a los que deseaban escuchar la palabra de Dios.

Por su parte, los Jesuitas vieron en los indígenas a “niños en transición a hombre atrapados por “Satanás”.

Un hecho de evidencia lo presenta Noggler, (1972, p. 78) quien hace una diferencia en esto, entre los indígenas de la Araucanía y los de más al norte a quienes se les menciona como “menor de edad” en quienes el misionero dictaminaba “como un padre”. “...era un juez y el que lo disponía todo en esas reducciones”.

Con esta presunción se da inicio al fomento ya de una actitud paternalista hacia los mapuche, que se fue haciendo práctica desde las diferentes órdenes religiosas que han estado presentes en el territorio mapunche, han provocado un acostumbamiento, dependencia intencionada de los mapunche en ellos.

Otro antecedente que caracteriza este modelo de educación en la época colonial del siglo XVI es el etnocentrismo europeo, discriminando al indígena, por lo tanto, se usa la fuerza para el exterminio, fuera de la cristiandad.

1.1. Los ejecutores de esta educación fueron los conquistadores

Entre los primeros en intervenir la organización sociocultural de la sociedad mapunche fueron los Jesuitas quienes gozaban de la fama de ser “misioneros y educadores” de los indígenas de la conquista de España en América. “En el año 1593, llegan a Chile seis padres y dos hermanos coadjutores” (Foerster, 1996)

Uno de ellos el Padre Luis de Valdivia, sólo a manera de ilustrar el pensamiento del conquistador señalamos un pasaje que de la apreciación del diagnóstico que hicieron lo jesuitas sobre el conocimiento de los “indígenas” del área central, con los que se encontraron, de quienes dijeron: “Era tan grande la ignorancia de los indios bautizados de muchos años que no sabían los misterios de la santísima trinidad y de la encarnación” (Foerster, 1996).

1.1.1. Intencionalidad

Toda la intención de los responsables de la educación de los mapuche en este periodo, se centraba en dos propósitos: el interés sociocultural por la transformación del individuo considerado incivilizado, “sin Dios ni ley”, en un ser cristiano, la conquista apuntaba a este fin.

El interés político de la época, era que los indígenas llegarán a ser vasallos del rey. En la carta de Alonso de Rivera a su “majestad” del 13 de abril del 1604, así se refiere:

“... y por que el principal intento de esta guerra es reducirlos al servicio de vuestra majestad..., y a la santa fe católica, cosa que de ello toman por tan de burla y hacen tan poco caso...”(p. 493, Toribio Medina, 1606)

En este sentido, puede entenderse que la educación a través de la doctrina cristiana fue desde un comienzo, desconocedora, en lo más mínimo de la presencia del otro, ese otro con formas de pensar, de ser, que implica muchos rasgos identitarios singulares, por darle un nombre, fue autoritaria porque impone el aprender como una exigencia unilateral, del “modo de ser y la cultura occidental”.

Comienza, de este modo, la entrada de un concepto de educación con un significado ajeno al sentido que para la sociedad mapunche tenía su *kimeltun* o el *kimeltuwün*, y junto con ello todos lo conocimientos que sólo en este plano, son de raíces filosóficas y pedagógicas estrechamente vinculadas.

Tal vez, la atención aquí, es la entrada ya de lo que será una interminable lucha por lograr a través de procesos formativos la transformación “del modo de ser” mapunche por el modo de ser del no mapunche, “sin mediar la voluntad de los mismos”.

El tema de la forma de ser del mapunche será revisado con más profundidad más adelante cuando se caracterice su modelo formativo. El que toma forma y sentido en la base en su idea de cosmovisión, no obstante, por tratarse de parte importante del componente estructural que comienza a desmoronarse de algún modo por las características de la educación colonial por una parte y por los evidenciados comportamientos de los conquistadores por el otro, iremos señalando algunas de sus manifestaciones, agregando a esto, el temor de que puedan sustraerse, es mejor ir enunciándolas:

- Hombres y mujeres con respeto y valor al honor de la palabra
- La riqueza, la posesión de bienes materiales de los mapuche
- Vida comunitaria organizada, que se iniciaba en el ámbito de lo familiar.
- El carácter humanitario, compasivo (*küme piwke*) del mapunche

1.2. Se crean las misiones, por lo tanto la educación se hace a través de éstas.

La educación de los mapuche a través de la diferentes misiones tanto por el modo de su realización y por la finalidad que perseguía, significó las primeras manifestaciones de desconexión de los miembros mapuche de su propio sistema de creencias que en su conjunto forman su sistema de religión vinculado a su modo de ver el mundo.

1.2.1 Instituciones

La educación a través de las misiones se lleva a cabo a través de diversas instituciones como:

a) Las encomiendas

En el periodo colonial, la corona española concedía a ciertos hombres y a uno de sus herederos, que habían hecho méritos, los tributos de por vida junto con ello se les encomendaba indígenas a quienes se les “imponía la carga de procurar instrucción religiosa”. La intención de la encomienda era “...incorporar a los indígenas en la comunidad española y enseñarles de esta manera las típicas costumbres religiosas tan importantes para gente sencilla” De acuerdo a lo dicho por Noggler (p. 141), esta práctica educativa con finalidad religiosa, tuvo consecuencias negativas que recayeron en la sociedad mapunche que dada a esta situación produjo alzamiento entre los propios mapunche desde Santiago al norte. De este modo la encomienda como una primera institución de educación para la conquista se caracterizó por:

- Ser un método misional de transformación del mapuche, que más que buscar la progresión espiritual del indígena buscaba la extensión del dominio político territorial del conquistador.
- La encomienda española, como método de instrucción alcanza hasta el territorio del río Imperial, y tuvo una duración aproximada de dos siglos, desde el punto de vista social, la sociedad mapuche como población indígena se mezcla con la española de ese tiempo.

b) Evangelización misional, también llamado educación para el dominio

El primer proceso de intervención en la educación hacia los indígenas a través de la evangelización se lleva a efecto, por los soldados y conquistadores laicos que obligaban a los indígenas a bautizarse y a aceptar la fe cristiana de acuerdo a cómo ellos la entendían (Noggler, p. 56)

Esta situación vista como un hecho educativo, señala la particular forma como se da inicio a la relación entre los mapuche y los españoles que llegaban. En este sentido marcó para la sociedad mapunche el primer acercamiento en el plano religioso, en que se aplica el método de la obligatoriedad en “aceptar una fe”, en que el modo de acceder a ella es totalmente desconocido para los miembros de ésta sociedad.

En el territorio mapuche, la evangelización misionera tuvo sus inicios hacia el año 1568. Pedro de Valdivia, funda en Imperial un convento y “conversión”, de los religiosos Franciscanos y Mercedarios que significaba la primera instrucción al indígena de aquel tiempo. La evangelización misional se llevó a cabo fundamentalmente en la zona Mapuche.

1.1.2 Modalidad educativa (los métodos)

Se impartía la instrucción religiosa, a través de una serie de métodos, puestos en práctica por cada orden religiosa que se instauraba. Como una especie de políticas para el mejor y provechoso desarrollo de su misión en función de la conquista del mapuche en casi tres siglos de ensayo de diferentes formas.

1. El primer método fue el de la **encomienda**, encomenderos a cargo de mapuche a quienes les instruían en la religión bajo las costumbres españolas.
2. Otro método misionero aplicado hasta el levantamiento del 1600, fue en donde los indígenas aprendían “verdades de la religión cristiana”, éstos debían aprendérselas de memoria para acceder al bautismo. Esto es lo que hoy se conoce como el **adoctrinamiento**.
3. Después del levantamiento, los jesuitas en su labor reconstructiva ponen en práctica el método de las “**misiones ambulantes**”. Esta actividad misionera se realizaba con escolta militar (Noggler, p. 142). “... Este método de realizar la instrucción religiosa, por lo menos estaba más liberada del temor de los mapuche de ese tiempo de una ocupación de su territorio”.
4. Otro método fue el “**asentamiento forzado**” de los mapuche acercándolos a los centros de misión o capillas con el fin de una intensa evangelización, en donde se les podía instruir “en la fe, las buenas costumbres y en la conducta civil”.
5. El método de los **capuchinos italianos** fue impartir la instrucción religiosa a través de la práctica de un **régimen de internado**, primero de 15 días de los mapuche catecúmenos, confirmandos o novios. Y luego de 8 días para completar el proceso formativo. En las palabras del primer prefecto bávaro dice: “fue este un excelente método de evangelizar a los nativos”.
6. Finalmente el método de los **capuchinos bávaros**, que en asambleas realizadas en 1901 y 1902, fijaron las normas o las metas para hacer la evangelización es precisamente que la tarea principal el anuncio del evangelio “predicar conforme a las órdenes de Jesucristo” No obstante esta evangelización tiene como primeros depositarios a los **jóvenes mapuche**, con ello no se hace sino aplicar otra estrategia que aportó grandemente a lograr la meta de ésta modalidad educativa aplicada; la instrucción. En las familias los misioneros llegaban con facilidad a las familias mapunche, conquistando los hijos para la educación instructiva.

En el periodo de la conquista ya se piensa en la educación de la mujer mapunche. Según Noggler, la cristianización de la mujer mapunche a través de la instrucción comienza ya en agosto del año 1571 fundándose el primer convento de monjas en Osorno para la “formación religiosa y cultural de las niñas españolas e indígenas”. Otro monasterio de símiles características fue levantado en Imperial.

Sin embargo, es a partir de 1849, donde se masifica ya no la instrucción de la mujer mapunche, sino a través de la educación formal.

1.3. Es expansiva territorialmente

Porque los misioneros habiendo comenzado su misión con los indígenas de más al norte continúan hacia el sur y comienzan a establecerse a través del asentamiento de las misiones con ello va tomando posesión no sólo de la atención espiritual sino más bien se convierte en un aliado de las políticas de la corona en su afán de conquista, en este caso, a través de ellos, del territorio mapuche. La educación a través de las escuelas misionales se extiende, hasta la primera mitad del siglo XIX, con la llegada de los capuchinos en 1837 y capuchinos en 1849.

1.4 Se orienta hacia los mapuche de más poder (hijos de caciques)

Ya en 1608, los Jesuitas solicitaban a España la autorización para la creación de un “Seminario para indios” “...indiecitos hijos de caciques”, fue en el año 1684, que los jesuitas llevan a sus escuelas a los primeros hijos de caciques a Concepción fueron llevados a estudiar; desde Toltén el hijo del cacique Palanamun, y de Imperial el hijo del cacique Painemal, de quien se dice en Foerster): “que llegó a ser sacerdote, predicó, adoctrinó y convirtió a su padre y parientes” (1996, p. 294)

En 1697, el rey ordenó que se estableciera el colegio, "seminario para indios", en 1697 la junta de misiones acuerda su ejecución, el decreto de fundación ordenaba la educación de veinte jóvenes y que no fueran hermanos para mayor cobertura, se elige la ciudad de Chillán por dos criterios, central para el acceso de los mapuche, de esa época y lejos para que al recibir castigos correctivos los mapuche no huyeran a su tierra.

El 23 de Septiembre de 1700 se da inicio a la educación de los mapuche en el colegio de Chillán, siguiendo a Foerster, 1996, su primer rector fue el Padre Deodati. Este rector envió a un ex cautivo conocido entre los mapuche para conquistar a los estudiantes y convencer a los padres; accedieron los caciques de Boroa e Imperial y se habría negado el cacique Vilumilla de Maquewa quien según antecedentes entregados por el autor habría rechazado la propuesta en los siguientes términos: "...que si sus hijos por saber leer y escribir habrían de dejar aquella piel negra que tenían, y que les hizo falta a sus antepasados leer y escribir para ser grandes y respetados, y que sin letras sabían defenderse para guardar su libertad y costumbres y que no era su parecer que se diesen sus hijos y que se entregasen a los españoles para que un fin que ni necesitaban ni les hacía falta" (Foerster, p. 295).

En 1703, un informe a la Corona española daba cuenta de lo difícil que había sido la captación de estudiantes para la escuela, sólo diez "caciquitos" "... y muy difícil sacarlos del poder de sus padres".

La educación de los hijos de caciques tenía un fin político para la corona así se extrae de lo dicho en un documento firmado en 1709, por un misionero, perteneciente a la junta de misioneros "... para que quedando como rehenes o prenda entre nosotros los hijos de dichos caciques se consiguiesen dos fines: uno la buena doctrina y educación de sus hijos en nuestra Santa Fe y el otro la paz y quietud en todo el reino y que franquearan la entrada a los misioneros por todo el reino".

Esta intencionalidad política social de la educación hacia el mapuche no es un misterio, así lo expresan diversas personas de épocas actuales: un logko mapuche del sector de Wiji Mapu ha dicho "... la intervención de los wigka, desde que llegaron a nuestras tierras siempre ha sido intencionada... poniendo su kimün como lo único que vale, no hay más kimün para él" (Logko Caniulaf, Mayo, 2003)

Él usa el concepto *Elman zugu* para explicar la intencionalidad del wigka y el concepto de *Kontupaeiñmew* para denotar el sentimiento del hecho de la intromisión no sólo física sino aquella intromisión de la imposición de sus saberes, para ello el logko Caniulaf usó el término *notukapay ñi kimün mew*. Se refiere a una competitividad avasalladora.

Sin duda la educación fue el puente que condujo las intencionalidades de los conquistadores. "Desde los viejo tiempos coloniales las autoridades habían considerado que la educación era un excelente medio para transformar al mapuche".(Pinto, Jorge, 2000).

Así lo corrobora Noggler (1972), quien dice: "Don Ambrosio O'Higgins resultó ser un buen amigo de este colegio... como a otros le parecía que era el medio más apropiado para la reducción y conversión", continúa "... el mismo gobernador mandó a elaborar los estatutos y una vez hechos le dio su aprobación, se prescribía el uso de uniformes y a todos, sin excepción, el cabello corto"(españoles).

Con la escolarización de los primeros niños mapuche comienza para la sociedad mapuche el proceso más incisivo de la transformación cultural, y junto con ello, viene también la transformación de una parte muy importante cual es el cambio y estilo de apariencia, es decir del *az*, forzado de su estilo de vestir por un vestuario impropio que poco a poco se fue quedando en la sociedad mapuche. El cortar la cabellera, la que por tradición los *koha* debían lucir y cuidar.

De la formación básica de esta escuela es desde donde se generan el posterior ordenamiento de tres sacerdotes mapuche hacia el 1794. De este modo Noggler citando a Lagos, que habiendo revisado varios documentos pudo identificar hasta 1811 a más de 30 alumnos que estudiaron en el colegio de

Chillán. Los antecedentes escritos también aportan que en este colegio a pesar de llevar el título de “colegios de indígenas”, eran pocos los padres mapuche que se decidían a “confiar” sus hijos al colegio. En la época colonial, fueron pocos los indígenas que accedieron a la educación de sus hijos, ya se percibía la transformación de la sociedad mapunche a través de la educación del wigka.

1.5. Introduce la idea de maestro indígena

En 1845, en Los Angeles, se crea el primer instituto para formar profesores para la región por un alumno de la escuela normal de Santiago. Este instituto no prosperó en su intento por la falta de recursos. Uno de los primeros maestros indígenas, fue un ex alumno del colegio de Chillan, el sacerdote Francisco... (no se identifica claramente de quien se habla) quien se desempeña como profesor de Castellano.

Dentro de los hijos de caciques que se formaron en la escuela de Chillán, uno de ellos fue Antonio Neculman, hijo del cacique de Boroa, en 1891, él daba clases de elementos básicos, leer, escribir a hijos de caciques de los alrededores, de este modo esta es la primera escuela formada por un profesor mapuche. “Esta familia vive hasta hoy en Boroa, entre cuyos descendientes hay abogados, profesores y personas de mucho prestigio”. (Bengoa, 2002).

Pero ¿cuál es la percepción de la gente mapunche sobre la educación escolarizada que los primeros hijos de caciques tuvieron?, al respecto, las personas hablan de acuerdo a la apreciación que ellos fueron recibiendo de miembros de su entorno familiar:

“Mi mamá decía: los hijos de cacique se educaron sí, pero así también comenzó el majmawün entre los mapuche porque los que se educaron, poco a poco se fueron separando de las costumbres, empezaron a vivir en el pueblo, y se creían como familias especial, después así se siguió dando eso, no participaban ya como mapuche, se apartaban y ya se separan de la querencia de su propia familias, después empezaron a ser como patrones de fundo”. (testimonio de una ñaña del lof mapu Coipuco, 2003)
(traducción, rh.)

En estas expresiones se denuncian los efectos causados por la educación de los hijos de caciques, efectos que tuvieron impacto en los valores afectivos, la diferenciación entre las familias y miembros de un mismo lof mapu como efecto de una supuesta acomodación económica. La educación de los mapunche en esta época, comienza con la diferenciación social entre miembros de una misma familia entre los más y los menos pudientes.

1.6. Enseñanza en la lengua del conquistador

Antecedentes aportado por Noggler (1972) sobre la castellanización, nos da cuenta que ya hacia la década del 1570, los sacerdotes de las iglesias que se iban fundando en el territorio mapunche, según los informes de los concilios, los obispos como una forma de hacer frente “al cumplimiento de su difícil cometido” obligaban a los clérigos a “aprender el idioma de los nativos” y para ello, “... se les pagaba más a los que lo dominaban”. De las indagaciones del mismo autor, “pecan gravemente los sacerdotes encargados del ministerio entre los aborígenes si no dominan el idioma de ellos”.

En cambio de los indígenas se dice que habrían “aprendido con gran facilidad la lengua castellana”, “... su facilidad de comprender, junto con su sencillez hacía que entendieran sin dificultad la fe cristiana y que obedecieran a las leyes de la Iglesia, dejando sus costumbres paganas. El matrimonio se implantó en forma normal...”

Estos antecedentes muestran la temprana intervención masiva de la iglesia en el desmembramiento sociocultural de los mapuche a través del idioma, por una parte, un grupo selecto de personas aprende el

mapunzugun y por otro lado, el Castellano es enseñado masivamente. "... Era maravilloso oírlos entonar en sus casas o al aire libre las oraciones y los cantos que los clérigos, les habían enseñado..."

Se menciona el propósito de esta instrucción para los mapunche; apartarlos de las prácticas culturales, como las manifestaciones de su sistema religioso, formas de la relación del vínculo matrimonial, para lo cual la instrucción era hecha a través del propio idioma.

Con esta intervención que atentó contra el idioma, en el sentido de que los sacerdotes clérigos que aprendieron el mapunzugun no lo hicieron precisamente para proyectar la cultura del indígena, sino, para denotarle y justificarles en su lengua los aspectos que ellos vieron como páganos o de tendencias satánicas. Sin embargo, el socavamiento de la base cultural tuvo su origen en la masificación del castellano dada a través de la intensa instrucción religiosa.

2. Modelo de "educación para la asimilación"

Este modelo es el que operó y opera desde los años de la independencia de Chile de la colonia española, aproximadamente desde 1810 hasta hoy. En este periodo también la educación tiene su continuidad a cargo de los misioneros hasta la primera mitad del siglo XIX, con los franciscanos, capuchinos italianos y capuchinos bávaros.

2.1. Su intención educativa

La intención era la integración de los mapunche a la nación chilena. Rol que debería cumplirlo la escuela. Esta intención era manifiesta por la posición que se le da a los mapunche en la formación del Estado-nación, con el lugar que los chilenos le quisieron otorgar en su condición de "ciudadanos chilenos". La historia político social vivida por el pueblo mapunche en este periodo en que Chile se consolidaba como nación, en el plano educativo se pensaban nuevas estrategias como la masificación, la legalidad de ésta, la educación de la mujer mapunche. Una de las características del proceso educativo en este modelo lo constituyó la:

2. 2. Expansión del sistema formal

2.2.1. A nivel de educación primaria

Continuidad de la educación mapunche a cargo de los misioneros. Desde 1849, año de llegada de los capuchinos al territorio mapuche "la misión trataba siempre de educar a niños indígenas en escuelas propias".

"Después de la Independencia se ha intentado transformar los hábitos de los indígenas a través de las misiones". (Ried citado por Jorge Rodríguez, pág. 138).

La enseñanza religiosa en las escuelas fiscales (del Estado) estuvo a cargo del misionero o párroco quien era el encargado del territorio misional a manera de inspección y dirigencia. Para los misioneros siempre estuvo en su programa educacional la educación de la niña mapuche "con el fin de crear la base esencial para la familia cristiana" porque se creía que los propósitos de la evangelización no se facilitarían, en tanto no se llegara a la mujer mapunche de esa época, quien según la observación de los misioneros era difícil hacerlo por la condición de ésta en la organización social de la sociedad mapunche, por lo tanto, la evangelización llegaba más a los hombres.

Esta evidente observación que los misioneros capuchinos, sobre el lugar que ocupaba la mujer en la organización de la sociedad mapunche, tiene tal vez, una doble interpretación: por una parte, desde la

percepción del conquistador era vista en una condición de sumisión, subyugada al ámbito familiar y procreación sin protagonismo social, pero por otro lado, se vio la importancia que ésta tenía en la socialización de los hijos, por esa razón, estratégicamente es educada por los misioneros.

Con la educación misional de los capuchinos italianos se comienzan las primeras experiencias de educación en las escuelas, para las niñas mapuche con la intencionalidad de que ellas continuaran la vida cristiana de los “bautizados” a través de una educación religiosa (Noggler, pág 143).

2.2. 2. Creación de escuelas para niñas mapunche, rechazo de los mapunche

En el accionar misional de los capuchinos, en territorio mapunche, la educación de las niñas mapuche se lleva a cabo con la ayuda de hermanas misioneras, llegándose “...a las escuelas técnicas con estudios muy completos que perfeccionaban la instrucción escolar junto con enseñar economía doméstica” (Noggler, pág.144).

Durante la Prefectura del padre Alberto de Cortona (forma organizativa –administrativa de los misioneros), se fundan las dos primeras escuelas para niñas mapunche en las décadas del 1870 al 1890, dirigidas por dos maestras indígenas, habiendo estudiado en Santiago. Noggler, cita un relato que muestra la reacción de los mapuche en el sector de Imperial al conocer de parte de los misioneros la idea de la escuela para niñas mapuche. “...para ello convocó a los indígenas a un Parlamento, juntándose más de cuatrocientos. Su propuesta fue rotundamente negada con un “pepilay”, el mismo relato señala las formas que tenían los misioneros para lograr sus propósitos. Pero con buenas razones, con suplicas y no en último término con regalos, que [es el medio más eficiente y elocuaz para convencer a este pueblo] Además agrega: “...Consiguió por fin abrir esta escuela y lo hizo con toda la pompa posible”. En 1877, se crea otra escuela para niñas mapuche en Tolten.

Este relato muestra la forma cómo se introdujo la educación colonizadora a través del colonizador, la educación formal para las niñas mapuche, muestra cómo los mapunche opusieron resistencia a acceder al tipo de educación que ya conocían, que se les había comenzado a entregar a sus hijos, en este caso, era el hecho de que las mujeres aprendieran otras costumbres. Es que los miembros de la sociedad mapunche percibían ya cuál sería la consecuencia futura de este hecho.

Es evidenciable aunque no en el detalle, los argumentos usados para el convencimiento de los mapuche, “suplica” “buenas razones”. Desde lo mapunche la pregunta es aquí ¿cuáles eran las buenas razones por las que los mapunche debían acceder a la educación?; además del uso de “regalos”, estrategia que se hace una práctica constante a lo largo del proceso de misiones entre los mapunche. Estos hechos, muestran el pensamiento de los misioneros, muestra estrategias de los misioneros con los cuales procedieron para imponer las estructuras que fundan la sociedad occidental. Para presentar una idea de cómo fue la educación misional, recogimos un testimonio de una mujer mapuche que fue alumna de la misión Boroa en el año 1931, ella expresa:

“La escuela estaba a cargo de unos gringos que quizá de donde serían, la directora era una religiosa, se llamaba sor Elena. La educación era buena... pero el internado era malo, las comidas eran malas, pasábamos hambre, nos daban pan solo los días Jueves y Domingos, los demás días, daban harina tostada, la harina la tenían en un granero donde entraban los ratones... no tenían ni un cuidado. Para la casa los íbamos una vez al mes, pero el papá, o la mamá podía venir a verlos los domingos, ahí los llevaban comidas de la casa...teníamos que rezar todos los días antes de tomar desayuno, antes de empezar las clase, después de volver de los recreos, y misa todos los domingos”.

El testimonio, permite ver que en la misma época en el sector de Chapoz había otra escuela, también perteneciente a la Misión de Boroa, donde la enseñanza era más específica en la formación más técnica y formación doméstica para la niña mapuche.

“... En la escuela Makewe–Chapoz, había una profesora, Mercedes Huichañir se llamaba, era de Guirri Mapu. En esa escuela enseñaban de todo, a trabajar, a cortar leña, a picar leña, hacer huerta, almácigos, transplantar. Tenían una enseñanza casi militar nos hacían correr, trotar, había una máquina para los brazos, los músculos. Enseñaban acortar árboles, a podar, a injertar, también nos enseñaron a costurar a máquina, ahí aprendí yo también, también enseñaban a hilar... los hombres tenían su escuela en Quepe... todas éramos mapuche, habían algunas mestizas y muy pocas Chiñura...”

Con relación al uso del idioma mapuche, la ñaña, expresa:

“... Era prohibido hablar mapuche, teníamos que hablar Castellano nomás, a veces hablábamos mapuche entre los compañeros jugando afuera pero en la sala no se podía”
(Ñaña, Escolástica, T. 2003)

De este modo, es en este periodo histórico en que la escuela tiene su mayor repercusión en el afiatamiento del establecimiento del estado nación. Esta es instaurada como la institución formalizada. Su formalización es a través de una serie de disposiciones legales:

2.2.3. Ley de instrucción primaria

En 1860, se da paso a un nuevo hito en la historia de la educación. Se dicta la ley de Instrucción primaria. Las escuelas primarias del Estado se destinaban principalmente a enseñar las primeras letras a niños de las clases pobres.

De esta ley los misioneros dicen que a su alero, en la década del 1850 al 1860, ellos era donde más se educaban los niños indígenas, porque solo a partir del 60 “se había abierto a la masa del pueblo chileno la posibilidad de asistir a la escuela. En esta ley se proyectaba una escuela de niños y otra de niñas para cada 2000 habitantes y una escuela superior para cada cabecera de Departamento”. Según Sol Serrano (citada por Jorge Pinto, pág.179), la escuela pública ganó mucho terreno en el territorio de colonización, desplazando a la escuela misional.

Esta autora también señala a la escuela misional en un “rol formador de pueblos” y a la escuela pública como “hija de los pueblos”, por lo tanto, a esto se debía su propósito de homogeneizar a la población. Al respecto, Pinto (2000, pág, 179) alude a la expresión de un intendente de la provincia de Cautín Don Marcial Pinto Agüero, quien en 1890, que como autoridad pública de la época “...manifiesta su confianza en el rol que podría jugar la escuela como agente de cambio social...”. Siguiendo a Pinto, el intendente creía que había que “nivelar a la sociedad” entre ésta, eran de mucha consideración el atender a los indígenas para quienes se proponía al gobierno la creación de internados, fundamentando su petición como una forma “de protección a favor del mapuche”. Otra cita expresa del intendente señalada por Pinto, 2000, manifiesta el interés de las autoridades del periodo republicano en la educación del mapuche y su percepción acerca de las condiciones intelectuales que éste poseía: “Es necesario utilizar hombres, decía el intendente refiriéndose al papel que podría jugar la educación, que por su constitución física y su regular inteligencia, están llamados a incorporarse en la sociedad civilizada y ser individuos útiles al país como obreros y ciudadanos”.

De las palabras de este personero público, se puede develar el pensamiento bajo el cual se intensifica la escolarización mapuche, y explica a su vez el nivel de la formación, bastaba la educación primaria, con ciertos contenidos que no buscaban un desarrollo intelectual de los niños indígenas. ¿De qué modo este pensamiento, en la actualidad ha cambiado en la Sociedad chilena?.

“La educación que se daba a la mujer, se reducía a leer, escribir y rezar, a los hombres que no aspiraban ni a la iglesia ni a la toga, a leer con sonsonete, a escribir sin gramática y a saber de saltado

las tablas de multiplicar”.(Vicente Pérez Rosales, citado por Cañulef, pág. 19) Las escuelas fueron creándose al alero de las fundaciones de Villas o Pueblos que eran financiadas por el gobierno. “En las primeras décadas del año 1870 aparecen los primeros profesores mapuche en escuelas más avanzadas de la frontera” (Pinto, J., 2000)

2.2.4.Ley de educación primaria (1920)

El paso de los mapuche a la condición de ciudadanos chilenos, su significado en el ámbito educativo. En 1920, se dictó una ley de educación primaria que estableció la obligatoriedad de la misma y que facilitó la tendencia del crecimiento del sistema. En 1913, se dicta un Acuerdo de Ley desde la Junta Nacional de Gobierno con acuerdo del Senado. Este mandato se apoyaba en los deseos de “ fraternidad, igualdad y prosperidad para los indios” a quienes se les veía abandonados en los campos, con inercia, con incivildad, falta de moral y educación. Este decreto también ordenaba que los mapunches pasaran a residir en villas o pueblos para gozar de los mismos derecho sociales de ciudadanía. (Jara, 1956, pág. 25). En este sentido se hacen dos observaciones: si esta apreciación de condición de vida tan desfavorecida desde el chileno de aquel tiempo no estaría viciada por el punto de vista occidental y de la incomprensión del sentido que para los indígenas tenía el tema del asentamiento humano en la libertad del campo, por otro lado una percepción cargada de cruces culturales sobre el sentido de civilidad, de moral y educación de sensación de abandono desde la visión de los propios mapuche.

Lo otro, en el presente, es necesario entender qué es un ciudadano y cuáles deberían ser sus derechos. Según Encarta 1999, un ciudadano pertenece a una sociedad política o a un Estado determinado; por extensión, al que debe lealtad al gobierno en cuestión y puede exigirle lealtad. En un sentido más estricto el término ciudadano se aproxima mucho al significado original de la palabra. En las ciudades antiguas y clásicas, el término no designaba al que residía en una ciudad sino al miembro libre de un estado con capacidad de gobierno. Tal como lo expresó Aristóteles, los ciudadanos tenían derecho a participar en las funciones legislativas y judiciales de su comunidad política. En la Roma antigua se reconocían dos tipos de ciudadanos: el primero poseía los derechos de ciudadanía entre los que se encontraban la posibilidad de votar en las asambleas públicas; el otro añadía a estos derechos el poder ejercer un cargo público.

Según consta en los “Tratados de paz”, firmado en Taphue en 1825, por Francisco Mariluan y el Coronel Pedro Barnachea, en lo que se refiere a materia de educación, en éste se trata el tema de la “educación pública” se percibe un ofrecimiento de escolarización de los hijos de esta nueva “hermandad”, como se le denominó a la supuesta interacción social que debería darse, en la opinión de los iniciadores de la república. Ofrecimiento que debía concretarse en las escuelas públicas del Estado. Marcando con ello una diferencia de mayor oportunidad de educación, puesto, que antes de esto sólo los hijos de caciques accedieron a la misma en los tiempos de los inicios de la república. De este modo, “el ofrecimiento a la educación” fue, en el marco de este “Tratado de paz” una de las formas de ejercicio del tratado de derecho a la educación que el estado le entregaba a los mapuche en su calidad de ciudadanos chilenos. En este tratado, además, se pueden visualizar elementos que parecieran no vincularse al tema educativo, sin embargo, son de trascendental importancia en la comprensión del cómo, desde el punto de vista de los mapuche, se comienza a gestar el proceso de transformación de las bases estructurales de su sociedad, desde los inicios de la relación sociedad mapuche–sociedad chilena, por lo que se estima necesario, al menos, un breve análisis.

El contenido de este tratado, políticamente constituye el inicio de un proceso de dominación. La intencionalidad está presente en el cambio del lenguaje desde la sociedad chilena, el uso de nuevos conceptos que resignifican la relación social que se pretende establecer con los mapuche por una parte apuntan a diferenciarla de la relación con los españoles, por otra, tendían a la intervención en la sociedad mapuche. La importancia de su análisis es la trascendencia de dichos conceptos hasta los tiempos actuales y que de alguna u otra forma se ha debido a la práctica de la educación formal.

El uso de conceptos

En este nuevo escenario de la relación aparecen conceptos que no habían sido usados en el periodo de la relación corona española – Sociedad mapuche como es el de :

Reducciones, por el concepto de Nación y de Estado usados en el periodo anterior para referirse a cuatro grandes territorialidades y organización sociopolítica que advertían los españoles en el mundo mapuche. Con ello, se introduce (en el marco de este tratado) el modelo estructural wigka de organización política que se seguirá utilizando en la relación chileno- mapuche.

El concepto de reducción es usado para referirse a espacios territoriales de mando de un determinado cacique a, través del cual se puede entre ver una visión política diferente que se le pretende dar al espacio territorial mapuche, antes hasta mencionado como “nación mapuche” por los españoles. (Toribio Medina, tomo III, 1963).

Otra introducción de una nueva resignificación externa a la forma organizativa propia mapuche de la época tiene que ver con el rol que ejercía el propio cacique Mariluan desde el significado y sentido que los miembros de la sociedad mapunche le otorgaban, por los conceptos de gobernador por el de diputado.

No obstante, el titulo de gobernador viene del modelo de trato español para significar la autoridad de mando que vieron en un “logko” mapuche sobre un determinado espacio territorial, similar a la autoridad ejercida por un gobernador español. En cambio, aquí se usa el concepto de diputado para expresar la representatividad territorial y política de quien para los mapuches era un “logko” con el significado que para ellos tenía.

Otro apartado del tratado decía relación con el establecimiento de los límites del territorio del estado chileno, “Atacama hasta los últimos límites de la provincia de Chiloé”. Desde un punto de vista histórico, este hecho se contraponen con el reconocimiento del espacio territorial con independencia que se le daba anteriormente, ahora el mapuche sólo es concebido como un usuario de ese espacio como asentamiento poblacional pero no con derecho a la autónoma gobernabilidad que tenía en la época pasada. Materias que obviamente comienzan a ser contenidos que serán impartidas a través de la educación. El otorgamiento hacia los mapuche de la condición de ciudadanos, con facultades de “opinión y derecho”, significó recibir un trato de iguales y someterse al estado a través del cumplimiento de los requerimientos ya sea de ayuda militar, protección en el territorio mapuche, es decir, ser partícipe de un “Proyecto común de Estado”.

El deber cumplir como ciudadanos chilenos obliga a dar comienzo a la transformación de la modalidad propia organizativa mapuche que se mantenía hasta entonces por el ejercicio de un poder centralizado, practicando la fuerza, la deslealtad y traición a su propia gente. En este tratado, a través de la (supuesta) autoridad representativa de Mariluan hay un sometimiento del pueblo mapunche en su conjunto a las leyes del Estado chileno, asignándole a los propios mapuche la responsabilidad de convencer a los demás logko y caciques como medida preventiva antes de proceder por la fuerza del ejército chileno.

Otra forma de inicio de dominio, en el trato, en la interacción social en la república es la forma de control a través del nombramiento del comisario, el lenguaraz general, los capitanes de amigo, entes por los cuales el estado mantenía bajo control todos los actos y ejercicios de los mapuche. Políticamente, aquí nuevamente se pasa por alto la igualdad en la relación de igual porque no se respeta

En 1920, se dictó una Ley de Educación primaria que estableció la obligatoriedad de la misma y que facilitó la tendencia del crecimiento del Sistema. En 1925, se separó la iglesia del Estado, mantuvo el

principio de libertad de enseñanza y declaró que la educación era de “atención preferente del Estado”, hecho que marca la masificación de institucionalización de las escuelas.

2.3 Datos cuantitativos que muestran el crecimiento de la educación formal en Chile

Solo como información referencial tenemos que:

En 1950 del total de la población escolar en Chile ascendente a 3.449.862 niños y jóvenes, correspondía a una matrícula de 905.504 en los niveles: prebásicos, básico, medio y superior.

En 1981, la población escolar era de 5.991.420 de niños y jóvenes, los matriculados correspondían a 2.988.502.

En 1981, la población escolar era de 6.503.080 de niños y jóvenes, los matriculados fueron: 3.330.740 en la educación formal chilena.

Del mismo modo la dependencia jurídico - administrativa de la educación, ha estado distribuida en dos planos: En 1950 la matrícula en la enseñanza particular era de 351.394 estudiantes con un 27.8 %.

La enseñanza publica en ese mismo año, atendía a un total de 654.110 estudiantes equivalente a un 72.2%.

Mientras que en el año 1990, la enseñanza particular atiende a un total de 1.141.156 estudiantes, en el conjunto del sistema, con un 43,2 %. Las escuelas publicas, en tanto, su matrícula asciende a 1.889.584 estudiantes que corresponde a un 56.8% de los estudiantes de la educación formal chilena.

En la educación formal chilena han sido los establecimientos de enseñanza media y superior los que han dependido administrativamente de los privados-particulares. En este sentido, la pedagogía era activa y centrada en el alumno, por una corriente de pensamiento de base científica que toma fuerza, dando lugar a que se dé un fuerte movimiento de experimentación educacional, se aprobaron diversas propuestas curriculares.

2.4. Evolución de la Educación chilena entre (1950- 2003)

A parte de la expansión de la educación, en este último cincuentenario del siglo, son tres los procesos que caracterizan la evolución de la educación chilena, los que serán presentados sucintamente y con relación a la educación de la sociedad mapunche.

Desde 1950 a 1967, se producen cambios. Con la Reforma General de Educación del año 1965, se modifica la estructuración 6 grados de educación primaria por 8 años de educación general básica. En enseñanza media de 5 a 7 cursos se pasa a los 4 o 5 años, según sea científica humanista o técnico profesional, modalidad que perdura hasta hoy.

2.4.1. Diversificación de instituciones y de programas educativos

Caracterización de los cambios de los Programas educativos. En este proceso del Modelo Educativo Asimilacionista se realizan una serie de cambios-adequaciones a la educación tanto en el nivel básico y medio. En el nivel primario y después llamado básico, la mayoría de los cambios de detalles ocurridos han tendido más a la uniformidad que a la diversidad. Esta uniformidad se da por el predominio de un modelo de educación urbana trasplantado al medio rural.

En el caso de la educación secundaria, caracterizada por el “enciclopedismo” de la educación que tenía su base en las fuertes corrientes científicas, hecho que da paso a la “Reforma del ‘65” para hacerla más funcional al desarrollo económico de la época, de este modo, nos encontramos nuevamente con un papel instrumental de la Educación al servicio de los propósitos políticos sociales de la nación chilena, y en donde no hay cabida a la diversidad sociocultural. Es a partir de ahí, que se da comienzo a la expansión de la educación media. Hacia los años 1950, ya había una diversidad de establecimientos secundarios liceos con carácter experimental o renovados. Establecimientos vocacionales o técnicos profesionales que cubrían diversas gamas: escuelas vocacionales de dos años de duración tras el egreso de las escuelas primarias que enseñaban oficios artesanales; escuelas industriales, escuelas agrícolas; escuelas técnicas femeninas e institutos comerciales. Las escuelas normales también estaban en el nivel de las escuelas medias con seis años de formación, cuatro de formación general y dos de formación profesional, especialmente de los profesores.

En la década de los 60 terminan por suprimirse varios establecimientos del tipo vocacionales y con el gobierno militar (1973), las escuelas normales y la formación docente la continúan las universidades.

2.4.2. Una nueva etapa de la educación de la niña mapunche

Por razón de la modificación del propósito educativo de la época, se crean las escuelas técnicas – vocacionales (1935, 1950). En la educación de las niñas mapunche de esta época destaca la preocupación de una mujer mapuche Zoila Quintremil que en 1935, en un congreso de profesores realizado los días 24 y 25 de Junio hacía una caracterización Histórica de su pueblo denotando la falta de juicio y temor religiosos que en la época de la conquista tuvieron los españoles “... quienes no pensaron, no sintieron morir, sino hallar y apoderarse”. Además agrega: “... el araucano a pesar de estar rodeados de pueblos civilizados, no ha evolucionado porque ha adquirido las malas costumbres, los malos hábitos de los pueblos”.

En este pasaje Zoila Quintremil mujer mapunche de esa época denota un marcado pensamiento de una mujer mapunche formada bajo una racionalidad de pensamiento occidental y una fuerte orientación cristiana recibida de su formación básica con las hermanas catequistas de Boroa que residían en Almagro en donde ella cursó los estudios primarios.

De la educación mapuche en esos años ella decía “esa educación esa disciplina que reinaba en el tiempo de mis abuelos ya no existe; toda organización, todo gobierno se ha perdido ya no manda el padre, la madre sino que cada uno se gobierna por sí mismo”. Estas palabras dichas por una mujer, en aquella época denotan la existencia de una forma educativa mapunche que al margen y más allá de los términos evaluativos usados por ella, evidencian algunas características de éste referido a la formación familiar, en el que había otra formación de los hijos, la obediencia de los hijos a la autoridad de los padres, es decir, la presencia de normas de comportamiento en la relación padres- hijos que ya manifestaba transformación.

Zoila Quintremil pensaba que los factores que detenían la “Civilización” del mapuche eran la miseria y la ignorancia. En los dichos de esta mujer mapuche, profesora, está presente la orientación de la formación del profesorado, que refleja el pensamiento político de la sociedad chilena hacia la cultura del indígena, desconociéndolo una vez más y el rol instrumental que debía cumplir el profesor mapunche de ese tiempo en la tarea de la nacionalización “civilizar al mapuche” hecho que ahora ya estaba siendo ejecutada por los propios mapuche escolarizados. Movida por ese pensamiento propone la “creación de escuelas especiales para indígenas, dotadas con los medios necesarios para su desarrollo”. En 1935 dirige la escuela vocacional de Imperial, con 700 alumnas. Con ello estas niñas aprenden a bordado, costura, tejido a telar.

¿Cómo se transforma la sociedad mapunche a través de esta modalidad educativa? De esta forma la educación chilena pos estado nación ya estando bastante consolidados los objetivos que buscaban la

nacionalización. La preocupación de la educación se orienta a la formación de “recursos humanos” para la industrialización y el asentamiento urbano que experimenta el país.

La masificación de la educación formal alcanza al nivel prebásico (*pu pichike che*). En sus inicios son las instituciones privadas quienes dan comienzo a esta modalidad educativa en Chile. Es en 1970, que se crea la Junta Nacional de Jardines Infantiles, con esta institución se crea una gran red de jardines infantiles que se establecen en poblaciones de bajos ingresos.

2.5. Modernización de los aspectos que se refieren al currículo y prácticas pedagógicas

En la historia del sistema educativo chileno, con la creación del Ministerio de Educación a fines de los años del 1920 en donde se centraliza el sistema educativo, el énfasis se pone en la regulación de los aspectos administrativos y pedagógicos del sistema, a pesar de ello, las prácticas pedagógicas tradicionales continúan.

Desde el 1950 en adelante, la educación chilena se caracteriza porque se llevan a cabo desde el Estado,

- “Hegemonía de ideas”
- Propuestas pedagógicas de carácter progresista y modernizante
- Esfuerzos por renovar el currículo y las prácticas pedagógicas.

En 1949, se pone en práctica un nuevo currículum, los contenidos apuntan a los procesos de democratización política y social y a esfuerzo de industrialización por el mercado interno. Se trató de hacer aportes a las prácticas educativas mediante el desarrollo del subsistema de escuelas experimentales que pretendían hacer investigación y desarrollo para difundir sus resultados a la escuela primaria. En la escuela secundaria, los liceos experimentales, ensayaron un currículo más “flexible”. Esa experiencia no abandona el carácter enciclopédico del Programa, sigue siendo preparatorio para la Universidad y potencia el aprendizaje memorístico como resultado de prácticas de enseñanzas instruccionales. Desde un punto de vista pedagógico, la reforma del 65, se modificaron los Planes y Programas de Enseñanza Básica y General y los Programas de las especialidades de la Educación Media Técnico-Profesional.

En 1973, se levanta una propuesta para una reforma llamada ENU, que en lo pedagógico reforzaba y profundizaba los lineamientos de la reforma anterior (65). En el régimen militar, en el aspecto pedagógico se rechaza la Propuesta de la ENU y se revisa la propuesta del '65, liberándola de “ideas con sentido político partidista. En este sentido el quehacer pedagógico debía inspirarse en los principios del humanismo cristiano-nacionalista. Con relación a las prácticas pedagógicas se “... relegitiman aspectos de la educación tradicional, la disciplina, la autoridad del docente y del texto”.

En 1976, aparecen los conceptos de “operacionalización de los objetivos educacionales”; “Tecnología educativa”; “Currículum cognitivo(preescolar)” educación personalizada (básica y preescolar).

2.5.1. La sucesión de políticas y de reformas educativas

Base Legales que apoyan las reformas. La intención de educar al chileno se formaliza en bases legales:

Legislación, 1819

En las primeras décadas del siglo pasado, en la legislación de 1819, ligado al proceso de nacionalización en que se define al mapuche como jurídicamente chileno.

Legislación de 1978

Más actualmente la legislación de 1978 le garantiza educarse como tal. Educar más maestros según las normativas de la república y según las normativas privadas–religiosas. Esta educación se caracteriza por el fuerte dominio de la lengua porque se educa mediante la Lengua castellana, hay prohibición de la lengua propia.

2.5.2. Ley orgánica constitucional de 1992

Se caracteriza por introducir cambios en los procedimientos técnicos centrados en el principio de la descentralización curricular, es decir, la flexibilidad de los planes y programas con relación a ser formulados con una autonomía relativa por parte de los establecimientos educacionales. Surgen, a su vez, una serie de conceptos complementarios a la Reforma de 1980, como:

- Objetivos Fundamentales y Contenidos Mínimos; Constituyen una instancia que forma parte de un proceso de planificación curricular que culmina con la formulación de los planes y programas de estudio por parte de los establecimientos educacionales. Estos tienen carácter obligatorio en cada curso, puesto, que es base que permite planificar y programar el quehacer educativo, su importancia radica en la garantía educativa de todos los alumnos.
- Los Objetivos Fundamentales (O.F.) se subdividen en dos: Transversales y Verticales. Están presentes en todos los niveles y en todas las asignaturas, a su vez, asociados con valores y la formación moral del estudiante, con las competencias sociales, personales de carácter permanente y con temáticas emergentes que son culturalmente pertinentes, socialmente relevantes y personalmente significativas. En definitiva, son los lineamientos de la educación nacional y del proyecto educativo del respectivo establecimiento.

Objetivos verticales

Están relacionados con dos aspectos: *criterio lógico*, la estructura del saber y el *criterio psicológico* que tiene que ver con los tipos de conductas personales que a la enseñanza le corresponde promover.

Sectores y áreas de estudio

Son estructuras de la matriz curricular (patrón técnico básico de los O.F.C.M. obligatorio).

Áreas de estudio

Es la organización más específica de los objetivos fundamentales y contenidos mínimos en el momento que son decididos por los establecimientos y son parte de su propio plan de estudio.

2.5.3. Principales reformas educativas en Chile

Reforma educativa de 1965

En esta época la sociedad chilena iniciaba un nuevo proceso de apertura social, las políticas de Reforma Agraria apoyadas por la Iglesia católica, en el gobierno de Eduardo Frei Montalva vislumbraban un tipo de sociedad industrializada que requería de la formación técnica de las personas, capacitadas para trabajos

prácticos. Se requería también formación de personas con orientación cristiana, con una visión social que apoyara y valorizara la proyección de los movimientos sociales, promoción del bien común. La educación responde a los requerimientos asignando importancia en:

- Los Planes y Programas
- En los métodos y técnicas de enseñanza
- En los materiales didácticos escritos y concretos
- En el perfeccionamiento del profesorado en servicio.

La alfabetización es usada como medio para la comprensión de procesos mecánicos. En esta Reforma la educación se instrumentaliza en función de los fines desarrollando las habilidades, los hábitos, destrezas y valores que en forma implícita darán cumplimiento al requerimiento sociopolítico cuya meta educativa es la formación de un hombre integral caracterizado en la formación de su personalidad, abierto a cambios sociales y preparado para el trabajo.

Reforma educativa de 1980

Reforma de 1980. Modelo económico que favorece la privatización

En esa época el país atravesaba un periodo de crisis social y política, se instaura el régimen del gobierno militar que lleva a la sociedad a adaptarse a un nuevo Sistema sociopolítico que tiende a la transformación de lo social a lo individual, de lo público a lo privado, de este modo, se convierte en la necesidad de sociedad de la época, para producir cambios y asentar bases en el Sistema. Se requiere asimismo la integridad nacional. La educación entonces se instrumentaliza, priorizando el desarrollo de las áreas cognitivas para elevar la autoestima y autovaloración individual del alumno. El perfil del alumno al término de la Educación General Básica, es tener conciencia de deberes, derechos y responsabilidad. De este modo, la educación es usada para dar respuesta y consolidar el sistema programado y no tanto para satisfacer las demandas sociales de la sociedad. Los cambios se centran en los planes y programas mediante fijación de los objetivos de la Educación General Básica, mediante Decreto 4002 que dan cuenta de lo que se espera del niño al término de la enseñanza básica.

Los contenidos, las metodologías y el tiempo son conscientemente seleccionados mayormente de la cultura universal, como base, la sociedad cristiana occidental. Los contenidos son generalistas y asignaturistas, elementos que contribuyen, en uno de los casos, a moldear en torno a una cultura y modelo externo y en el otro a asignar en forma restrictiva el tiempo y contenido para lograr la homogeneidad del conocimiento que repercute en la actitud pasiva en los alumnos. Como metodología de aprendizaje se afianza la memoria como el medio que posibilite recordar la historia para facilitar la construcción de un sistema individualista. El plan de estudio fue reformado asignando más horas a las asignaturas científicas, humanistas para crear aptitudes en el alumno. La meta educativa es formar a las personas en una actitud pasiva frente a la vida política para garantizar el restablecimiento del orden social.

Propuesta y reforma educativa de 1996

El Informe Brunner, sistematizando las respuestas de la consulta nacional hecha en 1994 con objeto de recibir propuestas y sugerencias que vayan en apoyo a la solución de la ineficacia del sistema y, respondan a la modernización de la educación plantea desafíos como la función de la educación:

- Reformulación de los objetivos generales de la educación básica acompañado de sugerencias metodológicas,
- Introduce nuevos criterios en función de la modernización de la educación

En cuanto a la reformulación de objetivos se centra en:

- Educar a cada niño en el límite superior de sus capacidades, proporcionándole un ambiente y los medios adecuados para el pleno desarrollo de su personalidad (adquisición de valores, conocimientos, habilidades y hábitos de trabajo requeridos)
- Transformar al niño en personas competentes para valerse por sí mismo
- Poner al niño en condiciones de aprender a aprender

Con relación al objetivo de la educación; se refiere al objetivo de la preparación del niño a enfrentar situaciones de la vida real.

Desafíos de la educación

Plantea tres desafíos que son fundamentales para el país en torno del logro de la modernización de la educación

- Superar la extrema pobreza, asegurar iguales oportunidades
- Desarrollo competitivo entre educación y crecimiento económico
- Modernización de la sociedad

Metodología

Debe estar centrado en el aprendizaje activo del niño, quien debe elegir y aplicar sus propias modalidades y estrategias educacionales. Importancia del profesor en función de la modernización

- El profesor debe tener motivación, participación activa y un compromiso en la educación
- El profesor requiere de perfeccionamiento periódico para enfrentar con eficacia los cambios
- Debe ser retribuido con reconocimiento y estímulo por parte de la sociedad

Las propuestas de reformas educacionales de 1995, responden al momento sociopolítico que es el acelerado proceso tecnológico, de la informática, el desafío de modernidad para satisfacer competitividad universalizada. Se caracterizaron por tener objetivos educacionales orientados hacia una sociedad tecnológica- científica, donde la educación sirve como instrumento para producir cambios socioeconómicos en la sociedad, es por ello que se estimula la productividad. Se basa de igual modo en ciertos principios que le permitirá un mejor desarrollo de la educación; estos tienen relación con la pertinencia educativa con respecto a los planes y programas, autonomía de los establecimientos educacionales en aspectos administrativos, se insta a una participación de la comunidad mediante la colaboración directa en función de un sistema de cofinanciamiento, implícitamente lleva a un condicionamiento a exigir una mejor calidad de educación

De este modo, la educación no siempre responde a las necesidades de la sociedad sino, a un determinado sistema específicamente en 1980. La educación ha ayudado a consolidar este sistema provocando una pasividad social que ha traído consecuencias que han adormecido el espíritu crítico de la sociedad, dada esta situación muchos sectores por no decir la generalidad de la población se ven ensimismadas y dispuestas a acceder pasivamente en lo concerniente a la sociedad moderna.

En lo concerniente a la sociedad mapunche, este modo de hacer educación institucionalizado ha venido a acrecentar cuantitativamente esa actitud pasiva en gran número de los miembros de esta sociedad que ven la educación más que un derecho de ciudadano (si recordamos lo establecido en la Ley 1919), sino como una obligación, porque las exigencias de los modelos sociopolíticos del país no liberan al mapunche de la voluntad de embarcarse a las exigencias de entrar en el terreno de la competitividad productiva, racionalidad tan propia del tronco cultural occidental que desde la perspectiva

cultural mapunche no parece la única y fundamental alternativa que propicie la continuidad de la humanidad, más aún cuando es la propia sociedad Mapunche que aunque con mucho esfuerzo aún alcanza a dimensionar cuantitativamente la desestabilidad natural y social que en el otro extremo y casi desapercibido, paralelamente ocurre.

En las diferentes reformas educativas, hay ausencia de los pueblos indígenas y muy poco énfasis en la pertinencia cultural. La posibilidad que la institucionalidad de hacer un mínimo uso de este derecho para los pueblos indígenas comienza a vislumbrarse en la Ley Orgánica Constitucional que mediante la introducción de técnicas de procedimiento de descentralización curricular facilita de algún modo a los establecimientos, la incorporación de algunos contenido mapunche al curriculum a través de la autonomía de en la elaboración de los propios planes y programas de estudio.

Situación, por cierto, que desde un punto de vista cultural mapunche no resuelve el problema de la educación para la sociedad y cultura mapunche, porque se entrecruzan una serie de factores que por un lado facilitan el estar presente como cultura en la educación chilena, pero esta participación se anula porque los propósitos de esta participación nuevamente responden a intereses institucionales y no propenden al desarrollo de la cultura mapunche a través de la educación formal.

3. El modo de vida del mapunche y de su transformación como efecto de la escolarización

El propósito de la educación hacia la sociedad mapunche de la época fue incorporar a los mapuche a la sociedad chilena, desnaturalizándolo. Se partió del principio de que los mapunche no tenían cultura, por lo tanto, de los elementos que la posibiliten. Sin embargo, diversos registros escritos incluso por los propios conquistadores que actuaron a su vez como veedores de la época dan cuenta de los hábitos, de las costumbres, de las formas de trabajo, de la sociedad mapunche.

Respecto de la situación socioeconómica de la sociedad mapunche de la época, encontramos que en esta citada carta se hace referencia a lo siguiente:

“...Yo ando haciendo la guerra a éstos en las comidas de que tienen grandísima cantidad y espero en Dios quitárselas...” (Toribio Medina, 1606 pág. 494). Esta cita nos presenta una realidad muy diferente sobre la economía social de los mapunche a la llegada de los españoles.

Al respecto, hoy cualquier mapunche o cualquier chileno escolarizado no puede negar como la educación chilena ha tratado siempre este hecho a través de la historia. A través de la educación del contacto la sociedad mapuche va experimentando una serie de transformaciones en sus aspectos más fundamentales de su vida social comunitaria. Este estado inicial, de la base sociocultural mapuche lo presenta Noggler 1972, desde el punto de vista de los misioneros. Y que dan cuenta de cómo eran las diferentes áreas que componían la cultura del mapunche:

La base alimentaria mayormente compuesta en vegetales. Esta situación comienza a transformarse con la educación escolar de la niña mapuche, con la enseñanza de los cursos de economía doméstica que fueron transformando el uso de alimentos, ingredientes, incorporación de nuevos alimentos más refinados y en muchos casos el desmedro de los profesores no mapuches por el tipo y la forma de alimentación de los mapuche. La incorporación de la alimentación a los escolares, como medida de beneficio del estado a través de la JUNAEB, donde los niños mapuche cambiaron el gusto por las comidas de sus hogares y se habituaron a tipos y formas de preparación que distaron de la culinaria mapunche.

El siguiente hecho fue narrado por “un padre o apoderado” mapunche y muestra como en espacios escolares y a través de los profesores en esta temática también se produjo intervención

“En una reunión de apoderados, hace unos años, el profesor que no era mapuche, dijo a los que estábamos en la reunión, que los niños no se comían la comida que se les daba en la escuela, porque no sabían que tenían un valor nutritivo muy grande y que estaban acostumbrados a comer puro locro y yuyo en sus casas, yo le dije que él como profesor no debería decir eso, o es que acaso nunca supo del valor nutritivo de los vegetales, y que los niños en sus casas comen de todo”

(Padre mapuche de la escuela Municipal G- 449, Comuna de Carahue, 2003)

Desde un punto de vista de la profesionalización del chileno en este caso del ámbito del profesorado, se denota como con las actitudes y formas de referirse a los niños frente a un tema cotidiano pero de trascendental importancia como es la alimentación, la educación, a través del profesor contribuye a su desnaturalización, formando a los niños mapunche en el desarraigo del consumo y formas de preparación de sus alimentos más recurrentes en su sociedad. Esta actitud del profesor no mapunche, en este caso, ha sido reproducida también por profesores no mapunche con una equívoca idea de alimentación.

De la agricultura mapuche, el sistema educativo chileno a través de la profesionalización de gran cantidad de técnicos agrícolas fue cambiando muchas prácticas de trabajo formas de labrar la tierra, introducción de modernos implementos de trabajo, tecnología y uso de herbicidas, plaguicidas químicos que no consideran el daño de las diversas especies del sustrato. Desconocimiento y menos aún el desarrollo de éstas prácticas de trabajo y cultivos de variedades de especies vegetales. Introducción de un pensamiento productivo por un pensamiento de mantención de la variedad de especies como era la lógica mapunche.

“... Mi gente tenía siempre la idea de sembrar de todo un poco, no importaba cosechar tanto sino que hubiera de todo, entonces así había de toda clase de comida... y ahora ya no queda casi nada para sembrar, las semillas ya no se producen en los campos, todo hay que comprarlo, tampoco se piensa hoy día en el ejemplo que se les da a los niños, los técnicos llegan y hacen las cosas como ellos saben y se hacen y los niños que ven dirán así se hacen las cosas entonces, nadie dice lo que es bueno y lo que no está bien en le trabajo de la tierra” (Jorge Weke, dirigente mapuche zona, Panguipilli, 2003)

En este sentido se vincula la educación con los Programas de Asistencia Técnica referidos a la agricultura, de algún modo se menciona la educación no formal pero que está presente en las actividades cotidianas de la vida familiar, en que los niños, especialmente, hombres, hoy lo ven como algo de total naturaleza. Por otro lado, Noggler (1972) hace referencia a la participación expresa de la mujer, en la siembra de las semillas el hombre en trabajos más pesados y de hacer del trabajo una actividad colectiva, ha sido presentado a través de la enseñanza educativa como antiguas prácticas de cultivo tradicionales, se desconoce el sentido cultural relativo a la fertilidad que esta forma de trabajo tiene para la sociedad mapunche.

Del conocimiento sobre las especies tanto de pájaros, frutas naturales propias de los campos mapuche, tipos, nombres es cada vez más reducido el conocimiento que los niños tiene sobre este tipo de información, de la que tampoco pueden hacerla práctica. Con respecto a la cultura habitacional mapunche, ya desde los tiempos de la conquista los misioneros con el fin de lograr sus propósitos a través de la instrucción, obligaban a los mapuches a concentrarse viviendo más cerca de las estaciones misionales, en otros casos, se les obligaba a asentarse en pueblos, obligándolos, con ello, a dejar los conocimientos propios de la construcción y observancia del medio para este efecto, por los patrones normativos de asentamiento propios del asentamiento humano en un pueblo o ciudad. De este modo, la educación formal ha cambiado en los mapuches que en gran número estudian carreras técnicas en escuelas industriales que a su plan de estudios no incorporan algún conocimiento básico sobre el modelo de vivienda o patrones de asentamiento/ubicación de la vivienda mapuche. Cuidados de tipo cultural

mapunche relacionados con lo anterior. Con ello, hoy la mayor parte de las nuevas generaciones desconoce aspectos básicos que desde la cultura mapunche se observan en esta materia.

4. Un modelo que desconoce la lengua mapunche

La lengua para enseñar y enseñada fue y es el castellano. Donde el énfasis está en la escritura, la gramática, la redacción y no en la expresión oral ¿Cuál ha sido el papel de la escuela? Aludiendo a una investigación de la profesora Sonia Montecino, en 1974 y en el marco del discurso inaugural de un Simposio sobre... en la Universidad Católica de Chile, sede Temuco, su rector V. Raviola señalaba:

“...La escuela representa el organismo representativo de la sociedad global chilena con que primero se enfrenta el niño al salir de su núcleo familiar en su reducción... En consecuencia la escuela vendría a ser actualmente, la representación sociocultural de la sociedad chilena que se impone a la sociedad mapunche la que deberá someterse a las fuerzas socioculturales de una sociedad que históricamente ha ejercido una situación de dominio a su raza”.

De esta expresión, se desprende la observación de los propios no mapunche, en el reconocimiento de que la escuela es una organización institucional externa a la sociedad mapunche que actúa en un rol impositivo usando estrategias a través de la cual se proyecta la cultura chilena hacia y para la sociedad mapunche

Con respecto a la lengua mapunche en la ocasión se decía que el pueblo mapunche era una “minoría lingüística” y se advertía la situación de presión en que vivía el mapunche dado al contexto sociocultural de la relación interétnica que enfrentaba, especialmente en el “plano de la administración pública como la educación, la justicia, la comunicación masiva y la comunicación interindividual que se realiza en una lengua que no es la suya”. En esta ocasión, y en este mismo sentido Raviola citando a Adalberto Salas decía que el mapunche se encontraba enfrentado a la obligada disyuntiva de “aprender la lengua Castellana o “morir civilmente”, que significa no funcionar en la sociedad chilena”.

Este diagnóstico levantado por Salas respecto de la realidad que ha tenido que enfrentar la lengua mapunzugun, no es sino la expresión de la percepción que la sociedad chilena tiene sobre ésta y que sostiene las políticas educativas excluyentes con relación del uso de la lengua.

Esta afirmación no deja de manifestar un posicionamiento wigka encontrado para que los mapunche poco a poco fueran dejando de hablar su lengua, se destacan aquí las instituciones públicas que demandan la comunicación en castellano esto tiene que ver con medidas estratégicas establecidas mediante Leyes que tiene que ver con el sometimiento y la integración social a la nacionalidad chilena.

4.1. ¿Qué consecuencias ha traído para la sociedad mapunche?

Salas plantea el tema de una política lingüístico educacional, en donde sugiere que debería regir el principio universal de “que nadie puede ser educado en una lengua que no conoce o que conoce imperfectamente”, por lo que dice: o se imparte la educación en la lengua de la minoría y se enseña la lengua oficial como segunda lengua o se imparte la educación exclusivamente en la lengua oficial, tras un intenso entrenamiento en esta que capacite a los educando para usarla como segunda lengua”. En este punto no nos podemos desentender que el problema de la lengua para la sociedad mapunche no puede verse sino en estrecha vinculación con la cultura que se enseña a su a través. De este modo, si los contenidos a enseñar solo se remiten a aquellos que corresponden al tronco chileno occidental, entonces la Lengua de uso es o debería ser el castellano. Entonces la denuncia por la exclusión de la Lengua mapunche en la educación pasa por revisar primero qué o cuál función cumplirá, qué pasa con los contenidos de enseñanza, porque desde la opinión mapunche sobre el tema, lo que no se desea es que

el uso de la lengua mapunche en la educación formal no puede ser sólo instrumental. Adalberto Salas citado en 1974: 25: expresa de algún modo el pensamiento sobre los estereotipos que desde la sociedad occidental provoca en niños mapunche, la prohibición del uso la lengua mapunche en el ámbito escolar “...la escuela no sólo es ineficaz, sino traumatizante; el maestro, bien intencionado prohíbe el uso del mapunzugun en la escuela incluso en los momentos de esparcimiento. En la imposibilidad de hablar la única lengua que conoce bien, consciente de su falta de pericia en el español y de que sus errores serán castigados, el niño opta por el silencio con lo que empieza a ser considerado hosco y huraño. Como no entiende lo que se le dice empieza a ser considerado estúpido u obstinado...”

Por la permanencia en la escuela con los hispanohablantes se percibe desnivel en el rendimiento y conducta social, y agudiza el convencimiento de que el mapunche es intelectual y afectivamente inferior. Señala, además, que por los menosprecios que el niño escolar mapunche percibe, tanto en el plano social como pedagógico siente este espacio social institucional como desagradable provocando en él, desinterés por el estudio. La pregunta es si en tiempos más recientes esta situación ha variado para los escolares indígenas que siguen ingresando a las escuelas, y de ser así en qué aspectos habrá cambiado.

El 15 de diciembre de 1974, Salas decía que hasta “hoy la autoridad educacional ha considerado el problema de la educación al mapuche como si fuese exclusivamente un problema de pobreza”. Salas no desconoce un problema real de pobreza y que todo o que se haga por solucionarlo es bueno, pero la raíz del problema –dice- está en otra parte, en la inadecuación de la escuela chilena a la lengua y la cultura del niño indígena”.

La idea de la postura institucional expuesta por Salas ante el problema de la educación mapunche de décadas de un pasado no tan lejano, nos muestra como desde estas instancias el problema de la educación para el mapunche nunca sido pensado como una vía de desarrollo de factores fundamentales que constiuyen su cultura, la preocupación sigue siendo la denuncia cuantitativa y cualitativa negativa para los propósitos del Estado chileno. Salas se preguntaba en 1974, cómo debería ser una educación especial para el niño indígena.

“Yo solo podría enunciar ahora los objetivos generales tal como yo los concibo; la educación especial debería estar dirigida para hacer eficaz y cómodo el proceso de aculturación, la escuela debería preparar a los mapuche para desempeñarse óptimamente en nuestro ambiente sin marcas que lo estigmaticen como seres extraños, indeseables o inferiores”.

Esta es sin duda una posición externa a la mapunche que quizá vista sólo desde un punto de vista de una racionalidad netamente integradora, es la máxima expresión de ésta intencionalidad. Sin embargo para los propósitos de este estudio, bien podría considerarse en parte como una opción válida, si tomamos en cuenta la percepción que la gente mapunche actual tiene sobre la educación para sus hijos.

I Parte

3. La educación intercultural como modelo formativo

3.1. La Educación Intercultural en el contexto latinoamericano

La primera forma de interculturalidad la encontramos entre grupos étnicos diferentes, de los países europeos, como consecuencia de la migración de muchas personas de diferentes países y cultura. Estos son los procesos socioculturales macros desde donde surge la educación intercultural. En el caso de Latinoamérica, la realidad de todos los países, en el marco de la relación de los estados con las culturas originarias correspondientes, responden a parámetros similares con relación a aspectos como la lengua, lo institucional, Chiodi (1997), citado por Cañulef, señala “... la imposición de la lengua y la cultura oficial a todo el territorio era vista como la condición indispensable para superar el “obstáculo” de la diversidad

étnica y lingüística considerada como el gran enemigo de la identidad nacional y de la consolidación de las fronteras estatales" (1998:241). Lo anterior, nos da cuenta que en la práctica de Educación Intercultural en la realidad latinoamericana, de la cual Chile no se excluye, la educación nuevamente es instrumentalizada bajo el seudónimo intercultural como una forma más sutil que los Estados-nación, encontraron con el doble propósito de fortalecimiento de identidades y una forma más renovada de integración nacionales de los indígenas. Los responsables de llevar la educación a las comunidades indígenas concluyeron que algo no funcionaba, pues a pesar de los sus esfuerzos civilizatorios las comunidades seguían allí. Para ello, los indios parecían tercamente atados a sus costumbres; la experiencia de la escuela se convertía en un esfuerzo a veces muy doloroso, pero casi siempre inútil para los fines de modernizar al indígena.

3.2. Educación bilingüe bicultural, llamado también modelo de transición

Educación alternativa al modelo unidireccional de Educación Sistemática. Se inicia como resultante de ese proceso evaluativo desde las esferas institucionales educativas. Surge como propuesta en algunos países de Centroamérica en la década del '60, motivados por la preocupación de los altos índices de analfabetismo que afectaban a la población, especialmente adulta.

El fundamento técnico de esta propuesta, en tanto, se centraba a responder a las necesidades de la incomprensión verbal de los estudiantes indígenas y la escuela, ésta representada por el profesor y los textos, por lo tanto, el objetivo era tomar la lengua nativa o indígena, para enseñar los contenidos oficiales. "La educación bilingüe era concebida como meramente instrumental, se trataba de utilizar la lengua indígena en la escuela por algunos años, hasta cuando fuera necesario, para graduar y facilitar el paso a una enseñanza en la lengua oficial" (Caniulef, 1998:241). De este modo, esta propuesta estaba orientada a la asimilación. Integración indígena a los estados nacionales a través de la lengua.

3.3. Educación intercultural bilingüe como modelo educativo en América Latina

Como continuidad de este proceso en la educación para los indígenas, se van definiendo los fundamentos para una nueva propuesta: El modelo de Educación Intercultural Bilingüe, en estas definiciones participaron miembros de proyecto educativos, especialistas convocados por organismos internacionales, entre los cuales destaca UNESCO, OREALC, para definir los fundamentos conceptuales e ideológicos de la nueva alternativa.

De algún modo, conserva la connotación técnica en el sentido que sigue apuntando en vencer los obstáculos de la barrera de la lengua como impedimentos para lograr objetivos de aprendizajes. En este sentido, plantea el tratamiento de ésta como lenguas oficiales de comunicación y el castellano, como segunda lengua y lengua de relación intercultural y de cohesión nacional.

3.3. 1. La Educación intercultural bilingüe como demanda organizacional indígena

La Educación Intercultural Bilingüe, como modelo de educación pertinente en educación básica en países americanos fue surgiendo como consecuencias de las demandas de las organizaciones indígenas en oposición al modelo "asimilacionista" y "castellanizante" de los modelos educativos que operan desde la instauración de los estados nacionales. Desde un punto de vista antropológico, Teresa Durán (1995) refiere el comienzo de la Interculturalidad por la problematización de las relaciones étnicas en las sociedades nacionales de América Latina en la década de los '30. Esta problematización está vista a través de dos conceptos, como "fricciones" que comienzan desde la época colonial y el concepto de etnodesarrollo.

La orientación de los conceptos que conllevarían a los supuestos de la cuestión histórica de la relación Hispano- América, además, de la idea de que éstas relaciones entre sociedades y culturas sean

más “justas e igualitarias”. Este sería un factor que define o está presente en la promulgación de la Ley Indígena 19.253.

3.3.2. Preocupación de los Estados por la EIB

En la preocupación de los estados el objetivo era tomar la lengua nativa o indígena, para enseñar los contenidos oficiales a través de ésta. “La Educación Bilingüe era concebida como meramente instrumental, se trataba de utilizar la Lengua indígena en la escuela por algunos años, hasta cuando fuera necesario, para graduar y facilitar el paso a una enseñanza en la lengua oficial” (Caniulef, 1998:241).

Por otro lado, su soporte también está ante los resultados de los procesos evaluativos desde la institucionalidad realizados a los pueblos indígenas, donde se establece que pese a la masificación de la educación en los niveles básicos y medios, sumado a esto las constantes adecuaciones propulsadas a través de las Reformas Educativas, se constata el no satisfacer las necesidades educativas de los pueblos indígenas. La insuficiente retención de los alumnos a permanecer y/o a concluir estudios básicos y medios. Insuficiencia de calidad y pertinencia de la educación ofertada respecto de las necesidades de desarrollo de los individuos y comunidades indígenas de las zonas rurales de América Latina. Según Informe de la Comisión Nacional para la Modernización de la Educación¹ para el caso de la realidad chilena, el problema de la deserción escolar de los pueblos indígenas, confluyen en un alto porcentaje de analfabetismo. En este sentido, otro factor determinante serían las dificultades con que se enfrentan los hablantes de las comunidades indígenas para integrarse y mantenerse en los sistemas educativos formales. Y de la importancia de estas lenguas en la transmisión de los conocimientos propios de sus sistemas sociales y culturales.

3.4. Origen de la educación intercultural en Chile

Uno de los marcos legales lo constituye la Ley Indígena 19.253.

“Párrafo 1°. Del reconocimiento, respeto y protección de las culturas indígenas.

Artículo 28, letras b-d.

b) El establecimiento en el Sistema Educativo Nacional de una Unidad Programa que posibilite a los educandos a acceder a un conocimiento adecuado de las culturas e idiomas indígenas y que los capacite para valorarlas positivamente.

d) La promoción y establecimiento de cátedras de historia, cultura e idiomas indígenas en la enseñanza superior. Para el cumplimiento de lo señalado en el inciso anterior CONADI, en coordinación con el Ministerio de Educación promoverá Planes y Programas de fomento de las culturas indígenas.(González, 2003: 32).

La Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza (LOCE), a través de su reforma educativa, expresada en el decreto N° 240, por primera vez, en sus contenidos y objetivos, hace reconocimiento a las Lenguas y Culturas indígenas de Chile, como lenguas que se deben mantener y no sólo transmitir.

La formación profesional mapunche, desde la mirada del componente social mapunche, ante este tema presentamos dos opiniones que manifiestan su percepción:

“ Yo creo que desde que se posibilitan, de algún modo, que los mapuche hayamos entrado a la Universidad con un gran esfuerzo económico y de superar problemas de tipo sociocultural, en las ciudades en que nos tocó estudiar, la educación recibida ha estado ausente algunos cursos en donde, me habría gustado, tener información, conocimientos

Santiago, ¹ Los desafíos de la educación para el siglo XXI . Informe de la Comisión Nacional para la modernización, 1995 pp.30-31.

que desde mi cultura habían sobre la profesión que recibí “Ingeniería agrícola”, todo lo que ahora se, ha sido por mi constante vinculación con el campo, la ruralidad donde me desempeño. Por eso, creo, que en las universidades chilenas deberían impartirse cursos que presenten como la otra visión, la visión mapuche del conocimiento, visión que también llegaría a los estudiantes no mapuche para que en su desempeño profesional consideren este modo de pensamiento diferente” (Ñaña, Rosa Toro, profesional mapunche, Sociedad Logko Kilapag, 2003) .

Las palabras de esta profesional visualizan la deficiencia de la formación superior, la monoculturalidad presente en sus Planes formativos que tiene consecuencias determinantes toda vez que en manos de estos profesionales va pasando la construcción del país afectando las relaciones socioculturales que la dinamizan. Esta carencia en la educación para la formación profesional es una necesidad sentida no solo por mapunche, sino también por muchos no mapunche que hoy tiene una visión y postura divergente sobre la cultura de esta sociedad por sobre el conglomerado chileno mayoritario. Esta inclusión vendría, a su vez a superar en alguna medida el desconocimiento intracultural de muchos estudiantes mapunche que hoy se forman en diversas áreas del conocimiento desde y únicamente desde la lógica occidental, hecho que los lleva a ganarse la evaluación descalificada de su propio componente cultural “kimpüzay”, que desde la lengua podemos interpretar como un: “no valen sus estudios si ha perdido sus propios conocimientos”. Esa pérdida de conocimiento hoy se expresa en una práctica de vida fuera de las normas culturales mapunche. Respecto del modelo de educación que se ve en práctica, se recogió la siguiente opinión:

“Pienso que si la Educación Intercultural es un modelo en construcción, que si es bien tratada desde la cultura, del pueblo mapuche, desde los pueblos originarios puede ser una alternativa para salir de la crisis que hoy en día se encuentra la sociedad en este caso la sociedad mapuche, la crisis digamos en cuanto a la identidad, la cultura del idioma. Puede ser una alternativa, digamos, siempre y cuando quienes la implementen: experiencias, programas o proyectos, en relación a este tema lo orienten; esto significa que desde la cultura debiera definirse que es lo que se pretende alcanzar a través de esta educación “femgechi” (E. Huenchulaf, lof mapu Ragintulewfu, 2003).

La falta de conocimientos mapunche, la pérdida del idioma, la débil posición cultural, serían los signos evidentes de la desestructuración cultural mapunche que hoy constituyen las razones del componente mapunche para considerar la EIB una alternativa educacional.

Por otra parte, se muestra conciencia de que este modelo es externo a la sociedad mapunche, sin embargo, no es de plano rechazado por esta condición, sino más bien, se propone la orientación en su aplicación, esto quiere decir, que desde el punto de vista mapunche este modelo, debería aportar, entre los objetivos de su perfil de egreso en cada nivel, de algún modo, a intereses de la sociedad mapunche. La pregunta es cuáles son esos intereses que la sociedad mapunche quiere que se reproduzcan a través de un modelo educativo?

3.4.1. Función transicional de la EIB como modelo educativo

“... Creo que el modelo debe dar respuesta a dos situaciones: pérdida de identidad cultural del mapunche, es decir, conocer los significados de la cultura, los Programas deberían atender a eso, pero también están las escuelas presentes en las comunidades, en los espacios donde la cultura mapunche debiera desarrollarse, hay un “notukawün”, en la educación”.(E.H, Raguintulewfü, junio 2003).

De esta expresión se advierte la necesidad de revertir el problema de la pérdida de identidad cultural, esto hay que entenderlo en progresión en la medida en que, de cada tema, hecho, contenido se conozca su significado cultural y desde allí se vea la proyección de la cultura mapunche. Pero, por otro lado,

también es visto el problema de la imposición del conocimiento que la escuela prioriza, en desmedro del conocimiento mapunche en las comunidades en que se inserta, impidiendo con ello que se desarrolle a cultura, esto es, es cada ámbito estructural.

El punto de vista de un estudiante de Pedagogía en Educación Básica Intercultural.

“Creo que es un modelo que no funcionará acá, porque es un modelo europeo. Acá no solo se plantea el rescatar la parte cultural, sino también el aspecto político, reivindicación de nuestro territorio, la autonomía, entonces, eso no está dentro de este modelo occidental”.

“Esas aspiraciones hay que recogerlas de otra parte, no en traer modelos de otro territorio, ese modelo debe contener todas las aspiraciones que se tiene hoy día en la gente mapunche, claro aspiraciones de aquellas personas que se mantienen puras en sus ideas, no en aquellas que plantean que la educación al niño debe enseñársele de Jesús y esas cosas” (Osvaldo Quilaman, 2003).

De esta opinión, se extrae la idea que en este sector de la sociedad mapunche sobre este modelo de educación no es de su complacencia porque las aspiraciones de los mapunche jóvenes de la época contemporánea no se ven reflejados ni se condicen con los objetivos que busca mejorar la EIB en la sociedad mapunche desde el sistema educativo. Para este sector, un modelo educativo mapunche debería incorporar el elemento del desarrollo y la proyección política de la sociedad mapunche de forma paralela al desarrollo del conocimiento mapunche para el fortalecimiento sociocultural.

3.4.2. Algunas experiencias en Educación Intercultural Bilingüe (desde la opinión de sus actores – ejecutores)

a.1) Experiencia de programa de educación preescolar. Jardín Chinkowe.

Entre las experiencias de Educación Intercultural en 1993, se inicia el Programa de Educación Prebásica del Jardín Chinkowe de Temuco. Nace como iniciativa de un grupo de jóvenes (mapunche) que primeramente se dedicaron revindicar la cultura mapunche a través del teatro, luego por la necesidad de formación cultural mapunche de sus hijos como de los hijos de mapunche residentes en la ciudad de Temuco y residentes de lof mapu, se inician en la experiencia piloto de la formación de niños preescolares. En síntesis, este programa se desarrolla tomando como marco la Educación Intercultural Bilingüe, en el que se pretende que la Educación Indígena se proyecte, a través de la Educación de un sector de los miembros de la sociedad, los niños de edad preescolar; así lo indica uno de los objetivos del programa: “Desarrollar un modelo educativo abierto e integrador en el nivel preescolar, en función de la realidad sociocultural, sociolingüística y socioeconómico de todos los estamentos involucrados en él, en un marco de interculturalidad y bilingüismo”

En este objetivo, se percibe en cierto termino la intencionalidad mapunche que se refiere a la necesidad de socialización en la cultura, del niño mapunche en edad preescolar que se encuentra en la ciudad. Se le quiere socializar en un modelo de educación que responda a la formación integral de los niños, desde la visión cultural mapunche. De este modo lo que busca esta experiencia es corregir en parte los problemas de “discriminación y prejuicios negativos de los pueblos indígenas y minorías étnicas, reflejada en las escuelas, programas y textos escolares”.

Esta idea también es señalada por el ex director Programa de Formación Inicial Docente de la Universidad Católica de Temuco, que en su contenido explicita la intencionalidad de origen: “En la formación de los profesores de Pedagogía Intercultural, no sé si realmente había un modelo de base, porque lo que había era una especie de intencionalidad de trabajar en la formación docente, viendo algunos problemas que tenían la gente, la juventud mapunche sobre todo, en el sentido de poder cambiar

y revertir un poco todos los problemas, el fracaso escolar que tenían los niños en la escuela, es decir, esa fue como la motivación original, y por otro lado está la idea de reconstrucción y fortalecimiento de la identidad mapunche, esas fueron como las bases originales que se partió trabajando” (mayo, 2003) *.

Estas dos experiencias tienen en común, en que ambas parten sin un modelo base de experiencia similar en su nivel, por lo tanto, ambas también orientan la finalidad de la educación de acuerdo a su interés, las que se tornan en las motivaciones mapunche que definen la decisión de desarrollarlas; en la primera el deseo es revertir una situación de menos-validación de la cultura mapunche desde y por la sociedad chilena; en la segunda se suma a ello la intención de la enculturación de sus miembros a través de la educación al que los futuros profesores ayuden a consolidar.

En el caso del Jardín Chinkowe, se está dando una situación especial con respecto a su relación con el estado, en palabras de sus fundadores, perciben que desde que se comparte su funcionamiento con el Estado a través de la JUNJI, por razones económicas debió hacerse cargo de la remuneración del personal que labora en él, se han generado hechos que notar un estado de “apropiamiento” de las acciones, actividades que han caracterizado al Jardín Chinkowe en donde prima la orientación cultural mapunche en el desarrollo curricular. Este hecho se refleja, por lo menos, cuando desde la JUNJI, se han hecho publicaciones sobre el Jardín, en donde no se reconoce la doble dependencia ni la participación de la institución Chinkowe en tanto aportadores de la característica cultural que le da la particularidad respecto de los otros jardines que se inscriben en la categoría de “étnicos”.

a.2) Experiencia de EIB, en educación básica del SDESOCUM (Chinkowe)

La Corporación de Desarrollo Sociocultural Mapunche, con dos profesionales de formación docente intercultural, mas personas mapunche con manejo de conocimientos culturales mapunche formando equipo, proyectan su trabajo de apoyo y orientación en la temática hacia el nivel básico de educación, desarrollando experiencias de trabajo y práctica de educación intercultural en tres comunas Carahue, Imperial y Freire; se parte trabajando con la idea de un enfoque integral con la participación no sólo de los alumnos y profesores sino también de la comunidad dirigencial, tanto funcional como tradicional de las comunidades de inserción de las escuelas para que se transformaran en apoyo y aliado de los profesores mapunche y no mapunche que avanzaban en el tema desde la escuela como de referentes y apoyo cultural en el conocimiento para los alumnos. La metodología del trabajo incluía entre otros, la recopilación del mapunche kimún, (conocimiento) local sobre temas y contenidos de las áreas del saber de los sectores de ciencia, lenguaje, artes. Se incluyen contenido y competencias que se requieren potenciar y que están normadas desde el sistema de educación. Sobre esta base se elaboran textos didácticos en los niveles básicos, previa validación de contenidos del propio lof che. Esta recopilación toma en cuenta todas las consideraciones culturales, significados, creencias, percepciones que la gente de cada sector mantiene en su relación con los elementos de la naturaleza. En el diseño y definiciones estructurales y de contenidos del texto se hizo con la participación de los profesores que a su vez se transforman en los talleres de formación.

En las dos primeras experiencias esta idea de trabajo integral no fue posible, desde el juicio del equipo, por la poca comprensión e interés de los dirigentes en la temática del ámbito educativo. Esto se puede entender por lo nuevo de la intención puesta en esta modalidad de trabajo que apuntaba al desarrollo de una conciencia social educativa del lof che, que está con un peso cultural bastante enraizado ya, que, la educación de los hijos es tarea de la escuela, por lo mismo no hay reflexión sobre el tipo de educación que estos reciben en ésta.

Otra situación que tiene relevancia de ser conocida y que sucede en esta experiencia es por una parte la resistencia en los profesores por tratar el sentido de la educación mapunche que necesariamente adopta la EIB, en contextos de estas características, es trabajoso lograr actitud positiva hacia la

* Programa de desarrollo y sistematización de la educación intercultural bilingüe, entre niños mapunche del nivel de educación prebásica del jardín Chinkowe de Temuco.

diversidad de conocimiento en los profesores no mapunche, pero que lentamente fueron asimilando a través de talleres formativos que el equipo realiza con la orientación de conocedores de la cultura. En este sentido, también se percibe la falta de costumbre en los profesores del sistema que hayan profesionales docentes mapunche que lleven una propuesta de educación diferente al aula, en este caso, se manifiesta la reacción pronta de los profesores de demandar con prontitud más talleres de formación sobre todo de lengua mapunche.

En la comuna de Imperial, sector Ragintulewfu, se avanza en una experiencia de trabajo de educación ambiental aplicada con el lof che, la escuela, las familias, en donde se trata el tema desde una visión mapunche que permiten levantar conocimientos sobre el tema y comprender mejor la relación de la educación con el sistema religioso en que se estrecha, y que no puede estar ausente en la formación de personas, pero esto desde la visión y significados que la cultura mapunche le atribuye.

Actualmente, se trabaja en la misma línea en la comuna de Freire al alero de un programa de desarrollo que ejecuta otra institución. Lo destacable de esta experiencia es que se ha avanzado en el enfoque integral que incluye participación de los dirigentes tanto funcionales y tradicionales de un amplio sector; que, primero están plenamente informados del proceso que paralelamente se desarrolla en las escuelas con diseño, elaboración, capacitación de profesores, aplicación de textos didácticos con base en dos troncos culturales: mapunche y wigka; segundo, ellos, han participado de talleres de formación y reflexión en temas relativos a educación, cultura, sociedad, e interculturalidad, Ello ha significado un intenso trabajo de acercamiento, a través de la lengua, actitudes y comportamientos mapunche en la interacción social, que han dado resultados positivos como información, conciencia, actitud positiva en colaborar en la educación y formación de los hijos, miembros del lof y en la formación de modelo de sociedad.

Las principales y preliminares reacciones que se han tenido vienen desde las autoridades tradicionales, logko, personas con mapunche kimün quienes evalúan este trabajo en palabras como “es lo que hacía falta para avanzar”. No obstante, desde el sentir de los responsables de la experiencia, las dificultades están, a pesar de las excelentes evaluaciones, el reconocimiento de este trabajo en esferas institucionales que lo mantiene en el anonimato, desconocido y sin posibilidades de replica que permitirían su mejoramiento.

b) Formación educación intercultural bilingüe en la Universidad Católica de Temuco

Formación docente

En tiempos actuales una de las experiencias en la formación de profesionales mapunche con un perfil de egreso que aparte de las competencias propias de su profesión muestren en algún grado identidad cultural mapunche.

Después de la democratización del país del régimen militar, en el país suceden una serie de situaciones que favorecen el movimiento indígena, dando paso a la Ley Indígena 19. 253, que recoge, entre otras demandas, la instalación de un sistema de Educación Intercultural Bilingüe. De ahí se deriva la necesidad de formación de profesores que en esta área, hecho que asume la Universidad Católica de Temuco en 1992.

La importancia de revisar la formación de profesores radica en que en la región y en el país es la experiencia de formación profesional mapunche más masiva donde se supone una formación con un fuerte grado de identidad cultural mapunche.

Objetivos y competencias en la formación de estos profesores

En el entonces, "...el plan curricular que se formuló tenía como propósito general, "formar profesores de ascendencia mapuche capaces de actuar en contextos pluriétnicos y pluricultural, con la finalidad de revertir la acción educativa en función de la valorización del pueblo mapuche y su cultura"... "también se busca formar un profesional que se transforme "en colaborador de la familia en el proceso de endoculturación del niño, superando las prácticas enajenantes que se observan en los ambientes escolares" (Catriquir D, 1999: 91)¹.

Tenemos que en principio este Programa estuvo apuntado para la formación mapunche específicamente. El entonces Director del Programa de Formación Docente, señala que el objetivo general del programa es contribuir a que las personas desarrollen sus capacidades, encuentre su verdadera identidad y se apropien de los instrumentos que le posibiliten una participación social capacitada y efectiva en el mundo contemporáneo. Asimismo, manifiesta que en las ideas iniciales de esta Carrera, estuvo la reivindicativa, en tanto buscaba el fortalecimiento de la identidad mapunche en donde el "Currículo primero plantean esta relación interétnica curricular". Para superar ese problema se proyectan los pueblos indígenas, entonces siempre la cultura mapuche estuvo y sigue estando en la proyección, como se proyecta como pueblo y el curriculum naturalmente tenía esa orientación, por un lado se está trabajando la educación intercultural, no tanto pensando en que es lo que deben mejorar en su aprendizaje, sino como se proyecta la educación mapuche y eso significa que el niño por un lado debe aprender lo del mundo occidental y que debe aprenderlo del mejor modo posible y de ahí mejorar los aprendizajes, por tanto compartir el mundo contemporáneo, los niños, la juventud necesita una buena educación, un buen conocimiento del mundo wigka también". Se busca entonces en la formación docente ver cómo los futuros profesores contribuyen al proceso educativo, por un lado revirtiendo esa situación de cultura, fortaleciendo la lengua indígena, fortaleciendo el mapuche kimün.

El ex director dice que el modelo que se ha trabajado en la formación docente inicial de la carrera "ha sido un modelo prácticamente paralelo donde está el conocimiento occidental por un lado y donde está el conocimiento mapunche por otro lado, pero nunca hemos tenido cursos de encuentro, en curso de relaciones interétnicas, curso de educación bilingüe, nunca han estado, siempre han estado separado y sigue así hasta el día de hoy. Entonces hoy se hace necesario crear estos cursos donde realmente permita trabajar la problemática que yo siempre he dicho hablando de la educación intercultural que tenemos que sacar primero los elementos que están en el centro, por ejemplo no trabajar el concepto de relación indígena sino de relación interétnica, como se ha dado concretamente la relación entre la sociedad mapuche y la sociedad chilena una educación bilingüe, viendo la realidad en como las lenguas operan y como hay encuentro y desencuentro en el campo del significado".

Resultados en la formación de profesores interculturales en la Universidad Católica.

Con relación al resultado en el proceso de formación y desempeño, el actual Director de la carrera de EIB² ha señalado "... hay alrededor de 39 profesores titulados, y más o menos el 60% se desempeña en escuelas básicas de la IX región, y el otro grupo esta distribuido; en la CONADI y Dirección Provincial, Proyecto Orígenes, UFRO, luego hay un grupo interesante también que a continuado estudios de posgrado fundamentalmente, alrededor de ocho, trabajando en la parte de Educación Intercultural, en la Universidad".

La interrogante es cómo ha sido la praxis, ¿cuál ha sido la reacción de la gente mapunche en las comunidades ante la aplicación de este modelo educativo por los profesores mapunche ?

¹ En principio Coordinador de Programa y posteriormente Director de la Carrera de Pedagogía en Educación Básica Intercultural, entre los años 1992- 2001.

² Segundo Quintriqueo, actual Director de Carrera de Pedagogía de Educación Básica.

“... el 60% de los profesores están trabajando en las escuelas situadas en comunidades mapunche...” ahora, ¿cómo están trabajando, qué enfoque están aplicando, y de qué manera lo están haciendo no lo sabemos porque recién se está iniciando un seguimiento en este tema?.

“Los egresados el 96 y 97 por ejemplo, trataban de alguna manera de aplicar el enfoque educativo que se la había entregado teóricamente en la universidad. y éste les trajo algunos conflictos, por ejemplo en la relación con la comunidad, en la relación con los parientes y en la relación con los profesores. Porque era llegar como de choque e imponer un enfoque que no estaba funcionando en la escuela. Además, iba asociado a otro tema nuevo que era el de la Reforma, que era nuevo en ese entonces”.

De lo anterior, se puede dimensionar algunos problemas que la puesta en práctica de la Educación Intercultural ha enfrentado en el contexto mapunche que se han suscitado por los profesores y la comunidad, reacciones negativas que muestran las dificultades con que se dio inicio a este proceso, hecho que podría tener varias lecturas; desde una posición mapunche la reacción se debe fundamentalmente a que es presentado por los profesores encargados de cursos de los centros de práctica como algo “traído” por los jóvenes de práctica y que requería además una metodología de trabajo en que se precisaba la colaboración de la comunidad en temas culturales mapunche que no eran del manejo del profesor, por lo que ello, obligaba la participación de la comunidad mapunche la que al no estar al tanto del modelo de su intención educativa y de los cambios introducidos por la reforma educativa que además incorporó fuertemente el enfoque constructivista, vieron en la aplicación del modelo como un desentendimiento de la escuela en su rol formador de los niños, escuchándose muchas veces frases como “nosotros mandamos a los niños para que les enseñen y no para que los manden con trabajos donde nosotros tengamos que enseñarles”.

La particularidad de los profesores con formación Intercultural “a través de los talleres pedagógicos, los estudiantes van teniendo la experiencia de aprender en la práctica y eso les facilita, por un lado la relación con el establecimiento educacional, la relación con la comunidad y con la profesión docente y eso es acompañado con una línea que se adquieren en las distintas áreas de formación, para sistematizar el conocimiento educativo mapunche, y tratar de incorporarlos en la practica que no es un trabajo fácil porque está toda la resistencia de la cultura escolar y de la organización escolar.” (Quintriqueo, 2003).

No obstante, no ha sido fácil la puesta en práctica del desempeño de los profesores, especialmente en la relación que se debe dar con los miembros de la comunidad, cuando uno de los objetivos es crear un vínculo de actores educativos entre la escuela, familias y miembros de la comunidad.

c) Experiencia: “Proyecto Piloto, ejecutado por la Universidad Católica en tres escuelas de la comuna de Lumaco”

Según antecedentes proporcionados por su directora, este es un proyecto que tuvo el apoyo institucional del Estado y la CONADI.

Una de sus características, es que asume la contextualización de la educación, dependiendo de las áreas específicas en que el proyecto se aplicó, es decir “elementos generales de la educación intercultural, conteniendo otra variable más universalizante como el tema medioambiental”, esto último se debe al reconocimiento que desde la sociedad y cultura mapunche en la incidencia que esta variable tiene en la gestación y producción de la educación para insertarse en los contexto en donde además, se reconocen espacios con particularidades que tienen que ver con la educación. El proyecto, entonces asumió un primer elemento diferenciador, que tiene que ver con el cómo se origina el conocimiento y cómo se relaciona esto con la educación. Asume el conflicto interétnico intercultural, otorgando mayor expresión al mundo mapunche. Asume la problemática de la relación escuela-comunidad. En este sentido este proyecto realiza un trabajo diagnóstico en que se conoce la forma en que el sistema actúa en el campo de la relación con la comunidad, el resultado arroja por una parte, el desconocimiento y la

nula importancia que la escuela otorga a la sabiduría mapunche, por otra una diferenciación de perfiles en la actitud sociocultural de los profesores respecto de su aceptación a la diversidad cultural; unos mas abiertos y otros más centrados en la institucionalidad. De este modo, este proyecto trató de configurar un diagnóstico que permitiera manejar apropiadamente el tema de la EIB desde el sistema para propiciar los cambios con la participación del lof che. Al respecto, la evaluación de los ejecutores del proyecto, de la participación y compromiso del sistema educativo, es que éste “no ofreció facilidades para desarrollar el tema, las dificultades comienzan cuando desde el proyecto se desconoce a la escuela como el ente de autoridad, el proyecto no finaliza en su segunda etapa en que se pretendía la aplicabilidad trabajando fundamentalmente con los perfiles de los profesores, potenciando un mejor trabajo de vinculo con la comunidad valor al conocimiento local y en los más cerrados, que en verdad asumían que el problema educacional ocurría en otros sectores y no allí. Eran profesores que veían a la población mapunche y a los niños, como a niños, era muy fuerte solo la categoría de “escolares”, nunca pudieron conceptual y culturalmente hablando darse la posibilidad de pensar, esta es una familia mapunche que manda a sus hijos (as) a la escuela. Entonces naturalmente necesitaban de un tratamiento especial”

Otro resultado viene desde lo acontecido con los miembros de la comunidad mapunche, quienes con su intervención, influyeron en el plan educativo, por la valides que les daban “las comunidades no son homogéneas, estaban ya con un posicionamiento previo, influían en la dinámica del proyecto,... como apoderados no les permitieron a los profesores incorporar temáticas que tuvieran que ver con los aspectos denominados, por ellos, “mágicos”, ejemplo el concepto de “menoko”. En la sociedad mapunche también existe una divergencia con respecto a el posicionamiento, hay sectores que no quieren que la lengua se enseñe dando elementos culturales como la apertura a las posibilidades de tergiversación y malos entendidos. La escritura de la lengua la ven como un riesgo, siendo esta una parte considerada como dura y concluyente .

De este modo, este plan sólo queda reducido a la inclusión de la Lengua, haciendo “listas de palabras en mapunzugun “... a lo sumo llegan a ciertas celebraciones en donde no se pudo cambiar esta folklorización; poner un rewe en la escuela, vestir a los niños más chicos. Entre los logros que este inconcluso proyecto tuvo como resultado, fue la incorporación de la categoría de asesor cultural, en el entendido de que la escuela “no puede ella misma asumir la presentación y manejo de la realidad cultural del lof, sino que tiene que tener un representante propio del lof para que haga esa tarea en la escuela” Esta fue una de las propuestas que el ministerio aceptó e implementó. Desde la ejecución de este proyecto la denuncia hacia el ministerio es que es un sistema que recibe insumos y que no los considera, la dificultad manifiesta desde la institucionalidad en la aceptación de la incorporación de nuevos conceptos en la educación, hecho que es calificado como una “resistencia cultural porque es aceptar que existe otra cultura que ellos no pueden dejar de desconocer” se suma a ello la resistencia social, que se vincula al temor de que la enseñanza de la primera lengua estuviera en la responsabilidad, de profesores mapunche.

3.4. Algunos resultados de aplicación que han tenido las experiencias de EIB en la sociedad mapunche

A través de los años de experiencias revisadas éstas, su puesta en práctica en el contexto mapunche se ha visto que han generado algunos “impactos”. Según notas testimoniales de un estudio de seguimiento (en proceso) de los profesores egresados de Formación Docente Inicial de la U.C.T:

a) Lo primero que han logrado, es generar el quiebre en la comunidad y ese quiebre tiene distinta dimensión, por un lado la gente mapuche se sienta contenta porque se está tomando en cuenta la cultura nuestra, pero también hay otro sector que está desconforme por que no es de su satisfacción, entonces han reaccionado positivamente unos y otros negativamente.

b) En la interacción con la comunidad han tenido más y mejor relación con los logkos, con las personas que están vinculadas con saberes culturales mapuche, pero no han podido trabajar con los evangélicos, puesto que con ellos se entra a una situación de conflicto que imposibilita el diálogo.

En el caso de las escuelas ocurriría algo similar, “cuando se introdujo los primeros alumnos en practica, se dividió la escuela, se formaron bloques, unos que estaban a favor de la educación bilingüe, otros que estaban en contra, y por lo general siempre estuvo a favor el director de la escuela por eso recibían a los estudiantes en practica, entonces ahí los profesores decían cincuenta y cincuenta, y la otra parte la mayoría se inclinó en un solo bloque y el director se quedó con los practicantes. Entonces ese fue el primer efecto del programa de formación inicial, de regenerar este remezón en las comunidades y en la escuela” (D. C, encargado-seguimiento, 2003).

Este hecho es valorado como positivo de parte de la gente mapunche porque significaría: “ ...son como despertares que la gente mapunche y no mapunche va teniendo cuando se enfrenta a la situación, entonces los profesores como que han despertado de eso, independientemente si lo acepten o no lo acepten pero tienen un motivo por el cual pueden reflexionar...”.

4. Niveles de percepción y comprensión de educación intercultural en los miembros del lof che

La comprensión que muchas personas del lof che, tienen de Educación Intercultural es la incorporación del mapunzugun en la escuela de su comunidad, base de la que se parte para valorar este hecho, fundamentando el aprendizaje que los niños de la familia y de la comunidad podrán adquirir como conocimiento mapunche. Muchas personas aluden su estado de conocimiento mapunche como muy precario, dado, a varios factores, como por ejemplo la no crianza con los padres, mayor tiempo en el cuidado de los animales, lo que traía consecuencias como no favorecer la conversación, interacción con la familia; desde ese punto de vista se valora esta posibilidad que los niños en la escuela puedan acceder al mapunzugun, y desde allí conocer más aspectos de la cultura.

“Aprenderán nuestros niños, como ellos no sabían tampoco como era esto, pero ellos aprendieron, ... sí, y está muy bien eso que están aprendiendo los niños y que bueno que sepan más que yo mis hijas...que aprendan mapuzugun”. (Ñaña, Marta Weche, lof mapu Dewepije, junio, 2003)

El We xipantu o Wiñoy xipantu, es reconocido como una de las principales actividades conmemorativas, que por el hecho de su reivindicación está proporcionando la reflexión sobre la gran cantidad, calidad y valides del mapunche kimün, de parte de los miembros de la sociedad mapunche. La gente usa el termino “tradición” para expresar la idea de este regreso del mapunche kimün.

En la gente mapunche adulta, con responsabilidad en la formación de sus menores, existe la necesidad en que éstos vuelvan a reencantarse con los conocimientos de los suyos, los comprendan a tal punto de que puedan incluso apoyar el reaprendizaje de los mismos en los miembros mayores (ellos), que se encuentra muy decadente o muy limitado de espacios sociales de promulgación o recreación siquiera de ser resocializado a través de la conversación, en el peor de los casos: “si los niños lo escuchan, lo aprenden en la escuela y me dicen esto es así tía, yo me voy a alegrar mucho, porque yo no tengo con quien conversar lo poco y nada que me decía mis viejitos y ya casi lo he olvidado, por eso yo estoy muy contenta porque significa que poco a poco lo estarían volviendo a retomar, a saber”.

Se concluye, en que el lof che encuentran favorable este proceso de reaculturación de los niños mapunche, que perciben como fruto de la aplicación de la EIB como enfoque educativo. En este testimonio también recogemos la realidad que presenta mucha gente mapunche con relación al nivel de comprensión del concepto interculturalidad

“... intercultural, cambio de palabra eso parece ñaña que le dicen intercultural, pero yo veo que ustedes, saben así lo están estudiando y eso me alegra me gusta, entonces creo que los mapuche también podremos salir adelante y no que el estudio solo sea para los wigka, ahora hasta a ellos, les gusta mapuche kimün”. (Ñaña M. Weche, 2003)

La gente mapunche que hoy es miembro de la comunidad mapunche y que además está ligada a la escuela, relaciona el concepto de interculturalidad con la reactivación del mapunche kimün, la validación de éste por la juventud mapunche, la aparición de profesores mapunche con conocimiento cultural y manejo del mapunzugun, hecho que sin duda está marcando una nueva percepción de la formación del profesor mapunche en este contexto. Esta comprensión del concepto también está haciendo que la gente mapunche esté validando lentamente su conocimiento por ende, su ser mapunche.

Desde una nota testimonial tomada en el sector de Dewepije (2003), se ve como la reactivación de la cultura por medio de la aplicación de algunas experiencias educativas tiene que contribuir a la reivindicación de los aspectos de la cultura que dado la gran cantidad de tiempo de cesación de prácticas, han provocado olvido, un estado de confusión, cruce cultural de los mapunche que no contribuye a la recuperación de su identidad: “ante por lo menos he escuchado, los viejos se visitaban, celebraban el San Juan, no se decía We xipantu como se dice ahora...” El cruce cultural, problema que hoy enfrenta de diversas formas el mapunche actual, razón por la cual amerita atención. La educación juega aquí un rol fundamental. Aquí la confusión se da en el sentido de que sólo por desconocimiento se legitima más el San Juan como lo tradicional mapunche que el We xipantu. “...lo hallo bueno porque se está conociendo las cosas de antes pues, por lo menos porque, no se había sabido. Yo por lo menos cuando estudie en la escuela así, en esos tiempos, no hacía eso”. (J .C, sector Dewepije, 2003).

4.1. ¿Cuál es la apropiación que la gente del lof mapu está haciendo sobre la EIB?

Configuración de un nuevo modelo. Una primera afirmación en este tema es la diversificación de niveles de conceptualización de interculturalidad que tiene la gente mapunche: hay un nivel plenamente conciente de interculturalidad, en este nivel estarían aquellas personas que no sólo ven en ella, su finalidad de interacción y de generación de códigos de comunicación con los miembros de la otra cultura con la cual se convive; sino trasciende a este nivel y ve en ésta, la idea de la reivindicación política de su pueblo. En este sentido, la gente mapunche que está en esta posición cree que es importante ir tratando ese modelo al interior de las comunidades, se cree que está en la conciencia política, por tanto, el paso de la EIB, por el contexto social mapunche es positivo en razón de que la gente está tomando esa conciencia. Entonces, en este caso, ya habría un elemento que desde los involucrados mapunche en este tema, nace un factor de Propuesta para la emergencia de un modelo que se caracterice por ser interno ya que al ser externo necesita mucho tiempo para que se afiance, se asiente.

4. Modelo de educación mapunche

4.1. El kuyfi y el fantepu en la educación mapunche

Para los miembros actuales de la sociedad mapunche, especialmente los más ancianos y adultos, la educación está seccionada en dos momentos históricos el kuyfi como el tiempo lejano del cual se tiene referencia por efecto de la comunicación del conocimiento que se ha mantenido en la memoria colectiva, es posible que hasta hoy, se puede acceder a él. Esa referencia al pasado dice que hubo forma de educar a los niños y jóvenes mapunche, no obstante, se rememora como un tiempo pasado que fue mejor en el aspecto educación, con relación a como se percibe hoy a la juventud actual, especialmente desde la visión de los más ancianos mapunche.

“...Así se dejó porque todo lo que existe tiene una razón de existir y existe para algo, existe para servir y para que la gente se fije”. (Logko, J.R..Malalwe, Pto, Domínguez, Enero, 2003)

En esta expresión podemos levantar dos ideas: una que hay un momento de inicio en que hay principios del orden de todo lo que hay tanto en lo concreto como en el plano de las ideas. Lo otro que, ello, no necesariamente demanda un pacifismo humano y de las vidas que habitan ese espacio en

prevención de un desorden, sino, que se trataría de conocer y respetar normas de convivencia entre seres para procurar conductas adecuadas que mantengan ese estado inicial. Otro momento es el fantepu; es el tiempo actual del cual se es parte y se conoce, en donde la percepción de educación no cambia, no obstante hay otra descripción de la modalidad y los resultados de llevarla a cabo. Así, el kuyfi nos señala que hubo un momento de inicio de un estado de orden de las cosas, diferente a lo que es en la época actual o el fantepu. Esta idea de estado de orden de inicio presente en el kuyfi tiene su base en la dimensión filosófica del mapunche, entendiéndolo por ello la forma de concebir su mundo. En este sentido cobra importancia el concepto *az mogen*, conocido también como el *küme az mogen* como un primer principio en el que se fundamenta el saber del mapunche.

De este modo, un primer acercamiento a la finalidad de la educación mapuche la vemos orientada a la formación de las personas en dos grandes áreas que componen el mundo del “che” mapunche: la interacción social entre sí y la interacción humana con su mundo natural, incluyendo los espacios.

Hay conceptos que a su vez son grandes contenidos que regulan este comportamiento del che tanto en su interacción social como en su interacción con el medio: YAM, EKUN, XÜKAN.

Con mucha frecuencia se escuchan expresiones de la gente mapunche que así lo confirman: “ Antes había mucho respeto entre la gente y respeto a la naturaleza (M.P , abril, 2003)

Cuatro elementos de los cuales hemos hecho mención aparecen en esta expresión: el kuyfi, el respeto, a la gente, a la naturaleza. Educar para el comportamiento adecuado con los espacios, que directamente lleva a un modo correcto de vida, que finalmente es lo que le proporciona la tranquilidad espiritual a la persona que se transmite al equilibrio familiar traspasándose a su componente social más colectivo. Existen otros conceptos que están denotando la presencia de formas aceptadas de vivencia de relación humana, tanto con los otros elementos naturales como consigo mismo. Esta aceptabilidad primero emana del comportamiento con los entes naturales, luego, pasan a ser normas socialmente compartidas.

Ahora acceder a ese kimün, (conocimiento) es un derecho del che y demás “mogen” (de las demás vidas) a llevar una vida plena, es la aspiración última de acceder a proveerse tanto de los disfrutes que llenen el espíritu como de la provisión material necesaria en una permanente interacción y relación armónica entre las especies que conviven en el mapu. En la vida mapunche este conocimiento era enseñado a los niños; las formas eran diversas como lo muestra el siguiente caso:

“Cada vez que cruzaban un wixunko ,también se gijatukaba, se le decía avanzas como una persona viva , ahora yo voy a otra parte, me darás suerte, que me vaya bien y cuando vuelva a cruzar tus aguas espero hacerlo bien sin ningún problema. Ese consejo se le daba a los niños antes para que aprendieran a respetar la naturaleza, por que nada esta solo, ni por su propia voluntad, eso nos decían antes a nosotros.(Logko Rain, Malalwe).

En este caso, se evidencia la diferencia como era tratado un mismo conocimiento para dos niveles de edad de las personas; por una parte para la gente adulta, este es una norma de vida que debe poner en práctica como un ritual, si lo cumple tendrá resultado positivo tanto para los propósitos de su viaje, en cambio en los niños, lo que se espera es que dándoselos a conocer a manera de anécdota, es que ellos desde pequeños cultiven una actitud de respeto hacia la naturaleza.

Con el objeto de graficar la idea de cómo en la vida mapunche, se va haciendo una práctica de vida la relación hombre – naturaleza, en donde adquiere sentido el *az mogen*, aludimos, a un conocimiento manifestado por el Logko de Rügälil, sector Labranza.

“Para construir una casa en un lugar nuevo, también se debía de pedir permiso, aquí llegaré, se decía, y no quiero ser intruso, por eso, te pido permiso no te quiero atropellar

si este es tu espacio, si este no es adecuado para hacer mi casa, dame razón, dámelo a saber, se decía en el Gijatun que se realizaba para eso, en el mismo lugar donde se pensaba construir la casa”.

Estas notas testimoniales que la gente mapunche va entregando siempre se expresan en voz pasada, lo que nos posibilita un análisis desde la Lengua Mapunche, el factor tiempo está marcado con las palabras “se hacía”, se enseñaba, “kuyfi” (antes), denotándose en ello, que son prácticas de vida que ya no se vivencian, como efecto de la falta de su enseñanza.

4.2. La existencia de un modelo educativo mapunche

“Antes (kuyfi) había kimeltun, los niños eran ordenados en forma circular y en cuncilla, a orillas del fuego o lugar donde está el fuego, ... eran los adultos los que hacían gübam¹, y los niños y los jóvenes escuchaban el gübam, el que no prestaba atención era amonestado con tirones de oreja y/o zamorrón de cabeza como una manera de que se diera cuenta, reflexionara de su mal comportamiento... así eran orientados, aconsejado mucho antes los niños”(J.S.H, comunidad, Ragintulewfu, marzo 2003). (traducción, rh).

En esta intervención, el logko, entrega una serie de factores constitutivos de este modelo que responden a la comprensión cultural de hacer el “kimeltun”, éste como un concepto indicador de un sentido de educación; la forma de ubicación circular es un elemento de orden metodológico propio de este modelo, cuya significado en lo netamente cultural está referido a su forma de ver la realidad. Refiere a los adultos como los encargados de hacer el gübam, encontramos en esto a los enseñantes, y el gübam como recurso educativo. Esta idea encuentra su explicación en las palabras del logko Juan Caniulaf de Maiquijawe “... En la educación del mapunche, los niños, los jóvenes reciben conocimientos de todos los que tiene que entregárselo, “xapümkey kimün”. Está la idea de que en la educación mapunche no es solo uno el educador sino que son varios los responsables de su formación, o tal vez, el niño- joven requiere de los conocimientos de varios enseñantes. En este caso, al parecer, el conocimiento estaría diversificado desde los roles y deberes que cada actor, fundamentalmente desde el círculo familiar estaría indicado, normado a cumplir con el que se está formando.

Se advierte, además, la actitud que el aprendiz debería adoptar en este proceso como también aspectos propios de evaluación, que en el entendido de los conceptos de hoy se acerca a la evaluación de proceso, es sólo que aquí prima el componente de la amonestación física, usado como medio para procurar un estado de atención, de reflexión en quienes aprenden.

“Gübamgekey ta pu weke che kuyfi, feyta ñi küme chegeael, külfüngeael, küzawfegeael, ayügünchegeael, ka ñi yewentukunuael ñi mapuchegen ka ñi mapuchezuguleael”(papay C. A, sector Xuf xuf, 2003)

“.... Antes, a los jóvenes se les orientaba, se les educaba para que sea una persona de bien y de bienes, que sea alentado, ágil, trabajador, alegre, jovial y que no se menospreciara de ser mapunche y de hablar mapuche...” (traducción rh).

En este testimonio, se reitera el gübam como medio a través del cual se orientaba, enseñaba a la juventud a prepararse para la vida en diversos aspectos que lo llevarían a llegar a ser persona íntegra. Se esperaba entonces que las personas no fueran indolentes económicamente que se proveyeran de bienes en su vida para vivirla con motivación con alegría, por tanto, llegar a ser una persona de un buen corazón. De este modo, el llegar a ser Küme che requería de la complementación de otros rasgos; ser trabajador, tener habilidad, vivir y proceder con alegría.

¹ **Gübam** ; modalidad de enseñanza a niños y jóvenes mapunche. Un acercamiento a su significado podría interpretarse como consejo, orientación, enseñanza, según sea la situación en que se realice.

² **Lof che**; actualmente es el conjunto de troncos parentales que comparten un territorio y una identidad social común, antiguamente era una identidad consanguínea asentada en un territorio.

“Ante había enseñanza en dos lengua en la escuela, profesor mapuche por eso enseñaba en dos lengua, leer, escribir. Ahora solamente aprenden el wigka kimün (conocimientos del wigka), el wigka zugun (castellano), pero se sienten muy wigka y son sin respeto, no estoy muy de acuerdo que (se) haya perdido el mapunche kimeltun, si fuera en dos idiomas dos formas de enseñar mejor sería., así habría respeto, obediencia de acuerdo al rakizwam mapunche, también aprender bien el wigka zugun, pero los jóvenes prefieren aprender el wigka kimün.”(Chachay, Segundo, R. Lof mapu Chomio, 2003).

Junto con denunciar la situación educativa actual del niño mapunche que se distingue por entregar contenidos de aprendizaje centrado en el conocimiento wigka, reconocer el uso pasado del mapunzugun, por profesores mapunche (no especificando cuál era la intencionalidad de su uso); un castellano deficiente, y la transformación de la identidad mapunche del niño por la wigka. Aparentemente, por una parte, se entrega una caracterización de la educación sistematizada que se centra en la entrega de contenidos, y por otra se destaca el kimeltun, como la modalidad educativa mapunche, que siguiendo al testimonio radica en enseñanza en dos factores constituyentes fundamentales: mapunche rakizwam a través de la lengua mapunzugun. De este modo, la educación mapunche, no es una idea antojadiza ni algo idealizado, es una realidad que permanece en el conocimiento y sentir de la actual sociedad mapunche, con más radicalidad en los más ancianos. La meta principal es la formación de personas con cualidades valóricas y muestra de práctica de ser, como kimche, kúme che, nor che y newen che (según lo comparten algunos kim che mapunche) en que se fundamentaría el modelo de persona. El ideal es que el formado llegue a hacer prácticas de estas cualidades, porque desde una visión mapunche de kimün, quien lo tiene es aquel que es portador de un saber agregado a ello, manifestar una actitud consecuente frente a ese saber y luego ejecutar un comportamiento adecuado frente a ese saber, de ahí es que se sustenta la idea de que la formación de persona desde la concepción mapunche de educación tiene sus parámetros de medición del kimün en los miembros de su sociedad.

4.3. La educación mapunche es un sistema

La educación a su vez, dentro de lo expresado por los propios miembros mapunche, es un sistema, porque no es un “zugu”^{*} (hecho) que puede desarrollarse y tener sentido por sí sólo en el “mapunche mogen”.

La educación mapunche primeramente está vinculada con la forma como el hombre mapunche concibe su mundo en esta concepción se hallan presentes su percepción de mapu, la manera de percibir la religiosidad, la manera de percibir su economía, su concepción del che (persona), su concepción de mogen (vida). En estos soportes se funda el sentido de la educación, centrada en lo que podríamos entender como dos grandes áreas a la que se orienta.

4.3.1. La Educación Mapunche en su rol formador de comportamiento social entre sus miembros

Desde esta preocupación de la educación mapunche, hallamos su vinculación con el sistema político de su sociedad de pertenencia porque a su a través, orienta a sus miembros en el conocimiento de sus formas de ordenamiento- organización, tanto de su mapu y el de su componente social, para lo cual están los términos de referencia que nos muestran tal propósito educativo; el az mapu y el az mogen.

El az mapu, como el ordenamiento territorial, hecho que desde el mapunche rakizwam, no se debe sólo a convenciones humanas sino responde desde los inicios del mapunche mogen al principio de “elmapun”, como aquel espacio o espacios territoriales establecidos (dejados así) con todos las otras vidas definidas que lo conforman, dándole así un aspecto físico singular respecto de otros “mapu”. Bajo este principio de ordenamiento encontramos una serie de conceptos que dan a conocer el ordenamiento territorial mapunche como meli wixan mapu, meli fúta mapu, rewe, ayja rewe, lof mapu, y últimamente y

en razón a otros factores externos que no responden a esta idea natural de ordenamiento han aparecido los conceptos de: reducción, comunidad, sector, hijuela que obviamente están muy lejos de cumplir con el significado y el sentido de pertenencia que las personas tienen con este “elmapun”. De lo anterior, se desprende que las personas mapunche tenían y tienen dos tipos de directa vinculación con ese espacio territorial de pertenencia con un aspecto singular desde el punto de vista físico, el “az mapu”; primero es vivir allí con la misión de cuidar de ese espacio, respetando todas las otras formas de vidas. y lo segundo es que las personas entre sí deben de conciliar una forma de vida singular en ese espacio haciendo que su convivencia cree, y respete normas de comportamiento social, en función de su espacio natural y entre su componente social que los haga poseedores de una identidad propia. Esta singularidad es la que va dando las diferencias entre las identidades territoriales, que en el pasado se conocían como los “kiñelmapu che”; kiñe rewe che; kiñeayjarewe che. Esta identidad comenzaba en el primer espacio de pertenencia o el mapun “lof mapu”, en donde su componente humano lo formaban el lof che; en un principio constituido solamente por una identidad consanguínea, un kuga, lo que en la actualidad podemos hallar su similitud en el concepto de familia, guardando las diferencias.

La formación de esta identidad territorial y de pertenencia social es parte del rol formador de la Educación Mapunche; porque es base en la adquisición de muchos otros saberes que son inherentes. El conocimiento sobre la familia es un contenido que es parte fundamental y estructurante en la red de conocimientos necesarios que van consolidando esta identidad social y territorial². Si damos una mirada a la manera como es enseñado este contenido en algunas experiencias pedagógicas (observadas), con enfoque intercultural se ha visto que con recurrencia se destaca como uno de los contenidos valóricos de la formación mapunche; pero no se dice por qué es un valor y por sobre todo no se habla en el qué debería enseñarse sobre ella. De la información entregada por los miembros mapunche se ha podido identificar solo algunos elementos que deberían formar parte en el aprendizaje-enseñanza de este valor.

La educación mapunche en el tema de la familia, es enseñar a las generaciones jóvenes la relación parental que se tiene con cada miembro que constituye su familia, comenzando desde los más cercanos, significándolos con el concepto de reñma, o relma, seguido por todos los demás miembros cuya vinculación esta determinada por los lazos sanguíneos. Existe, para tal efecto, una serie de términos que no sólo permiten la diferenciación de esta relación, también en cada termino se va señalando el grado de parentesco que el niño, el joven tiene con esa persona, además es en si el trato social que debe haber entre dichas personas, marca el grado de derechos y deberes que recíprocamente se deben considerando como variables, el proceso de crecimiento del niño y la línea consanguínea paterna o materna de la cual proviene el parentesco. Identificar básicamente su carácter, su temperamento y tener un cierto control sobre éste conociendo las características de formas de ser como la herencia paterna o materna es saber sobre su “Az küpan”.

Conocer básicamente sobre su azküpan o küpan es identificar unas condiciones especiales interpretadas como “fuerzas”, “energías”, o newen” de las que se fue provistos como herencia cultural de familia, saber que su manifestación puede darse en cualquier tiempo y en cualquier miembro de ésta es saber sobre su küpalme. Educar al niño o al joven mapunche en este conocimiento es prevenir en él la distorsión que causaría primero en su vida y luego en su colectivo social el no saber lo que tiene que saber y por sobre todo cómo debe ser su comportamiento. Hay también otro hecho social en donde encuentra fundamento la idea del “az mogen” y “az mapu”. Se trata de lo que encierran como significados los conceptos de Anünche, anümche, y akunche como la modalidad de asentamiento territorial mapunche. Dejamos de manifiesto que la interpretación de estos significados sólo se hace en el marco de este contexto de uso. Anünche; son aquellos “lofche” que formaron desde siempre el componente social de determinados “mapu”, asumiendo en esta condición su compromiso con éste en su cuidado, protección y proyección desde la visión de su concepción cultural. Luego, en el proceso de movilidad social por efectos históricos, surge el anümche como aquellos grupos venidos de otros espacios que son acogidos a veces por vínculos familiares, por ser conocidos o por su condición de ser “kükanche” con lo cual se comprometen de igual forma a seguir la modalidad de vida y el cuidado de su nuevo

² Rakizwam; hacer reflexión, como parte de un proceso que permita continuidad y adecuación en el tiempo actual

asentamiento. Luego los akunche son aquellos que de igual manera pasan a formar parte de ese territorio pero por la vía de ocupación de espacios sin dueños, no hay nexo familiar o compromiso social con los ya establecidos.

4.3.2. Yam, como concepto que orienta la relación social

Los miembros de la sociedad mapunche se refieren de la siguiente manera:

“Antes la gente se visitaba, se hacia pentukuwün, wüxanmawkefuy, (se visitaban), y ahí la persona sacaba todo lo que sabía en mapunzugun, lo hacían con fuerza, se hablaba de la familia de las cosas familiares, no era cosa de individuos era cosa de familia, no como en la actualidad la gente se saluda y se dice “hola como está”, la gente ya no se interesa por interiorizarse de las cosas familiares... antes e vivía en familia valían los niños y los viejos, no como ahora, en ocasiones las personas no respetan a los niños”. (S.M y S.R, lof mapu Chomió. 1996)

De esta expresión, lo primero es que hay denuncia de que la práctica social del yam ya no se da. El testimonio muestra el Yam como acción de vivencias socioafectivas que debe darse entre los miembros de la sociedad mapunche, comenzando por las familias, “entre familias”, visitarse no sólo para verse sino para saber de ellos, de los problemas de las alegrías, es mostrar con hechos de que es considerado que es importante, de este modo nace la reciprocidad el término “pentukun” que encierra todo lo que se ha dicho es en sí un acto recíproco: ver, informarse de lo que le pasa al otro, sentir lo que le pasa, a la vez el receptor por un acto innato procede del mismo modo, sólo entonces viene, si se requiere la ayuda que puede ser afectiva, de orientación o de tipo material.

Se menciona el pentukun como una modalidad de manifestación del yam en la interacción social mapunche, de ello, entonces se desprende que el pentukun es un hecho una situación que requiere de conocimiento; qué se dice, qué se hace, cuándo, cómo, más aún si la denuncia hoy, es que ya no hay práctica y por consiguiente no hay yam o respeto a las personas. Lo expresado anteriormente también nos dice que la educación desde el mapunche rakizwam debe enseñar a que el niño se forme en el interés de su colectivo éste va a ser siempre su reyñma, su lof che porque el lofche está mayormente formado por familias, familiares.

4.3.3. Función del rol formador del comportamiento social de sus miembros con los elementos que componen el espacio natural compartido, llamado mapu

La educación mapunche preparaba a la persona mapunche para su vinculación para la interacción con el entorno. Se requería forma a persona que se muevan en las normas mapunche, que se relacionen de una manera especial con los elementos de la naturaleza.

En esta función, encontramos la relación más cercana de la educación con la cosmovisión, llegar a experimentar un determinado comportamiento humano con la naturaleza, parte de una modalidad de formación integral que tiene su explicación en los significados y el sentido de la realidad de mundo con que las sociedades forman a sus nuevas generaciones preservando con ello, la particularidad de su cultura. En este sentido la sociedad y cultura mapunche tiene una forma de percibir esta realidad de mundo y hacia ella orienta su educación. El az mogen, también entendido como el kũme felen es un concepto que indica este comportamiento adecuado con los espacios. Una de las formas manifiesta de exteriorizar este comportamiento adecuado que las personas mapunche tienen hacia los espacios naturales es la creencia en la permanencia de los Geh, en éstos.

“Pero los mapuche dicen que los Geh castigan a los mapuche, de repente, kiñeke mu pekan kontugekey ta mapu fey mu mulekey castigo (A veces se procede a la intervención de ese espacio sin ninguna precaución ni necesaria necesidad).

Eso no es un castigo, dicen los antiguos que eso era una advertencia por que todo lo que existe tiene una razón de existir y existe para algo, existe para servir y para que la gente se fije, entonces se tiene que pedir permiso, para cualquier cosa que deseara sacar, por ejemplo cortar un palo, o sacar remedio y el sacar permiso era como un aviso al güne chen günewapun al newen mapu, mülekey decían los ancianos, si cortaban un aliwen, primero guijatukaban por que decían que kizu günewen mu ta mülelay y por respeto al que dejo ese árbol, para, no ser imprudente, y por que era por necesidad no sólo por cortarlo, se pedía permiso". (Logko, Juan Rain Malalwe, diciembre 2002)

Esta idea de respeto a la naturaleza, es la que debe formar parte de la formación del niño como una forma de cuidar el medioambiente, este es el sentido que tiene para la sociedad y cultura mapunche, no obstante, no es lo que la escuela enseña en este tema en la actualidad. En esta relación con la naturaleza también se advierten formas de construir conocimiento desde lo mapunche. Cuando las personas crean, manipulan, almacenan y reflexionan experiencias cognitivas y afectivas, sobre algún elemento natural, así el conocimiento trasciende a través del tiempo, conserven la originalidad y significancia.

Luego hay un segundo nivel de adquisición de conocimiento que es a través de los sueños sobre ese elemento. Otra forma de adquirir conocimiento es la experiencia real que puede vivenciar las personas sobre ese elemento. La gente mapunche ha ido desligando esa relación estrecha con la naturaleza, desconoce significados de ella.

4.4. Definición de educación desde una visión mapunche

En estas áreas del saber parecen confluir el proceso aprendizaje-enseñanza en esta idea de cultivo de la persona como podríamos resumidamente definir la educación mapunche.

En este cultivo de la persona mapunche se espera lograr que ésta llegue a hacer "rakizwam", es decir, fortalecer, potenciar en él o ella la capacidad de reflexión, para que vaya construyendo aprendizajes por sí solo, tenga la capacidad de ir adecuándose a las diversas situaciones y contextos en que se desenvuelve. El nivel formativo para apoyar este proceso en los niños y jóvenes está determinado obviamente por su edad, los medios de formación los agentes formadores el tiempo y los espacios en el que se gradúan y distribuyen en forma integral los contenidos de las diversas áreas del saber mapunche.

Sin embargo, no podemos desentendernos de los factores tiempo y espacio que la sociedad mapunche ha debido transitar a través de la historia y con ella su educación como sistema. Tal vez, es en este sentido que muchos cronistas no mapunche al observar el paso de la sociedad mapunche, en un periodo específico de su historia han percibido metas y modos de la educación mapunche distintas a las que los propios mapunche significamos.

Esto nos muestra que la educación mapunche como sistema educativo adquiere también el carácter de dinamismo porque ha debido adecuar su meta educativa según las necesidades de su sociedad en los marcados momentos históricos en que ha vivido. Es en este proceso, donde las metas educativas se han diversificado, ese proceso no ha estado exento de la posibilidad de ir tomando nuevos elementos materiales e ideológicos de la situación actual y real de ese momento. No obstante, subyacente a ellas ha permanecido la finalidad de la formación de persona que es transversal a los procesos históricos. Así es corroborado por la percepción del siguiente miembro del lof mapu:

"Los mapuche hemos podido pasar tantos problemas, y así como hemos perdido mucho, en muchos sentidos, también hemos podido permanecer, ñamwlayiñ. Hoy día estamos hablando castellano, comiendo las comidas wigka, usando su ropa, nosé si estará bien pero cuando uno sale a encuentros donde nos juntamos los mapuche podemos ver que

aun estamos, ahí hablamos, eso me dice que el kimün tal vez no se ve, pero está ahí quedará mucho kimün pero yo siento que es porque hay algo que nos sigue sosteniendo”.(J.M.T.A, Lof mapu Coipuco).

Ahora bien, para nadie es un misterio que desde el inicio de la historia del pueblo mapunche en interacción primero con españoles, luego en la iniciación y consolidación de la sociedad chilena con el establecimiento de la república paulatinamente la educación del pueblo mapunche fue siendo reemplazada por la Educación con base occidental a la que se somete a sus miembros. Esta educación, difiere a la originaria desde su base estructural misma que es la visión de mundo, marcando la diferencia de la meta educativa el para qué formar a la persona. En el contexto nacional sabido es que esta finalidad educativa en su base práctica varía y se diversifica de acuerdo a los requerimientos e la sociedad global, con ello, se ha venido transformando la integralidad de una sociedad a través de una educación homogeneizante que obedeciendo a su necesidad de constitución de estado- nación y luego pretender la participación de los mapunche al desarrollo del país en su calidad de ciudadanos, traba el desarrollo de la Sociedad con la cual convive porque la consecuencia más nefasta de esta hegemonía educativa en la que hemos sido formados los mapunche escolarizados es que nos encontramos, (en su gran mayoría), en una total transformación cultural que se puede describir por la presencia de generaciones de mapunche que no distinguen ya entre lo que es cultural mapunche o lo que es pertenencia de la cultura wigka u occidental y en ese estado de cruce cultural en los más diferentes planos desarrollan su vida.

Por otra parte, se puede apreciar como el kimeltun, entendido aquí como educación mapunche fue tomando características singulares con relación a la intención o contenidos educativos que se precisaba entregar, según el momento histórico que la sociedad mapunche trascurría. Así, el kuyfi nos entrega el modo del kimeltun en tiempos y espacios más propicios y de desarrollo cultural. Pero también refleja otros momentos sociopolíticos que debió atravesar la sociedad mapunche, el periodo de la relación, de la interacción con “otros”. En el testimonio expresado se hace referencia que la intención educativa del gübam va cambiando de acuerdo a los cambios sociales, en este caso, apunta a la necesidad de otro momento histórico que era la formación de una identidad étnica colectiva “... no avergonzarse de ser mapunche y de hablar la lengua...”

Con relación a otro momento de la educación en la historia mapunche encontramos lo siguiente:

“Ese cerro no se llama kûchaltuwe, ese cerro se llama gûchaltuwe, porque reunía a la gente que venía arrancando de la guerra, se juntaban los mapuche para hacer el gûchal, se animaban para aprender más se daban valor frente a los wigka... esa era una forma de educación mapuche”. (H.M.Repocura, Mayo 1996)

Estos hechos nos sitúa en otra fase histórica, realidad concreta que enfrentó la sociedad mapunche, una nueva situación donde precisa generar conocimiento sobre ésta; ya el contenido del gübam no es únicamente unilateral sino muestra de la reflexión necesaria producida en la interacción social. Dicho de otro modo, la interacción con el otro produjo en los miembros de la sociedad mapunche reflexión, es decir, rakizwam³, que los lleva a la producción de nuevos conocimientos para enfrentar esta nueva situación.

Tal vez se deba a esta razón que J.Bengoa, (1986) de la educación mapunche del siglo XIX, haya descrito que se centraba en el desarrollo de lo cognitivo, ejercitar la memoria, el culto a los detalles y descripciones precisas de objetos y situaciones. También resalta la importancia de la Lengua mapunche como el instrumento facilitador de aquella precisión en el detalle y menciona que los niños eran educados en la descripción de todos los elementos de la vida cotidiana de su entorno, la referencia a la educación mapunche del autor pareciera dar a entender que era “educar para la guerra”.

³ Rakizwam ; Es un modo de reflexionar en la cultura mapunche, permite construir conocimiento ; se adopta postura frente a ese conocimiento

La educación de esa época requería responder a la necesidad más prioritaria que atravesaba la sociedad mapunche de ese entonces, formar a los *konas* (guerreros), a los mensajeros (a los *werken*) que precisaba la realidad sociopolítica del momento. En el modelo educativo mapunche, la modalidad de evaluación no es un proceso terminal ni cuantitativo, sino, la prueba de logro de saber es la muestra de actitud en el comportamiento, en la interacción social; el *logko* S. H, del *lof* mapu *Ragintulewfu*, al respecto, señala: "...A esa persona que tiene una buena conversación el que habla bien a las otras personas (de buena manera), el que dice, expresa cosas coherentes con sentido, a ese se le llama *kimche*..." (traducción rh) .

De lo expresado por el *logko* mapunche, se advierten las cualidades que se esperan en un *kim che*, siendo esta otra meta educativa en la formación de modelo de persona. Estos modelos de personas esperados eran comunicados, transmitidos a niños y jóvenes a través del *gúbam*, por tanto, son parte de los contenidos valóricos que se enseñaban, tendientes al logro de conductas adecuadas para la interacción social.

Quisiéramos detenernos en la comprensión del significado de este concepto *kim che*, ya que es una palabra que frecuentemente es ligeramente traducida como quien posee un cúmulo de conocimientos de la vida mapunche. En la ocasión no excluimos esa condición, porque son los propios miembros de la sociedad mapunche quienes lo señalan, sino, con base a lo dicho, aportar con esos otros rasgos complementarios que dan la significación al concepto: "*Ayigekefuy ñi fenxen kimûn nieael logko mew*" (*papay* C. A, *lof* mapu *Kuzako*) ... se desea que tengan hartos conocimientos en su cabeza... (traducido).

Kimche es quien tiene gran cúmulo de conocimientos, pero la mayor expresión de la cualidad es saber usar ese conocimiento, además, en lo que se refiere a lo que se habla, el *kimche* es quien expresa lo que antes ya ha reflexionado o ha pasado por un proceso de *rakizwam* de ahí la coherencia de sus palabras.

4.4.1.Educación mapunche en época contemporánea desde la visión del *lof che*²

Enseñanza de la escuela

La siguiente expresión, hace referencia a la ineficacia de la escuela en la formación del niño mapunche como también de la importancia de la realización de eventos culturales como espacio de formación.

"... Cuando el *lamgen machi* hace su *xaritu rewe*, una vez al año, nosotros asistimos, llevamos a los niños, y si no fuera por eso, que nosotros como padres acercamos un poquito a los hijos a estas ceremonias mapunche, nuestros hijos no sabrían nada acerca de nuestra espiritualidad propia, no sabrían que tenemos una cultura propia, un *fezentun* (un modo de creer) diferente, simplemente por que ellos están creciendo en la escuela, están más tiempo y allá, como bien decía denantes un *lamgen*, solo tienen lo que en la escuela les enseñan, y lo que la escuela les enseña es solamente lo que se cree desde la otra cultura, la cultura del *wigkal* (ñaña R, H, *lof* mapu *Coipuco*, Carahue, enero, 2003).

Entonces, en al menos, la opinión de esta ñaña, existe una denuncia, en el sentido de hacer notar que la situación de falta del conocimiento mapunche en los niños, de la actual sociedad mapunche no es un tema que esté siendo resuelto hoy por la escuela. También se denota un grado de reflexión sobre este problema en la educación que está hoy recibiendo el niño mapunche en el ámbito de la escuela, y dada esa reflexión se percibe hechos concretos que la gente mapunche hace para formar a sus hijos en, por lo menos, algún conocimiento para decirse miembros de esta sociedad. Se señala un factor, al parecer fundamental que es muy importante para que se de esta modalidad educativa, generar espacios

a nivel de comunidad, como los encuentros socioculturales que dan la posibilidad de que allí el niño mapunche aprehenda muchos aspectos que le servirán para su formación.

Al respecto el logko Quidel del sector Xuf Xuf, así lo expresa:

“El conocimiento mapuche se aprende en la practica, se aprende en la inmersión cuando uno participa en el proceso, participa en el gijatun, participan en el kamarikuñ, se participa y se va aprendiendo, y después depende del grado de interés, del az que tenga la persona se irá impregnando he ira adquiriendo conocimientos, diversos tipos de conocimiento. Antes cuando se trataban estos temas se trataban con un wewpin, con un koyactun que es un tipo de discurso, de oratoria, propio del mapuche”. (Logko J.Q, Enero, 2003)

La pregunta que surge es qué pasa entonces en las comunidades y / o, sectores en que los niños no tienen la posibilidad de ser partícipes de estas prácticas culturales para hacer la inmersión. Retomando lo dicho anteriormente y con relación a la responsabilidad de la familia en la formación de los niños, puede verse que si bien es cierto que en la enseñanza que otorga la escuela a los escolares mapunche, no ayuda al fortalecimiento de la cultura y a la formación de la persona del niño mapunche, no es menos cierto que no se trata tampoco de traspasar toda la responsabilidad de la formación del niño mapunche a los profesores hoy en un espacio que tampoco reúne todas las condiciones para ello.

“... si dejamos solo a los profesores este trabajo (de enseñar), nunca van a escuchar el conocimiento, la transmisión del conocimiento tiene que ser un trabajo nuestro y tenemos que decir a los niños que saluden en mapuche a sus profesores y tenemos que hacer que los niños nos comuniquen lo que le enseñan en la escuela, fey mew, yülkülerpuafuy taiñ mapunche zugun...y si dejamos que solo los profesores enseñen el kimün, el mapunzugun, los niños nos podrían decir: en la escuela nos están enseñando puras tonterías, ...entonces lo que sabe la familia ya no se respeta, ni se valida el conocimiento, de esa forma las persona ya no se valoran por lo que son – yamuwlai pu che -. entonces el niño aún cuando haya avanzado en el conocimiento wigka tiene que practica r el suyo y hablar su lengua”.(P.M, Chomio, abril, 2003).

5. Conflictos y transformaciones que los miembros de la sociedad mapunche perciben en los niños, jóvenes y sociedad mapunche de hoy

“... ahora no se ve ese conocimiento, ahora los jóvenes no respetan a las mujeres, les silban, se ríen de las personas. antes no se veía eso...”(Ñaña C. A. 2003, Lof mapu, Kuzako).

“Los jóvenes de ahora, no solo los jóvenes también los no tan jóvenes mapuche, no saben como ser mapuche, por una sola razón, no hay kimün, no hay conocimiento, no saben hablar sobre temas mapuche, si nos piden que profundicemos en algún tema ,no se sabe explicar: Nosotros sabemos que antes no era así, los viejos podían dar una clase de cualquier tema, lo dominaban, sabían de que se trataba. Yo creo que ahora eso está muy lejos”. (J. M.T., Coipuco lof, junio 2003)

En ambos casos, se denuncia la situación de pérdida del conocimiento mapunche. En el primer caso, se ve en la falta de actitud correcta en el comportamiento, hacia las personas, la falta de respeto que manifiesta la gente joven. En el segundo caso, el problema se agudiza, la situación es que en la actualidad, los mapunche están careciendo de los conocimientos y esto se debe a la mono cultural – chileno occidental de los contenidos que aprende en la escuela, el niño mapunche se está socializando en los valores y contenidos wigka, situación que para el caso de los mapunche, constituye desarraigo, incomprensión de los códigos culturales propios, entre los que saben y los que no saben, se produce

incomunicación, desconsideraciones sociales, descalificaciones. Pero lo más grave es que esto coarta la posibilidad de desarrollo con identidad de la sociedad mapunche.

Así lo refiere, don José, de Coipuco.

“...eso yo lo veo, aquí en la comunidad, cuando han llegado INDAP, los Programas de la municipalidad, muchos otros, que asisten a los campesinos para cultivar la tierra, vienen y aplican lo que ellos creen que es, explican y explican y aplican sus conocimientos a su manera, y la gente sigue sus instrucciones sin siquiera pensar por un momento que tal vez no podría ser así, de que lo que están diciendo no se condice con lo que nosotros pensamos y no apoyan... al poco tiempo nos encontramos con que no resulta sus técnicas, porque el tipo de suelo, la calidad del suelo que tenemos no es para esas técnicas. Y si hubiéramos desarrollado nuestra propia forma de conocer nuestros suelos, supiéramos más sobre eso tal vez, creyéramos en los cambios lunares y todo eso que hemos escuchado un poco, hoy día no necesitaríamos de los wigka, que lo único que hacen es ganar dinero a costo nuestro”. (Junio, 2003)

Esta falta de conocimiento intracultural entre los mapunche, genera incomunicación con las entidades representativas institucionales del estado que llegan a establecer vínculos ya sea de trabajo, de asistencia técnica en las comunidades que no desconociendo la buena intención que se pone en ello, según y al juzgar de la opinión de los propios mapunche, no se hace mucho, sino ahondar el problema de la falta del conocimiento, no se generan espacios en donde, tal vez, los dos tipos de conocimientos pudieran dialogar, y de este modo, permitir el desarrollo del conocimiento mapunche. El punto de implicancia de este problema con la educación es que, en las escuelas no están los espacios ni quienes fortalezcan el conocimiento mapunche que los jóvenes necesitan en diversas áreas, para poder responder a los intereses de formación de su sociedad de pertenencia.

La pregunta es ¿dónde estarían esos espacios, o cómo deberían ser?

Por otro lado, se denota la necesidad que como sociedad mapunche se está generando hoy, en el sentido de reconstrucción del mapunche kimün, por tanto se está refiriendo, al rol de la educación mapunche en este momento socio histórico cultural. Concordantemente con lo anterior se vislumbra que en la actualidad se está generando una necesidad intra-sociedad por fortalecer el conocimiento mapunche.

6. Educación mapunche desde la visión de los actores educativos formales, los profesores

Cuál es el grado de conocimiento que los profesores mapunche en ejercicio tiene hoy de la Educación Mapunche. “Nosotros aquí en la escuela les entregamos los contenidos a los niños y ustedes (refiriéndose a los padres) en la casa les enseñan la responsabilidad, por eso es importante lo que enseña la familia) (Director escuela municipalizada, Comuna Galvarino, Mayo 2003). En las palabras de este Director y profesor de escuela, se refleja la racionalidad de pensamiento monocultural que está presente en la orientación de esta manifiesta práctica pedagógica, que develan un nulo acercamiento con la idea de educación mapunche. El aporte de la familia en la educación, no se percibe más allá de los límites formador de hábitos en los niños, no se concibe la idea de la presencia de contenidos culturales que están en este tipo de educación, ni de su validación, ni que éstos son necesarios que el niño los logre para desarrollar las competencias que desde el punto de vista de los miembros de su sociedad sean calificados de “educados”, pero por sobre todo ese conocimiento pueda hoy hacerlos interactuar relacionarse con su gente, bajo las normas culturales sin que por ello, adolezca de los conocimientos que hoy les entrega el sistema de educación chileno.

A continuación, de las palabras del logko del lof mapu Rügälil (Enero, 2003) es posible encontrar varios elementos o componentes que estarían presentes en una situación de Enseñanza que

habitualmente la gente manifiesta a modo de información a modo de conversación. Como aclaración previa, es necesario decir que las personas mapunche al comunicar conocimiento hoy no necesariamente mentalizan concientemente que señalarán estos elementos o componentes, posibles de ser enseñados, menos aún los anuncian como tales, solamente expresan. “toda clase de cosas sale en el guijanzugun”; se refiere al conocimiento que existe con relación al zugu (tema), cada tema o zugu del acontecer de la vida mapunche, está cargado de significados, de normas, que la gente debe conocer para saber hacer uso de él, en el sentido de desarrollar ese hecho social en tanto evento, pero también aquellos que tienen que ver con los comportamientos sociales. Este hecho, nos aproxima entonces a la idea de contenido de enseñanza – hay un que aprender sobre este tema, el gijanzugun “... se le dice todo si es flojo o si no lo es, si es mentiroso o no lo es, todo se le dice delante de todos” Aún cuando la enseñanza tiene depositario directo, no obstante se entiende para todos, jóvenes, niños “... ésta es tu gente se le dice (a la mujer) cuando lleguen a tu casa a visitarte tienes que sentarlo en el mejor ponxo que tengas por que andará por tu causa, mi atención no llegara allá, en tu casa no estaré yo para atender, está tu suegra será como tu madre, este tu suegro será como tu padre ese consejo tendrás allá tomaras sus costumbres nunca dirás, me iré, yo no te regale ni te vendí por tu propia voluntad fuiste anda y cuando quieras te vienes no se le dice”

Clara evidencia de la formación del sentido de la responsabilidad, la seriedad del compromiso adquirido en el matrimonio, su actitud en tanto esposa, y nuera, respeto para con sus suegros, pero por sobre todo, marca el último acompañamiento que se formaliza con el gübamtun de la hija, (el hijo) con ocasión del paso a una nueva etapa de su vida. “...ese buen consejo daban antes los viejos hermanos, yo quise traer eso aquí sobre eso hablaré dije”. En esta última expresión, el logko señala dos elementos que marcan una situación de enseñanza, la intención, la preparación, la disposición a enseñar este contenido determinado para una ocasión también determinada. De este modo van emergiendo las formas, manifestaciones educativas que nos hablan de métodos de metodologías, de contenidos, agentes, de medios de recursos educativos, de formas evaluativas y lo que es más importante de la meta educativa que sustenta, justifica y le da sentido a la educación mapunche.

Lo anterior nos muestra entonces, que la sociedad y cultura mapunche desde siempre ha tenido su modelo educativo.

7. Permanencia del kimün en los miembros de la sociedad mapunche

Este estado de la generación adulta-joven de nuestra sociedad es percibido con mucho desaliento por los ancianos, no solo por la pérdida del kimün sino porque esta pérdida ha traído y está trayendo muchas consecuencias que afectan el “mogen” como sistema de vida porque se ha perdido mucho ese saber comportarse en la interacción social y en la interacción con lo natural a través de lo cultural.

El mapunche kimün permanece en el conocimiento oral colectivo de las personas mayores y muchos de ellos colaboran en la búsqueda de algún modelo educativo que pueda ajustarse a la realidad de contacto interétnico en que nos encontramos.

7.1. Experiencia de educación mapunche que llevó a cabo la Sociedad MAPUNCHE NEWEN DE TEMUCO. Propuesta

En palabras de la Profesora Mónica Huentemil, es una experiencia que comienza como una forma de ayudar a la sociedad mapunche, después del momento social político que se vivía en las décadas del 70 y del 80, por efecto del régimen militar, especialmente en que se pretende ayudar a los jóvenes a continuar estudios, por lo que en las comunidades se van aprovechando las organizaciones, se forman grupos de jóvenes tratando de infundir en ellos el conocimiento mapunche, la preocupación era el por qué

* Ceremonia de desposamiento mapunche, en que las familias de ambas partes sellan el compromiso que contraen los novios en un acto social que involucra una serie de actividades y normas incluye celebración.

los dirigentes mapunche de las comunidades con los cuales se trabajaba como institución en ese tiempo, en sus hijos no continuaban las prácticas mapunche, el uso de la lengua. Si nos dábamos cuenta que existían formas propias de transmisión del conocimiento. Durante mucho tiempo se estuvo trabajando como al alero de esta educación popular que se daba en el contexto. Posterior a una reflexión interna de los miembros de la institución vimos que en nuestros hijos estaba pasando algo similar, en los hijos de mapunche que vivían en la ciudad, por lo que se inicia un ciclo de talleres en Temuco en donde se trataban temas de contenido cultural mapunche, se enseñaba a hacer purun y la lengua mapunche. Luego se y en razón del auge de la .IB y de la fuerte denuncia de la falencia de la escritura de la lengua y de la falta de un grafemario mapunche, la institución legitima el grafemario de don Anselmo Raguileo (lingüista mapuche) y una forma de hacerlo fue a través de los cursos de mapunzugun que se comienzan a realizar, el trabajo en algunas escuelas que junto con la difusión la idea era construir una metodología de enseñanza del mapunzugun, además, de fortalecer la introducción al currículo del conocimiento mapunche o en el contexto de la realidad inmediata, local del alumnos que era lo que estaba en el discurso y la práctica de los cambios educativos de la época. Por ello, comienzan los primeros monitores en las escuelas, pese a la toda la discusión que se genera de que estos monitores no trataban los temas mapuche en la profundidad que se merecían.

La forma como nuestro programa entró allí fue a través de programas extraescolares en que se fueron entregando temas de Medicina mapunche, Historia mapunche, lengua mapunche, grafemario mapunche, esto motivó tanto a los niños y profesores., se trabajó en tres escuelas; una del Magisterio de la Araucanía con 100% alumnos hablantes una municipalizada donde el 40% aproximadamente eran hablantes y en una particular subvencionada donde lo era el 70%. Es en este trabajo donde profundizamos mucho más cómo estaba constituida esta forma de transmisión mapunche y esto era que si íbamos a enseñar al alumno tendríamos que enseñar conocimiento mapunche y íbamos a enseñar conocimiento mapunche teníamos que hacerlo en la lengua mapunche, nos dimos cuenta que al tratar el tema mapunche íbamos incorporando método mapunche, el “epew”, el nūxamkan, algunos piam, esto nos permitió, profundizar más en la complejización de metodología mapuche que finalmente nos lleva a asumir trabajos más concretos. Con niños, en manualidades con metodologías mapuche en lo posible; realización de cursos para profesores rurales con temas ambientales. En el año 2000 nos avocamos a levantar una propuesta con base en la experiencia desarrollada y al aporte de experiencias de otras instancias que estaban trabajando el tema, en este caso invitamos a “Chinkowe” que trabaja el tema de la EIB, para ver que estaban ellos considerando como elementos que podrían entregarse en una futura “propuesta de educación Mapuche. Hoy día la propuesta está y nosotros sentimos que debería socializarse.

Esta propuesta no trata de superar los planteamientos de la EIB, que consideramos un modelo ya instalado o instalándose, sino el esfuerzo hacia adentro, por relevar lo propio, darle validez a todos esos elementos que están ahí y que hicieron posible la transmisión del conocimiento, por provocar el fortalecimiento de un pueblo. En esta propuesta de educación mapunche se perciben motivación, entusiasmo de parte de los profesores por incorporar y aplicar conocimientos mapuche, pero hay dificultades que coartan, como las formas de operacionalizarlo, sobre qué es lo que se debería enseñar en la escuela y qué en la comunidad, porque la escuela, hoy es el espacio que congrega a los alumnos y permite ordenarlos en niveles y edades.

Bibliografía

Albert Noggler. Cuatrocientos años de misión de los Araucanos. Editorial: San Francisco Santiago- Chile.

Bengoa José. Historia Del Pueblo Mapuche. 1985. Editorial: Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos. Santiago – Chile.

Bengoa José. 1999. Historia de un Conflicto. El estado y los mapuches en siglo xx. Editorial Planeta Chilena S.A. Santiago – Chile. Segunda edición.

Carilao, D; y otros. 1998. La socialización del niño mapuche, en el ámbito de la familia, el lof- che y la escuela. Tesis de grado. Universidad Católica de Temuco. Temuco – Chile.

Duran y Ramos, basados En López, Luis E; Moya Ruth. 1986. Pueblos Indios, Estados Y Educación. Chile.

Montecinos Ximena; Saavedra Alejandro. 1998. Actas del Seminario Educación Intercultural Bilingüe en la región metropolitana. CONADI Oficina de asuntos indígenas Santiago – Unidad de cultura y educación. Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea. Universidad Académica del Humanismo Cristiano. Santiago – Chile.

Rolf Foerster – Sonia Montecino. 1988. Organizaciones, Lideres, Y Contiendas Mapuche (1900 – 1970). Santiago- Chile.

Pontificia Universidad Católica de Chile Sede Regional Temuco. 1976. notas sobre al educación del mapuche en cautín. Ediciones universitarias de la frontera. Temuco – Chile.

Quintriqueo Segundo; y otros. 1996. Proceso de construcción del conocimiento mapuche en relación a los Wingkul y su socialización en la comunidad – escuela. Tesis de Grado. UCT. Temuco – Chile.

Torreblanca José y otros. 1998. Revista Iberoamericana de educación. Educación, Lenguas y Culturas. Editorial Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (OEI). Madrid – España.

Toribio M. José. 1956. Colección de documentos inéditos para la historia de Chile. Tomo I. Santiago – Chile.

Fuentes orales.

Catriquir Desiderio. Ex Director de la Carrera de Pedagogía Básica Intercultural. UCT. Temuco – Chile. Mayo, 2003.

Carmen C, Kusako. Padre Las Casas. Abril, 2003.

Huenchulaf Ernesto, Ragiñtuleufu. Nueva Imperial. Abril, 2003.

Leviman, Flora. Coipuco, Carahue, 2003.

Millapan Pedro, Chomio. Padre Las Casas. Abril, 2003.

Perez Luis. Director de la escuela Huampo Mallin, de la comuna de Galvarino. Junio, 2003

Quiriban Luis. Dewepije. Padre Las Casas.

Quintriqueo Segundo. Director de la Carrera de Pedagogía Básica Intercultural. UCT. Temuco – Chile. Mayo, 2003.

Quilaman Osvaldo. Estudiante de la Carrera de Pedagogía Básica Intercultural. UCT. Temuco – Chile. Mayo, 2003.

R Segundo. Comió. Padre Las Casas. Mayo, 2003.

Tragolaf, María Escolástica, Hueichahue, Nueva Imperial. 2003.

Treumun, Miguel Coipuco. Presidente de la Asociación Mapuche “Wente Kiñel mapu tuwün”. Carahue.

Toro Rosa. Sociedad Logko Kilapag Temuco.

Weche Marta, Dewepije Padre las Casas.

Weke Jorge. Pangipulli. X región. Mayo, 2003.

Logko

Caniulef Juan. Mehuin. Mayo, 2003.

Huenchulaf Segundo, Ragiñtuleufu. Nueva Imperial. Mayo, 2003.

Nahuelan Ramón, Rengalil. Labranza. Junio, 2003.

Quidel José. Ütegentu, Padre Las Casas. Abril, 2003.

Rain Juan Malalhue. Puerto Dominguez. Junio, 2003.

Instituciones.

Corporación Mapuche “Newen”. Temuco. 2003.

Corporación CDSOCUM. (jardín Chinkowe). Temuco. 2003

Doctora Teresa Duran. Experiencia de la formación docente inicial de la carrera de pedagogía básica intercultural UCT. 2003.

CAPÍTULO VII

Fundamentos para una participación política mapuche

ÍNDICE

	Consideraciones para la elaboración de una Propuesta Política Mapuche.....	1610
	Introducción.....	1610
I.	El principio de igualdad y los indígenas.....	1610
II.	Los derechos de los pueblos indígenas en el contexto internacional.....	1614
III.	La libre determinación y la autonomía.....	1617
IV.	Nación, Estado nacional y nacionalismo.....	1618
V.	Pluralismo jurídico ¿Derecho mapuche o interlegalidad?.....	1620
VI.	Derecho, territorio y jurisdicción.....	1623
VII.	Estado chileno y el desconocimiento de los derechos indígenas.....	1625
VIII.	Los derechos indígenas en el ámbito constitucional.....	1628
1.	Reconocimiento constitucional en México.....	1630
1.1.	Antecedentes generales.....	1630
1.2.	Levantamiento indígena. La aparición en escena del EZLN.....	1631
1.3.	Los acuerdos de San Andrés y el proyecto de la COCOPA.....	1631
1.3.1.	Contenido del acuerdo de San Andrés.....	1632
1.3.2.	Propuesta de la Comisión de Concordia y pacificación (COCOPA).....	1632
1.4.	Contrapropuesta del gobierno federal.....	1633
1.5.	Reforma constitucional.....	1635
1.6.	Rechazo a la reforma constitucional.....	1635
2.	Reconocimiento constitucional en Nicaragua.....	1636
2.1.	Antecedentes generales.....	1636
2.2.	Elementos centrales del régimen autonómico nicaragüense.....	1637
2.3.	Reconocimiento constitucional y estatuto de autonomía.....	1637
2.4.	Reforma constitucional de 1995.....	1638
2.5.	Estructura y contenido del régimen de autonomía.....	1638
3.	Reconocimiento constitucional en Colombia.....	1639
3.1.	Antecedentes generales.....	1639
3.2.	Constitución de 1991.....	1640
3.3.	Territorios indígenas, los Resguardos y Entidades Territoriales Indígenas.....	1641
3.3.1.	Los Resguardos.....	1642
3.3.2.	Entidades Territoriales Indígenas (ETIs).....	1642
3.4.	Las tutelas jurisdiccionales y derechos indígenas.....	1643
4.	Reconocimiento constitucional en Panamá.....	1644
4.1.	Antecedentes generales.....	1644

ÍNDICE

4.2.	Estructura y contenido del régimen de las comarcas en Panamá.....	1644
4.2.1.	Comarca de Kuna Yala.....	1644
4.2.2.	Comarca Emberá-Wuonaan.....	1645
4.2.3.	Comarca Ngobe-Buglé.....	1645
4.2.4.	Comarca Kuna Madungandi.....	1646
4.2.5.	Comarca Kuna de Wargandi.....	1646
	Alcance y efectos de los reconocimientos constitucionales.....	1647
IX.	Derechos indígenas en la transición chilena.....	1648
X.	Participación chilena.....	1651
1.	La participación y el control local.....	1652
1.1.	La participación social y política.....	1652
1.2.	Elemento local.....	1653
2.1.	El control local.....	1654
3.	Descripción propuesta de acción.....	1654
3.1.	Descripción general.....	1654
3.2.	Análisis particular.....	1655
3.3.	Dimensión política del municipio.....	1656
3.3.1.	Participación de las organizaciones indígenas en el Consejo Económico Social Comunal (CESCO).....	1657
3.3.2.	Ordenanza de participación.....	1658
3.3.3.	La participación en la gestión municipal.....	1658
3.3.4.	Los plebiscitos comunales.....	1659
3.4.	Dimensión de conflictos ambientales.....	1659
3.4.1.	Recurso de protección, Art.20 de la C.P.R.....	1660
3.4.2.	Participación en el sistema de evaluación de impacto ambiental. Requerimiento ambiental y denuncias ambientales.....	1660
3.4.3.	Fiscalizadores ad honorem de pesca.....	1662
3.4.4.	Ordenanza medio ambiental.....	1662
3.4.5.	Sistemas internacionales de protección.....	1663
	Conclusiones.....	1664

Consideraciones para la Elaboración de una Propuesta Política Mapuche

Introducción

Con el objeto de elaborar o proponer estrategias para el pueblo mapuche, en su actual situación, resulta necesario examinar algunos aspectos relacionados con el discurso de los derechos humanos. Tanto en la discusión teórica acerca de la tensión entre derechos colectivos (de los pueblos indígenas), y derechos individuales o liberales; como también en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, que de ser silencioso –ciego a las diferencias- en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, ha ido lentamente, principalmente a través de Naciones Unidas, fortaleciendo la protección de los derechos de las minorías (primero) y pueblos indígenas. De esta forma es que el discurso indígena, al igual que el de los derechos humanos es un discurso emancipador.

Por otra parte, el análisis del discurso teórico referido la formación del Estado nacional y las relaciones interétnicas en Chile, desde una perspectiva histórica, permiten entender el presente de dichas relaciones para cambiarlas en el futuro. Que es lo que en definitiva caracteriza “el nuevo trato”. Pero esta transformación, ¿implica acaso, repensar a los mapuche como una minoría nacional, que reivindica su derecho a la libre determinación? Aun cuando la respuesta pueda ser aun imprecisa, el “nuevo trato” implica necesariamente cuestionarse estos asuntos, la construcción del estado y la nación, la identidad cultural como sujeto político; de otra manera, es decir un trato que pase por no interrogarse sobre estas cuestiones, es en verdad un “viejo trato”.

Otro insumo de esta reflexión, debe encontrarse en los caminos seguidos en otros Estados Latinoamericanos, en la mayoría de los cuales se han producido reformas constitucionales y/o ratificación del Convenio 169 de la OIT, que dan cuenta de un nuevo trato; aunque sólo sea la “Carta” de un nuevo trato que no se ha vuelto palpable.

No es fácil plantear el camino, pero sí es posible establecer algunos hitos, algunas luces que vayan alumbrando el camino.

I. El principio de igualdad y los indígenas

Aunque el principio de igualdad es uno que se atribuye a la tradición liberal más clásica (Locke y Kant, por ejemplo), y que actualmente el denominado liberalismo procesal o liberalismo igualitario lo ha retomado, exaltándolo como paradigma del pensamiento contemporáneo, este principio nos puede dar algunas luces respecto de las relaciones étnicas; entre otras cosas porque es un principio universalmente aceptado, y consagrado en como principio fundamental del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (Stavenhagen, 1997: 43), y de la Constitución política chilena.

El principio de igualdad que enunciaron los pensadores de la Ilustración, tenía que ver con la igualdad individual, o como ha señalado Dworkin (1989), como el derecho a la igual consideración y respeto, que es, según el pensador norteamericano, el más importante de los derechos (Dworkin, Op. Cit.). De cara al razonamiento sobre el sentido de la igualdad, y siguiendo las tesis del filósofo anglosajón Ronald Dworkin, haremos una distinción previa, entre la igualdad como *política*, y como *derecho*. La diferencia entre ambas, la explica Dworkin al señalar que las políticas (o directrices políticas) corresponden al tipo de estándar que propone un objetivo que ha de ser alcanzado; generalmente, una mejora en algún rasgo económico, político o social de la comunidad...” (Dworkin, op. cit.: 72). Por otra parte, el autor define los principios - que son proposiciones que describen derechos- como un “estándar que ha de ser observado, no porque favorezca o asegure una situación económica, política o social que se considera deseable, sino porque es una exigencia de la justicia, la equidad o alguna otra dimensión de la moralidad. De tal modo, la proposición de que es menester disminuir los accidentes de automóvil es

una directriz, y la de que ningún hombre puede beneficiarse de su propia injusticia, un principio” (Dworkin, Op. cit.: 72 y 73). Dworkin sostiene además, que sólo los principios son vinculantes para los jueces en el ejercicio de la interpretación del derecho.

Ahora bien, respecto del tema que nos interesa, esto es, elucidar el sentido y alcance del derecho a la igualdad consagrado en la Carta Fundamental chilena, artículos 1º, inciso primero 19 Nº 2 y 3, debemos hacer una segunda distinción, entre el “derecho a igual tratamiento y el derecho a ser tratado como igual”. Mientras el primero consiste el derecho a una distribución igual de oportunidades, recurso o cargas, el segundo implica el derecho a ser tratado con la misma consideración y respeto. Sólo en algunas circunstancias, uno incluye al otro; sin embargo, sólo el segundo es fundamental, siendo el primero derivado. El derecho a ser tratado como igual es el que se encuentra consagrado en las bases de nuestro sistema jurídico social y dice relación con la concepción del hombre como un *sujeto moral* en sentido Kantiano. Es decir, como un individuo capaz de discernir su propio bien, de trazar un plan de vida a la luz de ese discernimiento, y de adecuar el conjunto de sus actos a ese plan (Peña, 1998). De esta forma se consagra la autonomía como un valor; y también, como el más fundamental de los derechos; en tanto cuanto, por el sólo hecho de pertenecer a la clase de los humanos, tenemos acceso a los mismos derechos, y el hecho de ser privado de alguno de ellos (y por ende, del derecho a ser tratado como igual), significa considerar a alguien como menos que una persona. Sin duda un principio fundamental en cualquier parte del mundo, y que puede ser esgrimido por los indígenas como una defensa de sus derechos.

No obstante la aplicación de este principio, leído en clave liberal clásica, ha permitido que en su nombre se cometan los crímenes más horrendos (contra los indígenas). ¿Cómo se explica esta incongruencia? Simplemente porque este principio puede tener diferentes lecturas, y es posible revisar distintos discursos de igualdad en el curso de la historia reciente (desde la colonia). Las legislaciones sobre indígenas que se han dictado, en diferentes períodos de la historia, tienen tras de sí la noción de igualdad vigente en el contexto social y político de cada época.

Si bien algunos autores distinguen tres, y hasta cuatro¹ actitudes o formas de enfrentar la relación con otras etnias (y, a su vez, de entender la igualdad), ellas pueden agruparse en dos, las universalistas y las relativistas; o bien, desde otro punto de vista, entre liberales y comunitaristas.

¹ En el período de la Colonia, por ejemplo, “se aplicaron políticas de segregación mediante la separación de regímenes jurídicos que buscaban preservar la diferencia cultural y racial de indios y españoles” (YRIGOYEN, 1999: 130). La independencia trae consigo, al igual que en la formación de los estados europeos, la noción de Estado-Nación, la teoría de separación de poderes, y el principio de la igualdad ante la ley. “Se buscaba asimilar o desaparecer a los indios dentro de la naciente nación mestiza y se impuso una homogeneización cultural forzosa por los criollos y mestizos que hegemonizaron los procesos de independencia” (YRIGOYEN, op. cit.: 130). Surge el cuestionamiento de los estatutos privilegiados y la declaración de ciudadanía plena de los indígenas, en base al principio de igualdad.

RONALD BRETON, denomina esta reacción frente a las etnias como de desconocimiento, que incluye desde el genocidio, el que se refiere al aniquilamiento físico, hasta el intento por asimilar a un Pueblo, que implica su eliminación no en cuanto a las personas que lo conforman, sino a su identidad colectiva (BRETON, 1983: 92)¹. La asimilación constituye un mecanismo que ha sido utilizado para ignorar las diferencias existentes con los excluidos del sistema, o en términos colectivos, con los pueblos colonizados. Entre nosotros se presenta como un instrumento que permite conformar una identidad nacional única (que omite por cierto la preexistencia de identidades indígenas) que da vida al Estado nacional; permitiendo mantener un grado de exclusión, sin que esto sea vista como una amenaza.

Desde mediados del siglo XX (YRIGOYEN, op. Cit.: 131), en tanto, surge la idea de que los indígenas corresponden a un grupo de personas subordinados y que transitan por etapas inferiores de la civilización, que es necesario integrar a la sociedad e incorporar al desarrollo, para su propio beneficio. En este contexto surgen las agencias estatales asistencialistas para los indígenas y las normas jurídicas de protección (Convenio 107 de la OIT).

Esta segunda alternativa, se presenta por la vía de un reconocimiento de la existencia de las etnias, y de la afirmación de que existe una imperativo ético de asistencia y cooperación respecto de ellas, que por encontrarse en una situación de inferioridad, merecen la preocupación especial de la sociedad global. El discurso asistencialista reconoce la existencia de un otro, pero un otro inferior. Este discurso, no necesariamente es el que se encontraba detrás de la acción de algunas congregaciones religiosas durante la conquista (que por cierto constituyó una mitigación del genocidio), más bien ese discurso entendía que de la singular e inferior condición se derivaba que debía existir un fuero distinto para estos individuos (la encomienda). Mientras, el asistencialismo, que también intenta corregir un circunstancia original de inferioridad, lo hace a través de mecanismos que se entienden como transitorios, y que naturalmente debieran excluirse cuando los inferiores alcancen una condición que les permita alcanzar su desarrollo, por sí mismos – es decir, como nosotros-. Es lo que se denomina discriminación positiva, o *affirmative action*..

Para Santos (1995), en cambio, ambas serían universalistas, ya sea universalismo antidiferencialista o diferencialista. El primero opera por la negación de las diferencias, descaracterizándolas. Es indiferente cual sea mi religión, idioma, ancestros o raza, para determinar mi posición y derechos en una sociedad política; la noción de ciudadanía se sobre pone a estos elementos, como reacción a los diferentes fueros que regulaban a los distintos grupos según aspectos particulares. La idea de Estado nacional vendrá a permitir establecer un vínculo más estrecho entre los ciudadanos, resaltando aquellos rasgos que los unen (la racionalidad, la autonomía), por sobre los que los separan.

Santos (1995) señala que la exclusión se manifiesta principalmente en la formación de una cultura hegemónica, producto de la globalización de la cultura, que desconoce el valor de otros conocimientos distintos de los que aportan las ciencias modernas (aquellos que son producto de las identidades rivales de la cultura hegemónica). El Estado capitalista actual posee el dispositivo de la asimilación, para dispersar los conflictos sociales como la exclusión (Santos, op. cit). Por la asimilación entonces, se intenta descaracterizar las diferencias del otro, con el objeto de mantener la exclusión dentro de los márgenes aceptables. De esta manera se impone un idioma, una educación, una forma de control social.

El universalismo diferencialista opera en cambio por la absolutización de las diferencias. Nuestras diferencias nos hace imposible ser iguales en algo, incluso establecer una comparación, ya que no existen criterios transculturales (Santos, op. cit : 6).

Universalismo y relativismo (o universalismo antidiferencialista y universalismo diferencialista) son los verdaderos enemigos de la diversidad (Díaz Polanco, 2000); mientras los que sostienen teorías relativistas (a las que Díaz Polanco denomina etnicistas), son los “enemigos entre nosotros” (Díaz Polanco, op. cit.), el universalismo que emana del liberalismo clásico, retomado por el liberalismo procesalista (igualitario), es -en cambio- el más formidable de estos oponentes.

En las teorías liberales del derecho, no comunitaristas, la igualdad se estructura en base a dos principios conexos: a) que no puede justificarse un trato diverso por razones sexo, raza, lengua o religión, y b) que todos los hombres (y mujeres) tienen iguales derechos (Comanducci, s/f.: 6). Este liberalismo – procesal- se supone a sí mismo como una filosofía neutral, cuando en verdad es una posición filosófica, influida y generada en un contexto histórico y político.

Para una posición relativista, sólo es posible entender una conducta o valorar un hecho, a la luz de la comprensión que emana de la cosmovisión de esa sociedad particular. Para Bohannan por ejemplo, por más celo que se aplique a la tarea de analizar otra cultura “desde afuera”, no es posible eliminar el etnocentrismo de manera absoluta. Lo que según el autor provoca una “cierta tendencia a elaborar análisis falsos del derecho vigente en África, Oceanía y entre los indios de América, mediante un simple traslado de las características del derecho occidental...” (Bohannan, 1964: 230); no quedando más alternativa que usar los “conceptos y categorías nativos de las sociedades estudiadas” (Santos, 1991: 65)².

En palabras de la Corte Constitucional de Colombia el reconocimiento de “la diversidad étnica y cultural en la Constitución supone la aceptación de la alteridad ligada a la aceptación de multiplicidad de formas de vida y sistemas de comprensión del mundo diferentes de los de la cultura occidental”³.

² Las alternativas a esta discusión tradicional están representadas sea por Nader, que plantea un sistema analítico comparado que permite realizar un estudio “desde fuera”; o por quienes, desechando la titánica tarea de elaborar un concepto de derecho, prefieren como unidad de análisis el conflicto o litigio, más universal y práctico. Pero, esta última parece ser más bien una alternativa metodológica para la investigación, pero no reemplaza la necesidad de describir el fenómeno jurídico al interior de las distintas sociedades.

³ Sentencia T-308 de 1993. Magistrado ponente Eduardo Cifuentes Muñoz. Septiembre de 1993. Citada, por Sánchez, Esther. 1998. “Justicia y Pueblos Indígenas en Colombia”. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias políticas y Sociales. Unidad de Investigaciones Jurídico Sociales y Políticas, Bogotá, Colombia, 1998; p. 81.

Pero esta posición, llevada al extremo, es contraria a los derechos humanos, puesto que según ella en general ninguna actuación puede ser valorada sino desde la propia perspectiva, con lo cual sería posible cuestionar actos que se consideran violatorios de los derechos humanos, como el tradicional caso de la ablación del clítoris a mujeres africanas, o más cercano, la libertad sexual de las mujeres indígenas púberes.

Una posición respetuosa de la diversidad rechaza la posibilidad de que emitamos un juicio de valor negativo acerca las culturas *ex ante*. Esto es precisamente lo que hacían (hacen) los conquistadores para convencer a los colonizados su imagen de tal, afectando su autoestima con un falso reconocimiento de sí. La idea es generar, a través de la educación, de la evangelización una idea negativa de sí, de su cultura. Si eliminamos “estos factores deformantes, los verdaderos juicios de valor acerca de las diversas obras colocarían a todas las culturas más o menos en pie de igualdad” (Taylor, 2001: 98), echando por tierra la supuesta superioridad de algunas sociedades. Precisamente esto es lo que reclaman los movimientos organizados de las minorías con a través del reconocimiento, la consideración de igualdad, no sólo a nivel de los individuos, sino también de los colectivos. Sin embargo, del mismo modo como podría constituir una exigencia de una sociedad respetuosa de la diversidad, la suposición⁴ que una cultura es *per se* inferior a otra(s); tampoco tiene sentido suponer el valor de una cultura, o de sus expresiones. Aunque según teorías subjetivistas, cualquier juicio de valor en este sentido estaría influido por estructuras de poder.

“Objetivamente, tal acto contiene un gesto de desprecio a la inteligencia de quien lo recibe; ser objeto de semejante acto de respeto es denigrante. Los partidarios de las teorías neonietzscheanas abrigan la esperanza de escapar de toda esta maraña de hipocresía reduciendo todo el asunto a una cuestión de poder y contrapoder. Entonces, de lo que se trata ya no es de respeto, sino de tomar partido, de solidaridad” (Taylor, op. cit.: 103).

En otra perspectiva, Santos distingue entre los conceptos de igualdad e identidad/ desigualdad y diferencia, que el universalismo antidiferencialista que subyace en la gestión del Estado capitalista moderno, reduce a un simplismo intolerable. Por ello, y en la búsqueda de una nueva articulación entre políticas de igualdad e identidad, Santos enuncia un nuevo imperativo categórico: “Tenemos derecho a ser iguales siempre que una diferencia no inferioriza; tenemos derecho a ser diferentes siempre que la desigualdad nos descaracterice” (Santos, 1995, op. cit.: 42). Toda política que niega -en cambio-diferencias que no inferiorizan, es una política racista. Tenemos derecho a tener las mismas oportunidades para superarnos individualmente, las mujeres deben tener los mismos derechos sexuales o de oportunidad para acceder a un trabajo, con igual remuneración; y a que se remuevan las condiciones que provocan estas discriminaciones. Pero tenemos derecho a mantener las diferencias que nos caracterizan, como el idioma, la religión, las tradiciones.

Este imperativo categórico debe llevarnos a excluir, por una parte, un liberalismo igualitario universalista, que pretenda que existe una visión del mundo y las relaciones humanas, una sociedad, como aplicable en todo tiempo y lugar, como “la mejor”. Es una realidad –valiosa- que existan diferentes visiones, y que ese entorno es valioso para conformar al individuo.

Paro también, y con la misma fuerza, este imperativo nos permite excluir el exaltar aquellas diferencias que sólo nos descaracterizan, que afectan la dignidad individual. Aun cuando este concepto, sea foráneo, porque a estas alturas si parece ser compartido. No es posible justificar, en nombre de la cultura, cualquier atrocidad. En este sentido, si bien no es posible prejuizar una sociedad porque tiene una identidad diferente, como inferior, tampoco es admisible que no sea posible emitir un juicio (informado) sobre una determinada cultura. El argumento proveniente desde la teoría de la dependencia y de Foucault, no aporta más que el mantenimiento de una perspectiva asistencialista.

⁴ Entendida como una “hipótesis inicial que nos permite aproximarnos al estudio de cualquier otro cultura” (TAYLOR, op. cit.: 98)

Bajo esta perspectiva entonces, decimos que toda sociedad tiene el derecho y el deber de revisar las prácticas fundadas en sus tradiciones, costumbres y valores (y así ocurre efectivamente, aun cuando no dijéramos nada), como por ejemplo los sacrificio humano, la postergación de la mujer, las desigualdades internas, etc.

“No se trata de que las diferencias culturales determinen las diferencias culturales, por ejemplo, del habeas corpus. Pero sí distinguen estos derechos fundamentales de la vasta gama de inmunidades y presuposiciones del trato uniforme que han brotado en las culturas modernas de revisión judicial. Estas modalidades de liberalismo están dispuestas a sopesar la importancia de ciertas formas de trato uniforme contra la importancia de la supervivencia cultural, y optan a veces a favor de esta última” (Taylor, Op. cit.: 91).

Por lo mismo, no todas las vertientes liberales se oponen a la diversidad (en el sentido como la hemos entendido aquí), el liberalismo comunitario de Kymlicka por ejemplo, incorpora la idea de los derechos colectivos, como “protecciones externas”, aunque Kymlicka se opone a las “restricciones internas”, que facultan a un grupo “para regular las relaciones de sus miembros e imponer restricciones sobre ellos” (Assies, 2000, “la oficialización de lo no oficial.: 12).

Esta es la tensión entre derecho individuales y los colectivos. El liberalismo en la versión de Rawls, repele la institución de los derechos colectivos, por cuanto el titular de los derechos es siempre individual, del cual se predica la autonomía, el sujeto moral en el sentido kantiano, es decir aquel que es capaz de discernir sobre su proyecto de vida y de actuar conforme a él.

La Corte Constitucional de Colombia ha dictaminado que “...los intereses dignos de tutela constitucional y amparables bajo la forma de derechos fundamentales no se reducen a los predicables de sus miembros individualmente considerados, sino también logran radicarse en la comunidad misma que como tal aparece dotada de singularidad propia, lo que justamente es el presupuesto del reconocimiento expreso que la Constitución hace a la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana (CP. Art. 1 y7)”⁵.

La contradicción entre derechos individuales y colectivos es –en verdad- una falsa disyuntiva, porque los derechos colectivos no tienden sino a la vigencia de los derechos individuales de los pueblos indígenas, ¿Cómo podría ejercer una indígena, su derecho a la práctica de ritos tradicionales, se pregunta Magdalena Gómez, si se niega el acceso de la comunidad a sus sitios sagrados? (Gómez, 2000: 1047); y en tanto no sean funcionales a ello, sino a su violación, no deben considerarse derechos humanos (Assies, 1999, et al., Op. cit.: 519).

Estas tensiones (entre derechos individuales vs. derechos colectivos, entre universalismos y relativismos) no son sólo una disquisición teórica, una interesante discusión académica, la historia de la relación interétnica en Chile, por ejemplo, se puede leer desde esta discusión, y el futuro de esta relación (y las propuestas de cambio) pueden ser elaboradas a partir de estas tendencias; y por lo tanto al cuestionar el sentido de asimilación e imposición sobre una minoría⁶ como los mapuche, pero con el cuidado de que esa crítica nos permita avanzar hacia una sociedad más abierta y diversa; y fortalecer -y no debilitar- la democracia.

II. Los derechos de los pueblos indígenas en el contexto internacional

En el ámbito derecho internacional de los derechos humanos, con la conformación de la Organización de Naciones Unidas ONU y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, genera un cambio en la percepción de los Estados acerca de su compromiso por el respeto de los derechos de las

⁵ Sentencia T-308 de 1993, citada.

⁶ En el texto no se usa el término en sentido peyorativo ni cuantitativo, sino de hegemonía social.

personas; que redundará en la utilización de este ámbito jurídico, como una estrategia efectiva en la reivindicación de los derechos indígenas. En efecto, si bien la Declaración Universal de Derechos Humanos (DU) de 1948 no se refirió a las minorías étnicas sino sólo a los derechos individuales, se puede decir que la evolución de los derechos de los indígenas, en tanto minoría (vinculadas con los procesos de colonización), se desarrolla a partir de ese momento, en tanto uno de los principios fundamentales de la DU lo constituye el de no discriminación.

En 1947 la Comisión de Derechos Humanos estableció una Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y Protección de las minorías, que comienza a preocuparse por el tema de las minorías, que desemboca en primera instancia en la incorporación del artículo 27 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) de 1966, el que consagra el derecho de las minorías étnicas, religiosas y lingüísticas, para desarrollar su cultura, ejercer su religión u utilizar su idioma. Aunque se ha criticado la debilidad de esta consagración porque consagra derechos de manera negativa “no imponiendo ninguna obligación a los Estados en cuanto a superar las situaciones carenciales” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2000: 24), no establece derechos colectivos, que puedan reclamar estas minorías, sino las personas que pertenecen a ellas. Por último se ha dicho (Stavenhagen, 1997: 55) que deja a los Estados la determinación si en ellos existen minorías o no.

El mismo PIDCP establece en su artículo 1 el derecho a la libre determinación de los pueblos. Aunque los indígenas han señalado que este sería el más fundamental de sus derechos conculcados (ya que permite ejercer el resto de los derechos), no existe consenso en cuanto a si ellos son titulares de la autodeterminación, ya que no hay acuerdo sobre la definición de pueblo. En todo caso, Naciones Unidas se ha inclinado en el sentido de que se trata de “un conjunto de pobladores de un territorio o de un Estado, independientemente de sus elementos políticos o culturales” (Stavenhagen, op. cit.: 57). Sólo se ha aceptado una interpretación diferente para el caso de los pueblos coloniales dominados por una potencia extranjera, en cuyo caso la libre determinación se ejerce por una vez para acceder a la independencia política. Los indígenas han reclamado que únicamente corresponde a ellos el definirse como pueblos, cuando comparten ciertas características étnicas y culturales.

En 1971 ONU realiza un estudio sobre la discriminación racial, pero dejando para otro estudio la situación de las poblaciones indígenas que se publicara sólo en 1983. En la década del '70 se genera la idea de generar un Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas para generar un instrumento específico, que el Consejo Económico y Social, autorizará en 1981. No obstante, será la OIT, la que se decidirá primero, en 1985, a revisar el Convenio 107 para actualizar el tratamiento jurídico internacional de los indígenas. El interés de la OIT por los derechos de los indígenas surge antes de la descolonización, en tanto la OIT tenía como principal preocupación la situación de los indígenas sometidos a esclavitud o tratamientos inhumanos de trabajo en países colonizados.

En 1989 la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo aprueba el “Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”, que viene a revisar al primero, y que entró en vigencia luego de la ratificación por México en 1991⁷.

En definitiva, si bien el Convenio 169 incorpora los nuevos sujetos de derechos colectivos: los Pueblos Indígenas y Tribales (PIT), se aclara que este concepto no debe entenderse en el sentido que se utiliza en otros instrumentos internacionales, en clara alusión al derecho a la libre determinación. El Convenio 169 consagra como derechos políticos o de participación de los PIT, el derecho a ser consultados por el Estado, derecho a establecer sus propias prioridades de desarrollo, derecho a participar en colaboración con el Estado en la protección del medio ambiente –sistemas de cogestión– y la autonomía. Sin embargo, el convenio impone varios candados. Al excluir el derecho de libre determinación, el Convenio reconoce que existen dos tipos de naciones; las naciones que son titulares del

⁷ Hasta el año 2001 lo han ratificado Noruega, México, Colombia, Bolivia, Costa Rica, Paraguay, Perú, Honduras, Dinamarca, Guatemala, Países Bajos, Islas Fiji y Argentina.

derecho a la libre determinación de acuerdo al Pacto de Derechos Civiles y Políticos, y los pueblos indígenas, que al no disponer de ese derecho, son naciones de segunda categoría. Los mecanismos que dispone la OIT para garantizar la aplicación del Convenio por los estados son bastante largos, engorrosos y poco efectivos, la OIT sólo puede hacer recomendaciones a los gobiernos y no puede obligar al Estado. En general, la aplicación que la OIT ha dado del Convenio es bastante errática (Assies, 2000), debido a la concepción que este organismo internacional tiene de los derechos indígenas, fundado en una concepción que viene de la época colonial con un carácter asistencial. En el ámbito de participación las facultades tienen restricciones genéricas que pueden –en algunas circunstancias- bloquear las demandas de los indígenas. El artículo 7 del Convenio dispone que “los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo.....en la medida de lo posible”. El artículo 6 establece que los gobiernos deben –al aplicar el Convenio- “consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados...”, pero no se establece cómo es un procedimiento apropiado, salvo que deben efectuarse de buena fe y de una “manera apropiada a las circunstancias”, lo que nos deja sin ninguna certidumbre. En el caso de México por ejemplo, el Congreso Nacional rechazó las propuestas de reforma constitucional que se fundaban en los “Acuerdos de San Andrés”, y en cambio, dispuso que cada Estado Federal debía resolver si las incorporaba en su propia Constitución. El movimiento indígena reclamó que en la aprobación de dichas reformas no se consultó a los indígenas de acuerdo al artículo 6, sin que dicha reclamación tuviera efectos jurídicos concretos.

En general, las resoluciones de la OIT tienen más valor político que jurídico.

El Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas, por su parte, sólo comenzará funcionar en 1982, con el objeto de elaborar una Declaración Universal de Derechos de los pueblos indígenas; y en 1994 se inicia la década de los Pueblos indígenas, al final de la cual se espera contar con un proyecto aprobado.

Del mismo modo en la Organización de Estados Americanos OEA, se discute sobre un Proyecto de Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas (en adelante el Proyecto), que presentó la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en 1997. Este Proyecto recoge la misma restricción respecto de los Pueblos que se establece en el Convenio de la OIT; no obstante es más explícito que este último al disponer que “los Pueblos Indígenas tienen derecho a determinar libremente su status político y promover su desarrollo económico, social, espiritual y cultural, y consecuentemente tienen derecho a la autonomía o autogobierno en lo relativo a...” (art. XV. 1)⁸. En el contexto de la discusión de la OEA algunos Estados han aceptado el derecho a libre determinación interna de los PIT⁹.

El proyecto de la CIDH refuerza este derecho de participación, disponiendo que los Pueblos participarán sin discriminación en todos los niveles, “directamente o de acuerdo a sus propios procedimientos” (art. XV.2).

Los derechos sobre la tierra son esenciales en el programa del movimiento indígena, por ser parte fundamental de su existencia y cultura, pero en las nuevas normativas se distinguen dos ideas distintas y complementarias: la Tierra y el Territorio. La primera de estas nociones se refiere a la idea clásica de tenencia de la tierra y la garantía sobre su propiedad. En cambio, el Territorio tiene varias acepciones: como los espacios a que los PIT tradicionalmente accedían, pese a que no tienen derechos exclusivos sobre ellos (art. 14.1 del Convenio y XVIII. 2 del Proyecto), como el derecho sobre los recursos naturales y como espacio de jurisdicción de los indígenas.

En un sentido similar, La Corte Interamericana de Derechos Humanos ha señalado, a propósito de una denuncia interpuesta por la comunidad indígena de Awas Tingni (Nicaragua), “que el artículo 21 de la Convención [Americana] protege el derecho de propiedad en un sentido que comprende, entre otros, los derechos de los miembros de la comunidades indígenas en el marco de la propiedad comunal... que para

⁸ Se ha criticado esta redacción porque la libre determinación sería el derecho, y la autonomía, la forma de ejercerlo.

⁹ En la última reunión de Marzo de 2002, el representante del Gobierno de EEUU afirmó que....

las comunidades indígenas la relación material con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente, inclusive para preservar su legado cultural y transmitirlo a las generaciones futuras”.¹⁰ Finalmente la Corte consideró que “la propiedad comunal la constituyen las tierras, aguas y bosques que han pertenecido tradicionalmente a las Comunidades de la Costa Atlántica”¹¹.

Tanto el Convenio como el Proyecto de la CIDH contemplan derechos colectivos sobre la Tierra y el Territorio, tal como se resume en el siguiente cuadro:

Los artículos 8 y 9 del Convenio consagran la obligación de los Estados de considerar debidamente las costumbres o el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas, al aplicar su legislación. El derecho de los pueblos a “conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos”. Bajo la misma condición anterior (sujeción a los derechos humanos) derecho a que se respeten los métodos a los recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

III. La libre determinación y la autonomía

El derecho a la libre determinación se encuentra consagrado en los dos Pactos fundamentales sobre derechos, de la ONU (el de derechos civiles y políticos, y el de los derechos económicos, sociales y culturales); “en virtud de este derecho [los pueblos] establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural”. Este derecho humano colectivo, reconoce su origen en la discusión internacional de principios del siglo XX, al hacerse explícita una costumbre muy antigua, en virtud de la cual los grupos nacionales que desearan pueden obtener la autonomía dentro del Estado a los que están integrados; más que defender un principio ilimitado de secesión (Obieta, 1989). Este pronunciamiento y defensa de un tal derecho, generó expectativas desenfrenadas para poner término al derecho de conquista. No obstante, los Estados fueron mucho más mesurados en aplicarlo, y antepusieron siempre sus intereses económicos y políticos. Dando lugar a lo que ha sido la constante reacción de los Estados frente al reclamo de la autodeterminación por las nacionalidades que los conforman.

La discusión de la aprobación del Convenio 169 OIT se centró precisamente en la demanda de los movimientos indígenas de que se estableciera que los titulares de los derechos allí establecidos serían los Pueblos Indígenas. El temor de los Estados se centró en que el reconocimiento de que las culturas indígenas formaban pueblos al interior de los Estados nacionales, implicaría la reclamación del derecho a libre determinación y, con ello, la posterior *balcanización* o desintegración de los Estados en torno a luchas nacionalistas. No obstante, el Convenio ha sido interpretado en el sentido de que da pie para una autodeterminación interna (en el Estado) o autonomía, y a sistemas de administración territorial compartida.

En todo caso, la autodeterminación implica la concurrencia de tres elementos:

1. Por una parte requiere referirse al tema que Obieta denomina “autodisposición interna” (Obieta, op. cit.), “el derecho de un pueblo a configurar una estructura de poder suficiente que le permita tanto la representación como la regulación política interna de la sociedad” (Naguil, 1997: 28). Esto implica determinar quién y de qué manera administra el espacio o jurisdicción indígena, qué autoridades, cómo es su generación, cuáles son sus atribuciones y su responsabilidad, etc. Es el caso de las *Entidades Territoriales Indígenas* (ETI) consagradas en el artículo 329 de la

¹⁰ Caso de la Comunidad mayagna (sumo) *Awas Tigni vs. Nicaragua*, sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos de 31 de Agosto de 2001, p. 78.

¹¹ *Ibid.*

Constitución de Colombia, cuyo gobierno se encuentra radicado en un *Concejo Indígena*, el que estará conformado y reglamentado de acuerdo a los usos y costumbres de sus comunidades, estableciéndose sólo un mínimo de aspectos, respecto de los que debe hacerse cargo (como velar por la aplicación de la ley, promover inversiones públicas, diseñar planes y estrategias, etc) (art. 330). Asimismo, la Constitución y Estatuto de Autonomía de Nicaragua, establecen que las Comunidades de la Costa Atlántica gozan de un Régimen de Autonomía (art. 4, Ley N° 28), cuya autoridad administrativa superior son los Consejos Regionales Autónomos de la Costa Atlántica (Norte y Sur) (art. 16).

2. En segundo término, las autonomías requieren de un fundamento material, que a la vez cumple un efecto simbólico: el territorio, que de acuerdo al concepto acuñado en el Convenio 169 se refiere al hábitat que ocupan los indígenas, lo que incluye los recursos naturales que se encuentran en ese espacio. Es, en la terminología de Obieta, el derecho de “autodelimitación” (Naguil op. cit.: 27). Particularmente, el tema tiene que ver con la administración y/o control de los recursos naturales. En este sentido, se puede señalar a modo de ejemplo el caso de la Costa Atlántica de Nicaragua y el reconocimiento de las tierras comunitarias en la misma Constitución de ese país caribeño (art. 180), en Brasil (art. 231), Colombia (art. 330) y Paraguay (art. 64). No obstante, tanto en el desarrollo de la autonomía en Nicaragua, como en los pueblos indígenas en general, la cuestión del control y aprovechamiento de los recursos naturales es un desafío pendiente, ya que los Estados siguen ejerciendo predominio sobre los espacios territoriales autónomos a través de las concesiones mineras, de aguas y de otros recursos a empresas externas. Esto, además, cuestiona en general el modelo de desarrollo que se encuentra incorporado en las políticas gubernamentales, regionales y globales; ya que se proponen otras formas de tenencia y distribución de la tierra y sus riquezas, poniendo en aprietos al paradigma de la distribución de bienes escasos en nuestro derecho: la propiedad privada.
3. Además, el tema de la autonomía incluye el derecho colectivo de los pueblos Indígenas para resolver los conflictos de acuerdo a la manera que ellos determinen y bajo un régimen de normas y valores escogidos. En efecto, uno de los aspectos que incorpora la plataforma reivindicativa de los indígenas en Latinoamérica es lo referente al derecho indígena, es decir, al derecho a otorgarse sus propias reglas de conducta, y de juzgamiento de los comportamientos contravencionales, pero también las formas propias de administración, transmisión y distribución de los recursos naturales. Algunas de estas constituciones (Bolivia, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay y Perú) han reconocido, en mayor o menor medida, las costumbres jurídicas o “derecho consuetudinario” indígena, estableciendo normas para su consideración por el derecho estatal y/o para su desarrollo a través de sistemas de jurisdicción indígena.

IV. Nación, Estado Nacional y nacionalismo

Algunos de los cuestionamientos fundamentales que han presentado los parlamentarios chilenos, a las propuestas de Reconocimiento legal de los indígenas, se refieren a que éste produciría el efecto de socavar la “unidad nacional”, y que Chile –en cambio- es un Estado unitario; que la soberanía, recae en la nación, y cualquier grupo de ella que la reclame, vulnera la misma Carta fundamental. Estas críticas parten de supuestos falsos y se afirman en hipótesis no demostradas, meras especulaciones.

Por una parte, la adscripción de la Carta al modelo unitario de Estado (que es además la forma que ha tenido siempre el Estado chileno) se refiere a la forma de distribución del poder en el territorio del Estado. Pero que otros países hayan en cambio, preferido otro modelo, por ejemplo el federal, no implica una división de la nación. La forma jurídica del Estado es asunto relacionado pero diferente de la soberanía nacional.

La idea de soberanía, que en la Constitución chilena se predica de la nación (a diferencia de muchas constituciones que prescriben que esta reside en el pueblo), cuando este puede mantener “en el ámbito interior la paz y el orden y que puede proteger externamente las fronteras” (Habermas, op. cit.: 84) Es decir, tiene una dimensión interna, que consiste en que no hay otro poder que se sobreponga al Estado, y al orden jurídico; y uno externo, que implica tener el status de sujeto de derecho internacional, reconocido por los otros estados como miembro independiente. Por lo mismo, no hay otra entidad que pueda ejercer la soberanía dentro del Estado, esto afecta la constitución misma del Estado (de ahí que en el derecho internacional existe un estatuto especial en el caso de Estado que se encuentran en guerra civil, y uno de los bandos ejerce el poder en una parte del territorio). En el caso de las autonomías, no es que el Estado entregue la soberanía, o que esta se vea vulnerada, sino que la forma en que se ejerce la soberanía no es a través de un Estado unitario (v. gr. Chile), es decir no hay un sólo centro de poder; pero –en otro sentido- las autonomías forman parte del Estado, pues están previstas por el propio ordenamiento jurídico (la mayor de la veces en la Constitución). Así, la autonomía no otorga soberanía -que no es una atribución de la Nación, sino del Estado-, otorga jurisdicción.

Pero además, la referencia de la Carta a que la soberanía reside en la nación (asunto diferente a la forma jurídica del Estado), presume el hecho que Chile está formado por una sola nación. Esta es la idea del Estado nacional.

“Según la comprensión moderna. ‘Estado es un concepto definido jurídicamente que en el orden material hace referencia a un poder estatal soberano tanto interna como externamente; en términos especiales, se refiere a un territorio claramente delimitado; y, socialmente, a la totalidad de los miembros, es decir, al pueblo propio de un Estado’ (Habermas, op. cit.: 83). La idea de nación, sólo a partir del siglo XIX se entiende como “pueblo propio de un Estado”, vinculándolo directamente a la idea de Estado, pero el término nación puede entenderse en diferentes sentidos, de acuerdo a la época histórica de que se trata. Para lo romanos por ejemplo *natio* era opuesto a *civitas*; los miembros de las naciones no tenían los mismos derechos que los ciudadanos romanos, no estaban integradas al marco estatal de Roma y sólo tenían relaciones de vecindad y lingüísticas. Este sentido se le atribuyó hasta la edad media, y estaba asociada “desde un principio la procedencia nacional atribuida por otros con la delimitación negativa de lo extraño respecto de lo propio” (Habermas, op. cit.: 86) . Para la época medieval, la nación asumió, en cambio, un sentido distinto. Se entendía a la nación, como cierta clase de súbditos, que tenía una existencia política restringida. Mientras al pueblo (entendido como la totalidad de los súbditos) se les negaba la titularidad de derechos (y por ende, su condición de ciudadanos) , la nobleza, gozaba de esta representación frente al poder de la Corte. “La transformación de la ‘nación de la nobleza’ en ‘nación étnica’ –un proceso que avanza desde finales del siglo XVIII- presupone , en definitiva, un cambio de la conciencia inspirado por los intelectuales. Este cambio se llevó a cabo primeramente entre la burguesía urbana... La conciencia nacional del pueblo se condensa en ‘comunidades imaginadas’ reelaboradas reflexivamente mediante historias nacionales, comunidades que llegaron a ser el núcleo de cristalización de una nueva autoidentificación colectiva” (Habermas, op.cit.: 87).

Vale la pena destacar que la nación no constituye una organización “natural” y que por ello, no tenga referencia alguna en su conformación, la voluntad de quienes los integran. La nación entonces, es un ente artificial, en el sentido que no existe “desde siempre”, o independiente de sus forjadores. Una concepto naturalista de la nación favorece posiciones etnocéntricas y fundamentalistas.

Esta discusión, en todo caso, nos remite a la definición misma de nación (ya entendida como nación étnica). Según Martínez (1999) existen tres enfoques teóricos a la hora de analizar la identidad nacional, primordialismo, instrumentalismo y constructivismo. Mientras algunos ponen énfasis en los elementos objetivos –lengua, cultura, raza-, otros lo hacen en los subjetivos. La nación en definitiva, sería un “fenómeno de conciencia que se activa para determinados fines” (Martínez, 1999:28). Azcona(1984) en cambio (citado por Martínez) sostiene que “el nacionalismo vasco y todos los nacionalismos son construcciones sociales, humanas, en cuya edificación se emplean materiales objetivables empíricamente, pero con una significación de naturaleza diferente de la que poseen en su empiricidad” (Azcona, op. cit.: 117). “En el fondo -complementa Martínez- el surgimiento y la vivencia colectiva de una

conciencia nacional diferenciada dependen de la capacidad de todo proyecto político de generar símbolos de legitimación social y de su habilidad para reproducirlos y mantenerlos” (Martínez, op. cit.: 29).

La idea de nación y la identidad nacional, tienen aspectos o dimensiones positivas, que en la historia universal han provocado avances sólidos de la humanidad hacia una sociedad más democrática; pero asimismo, ha sido el sostén ideológico para el genocidio y el imperialismo.

Habermas (op. cit.) sostiene que la noción del Estado nacional, es decir, la idea de que los súbditos de un Estado conforman una agrupación más o menos uniformes, que comparten tanto elementos subjetivos como objetivos y poseen una identidad común, favoreció el tránsito de una sociedad medieval la época moderna, desde un Estado monárquico hacia la conformación del Estado democrático de derecho, a través de la integración social sobre la base de un nuevo modo de legitimación (Cfr. Habermas, op. cit.). En efecto, la formación de los Estados modernos, especialmente de algunos países de Europa (como Alemania, Italia, Francia), y de América implicó que por razones más bien azarosas, de la noche a la mañana personas que no tenían nada en común se encontraron bajo un mismo poder estatal; sólo la idea de nación, permitió que la figura del estado tomará vigor, que con la sola vinculación ciudadana, no podría adquirir. En fin, la idea de Estado nacional, facilita la transformación de un Estado monárquico, en que la soberanía reside en el Príncipe, y que por lo mismo las facultades “concedidas” a los súbditos son reconocidas como “libertades subjetivas” (verbi gracia, el acta habeas corpus de 1215), a una Estado donde la soberanía reside en el pueblo, y sus facultades son por lo mismo, derechos del hombre y del ciudadano. Así las cosas, es claro que Estado y Nación son dos cosas diferentes, y que se encuentran relacionadas en la coyuntura histórica de la conformación del Estado moderno.

Habermas sostiene que este es el aspecto positivo de la idea de Estado nacional, y de la identidad nacional. En forma directa, la generación de este sentimiento de sentirse como parte de una identidad cultural que se identifica con una forma jurídica: el Estado de derecho, que a su vez trae consigo la noción de la dignidad humana, los derechos humanos, la democracia y la responsabilidad de los gobernantes. Por otra parte, en general, “en las sociedades modernas, los grupos de poder deben recrear constantemente los símbolos y llenarlos de sentido para que puedan guiar el camino de unas representaciones colectivas en proceso constante de cambio” (Martínez, op. cit.:29), lo que implica la uniformización en torno a una sola identidad nacional. No obstante, como reconoce el propio Habermas, “detrás de una fachada tal (un pueblo presuntamente homogéneo) se esconde tan sólo la cultura hegemónica de una parte dominante” (Habermas, op. cit.: 94). De tal forma que el Estado nacional entra en conflicto con la nación étnica, la noción de universalidad de los derechos, con la particularidad de las identidades culturales y la diversidad. Por ello, es que Habermas plantea que la luz en el túnel, debe buscarse en una armonización entre la concepción de ciudadanía y la identidad nacional étnica. El nacionalismo, es decir la radicalización del discurso nacional, contiene en sí otros riesgos que ya se han planteado en la primera parte de este trabajo. Pero que básicamente pueden resumirse en el peligro de que el discurso nacional se puede volver propagandístico y permitir a las minorías ejercer una dominación sobre la sociedad (v. gr. Los discursos por la libertad y anti musulmanes del gobierno norteamericano). Por otra parte (y aplicable a las minorías nacionales) , que la noción de nación como estado natural se sobreponga y genere una posición etnocéntrica, dónde el objetivo de los connacionales es afirmar la independencia de la nación a cualquier costo.

V. Pluralismo jurídico

El pluralismo legal surge principalmente en un contexto de colonialismo, es decir de la dominación de una sociedad por otra, y la forma de articular las relaciones sociales entre el Estado colonizador y los derechos tradicionales; también es posible identificarlo en “el caso de países con tradiciones culturales predominante o exclusivamente no europeas, que adoptan el derecho europeo como instrumento de “modernización” y de consolidación del poder Estado”. (v. gr. Turquía, Tailandia, Etiopía) (Santos, 1991,

op. cit.: 70); y en situaciones de revoluciones socialistas, como en la ex URSS, y en países islámicos, donde el derecho “revolucionario” entra en conflicto con el derecho tradicional. También se conoce esta situación en los distintos países de América Latina, donde el derecho y las formas de control social reconocidas y utilizadas por los indígenas, han sido desconocidas por el derecho indiano, y luego por el derecho estatal (Yrigoyen, 1999, op.cit.).

Sólo en los últimos años, los juristas se han preocupado por responder a la pregunta si pueden coexistir varios derechos en un mismo Estado, incorporando la discusión sobre el derecho indígena. El proceso de reforma constitucional en Latinoamérica, en lo que se refiere al reconocimiento de la diversidad en las últimas décadas, constituye también una transformación en la percepción acerca del Estado y del Derecho; en el sentido de dejar atrás la oposición entre “modernidad” y “tradición”, que primaba durante las décadas del 50’ y 60’. Las *“políticas de desarrollo de muchos países se orientaban a un concepto de modernidad que implicaba la abolición y represión total de otros sistemas de derecho y autoridad que los estatales”* (Hoekema, 1998: 263). En esta perspectiva se concebía al Estado como un “estado liberal, unitario y monocultural, basado en el principio de derechos iguales para individuos iguales” (Sierra, 1995: 244). En el denominado derecho “moderno”, la doctrina jurídica establece “un modelo de configuración estatal que supone el monopolio estatal de la violencia legítima y la producción jurídica” (Yrigoyen, 2000: 11), que Yrigoyen (2000, op. cit.) denomina “monismo jurídico” o la teoría monista del derecho. Esta identidad entre el Estado y el Derecho se halla íntimamente ligada a la idea surgida con la revolución francesa, que los Estados responden a la necesidad de organización jurídica de una nación (en un Estado sólo existiría una Nación). Por ello no resulta extraño que el reconocimiento de la diversidad sea entendida como la formación de un “Estado dentro de otro Estado”.

¿Derecho mapuche o interlegalidad?

“El Pluralismo Jurídico tradicional concebía estos niveles (local, nacional e internacional) pero percibido como entidades separadas que coexistían. La visión posmoderna consiste en captarlos como espacios que operan simultáneamente, que no sólo interactúan sino se intersectan y se interpenetran, más aún, no están coordinados ni tienen sincronía (a esta situación De Souza Santos la describe con el término de interlegalidad)” (Ochoa, 2002:112)

La idea de interlegalidad describe el marco jurídico actual, que esta compuesto por una serie de espacios legales contra y superpuestos (local, regional, identitario, contractual, transnacional, etc.). En este contexto, de múltiples normas que se superponen (tratados internacionales, constituciones, leyes, derecho indígena) se produce una interactividad que *per se* no implican una condición de reconocimiento y desarrollo de los pueblos indígenas, pero que se potencian entre sí, en la medida en que el movimiento indígena genere esa dinámica. Los cambios se producirán de acuerdo al contexto e historia de cada pueblo, “desde abajo”. Por lo mismo, la mirada hacia la legislación internacional y comparada, tiene como objetivo conocer experiencias y condiciones externas que pueden influir en los procesos locales, pero no serán determinantes ni idénticas en todos los casos.

Una demostración de que existen actualmente diferentes espacios legales en qué los mapuches resuelven actualmente los conflictos, se evidencia por ejemplo en el caso de la constitución del “Comité de Repukura”, IX Región (Duran, Salamanca, Lillo, 2001) Este es el caso de una orgánica legal, dispuesta en la ley para determinados objetivos (prevenir la delincuencia y colaborar con la labor de la policía), que los mapuche de ese sector han reinterpretado, utilizándolo como un mecanismo propio de resolución de conflictos (represión de conductas consideradas ilícitas), especialmente los referidos al robo de animales o abigeato. Particularmente, esta organización se involucró en un caso diferente (Cfr Duran, et. al., op. cit.), resultando la muerte del infractor. Al producirse este evento y ser advertido por la burocracia estatal, los autores confiesan judicialmente que le han dado muerte. Es posible, que entre los factores que les lleven a confesar, esté la convicción de que el haber dado muerte al sujeto, fue considerado, no sólo lícito, sino que una obligación jurídica.

En este caso entonces, no sólo se puede advertir la coexistencia de dos órdenes jurídicos, sino –más bien- la “convivencia” de distintos niveles: el orden local consuetudinario y el orden legal estatal. Ambos conviven en una forma no prevista, porque la organización que conformaron los mapuches de Repukura no tiene prevista en la ley la función que ellos efectivamente le dieron; luego porque tal vez, el darle muerte a un sujeto -en ese caso- fue sancionado por la ley estatal, contradiciendo al veredicto de la organización.

En el caso de un homicidio, al *Logko* le corresponderá reunir al *lof*, para resolver que hacer con el responsable, en este caso, las familias del homicida y del asesinado serán partícipes (Quidel, 2003). Sobre este tema dice el machi Víctor Caniullán: “Una de las penas más grandes es que todo este problema que tu provocaste, se provoque en ti, que tu sientas ese problema. Es como la pena máxima dentro de la religiosidad, pero tiene que darse todo un proceso. En el ámbito de la comunidad, todos los miembros del *lof* pueden rechazar y aislar a la persona que cometió un error o delito. En algunos casos extremos puede llegar hasta la expulsión de la persona de su *lof*. En estos casos pierde su calidad de *che* (persona)” (Libedinsky, Lillo, 2002). No obstante, actualmente los *logkos* han perdido gran parte de estas facultades, con la aplicación del derecho estatal y la intervención de la policía en las comunidades. “Hasta los años cincuenta la sociedad mapunche aún tenía sus jueces, todavía tenía sus *logkos* que dirimían los conflictos, y existían ciertos métodos propios para superar las diferencias, como el juego del *palín*” (Pérez, et. al., 1998: 65). Distintos factores han redundado en la desaparición de “los mecanismos propios de protección intrasocietal” (Pérez, et. al., op. cit.: 65).

En el ámbito patrimonial, algunos mapuche utilizan hasta hoy, a la hora distribuir los bienes que deja una persona al morir, métodos tradicionales¹² conforme a los cuales la familia se constituye en una reunión, que se realiza en los días posteriores al entierro del fallecido y cuenta con la participación de toda la familia (extensa), considerando también a los niños, abuelos, primos, sobrinos, etc. Luego de una larga discusión, deciden como distribuir los bienes (y las deudas) que dejó el fallecido. Esto significa que, para comprender la forma en que se distribuye la herencia entre los mapuche, es necesario conocer como se configura un *che* (persona), “reconocer que cada *che* es único, pues posee una ascendencia de sangre, de territorio, de espiritualidad y de fuerzas” (Quidel et. al., op. cit.: 150); es decir el *che*, depende de su lugar de origen y de su linaje y *reyma* (familia extendida). Y que, su función primordial (del *che*), como indican Quidel y Jineo, es “relacionarse con la naturaleza con la finalidad de mantener el equilibrio, pero jamás la de dominar o controlar este espacio”(Quidel, et. al. ,op. cit.: 150). Donde *mapu* “no sólo es el suelo, no sólo lo tangible, sino el universo, el todo, que incluye lo intangible, pero la cualidad más sobresaliente, es que es un ente vivo y está poblado por diferentes seres vivos y diferentes *newen* que coexisten y hacen posible la existencia de estas vidas” (Quidel, 2002).

El derecho mapuche operaba también, con los principios de la transgresión y la compensación. “Cuando una persona quiebra el principio de reciprocidad con la comunidad, la naturaleza etc., para la comunidad se ha producido una transgresión” (Pérez, Bacic y Durán, 1998: 64). La fuerza *pūjū* de algún elemento, que puede provocar algún tipo de daño”, señala Víctor Caniullán, en cuyo caso se debe hacer un “pago”, por intermedio de ceremonias para restablecer el equilibrio. Este sentido es el que marca el tipo de justicia de los mapuche que describe Pascual Coña para el siglo XIX, donde el robo de una vaca (*waka*), se resuelve entre los *logkos* de los distintos *lof* de las personas involucrados. El pago o compensación, consiste entonces en “que el ladrón devuelve tres animales, el animal robado se pone en medio de otros dos” (Coña, 2000: 140), además de otros tres como gastos del juicio o *sofao*. La “vuelta de mano”, el *mingako* el uso de los recursos de acuerdo a la necesidad, el equilibrio de los *newen*, el respeto por los *ñgen*, parecen no ser equivalentes a la convicción que asiste al propietario de que puede disponer de una “cosa” y de enriquecerse con ella.

Sin embargo, actualmente sería imposible entender la forma en que actúan los mapuche para resolver sus problemas, si atendemos sólo a estos discursos. Es claro que en la práctica, los mapuches habitualmente acuden a los órganos institucionales del Estado para reclamar por su tierra, por un camino,

¹² Para explicar estos casos, se ha utilizado la relación del Machi Víctor Caniullán en

por un deslinde, etc. Y utilizan un discurso espiritual, tanto como uno legal (Cfr. Lillo, 2002). Cada discurso responde a un paradigma determinado, pero tampoco parece que exista un margen total entre estos dos paradigmas; como si establecieran dos “sistemas” de regulación del uso de los recursos; sino que -en términos de Assies(2000)- los separa, una frontera porosa.

Parece ser, que aún cuando el discurso político de los indígenas sostiene un tipo de relación con las cosas que se opone al sistema de apropiación, propio de la regulación capitalista; en la práctica los indígenas resuelven sus propios conflictos, en lo que se refiere a la regulación sobre el uso y disposición de los recursos naturales, en un especie de escenario colectivo -forum jurídico (Orellana, 2001)- es decir, “un foro en que los actores parlamentan y a través de la argumentación tópica retórica van construyendo no sólo la decisión o la sanción sino, inicialmente, el objeto mismo del conflicto” (Orellana, 2001: 33), donde los argumentos y las instancias de la ley estatal no están ausentes.

Por ello, para conocer el “derecho mapuche” actual, debemos observar la forma y los discursos (jurídicos), que efectivamente utilizan los mapuches para resolver sus conflictos. En este sentido (aun cuando es sólo una hipótesis), si bien existen discursos propios, también los ahí prestados (apropiados) de la otra cultura, produciéndose un verdadero traslape de escenarios y discursos.

Por otra parte, desde el punto de vista político, no resulta conveniente a los objetivos de los mapuche un planteamiento como el del pluralismo jurídico. La idea del pluralismo jurídico, contiene la idea de utilizar mecanismos no estatales para resolver conflictos de (o entre) indígenas. Tras esta demanda, se encuentra implícita la idea de –en definitiva- “privatizar” estos conflictos, excluirlos del ámbito del Estado. Esto acarrea un peligro mayor. En el contexto actual de mundialización de la economía, el Estado –al contrario de las profecías neoliberales- continúa siendo el único contrapeso al poder económico transnacional, y puede constituir un aliado importante para los mapuche (excluyendo una política paternalista). Además, esta forma de abordar el derecho indígena, puede corresponder más bien a la consolidación de formas desiguales para mantener y trivializar los conflictos sociales, y a la re legitimación del Estado capitalista (Santos, op. cit.: 136).

VI. Derecho, territorio y jurisdicción

El derecho tiene una relación directa con la jurisdicción, en el sentido de control sobre un espacio territorial, aunque cuando –como hemos señalado- esto no obsta a que dentro de un mismo espacio coexistan dos (o más) derechos, o exista un verdadero traslape de normas jurídicas. Por eso quiero vincular la relación del derecho mapuche con el derecho estatal, desde la perspectiva de la involución territorial de los primeros.

“El concepto de territorio en la cultura Mapuche fue muy preciso: Wallmapuche es toda la tierra habitada por las comunidades, es el espacio en donde nace y se funda la cultura mapuche, donde tiene vigencia el Mapudugun, habla de la tierra. Es el espacio del cual se tiene conocimiento de su orden y estructura, del Meli Witran Mapu. El Lof indica la ubicación precisa de cada persona en el Wallmapuche. En la cultura Mapuche no basta con afirmar su pertenencia al Pueblo, es fundamental el Tuwún, que se refiere al espacio en donde se funda la identidad individual de los miembros del Lof” (Consejo de Todas las Tierras, 1997:15).

El Lof era la unidad territorial y familiar mínima de los mapuche, conformado por una o más familias. Varios Lof a su vez, constituyen (constituían) un rewe, que reconocen como autoridad al Logko. Varios (eventualmente nueve) rewe, conforman un ayjarewe. A su vez en cada Identidad Territorial se pueden distinguir varios Ayjarewe (Quidel, Jineo, 1999:155). Al interior del pueblo mapuche y durante el período que corre entre la realización de los primeros parlamentos (siglo XVII), hasta la ocupación militar, la organización política mapuche se fundaba en la distribución territorial y en el meli wixan mapu (Marimán, 2001). De este modo, es posible distinguir como la unidad más amplia de organización los *Fütalmapus* o identidades territoriales. Las Identidades Territoriales, constituyen la unidad territorial mayor, cuyo

liderazgo se distribuye entre los *logko* o *ñidol logko* de los ayjarewe. No existe una única autoridad para todo el territorio. La Identidad Territorial esta determinada por el aspecto geográfico y por su conformación interna cultural. De esta forma, existe la Identidad Territorial *Bafkenche*, *Wenteche*, *Naüqche*, *Pwelche*, *Pewenche*, *Wijiche*.

La identidad territorial es una “delimitación socioespacial” realizada por los antepasados y fundado en criterios geográficos y ecológicos (Caniullán, Quidel, 2002: 4)

Actualmente, en todo caso, existe discusión acerca de la “verdadera” composición o ubicación de las identidades. Esto es así, porque por distintas causas –invasión militar, radicación y reducción de tierras, la “diáspora mapuche”- las identidades se han reconfigurado, y se han debilitado. Se han reconfigurado, por cuanto han existido migraciones que han modificado algunas prácticas culturales y ritos, que eran distintas para cada identidad. El ejemplo más debatido es el caso de los Lafkenches. Se sostiene que los lafkenche habitaban principalmente el sector del lago Budi en la Novena Región. Actualmente, en cambio, la Identidad Territorial de mismo nombre, ha reclamado –en su Propuesta “De la Deuda histórica nacional al Reconocimiento de nuestros Derechos Territoriales”- un territorio que va desde Arauco. Mientras que se han desarrollado en el último tiempo, reuniones de dirigentes que se auto identifican como lafkenches, para planificar la reivindicación de los recursos del borde costero, y que representan comunidades de Arauco hasta la provincia de Valdivia. ¿Qué ha pasado?, ¿cuál es la verdadera identidad Bafkehche?.

Durante los últimos años la idea de Identidades Territoriales, o Fütalmapu a tomado bastante fuerza entre el movimiento mapuche, como forma de organización política. Probablemente porque corresponde a un símbolo que permite reafirmar la identidad; este tipo de organización era la que tenían los mapuche durante su período de mayor expansión, entre los siglos XVII y XIX.

Aunque la vigencia de esta institucionalidad debe ser –como toda institución social- revisada y resignificada, pues ya no tendrá el mismo sentido que entonces. Entre otras cosas, porque –para bien o para mal- hoy convive con otras institucionalidades propias de los mapuche (autoridades funcionales, vecinales, sindicales, liderazgos, etc.); o del Estado, tribunales, parlamentarios, autoridades administrativas; o aún otras, como las de carácter internacional. Hoy no puede tener las mismas funciones de ese entonces. Puede ser que hoy la principal función sea el desarrollar un sentimiento nacional y una identidad propia, pero no necesariamente el de administrar el uso del suelo, los recursos naturales, y la resolución de conflictos en torno a ellos. Para resolver estos, hoy día además de aquellos instrumentos, los mapuche también recurren a órganos del Estado (como la CONADI¹³ o los propios mecanismos judiciales, la policía, etc.); y también a nuevos mecanismos (como juntas de vigilancia [Durán, et al., 2001], reacciones sociales en los barrios o poblaciones).

Además, es necesario considerar una nueva realidad (en relación con la sociedad mapuche del siglo XVII a XIX), como lo es el hecho de que actualmente el mayor porcentaje de mapuche viven en las ciudades, donde –por cierto- también puede tener vigencia el sistema de autoridades tradicionales, pero con una aplicación diversa al que tiene en el ámbito rural.

Por último, se debe considerar que, por una parte, la reivindicación de las Identidades Territoriales contribuyen al fortalecimiento –como se señaló- del sentimiento identitario y la revalorización de lo propio; pero el diseño de cualquier institucionalidad debe tener presente el sentido nacional del pueblo mapuche, y que –en cambio- no favorezca la fragmentación.

Una propuesta en este sentido, implica definir un territorio dónde ejercer la jurisdicción; o bien, la administración compartida; o, en fin, un espacio que sea identificado como mapuche.

¹³ A modo de ejemplo se puede citar el caso recogido por el equipo jurídico de COTAM, sobre la recuperación de un guillatú en Xuf Xuf.

Debe considerarse la forma de generar autoridades propias. Actualmente, las autoridades –o mejor dicho, liderazgos- están determinados de muy distintas maneras. Por ejemplo, a través de elecciones periódicas (como en el caso de las comunidades constituidas legalmente de acuerdo a la ley indígena); por asamblea de la comunidad; por herencia; otros. No está claro de qué manera se coordinan éstas.

VII. Estado chileno y el desconocimiento de los derechos indígenas

En Chile (y en Latinoamérica), las formas de imposición tienen que ver con los principios analizados, y se manifiesta por ejemplo, en las normas jurídicas que imponen al territorio conquistado. Esto nos lleva al problema del pluralismo jurídico (que no es el tema de este documento) que consiste en la coexistencia de varios derechos en un mismo territorio, aún cuando como sostiene Santos (Sieder, 2001: 3), actualmente se trata más de un problema de interlegalidad.

En Latinoamérica durante el período colonial, esta coexistencia de derechos se resolvió con las normas que tuvieron por fundamento el ideario *segregacionista*, según el que, distintas leyes les eran aplicadas a indígenas y a españoles. Junto con ello, el criterio que marca el sistema jurídico colonial es el de la *subordinación*; ya que, si bien se aceptó un sistema jurídico compuesto por las costumbres de los indígenas, se admitió sólo como “fuero local, sobre el cual se reservó el ejercicio de tutela” (Ochoa, 2000: 2).

Aun cuando, esta expresión del derecho colonial, no tuvo aplicación plena en todo el territorio mapuche; ya que, en virtud de los *parlamentos*¹⁴, que son acuerdos suscritos entre la Corona española y *logkos* mapuche a partir de 1641, en que se suscribe el parlamento o paces de Quilín (Quillem), que reconoce una frontera (entre los territorios de la Corona española y el mapuche) establecida por el río Bío Bío, y la independencia (Bengoa, 1996:33), o autonomía (Fernández, 2001: 4) del territorio mapuche.

Los mapuche constituyen hoy el pueblo indígena más importante del sur del continente americano, con una población total estimada en 1.5 millones¹⁵, poseen en este sentido una memoria reciente de autogobierno. Hasta mediados del XIX, ocupaban soberanamente un territorio extenso, en el extremo sur de América, entre la costa pacífica y la atlántica, desde el río Bío Bío en el norte de Chile y en toda la pampa Argentina hasta la actual provincia de Buenos Aires (Marimán, et. al., 1990: 15). Durante los siglos siguientes a la celebración de los parlamentos se desarrollará la expansión económica ganadera de los mapuche hacia el territorio ultra andino (el *puel mapu*). El período de expansión y autonomía mapuche se verá frustrado con la consolidación de los Estados chileno y argentino; los que, por la vía jurídica, y con violentas campañas militares (denominadas “Pacificación de la Araucanía” y “Campaña del desierto”, respectivamente) provocaran la derrota militar mapuche hacia 1881 en el lado chileno, luego del último levantamiento (en Temuco); y en 1885 con la rendición de Sayweke en Junín de los Andes, Argentina (Boschin, Slavsky, 2000).

Con la conformación de los Estados nacionales durante la primera mitad del siglo XIX, se excluyó en nombre de la igualdad toda jurisdicción especial distinta de la estatal. La independencia trae consigo, al igual que en la formación de los Estados europeos, la idea de Estado-Nación y el principio de la igualdad ante la ley, que implica la unidad de las fuentes de derecho y la unidad de los sujetos a quienes están destinadas las normas jurídicas. La concepción de Nación corresponde a un invención, que desempeña la función de “catalizador” en la transformación del Estado de la temprana Edad Moderna en una república democrática (Habermas); ya que “sólo la pertenencia a la *nación* fundaba un vínculo de solidaridad entre personas que hasta entonces habían permanecido extrañas las una de las otras” (Habermas, 1999: 88).

¹⁴ Que han sido considerados por el relator de Naciones Unidas, Miguel Alfonso Martínez, como *Tratados celebrados entre Estados y Pueblos Indígenas*; los cuales “tienen la posibilidad de llegar a ser importantísimos instrumentos para el establecimiento formal y el respeto no sólo de los derechos” reconocidos en instrumentos jurídicos (nacionales o internacionales) aceptados por el Estado de que se trata, “sino también de los inalienables derechos internacionales, en particular el derecho a la tierra...” (Martínez, 1999:47)

¹⁵ Esta cifra está tomada con base al censo de 1992; por lo anterior, debemos considerar una cifra inferior en 400 mil aprox.

Los criollos locales esgrimieron la idea de que habían surgido nuevas naciones mestizas, con una identidad diversa del colonizador; “pero hegemonizaron la idea de nación bajo las características del grupo dominante, oficializando una sola cultura, una religión (la católica), una identidad, un idioma (el castellano o español)” (Yrigoyen, 1999: 130).

Surge a su vez, el cuestionamiento de los estatutos privilegiados, y la idea de la codificación. Todos deben someterse al mandato de la ley. Ley que es escrita, y proveniente del único órgano soberano para legislar: el Congreso. Las manifestaciones criollas de estos ideales lo constituyen la declaración de ciudadanía plena de los indígenas, decretada por O'Higgins en 1819¹⁶, y posteriormente, la dictación del Código Civil a mediados de siglo, en el que se establece (artículo 2°) la subordinación absoluta de la costumbre como fuente de derecho.

Es entonces cuando el derecho indígena adquiere connotación teórica y política; “por cuanto el Estado chileno, los sectores sociales y políticos no sólo niegan la existencia de derechos particulares de los pueblos indígenas, sino que también reproducen formas que anulan expresiones de derechos diferenciados; ejercen estereotipos, prejuicios y barreras mentales que imposibilitan establecer un dialogo en la diversidad y la igualdad” (Millamán, 2002).

Más tarde, la ley de 4 de Diciembre de 1866 establece la concesión gratuita de títulos de dominio a los mapuche, mediante el establecimiento de sus ocupaciones, para lo que debía acreditarse un año de “posesión efectiva y continuada”. El resto se consideraran terrenos baldíos por lo que se imputan fiscales. En 1927, por Ley N° 4169 se crea un tribunal especial cuya función es promover la división de las comunidades; la Ley N° 4802 de 1930, crea cinco Juzgados de Indios cuya función fue la división de las comunidades. En 1979, con la aplicación del D.L 2.568 y 2.750, se cierra un ciclo de la política estatal y sus legisladores en pro de convertir las propiedades indígenas en propiedad privada, cerrando toda posibilidad de derechos colectivos.

Este proceso iniciado mas de un siglo atrás (la legislación de la dictadura no será la causa fundamental, pero sí la definitiva), traerá como consecuencia la pérdida territorial de los mapuche, pero también –y no menos importante- la pérdida de competencia de sus autoridades y la abolición de sus reglas de organización y distribución de la tierra.

La legislación inaugurada en 1993¹⁷ vino a quebrar una tendencia de nuestra legislación (que reconoce como aislada excepción la Ley N° 17.729 del año 1972, previa a las reformas del año 1979), de legislar exclusivamente acerca de las tierras de los indígenas y de cómo incorporarlas al mercado nacional de tierras. Por otra parte, la legislación indigenista del gobierno de la coalición de partidos por la democracia establece un cambio en el proceso de asimilación que se venía desarrollando durante el gobierno militar de Augusto Pinochet (1973-1990). Mientras en virtud de la legislación aplicable hasta el '93, se desconocía la existencia de grupos diversos al interior del Estado nacional, y por lo mismo deploraba el establecimiento de un estatuto especial para de los indígenas¹⁸; la actual legislación reconoce la existencia de diversas “etnias”¹⁹ que forman parte de la nación chilena (artículo 1°).

Mientras tanto, la legislación establece como deber del Estado el “... proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas

¹⁶ Este Decreto Supremo sostenía que “...El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esta porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos, y libres como los demás habitantes del Estado con quienes tendrán igual voz y representación....”.

¹⁷ Ley N° 19.253 “Establece Normas sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena”, publicada el 05 de Octubre de 1993.

¹⁸ El artículo 1° original del DL 2.568 de 1979 disponía que una vez divididas las tierras comunes de los mapuche, éstas dejaban de ser indígenas, “así como sus dueños”. Además, Chile nunca ratificó el Convenio 107 de la OIT.

¹⁹ “El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: la Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes”. (artículo 1).

para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación". (Artículo 1). La misma ley dispone los mecanismos a través de los cuales se realizan estos deberes.

En el caso de la protección de las tierras indígenas se establece una restricción de la facultad de disposición de la propiedad indígena²⁰, obtenida de manos del Estado. Es decir, los indígenas no pueden "enajenar" sus tierras a quienes no pertenezcan a su misma etnia (artículo 13). Por otra parte, establece la creación de un fondo fiscal para la adquisición de nuevas tierras; ya sea mediante concurso o asignación directa en caso que permita resolver conflictos (art. 20). Para el caso de los Aymara se establece una protección especial respecto de las aguas (artículo 64).

En el ámbito medioambiental, la ley dispone que las organizaciones indígenas deben ser oídas y considerada su opinión por los servicios de la administración del Estado, cuando traten materias que tengan injerencia o relación con cuestiones indígenas. (art. 34).

En el ámbito del desarrollo, la ley crea un servicio público descentralizado²¹ (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI), que es el organismo encargado de "promover, coordinar y ejecutar, en su caso, la acción del Estado en favor del " 'desarrollo integral' de las personas y comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional". (art. 39). De igual modo, se crea un *fondo de desarrollo*, que se refiere al manejo de recursos destinados a financiar programas especiales de desarrollo (art. 23). Y, por último, las Áreas de Desarrollo Indígena (en adelante ADI) que son espacios geográficos de alta densidad indígena, en que el Estado focaliza su acción a favor de los indígenas (art. 26).

En términos de participación, se contempla la participación de indígenas en el órgano superior de la agencia estatal que determina las políticas indígenas, a través de la integración de indígenas en dicha instancia; la consulta a las comunidades locales en caso de afectación y la participación en la administración de los Parques Nacionales que se encuentren en las Áreas de Desarrollo Indígena. La Ley Indígena reconoce sólo dos formas de organización indígenas la comunidad y la asociación.

El sesgo asistencialista de la legislación se manifiesta en el desconocimiento de los derechos a decidir sobre sus propios asuntos, limitando los derechos políticos a una participación manifestada en el derecho de las comunidades a ser escuchadas por las agencias estatales en materias de su interés, y en la integración de indígenas al órgano indigenista estatal. En esta parte, el proyecto fue restringido de manera importante durante su tramitación, tanto en el gobierno, como en el Congreso²² ya que se eliminó la consideración de pueblos, reemplazándola por el de "etnias"²³, que como ha quedado dicho no otorgan a sus titulares más que derechos individuales²⁴.

La propuesta de ley en cambio, incluía el reconocimiento de la calidad de pueblos indígenas, como sujetos de derecho público, con un derecho colectivo al territorio, expresado en los denominados Territorios de Desarrollo Indígena que se reemplazó por las restringidas Áreas de Desarrollo Indígena. El primero se definía en el proyecto como "el espacio social, demográfico, ecológico, cultural fundamental para la existencia y desarrollo de los pueblos indígenas. El Territorio incluye el conjunto del sistema ecológico necesario para el desarrollo de estos pueblos, sin perjuicio de los derechos de propiedad

²⁰ El artículo 12 dispone cuales son "tierras indígenas", incluyéndose allí en general, las formas que el estado a utilizado para conceder tierras a los indígenas; de tal manera que no implica un reconocimiento de tierras ancestrales ocupadas por los indígenas con anterioridad a los finales del siglo XIX.

²¹ Lo que implica que tiene patrimonio y personalidad jurídica propia, pero se encuentra sometida a la supervigilancia del Ministerio de Planificación y Cooperación.

²² En Chile, el ejecutivo es un órgano co legislador, que, como en este caso, puede presentar proyectos de ley al parlamento; inclusive en algunas materias goza de exclusividad.

²³ respecto de las cuales, el derecho internacional no prescribe ninguna clase de derechos, salvo lo que establece el artículo 27 del Pacto de Derechos civiles y políticos

²⁴ Lo que no es poco, pero implica un desconocimiento de la diferencia

constituidos en esos espacios”²⁵, y establecía el derecho de las comunidades a participar en la toma de decisiones relacionadas con proyectos de desarrollo (estableciendo incluso la posibilidad de oponerse a ellos), así como el derecho a beneficiarse materialmente de las actividades desarrolladas en dicho espacio.

Por otra parte, existe una diferencia fundamental entre el concepto de *tierra* recogido por la legislación chilena y lo que se ha entendido como *territorio* en la legislación internacional. Mientras la primera, equivale al concepto de propiedad privada de los indígenas (Lillo, 1999: 43); la segunda en cambio, se refiere a una noción más amplia, porque abarca otras dimensiones, no sólo la económica, y porque no incluye sólo el suelo sino todos los elementos que conforman el hábitat.

El cuestionamiento al discurso jurídico del Estado en relación con la diferencia, no provienen sólo de la filosofía del derecho o la antropología. Ese discurso a chocado persistentemente con las demandas políticas del movimiento indígena (particularmente mapuche), que ha calificado la actual legislación como “colonialista” y que contravienen los “derechos fundamentales mapuche como son; la autodeterminación, la propiedad de las tierras, el reconocimiento de nuestras instituciones tradicionales, que sustentan nuestra cultura..., el derecho a ejercer y practicar nuestra justicia y las normas que regulan la vida, al interior de cada Lof” (Consejo de Todas Las Tierras, 1997, op. cit.: 112).

Los conflictos gatillados durante los últimos años entre Estado y Pueblo Mapuche se explican por diversos motivos, entre los que NAGUIL incluye el agotamiento del acuerdo de Nueva Imperial, y “la violación de un conjunto de derecho humanos, individuales y colectivos, lo que de mantenerse provocarán serias consecuencias políticas, económicas, culturales y sociales, amenazando la proyección de la sociedad mapuche como colectividad específica” (Naguil, 1999:12).

VIII. Los derechos indígenas en el ámbito constitucional

Como afirman Assies, Van Der Haar y Hoekema, los nuevos movimientos indígenas surgen en un contexto de “agotamiento del modelo económico y político del Estado nacional desarrollista”²⁶ de la postguerra, y búsqueda de un nuevo modelo de desarrollo y revisión de la idea de democracia. Todo ello, en el marco de la transición de los países latinoamericanos de regímenes autocráticos a democracias; y de modelos económicos estatales, hacia economías neoliberales. El Estado nacional vive su crisis particular. Es presionado desde “arriba”, por los órganos internacionales; por “los lados” por los órganos de inversión (Banco Mundial, BID) y los inversionistas privados; pero también “desde abajo”, por las identidades culturales y/o minorías nacionales (Keating, 2002). El Estado Nación pierde su condición de referente en este sentido y surge la necesidad de diferenciación (Bascuñán, Durston, 1999.), la reivindicación de la identidad propia y multiculturalismo; todos, factores que se han enfrentado y debatido para configurar un nuevo escenario regional.

Esta nueva etapa en las relaciones interétnicas se caracteriza en que “las demandas indígenas, las emergentes normas internacionales y el nuevo constitucionalismo pluralista, van más allá de una extensión y consolidación de los derechos civiles, políticos y sociales convencionales. Implican un reconocimiento de derechos colectivos o de grupo así como territoriales. Esto sugiere que el ‘emergente modelo multicultural regional’ quizá adquiera los fuertes rasgos de la consociación directa; es decir, del reconocimiento explícito por parte del Estado del derecho de los pueblos indígenas al autogobierno, en un determinado territorio y en un grado especificado, de acuerdo con sus propias costumbres políticas y jurídicas” (Assies, Van Der Haar, Hoekema, 1999: 506).

²⁵ Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI). s/f. “Nueva Ley Indígena (Borrador de Discusión)” (p. 48). Comisión Especial de Pueblos Indígenas, Santiago s/f.; p. 21-22.

²⁶ ASSIES, WILLEM; VAN DER HAAR, GEMMA; y HOEKEMA, ANDRÉ. 1999. “La diversidad como desafío: una nota sobre los dilemas de la diversidad”, en Assies, Willem; Van Der Haar, Gemma; y Hoekema, André, editores. 1999. “El reto de la diversidad”, Colegio de Michoacán, Zamora, México, pp. 505-542; p. 508

La globalización, en el ámbito jurídico²⁷ consiste actualmente “en que las formas legales son constantemente retrabajadas en interacción con las variables condiciones externas”. Pero, la globalización, no implica en cambio, uniformidad; de hecho, no se ha cumplido la profecía de la desaparición del Estado, si bien, se ha debilitado su soberanía (por cuanto no todo lo que ocurre dentro de él, se decide en él), continúa estableciendo marcos de regulación y mediando entre los procesos locales y globales. Por ello, que, en la idea de “interlegalidad” configurado por Santos (1995), el Estado sigue siendo un centro de acción de las acciones contra hegemónicas de los grupos postergados.

De esta manera, el nuevo escenario social y político del continente es abierto y complejo, influenciado por múltiples poderes, potenciándose un proceso dialéctico entre las elites y los movimientos sociales, donde la ley (nacional e internacional) puede constituir un instrumento útil, como estrategia emancipadora (Santos, 1991).

Desde la década del 80' los estados latinoamericanos han intentado incorporar a los pueblos indígenas a través de sus ordenamientos constitucionales, espacios que (salvo para el caso de Panamá), les estaba vedado hasta entonces, pese a que se trata de colectivos anteriores a los mismos estados, y de cuya fundación y organización han sido marginados (Clavero, 2002:...). Entre estos estados destacan Panamá (1971), Nicaragua (1986), Brasil (1988), Colombia (1991), El Salvador (1992), Guatemala (1992), México (1992, 2001), Paraguay (1992), Perú (1993), Argentina (1994), Bolivia (1994), Ecuador (1994, 1998) y Venezuela (2000).

En términos generales, a través de estas reformas se ha reconocido (1) el carácter multiétnico y pluricultural de los Estados, incluyéndose normas relativas al derecho de los indígenas a la mantención y desarrollo de sus lenguas y culturas, (2) al reconocimiento de las comunidades indígenas, de su personería y capacidad legal como Pueblos; (3) a los derechos de los indígenas a la tierra (o a sus territorios) y a los recursos naturales; (4) a aplicar el derecho consuetudinario indígena, siempre que no sea contrario a los derechos humanos; (5) Excepcionalmente se han reconocido además los derechos de los indígenas a la autonomía en sus asuntos internos (Nicaragua, Colombia, México (2001)²⁸.

²⁷ La globalización en el ámbito del derecho no es un fenómeno nuevo. Tal como señala Sieder (2002), “el constitucionalismo liberal de Latinoamérica se formó bajo los ideales y modelos políticos de Francia, los Estados Unidos y Gran Bretaña, los legados coloniales España y Portugal, y las exigencias del desarrollo capitalista en el siglo XIX. Las normas y prácticas legales de las comunidades indígenas de toda la región fueron en parte moldeadas en respuesta a este contexto más amplio”.

²⁸ **1) Reconocimiento de la multiculturalidad. Colombia** (1991): art. 7 “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”, art. 10 “El castellano es el idioma oficial de Colombia. Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe”. **Panamá** (1972): art. 86 “El Estado reconoce y respeta la identidad étnica de las comunidades indígenas nacionales.....”, art. 104 “El Estado desarrollará programas de educación y promoción para los grupos indígenas ya que poseen patrones culturales propios a fin de lograr su participación activa en la función ciudadana”. **Ecuador** 1978): art. 1 “El Ecuador es un Estado soberano independiente, democrático, unitario, descentralizado, pluricultural y multiétnico”. **Perú** (1993): art. 2 “Toda persona tiene su derecho:...19: a su identidad étnica y cultural. El Estado reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación”. **Bolivia** (1994): art. 1 “Bolivia, libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural...”. **México** (2001): art. Artículo 2º. “La Nación Mexicana es única e indivisible. La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.” (Art. 2)”. **Guatemala** (1985): art. 66 “Protección de grupos étnicos. Guatemala está formada por diversos grupos étnicos entre los que figuran los grupos indígenas de ascendencia maya. El Estado reconoce, respeta y promueve sus formas de vida, costumbres, tradiciones, organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialectos”. **Nicaragua** (1986): art. 8 “El pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica y parte integrante de la nación centro americana”, art. 11 “El español es el idioma oficial del estado. Las lenguas de las Comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua también tendrán uso oficial en los casos que establezca la ley”. **Brasil** (1988): art. 215 “...1º El Estado protegerá las manifestaciones de las culturas populares, indígenas y afro-brasileñas y los otros grupos participantes en el proceso de civilización nacional....”. **El Salvador** (1983): art. 62 “El idioma oficial de El Salvador es el castellano. las lenguas autóctonas que se hablan en el territorio nacional forman parte del patrimonio cultural y serán objeto de preservación, difusión y respeto”. **Nicaragua** (1986): art. 8 “El pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica y parte integrante de la nación centro americana”, art. 11 “El español es el idioma oficial del estado. Las lenguas de las Comunidades de la Costa Atlántica de Nicaragua también tendrán uso oficial en los casos que establezca la ley”. **Paraguay** (1992): art. 63 “Queda reconocido y garantizado el derecho de los pueblos indígenas a preservar y desarrollar su identidad étnica en el respectivo hábitat”. **Argentina** (1994).

2) Reconocimiento de los Pueblos Indígenas:

Panamá (1972): sólo utiliza el término comunidades y poblaciones; **Nicaragua** (1986): art. 181 “los Pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa atlántica...”; **Brasil** (1988). Indios, poblaciones indígenas; **Colombia** (1991): Pueblos indígenas; **El**

En términos específicos, los procesos de reforma constitucional y reconocimiento de derechos en México, Nicaragua, Colombia y Panamá, son algunos de los ejemplos más relevantes en América Latina, no sólo por las reformas legales que involucran, sino también por todo el proceso político que implicaron. Por esto, se incluye un análisis específico de estos casos, sin perjuicio de que existen también otros casos importantes, como el de Guatemala y Bolivia.

1. Reconocimiento constitucional en México

1.1. Antecedentes generales

La relación del Estado Mexicano con los pueblos indígenas, no difiere mayormente de la situación del resto de Latinoamérica; Igualmente se dan los fenómenos de negación y discriminación hacia los pueblos originarios por las elites dirigentes y por un Estado que se niega a reconocerlos, escudándose en el principio de igualdad. Sin embargo, es a partir de la segunda mitad del siglo XX que comienzan a manifestarse ciertos fenómenos en la sociedad mexicana que dan cuenta de la crisis del modelo político, social y económico del Estado nacido al amparo de la revolución de 1917. Que unido a una historia de discriminación, abandono y represión de amplios sectores de la sociedad mexicana generan un espacio propicio para el descontento social; solo así se explica el movimiento armado de Chiapas en 1994, el cual en ningún caso debe entenderse como un suceso aislado o extraño sino como uno más, de una larga cadena de hechos que ya comienzan a manifestarse en la década del 60 con las represiones obreras y la matanza universitaria de Tlatelolco.

El año 1990 el Estado mexicano ratifica el convenio 169 de la OIT, convirtiéndose en el primer Estado latinoamericano en ratificar dicho instrumento. Como consecuencia de ello y con la intención de ajustar la constitución federal a la normativa internacional, el gobierno promueve una reforma a fin de consagrar el reconocimiento de los Pueblos Indígenas y hacer efectivos sus derechos, así se modifican los Art. 4 y 27 de la carta constitucional, en los que reconoce el carácter pluricultural de la nación Mexicana, la obligación de protección a la cultura, lengua y tradiciones, como asimismo el acceso a la jurisdicción del Estado por parte de los indígenas (Art. 4);²⁹ De igual manera se reconoce personalidad jurídica de las poblaciones ejidales y comunales, se protege su propiedad sobre la tierra como también la integridad de

Salvador (1992): No se hace referencia; **Guatemala** (1992): Grupos étnicos y comunidades indígenas; **México** (1992, 2001): art. 2 ".....sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas"; **Paraguay** (1992): art. 62 "Esta Constitución reconoce la existencia de los pueblos indígenas, definidos como grupos de cultura anterior a la formación y organización del Estado paraguayo"; **Perú** (1993): Comunidades campesinas y nativas; **Argentina** (1994): Pueblos indígenas; **Bolivia** (1994): art. 171 "Se reconocen, respetan y protegen en el marco de la ley.

3) Los derechos de los indígenas a la tierra (o a sus territorios) y a los recursos naturales. En general, como indica ASSIES (2000), la mayoría de las constituciones latinoamericanas (salvo Chile, Costa Rica y El Salvador), se han modificado durante los noventa a fin de reconocer las demandas indias por la tierra. La mayoría de las legislaciones (salvo Brasil y Chile), dispone derechos colectivos de los indígenas sobre ellas (ASSIES, 2000:12). En el caso de **Brasil**, pertenecen al Estado y son entregadas en fideicomiso a las comunidades. Particularmente, en las constituciones de **Colombia, Nicaragua, Bolivia**, se establecen derechos colectivos sobre el Territorio y Recursos Naturales.

4) Derecho a jurisdicción especial. Algunas de estas constituciones (**Bolivia, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua, Panamá, Paraguay y Perú**) han reconocido, en mayor o menor medida, las costumbres jurídicas o "derecho consuetudinario" indígena, estableciendo normas para su consideración por el derecho estatal y/o para su desarrollo a través de sistemas de jurisdicción indígena.

5) Excepcionalmente se han reconocido además los derechos de los indígenas a la autonomía en sus asuntos internos: (**Nicaragua, Colombia, México** (2001). A esto se agrega el caso de México (2001) el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, derecho que "se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional." (Art. 2). La misma Constitución establece el derecho indígena como criterio para la definición de las comunidades indígenas al establecer que "son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquéllas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres." (Art. 2).

²⁹ Este artículo versaba hasta la reforma del 2001, de la siguiente manera "La nación mexicana tiene una composición Pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley."

las tierras de los grupos indígenas (Art.27)³⁰. Sin embargo este reconocimiento, al decir de López Barcenás (2000:106), tiene un carácter meramente declarativo de la diversidad cultural “palabras de buena crianza”, sin tratarse de una garantía real de reconocimiento de derechos políticos y económicos. Se trata de una reforma insuficiente, pues, desconoce el carácter de “Pueblos” a los indígenas, relegándolos a la condición de minorías, circunstancia no menor, ya que las minorías no gozan derechos políticos (como colectivos) a diferencias de los pueblos a quienes se reconoce la titularidad del derecho a la autodeterminación; la reforma tampoco hace referencia al acceso y control de los recursos naturales por parte de los indígenas ni sus comunidades.

Con posterioridad a esta reforma constitucional el Estado mexicano modificó algunas leyes federales y estatales relacionadas principalmente con el acceso a la justicia penal y con la educación intercultural. Igualmente, una serie de estados de la unión reformaron sus constituciones reconociendo en ellas derechos a favor de los indígenas, sin embargo todos estos reconocimientos siguieron el mismo tenor de la constitución federal, circunscribiéndose a introducir normas declarativas de pluriculturalidad, sin hacer mención a los pueblos indígenas como sujetos de derechos colectivos ni políticos; paralelamente ese mismo año se reforma nuevamente la constitución federal mexicana, otorgando poder a los campesinos indígenas para enajenar sus tierras o parcelas. Esta reforma trajo que cientos de indígenas “...apremiados por su situación de extrema pobreza vendiera su única riqueza y quedase sin nada”. (Sanchez, 2000: 471).

1.2. Levantamiento indígena. La aparición en escena del EZLN

El 1° de enero de 1994 se produce quizás uno de los hitos más importantes en el movimiento indígena americano, que no solo acarreará consecuencias en México sino que se convertirá en un importante referente para los movimientos indígenas que luchan por el respeto y reconocimientos de sus Derechos Humanos históricamente conculcados, se produce el alzamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

En los primeros momentos del levantamiento, el EZLN se apodera de varias ciudades del Estado de Chiapas: San Cristóbal de las Casas, Las Margaritas, Altamirano, Rancho nuevo, Comitán y Ocosingo.

Según López Barcenás las causas de la rebelión indígena “... deben buscarse en la exclusión de una sociedad que se declara multicultural, diciendo reconocernos pero que actúa como si no lo fuera o no existiéramos... la exclusión y la discriminación [son] nuestras armas de lucha en busca de nuestro reconocimiento como seres iguales pero diferentes, para acceder una vida en libertad con justicia y dignidad” (López Barcenás, op. cit.).

A juicio de Niel Harvey, en la rebelión Zapatista se conjugan dos factores coadyuvantes, por una parte lo que llama “La cultura de la rebelión” de los indígenas Chiapanecos cuestión que se evidencia en la historia de rebeliones y alzamientos desde la época colonial mexicana y “la cultura de la organización” en cuya generación tuvieron especial importancia las organizaciones indígenas que luchaban por la tierra, por los créditos y por los precios de las cosechas “... esta moderna cultura de la organización se fue combinando con la antigua cultura de la rebelión. Ambas nutrieron al movimiento del EZLN y transformaron al pequeño grupo urbano encabezados por el Subcomandante Marcos que entró a la selva Lacandona hacia la mitad de los años 80” (Harvey, 2000:300).

1.3. Los acuerdos de San Andrés y el proyecto de la COCOPA

En febrero de 1996 el gobierno Federal Mexicano y el EZLN firman lo que se conoce como “Los acuerdos de San Andrés”; en ellos el gobierno mexicano reconoce que los pueblos indígenas han sido

³⁰ Art. 27 constitucional expresa: “Se reconoce la personalidad jurídica de los núcleos de poblaciones ejidales y comunales y se protege su propiedad sobre la tierra, tanto para el asentamiento humano como para las actividades productivas. La ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas”

objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación y que para superar esta realidad se requieren acciones profundas, sistemáticas y participativas de parte del Estado y la sociedad. En suma es necesario un nuevo trato entre el Estado y los pueblos indígenas, basado en la participación en todo nivel (federal, nacional regional y comunal) a fin de que ellos sean los actores fundamentales de su desarrollo. Por otro lado el Estado reconoce que es necesario superar el integracionismo cultural para reconocer a los pueblos indígenas como nuevos sujetos de derechos en atención a los orígenes históricos de sus demandas, la diversidad cultural de la nación mexicana y a los compromisos internacionales suscritos por el Estado mexicano, en particular el convenio 169 de la OIT.

1.3.1. Contenido del acuerdo de San Andrés

La nueva relación Estado Mexicano y Pueblos Indígenas debía sustentarse en los principios del Pluralismo, esto es una convivencia "...efectiva, respetuosa y equitativa entre lo diverso" (López Barcenas, op. cit.). La sustentabilidad para asegurar la perduración de la naturaleza y la cultura; la integralidad, coordinando las acciones de las distintas instituciones y niveles de la administración pública; la Participación y la Libre determinación, esto es respetando las identidades, culturas y formas de organización social.

El contenido de estos acuerdos suscritos por el gobierno federal y el EZLN en San Andrés pueden resumirse de la siguiente manera:

a) Relativas al marco jurídico- institucional:

Reforma a la Constitución Federal, y al ordenamiento jurídico en general, tanto en el ámbito federal como en el ámbito estatal a objeto de reconocer a los Pueblos Indígenas y el libre ejercicio de sus derechos políticos, de jurisdicción, sociales, económicos y culturales.

Ampliación de la participación y representación políticas en el ámbito local y nacional. Reconocimiento en los ordenamientos estatales a la autonomía y libre determinación. Se establecía el derecho de los municipios con población mayoritariamente indígena a asociarse libremente; reconocimiento a las comunidades indígenas como entidades de derecho público y fortalecer la participación indígena en el gobierno en la gestión y administración en sus diferentes ámbitos y niveles. Garantizar el pleno acceso a la justicia y la jurisdicción del Estado tanto en el ámbito nacional como estatal.

b) Reconocimiento a derechos culturales, económicos y sociales:

Promoción de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas; Educación y capacitación, garantizar una educación que respete y aproveche los saberes tradicionales y formas de organización interna. Garantizar la satisfacción de las necesidades básicas, esto es ocuparse de la salud educación y empleo. Impulsar la producción y el empleo.

c) Protección al indígena migrante

1.3.2. Propuesta de la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA)

La comisión de concordia y pacificación recoge en gran medida el contenido de los acuerdos de San Andrés y virtud de un mandato de las partes negociantes elabora un propuesta de reforma constitucional que solo podía ser aprobada o rechazada, sin hacer reparos o modificaciones con el objeto de evitar negociaciones interminables y estériles. Dicha propuesta fue entregada a los negociantes en el mes de noviembre de 1996, en ella se sistematizan los acuerdos de San Andrés Larrainzar y cuyo contenido puede resumirse y agruparse de la siguiente forma:

a) Derechos Políticos:

Se reconoce a los Pueblos indígenas como sujetos colectivos de derechos y su derecho a la libre determinación, la que se expresa en un régimen de autonomía como parte del Estado Mexicano (Art. 4 constitucional); de la misma forma se reconoce el derecho a elegir sus propias autoridades y formas de gobierno interno de acuerdo a sus normas garantizando la participación a las mujeres en condiciones de equidad. De igual manera se confiere el derecho a fortalecer su participación política en los distintos órganos del Estado.

También dentro de los derechos políticos, el proyecto de la COCOPA reconoce a las comunidades indígenas como sujetos de derecho público las que, al igual que los municipios con población indígena mayoritaria, tendrán derecho a asociarse libremente a fin de coordinar sus acciones. Del mismo modo se establece que los organismos del Estado deben asignar y traspasar recursos económicos a las comunidades y pueblos indígenas a fin de que sean administrados por ellos; Por último se establece el derecho a la re-municipalización a fin de volver a acordes estos órganos de gobierno a la ubicación geográfica y composición cultural de los propios pueblos.

b) Derechos en materia económica:

Se establece el derecho de acceder de manera colectiva al uso y disfrute de los recursos naturales de sus tierras y territorios, entendidos éstos como la totalidad del hábitat que los pueblos indígenas usan u ocupan, salvo aquellos bienes nacionales de uso publico.

c) Derechos en materia cultural:

Se establece el derecho de los pueblos indígenas para preservar y enriquecer sus lenguas vernáculas, conocimientos y todos los elementos que configuren su cultura e identidad; asimismo se reconoce el derecho para adquirir y administrar sus propios medios de comunicación.

En materia educativa se estableció la obligación para las autoridades públicas, sea federales, estatales o municipales de consultar a los pueblos indígenas interesados para definir y desarrollar programas educativos de carácter regional, en los que deben incluirse las culturas indígenas

d) Derechos de los indígenas migrantes:

Se establece la obligación del estado de impulsar programas específicos para su protección tanto en el territorio nacional como extranjero.

e) Pluralismo Jurídico:

Se reconoce el derecho a aplicar sus sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos al interior de sus comunidades respetando las garantías individuales los Derechos Humanos y especialmente la dignidad e integridad de las mujeres. Por otro lado se incorpora una garantía referente a los juicios y procedimientos en que figuren colectiva o individualmente a personas indígenas deberán tomarse en cuenta sus prácticas jurídicas y especificidades culturales estableciendo el derecho de los procesados a contar con interpretes o traductores que entiendan su lengua y cultura.

1.4. Contrapropuesta del gobierno federal

El gobierno federal rechaza el proyecto de la COCOPA, desconociendo los acuerdos de San Andrés presenta una contrapropuesta de reforma, en la que se aprecian evidentes diferencias con el proyecto original. Las principales disconformidades se manifiestan en cuanto a la titularidad de los derechos colectivos, específicamente al derecho de libre determinación; el uso y disfrute de los recursos

naturales; el acceso a los medios de comunicación; el derecho al desarrollo como pueblos y acceso a la riqueza nacional. A continuación se presentan las más importantes diferencias (no las únicas), del proyecto del gobierno federal con el elaborado por la COCOPA:

a) En cuanto al titular de los derechos

Aún cuando el proyecto del gobierno federal reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, establece que esta se expresa en la autonomía de las comunidades indígenas y comunas con una mayoría de población indígena y solo respecto de sus formas internas de convivencia y de organización social, económica, política y cultural. En otras palabras se reconoce el derecho a la libre determinación pero no la autonomía como pueblos indígenas ya que está radicada en las comunidades o municipios; lo que en el fondo significa la negación de derechos colectivos. Por otro lado tampoco se reconoce a las comunidades indígenas como sujetos de derecho publico dejando al arbitrio de las autoridades estatales este carácter.

b) En cuanto a los derechos económicos:

La iniciativa gubernamental elimina toda referencia a los territorios indígenas y al acceso colectivo a los recursos naturales. Consagrando el derecho de acceder a los recursos naturales que se encontraran en sus tierras y agrega que este derecho se ejercerá "... con las modalidades y limitaciones establecidas para la propiedad por la constitución y las leyes"; negando de esta forma todo derecho de acceso colectivo. Creemos que si la intención era suprimir este derecho colectivo, el ejecutivo mexicano pudo perfectamente haber evitado toda referencia al tema, la disposición así redactada nos lleva a un absurdo, pues, establece el derecho al goce y disfrute de los recursos naturales que se encuentran en las tierras de propiedad indígena, lo que ya esta garantizado al reglamentar del derecho de propiedad. Por otra parte en cuanto al acceso de los indígenas a la riqueza nacional se expresa que se adoptaran las medidas necesarias a fin de que en los planes de desarrollo nacionales se tome en cuenta a los pueblos indígenas tratando de promoverse la igualdad de oportunidades con él fin de que estos puedan acceder a la riqueza nacional, pareciera ser que esta es una norma meramente declarativa que no reconoce derecho alguno a los indígenas y no pasa de ser un declaración de buenas intenciones.

c) Acceso a los medios de comunicación:

Donde el proyecto del gobierno reconoce el derecho a las comunidades para adquirir operar y administrar sus propios medios de comunicación... *en los términos que las leyes establezcan*,³¹ esta última frase es agregada en la iniciativa del ejecutivo, a primera vista pareciera ser una frase sin mayor importancia, sin embargo y siguiendo a López Barcenas, su inclusión no fue una casualidad y agrega "... la actual reglamentación prescribe que todas las transmisiones se hagan en español y si fuera necesario hacerlo en otras lenguas primero deberá ser en español para después traducirlas" (op. cit.), lo que hace inverosímil este derecho consagrado.

d) Derechos indígenas en materia cultural:

En el proyecto enviado por el ejecutivo, éste se atribuye como un derecho exclusivo definir los contenidos de los programas educativos y solo concede a las comunidades el ser consideradas para la incorporación de los contenidos regionales, lo que significa un retroceso en comparación al proyecto de la comisión de concordia y pacificación, donde se establecían mecanismo de consulta a los pueblos indígenas con el objeto de definir y desarrollar programas de educación en la que se reconocerá la herencia cultural de estos.

³¹ El subrayado es nuestro

e) Derecho indígena o pluralismo jurídico

Se mantiene la referencia a los sistemas normativos indígenas, pero se restringe la disposición al reducir su ámbito de competencia a los conflictos internos entre los miembros de los pueblos, sujetándose a los principios generales de la constitución mexicana y a las garantías individuales consagradas en ella; a diferencia del proyecto de la COCOPA que no contemplaba tal limitación. En cuanto a los límites de la jurisdicción indígena están dados por las garantías establecidas en la constitución y por los Derechos Humanos.

1.5. Reforma constitucional

La iniciativa presidencial es enviada al Congreso de la Unión, con el objeto que sea aprobada por el legislativo, lo que finalmente ocurre en el mes de abril del año 2001 conjuntamente con ello el gobierno recomienda a los Estados que reformen sus constituciones estatales en términos similares a la iniciativa elaborada por el ejecutivo. Hasta finales del año 2001 habían sido reformadas 19 Constituciones estatales "... en todas ellas se ensaya una nueva técnica legislativa simulando que se consagran derechos cuando en realidad no es así, sea por que la materia no es de competencia federal o bien por que se da a los conceptos contenidos que no tienen", (López Barcenas, op.cit.) demostrando la nula voluntad del gobierno para reconocer los derechos indígenas.

En los hechos, el contenido de la reforma constitucional se encuentra plagado de violaciones a los derechos de los pueblos indígenas, en especial del convenio 169 de la OIT, que en conformidad al artículo 133³² de la Constitución Política Mexicana constituye derecho vigente y no cualquier derecho sino uno de rango secundario a la constitución, encontrándose por encima de las leyes federales. Es decir, los tratados en general y en especial el convenio 169 tiene un rango superior al derecho federal y local y cuya violación genera la consecuente responsabilidad internacional del Estado mexicano.

En este sentido, la reforma constitucional infringe, entre otros, el artículo 6 del citado convenio al no cumplir con la obligación de consulta a los pueblos indígenas cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente. El constituyente derivado no respetó dicha obligación al decidir sobre los pueblos indígenas sin su participación y en contra de su voluntad

1.6. Rechazo a la Reforma Constitucional

Por otro lado y como era de esperarse el EZLN rechaza el proyecto presidencial suspendiendo todo dialogo con el gobierno expresando "... que el EZLN no retomará el camino del diálogo con el gobierno federal hasta que sean reconocidos constitucionalmente los derechos y la cultura indígenas de acuerdo a la llamada "iniciativa de ley de la COCOPA"³³ argumentando que la reforma constitucional enviada por el gobierno en 1998 y luego aprobada por el congreso de la Unión, no responde a las demandas de los Pueblos Indios, del Congreso Nacional Indígena, del EZLN, y que traiciona los acuerdos de San Andrés y la llamada "iniciativa de ley de la COCOPA" en los puntos sustanciales de estas reivindicaciones: Autonomía y libre determinación, los pueblos indios como sujetos de derecho público, tierras y territorios, el uso y disfrute de los recursos naturales, la elección de autoridades municipales y derecho de asociación regional, entre otros. La reforma no hace sino impedir el ejercicio de los derechos indígenas representando una grave ofensa a los pueblos indios, a la sociedad y a la opinión pública, pues desprecia la movilización y el consenso sin precedentes que la lucha indígena alcanzó en estos tiempos.

³² Dicho artículo dispone lo siguiente: "Esta constitución, las leyes del congreso de la Unión que emanen de ella y todos los tratados que estén de acuerdo con la misma... serán ley suprema de la Nación..."

³³ Párrafo tomado del comunicado del 29 de abril de 2001 de la comandancia del EZLN, página de documentación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN. www.ezln.org)

A juicio de varios (Gómez, Magdalena; López, Francisco; Gallegos) el proceso de reforma a la constitución Mexicana aprobada en el año 2001 se encuentra viciada, tanto en la forma como en el fondo. Viciada en la forma pues no se habría seguido con los requisitos establecidos en el Art. 135 de constitución mexicana que al efecto señala:

"..La presente constitución puede ser adicionada o reformada. Para que las adiciones o reformas lleguen a ser partes de la misma se requiere que el congreso de la Unión, por el voto conforme de las dos terceras partes de los individuos presentes, acuerde las reformas o adiciones y que estas sean aprobadas por la mayoría de las legislaturas de los estados. El congreso de la Unión o la Comisión permanente, en su caso, harán el computo de los votos de las legislaturas y la declaración de haber sido aprobadas las adiciones o reformas"³⁴

Al respecto, según Magdalena Gómez (2000), no se habría cumplido con la aprobación de las legislaturas estatales ya que varios estados de la Unión emitieron su dictamen sin los quórum requeridos en sus respectivas cartas constitucionales. Por otro lado, la comisión permanente hace la declaración de reforma constitucional cuando el total de los estados aún no se pronunciaba en relación con esta. Aplicando un criterio arbitrario, en orden a interpretar que podía pronunciarse sobre la reforma contando con la aprobación de solo 16 de los 31 estados federados, obviando la opinión de las demás legislaturas estatales.

Viciada en cuanto al fondo por que se violaron garantías como la de legalidad, al emitirse un acto contrario a la constitución como asimismo no se consideró el estatus del Convenio 169 de la OIT, en particular el derecho a la consulta infringiendo consecuentemente el artículo 133 sobre la jerarquía de los tratados internacionales aprobados y ratificados por el Estado mexicano.

En este sentido, la reforma ha sido rechazada de diversas maneras siendo la más significativa la utilización de recursos legales para su impugnación, mediante recursos de amparo y acciones de inconstitucionalidad, al efecto, tras su promulgación 331 municipios indígenas presentaron a la Corte Suprema controversias constitucionales para impugnar la violación al procedimiento de reforma constitucional. Dichas controversias son procedimientos mediante los cuales la Suprema Corte resuelve divergencias entre distintos órganos relativos a la constitucionalidad de sus normas o actos. En definitiva "... el proceso que siguió a la iniciativa de reforma constitucional... y sus magros resultados ha generado un extenso rechazo de los pueblos indígenas pero también de la sociedad civil nacional e internacional, así como del EZLN generando un panorama político incierto y que reclama soluciones de fondo..." (Zúñiga, Lopez, et.al., 2001: 142).

2. Reconocimiento constitucional en Nicaragua

2.1. Antecedentes generales

Nicaragua fue hasta la década de los noventa el epicentro de la reflexión autonómica en Latinoamérica constituyendo uno de los principales referentes para los movimientos indígenas americanos. La experiencia de la costa Atlántica Nicaragüense tiene antecedentes históricos, geográficos y políticos, y no solo se explica a partir de la revolución Sandinista de 1979 (FSLN) y la contra revolución que le siguió.

En Nicaragua se evidencian dos zonas geográficas claramente definidas, la zona de la costa Pacífico y la costa Atlántica, ambas se encuentran separadas cordones montañosos. Esta circunstancia

³⁴ De este artículo se colige entonces que cuatro son los elementos necesarios para proceder a reformar la carta constitucional Mexicana: 1.- que la reforma sea decretada por 2/3 del congreso de la Unión; 2.- Que se consulte la aprobación en sus términos a las legislaturas de los estados; 3.- Que la mayoría absoluta de estas legislaturas acepten la reforma o adición; 4.- Que se realice el computo de votos y la declaración correspondiente por el propio congreso de la unión o, en su caso por la comisión permanente.

influyó a que, en cierto modo, todo el proceso colonial, la independencia y la formación del Estado nacional nicaragüense se hayan desarrollado mirando hacia el pacífico más que al atlántico. Ya desde la colonia, mientras en la costa pacífica se consolida el poder colonial español con sus instituciones y todo su andamiaje colonial (iglesias, juzgados etc.), en la costa Atlántica este poder tiene un carácter más bien nominal, existiendo en ella una clara influencia inglesa. Tras su independencia Nicaragua reclama derechos sobre la costa Atlántica, los que finalmente son reconocidos por Inglaterra en el tratado de Managua en 1860. Asimismo en este tratado, se reconoce la autonomía de los indígenas para autogobernarse; sin embargo en el año 1894 el ejército incorpora militarmente la costa Atlántica al Estado poniendo fin a esta autonomía indígena.

En 1978 estalla la revolución contra la dictadura de Anastasio Somoza, su gobierno es vencido en el año 1979 por el ejército revolucionario del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), sin embargo a poco de terminar la revolución, comienzan a producirse quiebres en la dirigencia de los vencedores, y en este contexto, un grupo de líderes y dirigentes indígenas pertenecientes a los pueblos Miskitos, Sumus y Ramas agrupados en lo que se llamó MISURASATA (Miskitos, Sumus y Ramas unidos) que en un principio habían participado del lado del Sandinista, pasan a la Contrarrevolución, que recibe la generosa ayuda económica y logística del gobierno de Estados Unidos de Norteamérica.

En plena guerra el gobierno Sandinista formula la propuesta de autonomía para las comunidades indígenas de la costa de la atlántica, negociando directamente con ellos el establecimiento de un estatuto especial de autonomía. Dicho proyecto autonómico se sustenta en los principios de democracia popular, unidad del pueblo y la identidad nacional que descansa en el carácter Multietnico y Multilinguístico de la nación (Díaz Polanco, 1986).

2.2. Elementos centrales del régimen autonómico nicaragüense

Es una propuesta basada en un régimen de autonomía regional, que se establece y opera como parte de la nación y como espacios que garantizan las adecuadas condiciones para el pleno desarrollo de las particularidades socio-culturales de los grupos involucrados.

La autonomía de la costa atlántica, opera basada en una normativa previamente aprobada por las instancias competentes del estado soberano, dicha ley o estatuto delimita al espacio territorial dentro del cual las comunidades socioculturales ejercen sus respectivos derechos.

El ejercicio de los derechos específicos abarca por igual a todos los grupos socioculturales que ahí conviven Miskitos, Ramas, Sumus, Garifonas etc., sin exclusión de ninguno.

2.3. Reconocimiento constitucional y estatuto de autonomía

El año 1986 la Asamblea Nacional de Nicaragua adopta una nueva constitución, la cual significó un reconocimiento del carácter Multietnico y Pluricultural de la nación (Art. 8³⁵). En la nueva carta constitucional, se reconoce a las comunidades indígenas de la costa Atlántica el derecho de preservar y desarrollar su propia identidad cultural, dotarse de sus propias formas de organización social y administrar sus asuntos locales conforme a sus tradiciones (Art. 89³⁶); asimismo reconoce a pueblos indígenas el derecho a preservar y desarrollar sus propias culturas y lenguas; de la misma forma que garantiza el acceso y control de sus recursos naturales y sus sistemas de propiedad comunal (Art. 180). Por su parte el Art. 181 inciso segundo dispone que las concesiones y explotaciones de recursos naturales que hayan de efectuarse en la costa atlántica deberán contar con la aprobación de del Consejo regional Autónomo.

³⁵ “...El pueblo de Nicaragua es de naturaleza multiétnica y parte integrante de la nación centroamericana”

³⁶ Capítulo VI.- Derechos de las comunidades de la Costa Atlántica; Art. 89 al 91

Por otro lado y cumpliendo el mandato constitucional, en 1987, la Asamblea Nacional Nicaragüense aprueba el “Estatuto de Autonomía” en el que establece el régimen de autonomía en la costa Atlántica. Los gobiernos autónomos se pusieron en funcionamiento en 1990, año que fueron elegidos los primeros consejos de las regiones autónomas, este estatuto de autonomía, concibe en su Art. 8 a las “Regiones Autónomas”, a los órganos encargados de su administración y gobierno como también sus facultades y funciones.

2.4. Reforma constitucional de 1995

El año 1995 se practica una reforma a la constitución de 1987 en la parte relativa a las regiones autónomas, en dicha reforma se sientan las bases para fortalecer los derechos de los pueblos indígenas y el régimen autonómico de las regiones autónomas de la costa atlántica nicaragüense, en este sentido se incorpora un nuevo párrafo al Art. 5 de la constitución, en el cual el constituyente derivado reconoce la existencia de Pueblos Indígenas sin hacer distinción entre el Pacífico y el Atlántico, agregando que gozan del derecho a tener sus formas de organización social así como mantener las formas comunales de sus tierras y el goce, uso y disfrute de las mismas, estableciendo que para las comunidades de la Costa Atlántica el régimen de autonomía se instituye en la propia normativa constitucional, lo que sin duda constituye un avance en relación al texto original que establecía: “...que el Estado por medio de una ley el régimen de autonomía “. En este sentido se podría argumentar que el actual estatuto de autonomía Goza de rango constitucional ya que es esta ley la que organiza el régimen de autonomía.

Junto a la reforma introducida al Art. 5 constitucional, el constituyente derivado modifica una serie de artículos, pero siempre en el mismo sentido de lo dicho, esto es, fortaleciendo el régimen de autonomía de las regiones de la costa atlántica y extendiendo los derechos y reconocimientos a los pueblos y comunidades indígenas de todo el territorio Nicaragüense como por ejemplo reconociendo el régimen de propiedad de las comunidades indígenas y el derecho a la educación intercultural en su lengua materna.³⁷

2.5. Estructura y contenido del régimen de autonomía

La autonomía establecida por la constitución y el “Estatuto de autonomía” de 1987 configura dos nuevos entes jurídico-políticos en la institucionalidad pública nicaragüense: Las llamadas “Regiones Autónomas” a las que concibe como personas jurídicas de derecho público. Estas regiones en su conjunto abarcan el 56% del territorio y el 10 % de la población del país (RIZO, 1998: 126). La región autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y región autónoma del Atlántico Sur (RAAS), con sus sedes administrativas en las ciudades Bilwi y Bluefields respectivamente; junto con definir los territorios regionales, el estatuto de autonomía, determina cuales son sus órganos administrativos y sus atribuciones.

En cada una de estas regiones existe un órgano llamado “Consejo Regional Autónomo”³⁸ que tiene el carácter de gobierno colectivo de la región y está formado por 45 miembros, provenientes de los municipios y comunidades indígenas, más 2 diputados nacionales de cada región. Este consejo regional elige de entre sus miembros un “coordinador de gobierno”³⁹ que tiene el carácter de gobernador, configurando el ejecutivo regional y una “junta directiva”⁴⁰ integrada en forma plural para dar espacio a todos lo pueblos representados en el consejo. El gobernador se encuentra subordinado al consejo regional que es el órgano supremo quien puede incluso removerlo por causa justificada. Los concejales son elegidos por circunscripciones electorales con el objeto de asegurar la participación de todos los grupos étnicos independientemente del tamaño de su población. Estas regiones tienen, a través de sus órganos, las siguientes atribuciones:

³⁷ Art. 121 reformado de la constitución de la Republica de Nicaragua.

³⁸ El subrayado es nuestro.

³⁹ El subrayado es nuestro.

⁴⁰ El subrayado es nuestro.

- a) Participar en la elaboración y ejecución de planes y programas de desarrollo nacional a fin de armonizarlos con los intereses de las comunidades de la costa atlántica.
- b) Administrar en la región programas de salud, educación cultura, abastecimiento transporte, servicios comunales etc., en coordinación con los ministerios del Estado.
- c) Impulsar proyectos económicos, sociales y culturales propios
- d) Promover el uso racional de las tierras, aguas y demás recursos naturales presentes en las regiones y la defensa de los sistemas ecológicos.
- e) Al consejo regional corresponde autorizar concesiones o contratos sobre recursos naturales existentes en la costa atlántica
- f) Promover el estudio y difusión de las culturas indígenas en las comunidades de la costa atlántica así como su patrimonio histórico.
- g) Establecer impuestos regionales conforme a las leyes que rijan la materia (Aylwin, 1995).

La experiencia de autonomía en Nicaragua lleva ya 10 años de funcionamiento, en su implementación se han evidenciado no pocas deficiencias, relacionadas principalmente con en la falta de delimitación de competencias con los órganos de la administración central de Estado, lo que genera intromisiones de estos en esferas que corresponden a los órganos regionales; esto se debe, en gran medida, a que no existe un reglamento que regule la aplicación del estatuto de la autonomía, estableciendo los límites de competencias con los órganos del Estado.

De igual forma, se evidencia una falta de recursos económicos, ya que los entregados por el ejecutivo a las regiones autónomas son insuficientes; otra gran dificultad se produce por la falta de los recursos humanos capaces de asumir las responsabilidades que significa la implementación de la autonomía:

“... actualmente no existen los actores con la capacidad sacar la autonomía adelante... el gran reto es romper con la mentalidad alienada costeña y entender que la autonomía la vamos a hacer nosotros aquí, no en Managua... y el mayor esfuerzo que estamos haciendo [para superarlo] tiene que ver con la creación de ONGs y el impulso de la universidad de la Costa.” (Díaz Polanco, 2000)

Por otro lado a partir de las elecciones presidenciales de 1990 se encuentra en el gobierno una coalición política de clara inspiración conservadora, y partidaria de la economía de libre mercado, es en ellos que la autonomía a encontrados sus más poderosos detractores.

3. Reconocimiento constitucional en Colombia

3.1. Antecedentes Generales

La Constitución Colombiana de 1991, que deroga a la Constitución 1889 de inspiración conservadora después de más de un siglo de vigencia, responde a una necesidad imperiosa de la sociedad colombiana por democratizar sus instituciones y recuperar la legitimidad del Estado frente sus ciudadanos haciendo mas accesible la protección de sus derechos fundamentales. Esta nueva carta fundamental constituye uno de los ejemplos más paradigmáticos de aceptación del multiculturalismo, al consagrar una serie de derechos a favor de los pueblos indígenas en distintas materias, como el acceso a los recursos naturales derecho al territorio etc. A la par con lo anterior en los últimos años se ha ido desarrollado toda

una doctrina o práctica institucional, especialmente de la Corte Constitucional Colombiana, que favorece al respeto y aceptación de las diferencias culturales, que se ha complementado con la dictación de leyes a fin de implementar las garantías reconocidas por la Constitución y la ratificación de instrumentos internacionales como el Convenio 169 que tiene el carácter de ley de la república desde 1992.

3.2. Constitución de 1991

La constitución comienza expresando en su Art. 1:

“... Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de república unitaria descentralizada y con autonomía de sus entidades territoriales democrática participativa y pluralista fundada en el respeto a la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que lo integran y en la prevalencia del interés general.”

Luego agrega en el Art. 7 un reconocimiento la multietnicidad y pluriculturalidad de Colombia. Este reconocimiento debe reflejarse en todas las acciones que ejecute el Estado en territorios indígenas, las cuales deben propender la conservación cultural de estas sociedades respetando sus tiempos y espacios.

Desde 1993 el Estado considera a las autoridades tradicionales indígenas como entes estatales de derecho público confiriéndole la administración de sus territorios Ley 60 de 1993. Una vez que el Estado colombiano se reconoce como multicultural, surge la necesidad de identificar aquellos derechos que se pueden considerar como específicos de los pueblos indígenas en la medida en que reflejan valores culturales y espirituales diferentes a los del resto de la sociedad; así la Constitución y posteriormente las Leyes reconocen un sin número de derechos, los que podemos agruparlos de la siguiente manera:

a) Derechos políticos

La Constitución consagra la participación de los indígenas en la esfera política electoral, creando una circunscripción especial para los indígenas (Art.171), regida por el sistema del cociente electoral, en la que tienen derecho a elegir 2 senadores. Las calidades exigidas para aspirar a este cargo consiste en haber sido autoridad tradicional en una comunidad o dirigente de una organización indígena. No obstante ello también reconoce a los “grupos étnicos”, particularmente a los grupos y comunidades Afroamericanas del pacífico, una circunscripción especial para acceder, junto a los colombianos residentes en el exterior, a la cámara de representantes (diputados) con un máximo de 5 representantes.

b) Reconocimiento de derechos culturales:

Este derecho está reconocido en términos generales en el Art. 7 constitucional, siendo el Art. 70 una formulación mas específica, en él establece el deber del Estado de reconocer la igualdad y la dignidad de las culturas que conviven en el país considerándolas como fundamento de la nacionalidad colombiana. Este reconocimiento a la especificidad cultural indígena se traduce por ejemplo:

En materia de educación intercultural, la ley 115 de 1994 establece la etnoeducación para los grupos indígenas, la cual “... Tendrá como finalidad afianzar los procesos de identidad, conocimiento, socialización, protección y uso adecuado de la naturaleza, sistemas y prácticas comunitarias de organización, uso de las lenguas vernáculas, formación docente e investigación en todos los ámbitos de la cultura.” Igualmente, se “... promoverá y fomentará la formación de educadores en el dominio de las culturas y lenguas de los grupos étnicos...”, el Ministerio de Educación de acuerdo con los grupos étnicos “...prestará asesoría especializada en el desarrollo curricular, en la elaboración de textos y en la ejecución de programas de investigación y capacitación etnolingüística.” También se establece que las

autoridades competentes, en concertación con los grupos étnicos, seleccionarán a los educadores que laboren en sus territorios, preferiblemente entre los miembros de las comunidades en ellas radicados.⁴¹

En cuanto a las lenguas indígenas, la Constitución establece que las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios.

c) Derechos indígenas en materia económica:

Establece que las tierras comunales de grupos étnicos, las tierras de resguardo, el patrimonio arqueológico de la Nación y demás bienes que determine la ley, son inalienables, imprescriptibles e inembargables. La explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se hará sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas. En las decisiones que se adopten respecto de dicha explotación, el Gobierno propiciará la participación de los representantes de las respectivas comunidades.

La Ley 99 de 1993, reconoce a los indígenas como encargados de la administración y manejo de los recursos naturales dentro de sus territorios, por lo cual todo programa y proyecto que en esta materia se realice debe ser en coordinación con las autoridades tradicionales. El Ministerio del Medio Ambiente y los institutos de carácter científico deben fomentar y difundir los conocimientos y tecnologías sobre manejo ambiental y de recursos naturales, de las culturas indígenas. Igualmente, crea la Corporación Autónoma Regional del Norte y Oriente Amazónico (CDA) como ente gubernamental encargado de la ejecución de políticas, programas, planes y proyectos sobre medio ambiente y recursos naturales renovables. Igualmente, la Ley 21 de 1991 establece que cualquier acción que se vaya a realizar en estos territorios debe ser consultada y acordada con las comunidades indígenas que le habiten.

d) Derechos jurisdiccionales (Art. 246 y 330 Constitución Política)

La carta constitucional 1991 reconoce en su Art. 1 el carácter pluralista y democrático del Estado y en el Art. 7 reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana y la necesidad de mantener un trato igualitario y digno a todas las culturas del país. Luego en el Art. 246 hace un reconocimiento a la existencia de sistemas normativos indígenas, al señalar que las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, en conformidad a sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarias a la constitución y a las leyes de la república, estas facultades jurisdiccionales no se restringen, como podría pensarse a los casos de menor cuantía sino que incluso a delitos mayores como el homicidio o las lesiones graves.

El desarrollo y aceptación del pluralismo jurídico en Colombia se ha debido en gran parte a la actitud adoptada por la Corte constitucional de Colombia quien ha dado una nueva interpretación a la legislación, dejando de lado la escuela exegética, dando aplicación directa a las normas constitucionales.

3.3. Territorios indígenas, los Resguardos y Entidades Territoriales Indígenas

El reconocimiento de sus territorios ha sido una de las reivindicaciones centrales de los pueblos indígenas como supuesto necesario para la autonomía indígena, la constitución colombiana significa un importante avance al respecto, al elevar a rango constitucional los antiguos resguardos indígenas y la creación de una figura nueva en la legislación como las Entidades Territoriales Indígenas (ETIs).

⁴¹ Ley 115 de 1994, obtenida de la página de documentación de la Corporación de la Región Amazónica. www.coama.org

3.3.1. Los Resguardos

Los Resguardos son espacios territoriales colectivos donde vive una parte importante⁴² de la población indígena colombiana⁴³, y que en su mayoría fueron otorgados durante el periodo colonial, sin embargo una parte importante fue creados en los últimos años, ya sea, durante el proceso de la reforma agraria o como “reservas”⁴⁴ con el fin de preservar la Biodiversidad de la amazonía colombiana, para después ser declarados como Resguardos.

La Constitución de 1991 reconoció los resguardos como tierras de propiedad colectiva no enajenable e inembargable (Art. 63) otorgándole el rango de municipios, por lo cual participan en los ingresos corrientes de la Nación. La Ley 60 de 1993 estipula que “...Los resguardos indígenas que para efectos del artículo 357 (de la constitución) sean considerados por la Ley como municipios recibirán una participación igual a la transferencia per cápita nacional, multiplicada por la población indígena que habite el respectivo resguardo.

Estos recursos deben ser utilizados para cubrir sus necesidades básicas, según sus usos y costumbres, de acuerdo a los sectores de inversión considerados por la Ley. Además, los municipios o departamentos no quedan eximidos de su responsabilidad con los habitantes de los resguardos⁴⁵.

3.3.2. Entidades Territoriales Indígenas (ETIs)

Junto con reconocer constitucionalmente a los resguardos, la carta del 91 crea la figura de las Entidades Territoriales Indígenas (ETIs) con el propósito de garantizar la autonomía de los pueblos indígenas y con el objeto de que ellos puedan asumir la prestación de los servicios públicos de acuerdo con sus principios, sus propias autoridades y culturas en el territorio a que pertenecen.

En efecto el Art. 286 (CPR) define la llamadas Entidades Territoriales, expresando que son “...los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas” y el Art. 329 complementa esta definición estableciendo que la conformación de las ETIs se hará con sujeción a lo que disponga la ley de ordenamiento territorial y la delimitación territorial será efectuada en conjunto por el gobierno nacional y representantes de las comunidades indígenas. Una vez conformadas las ETIs gozaran de AUTONOMÍA⁴⁶ para la gestión de sus intereses pudiendo gobernarse por sus propias autoridades.

El gobierno de las ETIs recaerá en consejos tradicionales, que serán conformados de acuerdo a los usos y costumbre que tengan los indígenas y ejercerán las siguientes funciones (ARANGO, 1991):

- a) Velar por la aplicación de las normas legales sobre usos del suelo y poblamiento de sus territorios.
- b) Diseñar las políticas y los planes y programas de desarrollo económico y social dentro de su territorio, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo.
- c) Promover las inversiones públicas en sus territorios y velar por su debida ejecución.

⁴² A 1990 existían alrededor de 400 resguardos comprendiendo una superficie de aprox. de 24.000.000 de has, equivalente al 24% del territorio nacional.

⁴³ Similares a los Títulos de merced otorgados a los Mapuche con posterioridad a la ocupación de la Araucanía

⁴⁴ Especialmente durante le periodo del presidente Virgilio Barco 1986-1990.

⁴⁵ Datos obtenidos de la página web de Corporación de la Región Amazónica. www.Coama.com.

⁴⁶ Art. 287 Constitución Política de la Republica Colombiana.

- d) Percibir y distribuir sus recursos.
- e) Velar por la preservación de los recursos naturales.
- f) Coordinar los programas y proyectos promovidos por las diferentes comunidades en su territorio.
- g) Colaborar con el mantenimiento del orden público dentro de su territorio de acuerdo con las instrucciones y disposiciones del Gobierno Nacional.
- h) Representar a los territorios ante el Gobierno Nacional y las demás entidades a las cuales se integren; y
- i) Las que les señalen la Constitución y la ley.

La Entidad Territorial Indígena (ETI) no es un resguardo más grande, sino una entidad político administrativa nueva, destinada a garantizar autonomía y a promover la interrelación de los indígenas con la sociedad nacional en un marco de respeto mutuo y sin detrimento de identidad, cultura, conocimiento y patrimonio.

3.4. Las Tutelas Jurisdiccionales y derechos indígenas

Como expresamos al comenzar, una de las circunstancias que motivan la dictación de la nueva carta fundamental colombiana fue su lejanía del ciudadano común:

“... a Constitución de 1889 a diferencia de la de 1991 no fue conocida jamás, más que por profesores de derecho constitucional, ni siquiera por los propios jueces. La Constitución de 1991 ha llegado al hombre común al lego, en especial a través de mecanismos como las acciones populares de cumplimiento o de tutela. Estos mecanismos le han enseñado al ciudadano que existe algún recurso para evitar la violación de sus derechos fundamentales de una manera despiadada, cotidiana y constante.” (Gaviria, 2000)

Justamente las acciones de tutela tienen por objeto la protección de los derechos fundamentales cuando existe una vulneración o amenaza de ellos, sujetándose a un procedimiento sumarísimo.⁴⁷

Innumerables son las tutelas interpuestas por los indígenas en defensa de sus derechos lo que ha obligado a la corte a pronunciarse fijando el alcance de los preceptos constitucionales e incluso a permitido aplicar normas constitucionales que aun no han sido desarrolladas por el legislador. En este punto la Corte Constitucional ha adoptado una posición amplia, reconociendo la autonomía indígena pero aceptando que esta se encuentra sujeta a límites, los que en ningún caso pueden estar dados por la “...Constitución y las leyes”⁴⁸ en un sentido genérico, pues ello haría ilusorio cualquier reconocimiento, sino por un núcleo duro de Derechos Humanos fundamentales, reconocibles universalmente.

⁴⁷ Art. 86 y siguientes de la Constitución Colombiana.

⁴⁸ El subrayado es nuestro

4. Reconocimiento constitucional en Panamá

4.1. Antecedentes Generales

El proceso de reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en Panamá ha sido lento, siendo la primera vez que se reconoce dicha materia en la constitución de 1925. Sin embargo no es sino hasta 1972 que se incorpora definitivamente en el texto constitucional un reconocimiento a las culturas indígenas. En este sentido el artículo 86 de la Constitución Política reconoce la identidad étnica de las comunidades indígenas, que debe ser entendida como todas sus manifestaciones y sus conocimientos artísticos, científicos, culturales, políticos y económicos, uno de los principios fundamentales plasmados en la constitución de 1972 es el derecho de propiedad colectiva de las tierras a favor de los pueblos indígenas el cual es regulado en conformidad a su propia cosmovisión.

Por su parte artículo 5 de la Carta panameña dispone que su territorio se divide en provincias, estas en distritos los que a su vez se dividen en corregimientos, pero hace una importante agregación: la ley podrá crear otras divisiones políticas sujetas a regímenes especiales. La constitución de 1972 a diferencia de las constituciones anteriores, establece la posibilidad de crear territorios sujetos a regímenes especiales, ello a significado que distintos pueblos indígenas sobre la base de dicho artículo, hayan solicitado y logrado el reconocimiento de zonas especiales llamadas “comarcas”, cada una de las cuales tiene su propia organización y estructuración implementada mediante la dictación de leyes especiales y decretos ejecutivos que establecen su orgánica interna y atribuciones en materias de relevancia como son: la regulación de la tierra y el territorio; órganos de administración y gobierno; ingerencia en el manejo de los recursos naturales y facultades jurisdiccionales;. En efecto en Panamá existen 5 comarcas indígenas Ngobe buglé; Emberá- woennan; Kuna Yala; Madugandí; Wargandí.

4.2. Estructura y contenido del régimen de las comarcas en Panamá

Como dijimos anteriormente Panamá incorpora a su institucionalidad administrativa la creación de cinco comarcas indígenas cada una de las cuales tiene distintos grados de facultades y funciones debido básicamente a la ley orgánica que las crea, a continuación desarrollaremos un breve análisis de cada una de ellas.

4.2.1. Comarca de Kuna Yala

La comarca de Kuna Yala ha sido el modelo para las otras comarcas indígenas de Panamá y ha servido de inspiración a los demás pueblos indígenas. Esta comarca existía antes de la creación del Estado panameño, sucedido en 1903, para entonces el gobierno colombiano había reconocido a los Indígenas Kunas la comarca de Tulenega con un comisario general nombrado por el poder ejecutivo de la unión.

Luego de la secesión de Panamá y su nacimiento como estado nacional soberano dicho acuerdo fue desconocido por la naciente república. Pero no es sino hasta 1925 que el Pueblo Kuna mediante un levantamiento armado contra el gobierno logra un acuerdo en que se reconocen como reservas indígenas las tierras de la costa atlántica y se reconoció que estaban poseídas en común por las tribus aborígenes que las habitaban, sin que pudieran ser enajenadas o arrendadas.

Sin perjuicio de lo anterior es a partir de 1953, que por medio de la ley número 16, que el Estado reconoce la existencia en la comarca de San Blas del congreso General Kuna y los congresos de pueblos los que tendrían jurisdicción en los asuntos concernientes a infracciones legales, salvo la aplicación de leyes penales, de la misma forma se reconoció a las autoridades tradicionales como los caciques y sáhilas.

Por otro lado, el ejecutivo emitió en el año 1983 el decreto numero 89, con el objeto de regular el nombramiento y remoción del intendente de la comarca Kuna Yala. En dicha normativa se estableció que el consejo general Kuna elegiría una terna para el cargo de intendente, en este mismo sentido los Kunas lograron en el año 1984 que se incluyera en el nuevo código judicial la existencia de un juez y un personero en la comarca, con las funciones que les señalan las leyes especiales. Asimismo también en 1984 los kunas consiguieron que el estado reconociera el matrimonio que realizan de acuerdo a su tradición como matrimonio legal con los mismos efectos del matrimonio civil.

4.2.2. Comarca Emberá-Wounaan

El Estado panameño crea en el año 1983 la comarca Emberá de Darien, mediante la Ley N° 22 de noviembre de dicho año, la comarca de Emberá se divide en dos áreas: Cemaco y Sambú.

La ley reconoce a los congresos indígenas regionales y locales, al igual que a sus autoridades, como los caciques y el Consejo de Nokoes, siendo el máximo organismo tradicional de decisión y expresión en la comarca el Congreso General Emberá Wounaan, en lo relativo a la tierra la ley señala que son patrimonio de la comarca Emberá Wounaan, para su uso colectivo de estos grupos colectivos, prohibiendo su apropiación por parte de los privados.

En cuanto al aprovechamiento de los recursos naturales la ley prevé que para el aprovechamiento de los recursos naturales debe existir el consentimiento del cacique general y del cacique regional correspondiente, estableciendo que el ejecutivo garantizará los beneficios económicos y sociales que se deriven de la explotación de los recursos del subsuelo.

Por otro lado, en cuanto a la educación, la normativa 22 establece que esta será de carácter bilingüe, planificada, organizada y ejecutada en coordinación con las autoridades tradicionales indígenas y las autoridades del estado. En este sentido vale la pena destacar que la ley 22 fue reglamentada mediante la carta orgánica administrativa de la comarca Emberá Wounaan de Darien, aprobada por decreto ejecutivo Numero 84 de 1999, dicha carta orgánica reconoce en su articulado la forma de uso y usufructo de la tierra familiar, comunal, colectiva de aprovechamiento forestal, para la subsistencia biocultural y para la reforestación, como asimismo el derecho a administrar los recursos naturales y las áreas silvestres protegidas conjuntamente con las autoridades del Estado.

Por ultimo se reconoce también el derecho a practicar su religión, su medicina tradicional y sus instituciones de familia como las formas que utilizan tradicionalmente para resolver sus conflictos.

4.2.3. Comarca Ngobe-Buglé

Esta comarca se creó mediante la Ley N° 10, de marzo de 1997 en cuanto a su contenido destacan principalmente los siguientes aspectos:

En cuanto al reconocimiento de tierras indígenas la ley establece que el estado va mas allá de solo reconocer el derecho de los indígenas a la propiedad colectiva de la tierra prohibiendo su apropiación por los particulares sino que también reconoce los títulos y derechos posesorios de todos los indígenas que quedaron fuera de la comarca.

En lo relativo a la administración de justicia establece que esta se ejercerá teniendo en cuenta, además de la constitución y las leyes nacionales la realidad cultural del área, reconociendo además sus instituciones tradicionales en materia de familia.

Pro otro lado, en cuanto a la administración de los recursos naturales, la carta orgánica prevé en su artículo 228 que para el desarrollo de la explotación y exploración de los recursos naturales de la comarca se llevará a cabo una consulta y aprobación previas, garantizando una efectiva participación en la planificación y ejecución, así como en los beneficios.

Por ultimo en cuanto al gobierno y administración comarcal esta recaerá en el congreso general, los congresos regionales y locales, el consejo comarcal de coordinación, los consejos municipales y los encuentros interregionales de dirigentes comarcales conformados de acuerdo a los propios usos y costumbres del Pueblo Ngobe-Buglé

4.2.4. Comarca Kuna Madungandi

La comarca de Kuna Madungandí fue creada en conformidad a la ley numero 24 de 1996; esta ley reconoce a las autoridades y a las instituciones indígenas, como los congresos general, regional y local, los caciques y sáhilas.

Al igual que las demás comarcas, reconoce la propiedad colectiva de las tierras a favor de los indígenas que la habitan.

En cuanto a la administración de justicia el artículo 65 de la carta orgánica de la comarca (decreto 228), señala que los habitantes de esta comarca están sometidos a la constitución y leyes del estado panameño y a sus normas de conductas tradicionales.

En lo relativo al manejo de los recursos naturales se establece que la comarca tiene derecho exclusivo al uso, manejo y aprovechamiento tradicional sostenible de los recursos renovables y el ambiente ubicado dentro de sus límites, señalando además que cualquier tipo de autorización relacionada con los recursos naturales de la comarca deberá preferir los proyectos presentados por sus miembros; consagrando el derecho de participación en los beneficios económicos que pudieran derivarse de estas actividades.

4.2.5. Comarca Kuna de Wargandi

Esta comarca fue creada mediante la ley numero 34 del año 2000, esta comarca es la tercera comarca Kuna y la quinta de su clase, al igual que las demás leyes comarcales la ley 34 ha establecido los derechos fundamentales del pueblo Kuna de Wargandi.

También en este caso se reconoce la propiedad colectiva de las tierras a favor de las comunidades Kunas, junto a ello se establece que la reforma agraria reconocerá los derechos posesorios de los no indígenas dentro de los límites de la comarca, agregando que las tierras de los no indígenas no forman parte de la propiedad colectiva de la comarca..

En lo administrativo se reconoce por la ley la existencia del congreso general, como máxima autoridad tradicional de la comarca, y de los congresos locales, de acuerdo con su tradición y a la carta orgánica de la comarca, señalando que las resoluciones y decisiones que emanen del congreso general tendrán el carácter de obligatorias, en este sentido la ley reconoce como autoridades tradicionales superiores a los caciques quienes serán los principales representantes ante las instituciones publicas y privadas y a los sáhilas como autoridades y representantes de sus comunidades ante estas instituciones.

En cuanto a la administración de justicia esta se efectuara de acuerdo a lo establecido en la constitución y las leyes de la republica pero se tomará en cuenta la cultura del pueblo Kuna.

Por ultimo en lo relativo a la administración de los recursos naturales se señala por la ley que el congreso general junto con las comunidades de la comarca elaborará un plan de manejo y desarrollo de la región de acuerdo a su cultura, tradiciones y las leyes de protección y aprovechamiento de los recursos naturales, así el consejo tradicional mediante sus autoridades, protegerá y conservará los recursos naturales y velará por su uso sostenible.

Alcance y efectos de los reconocimientos constitucionales

Los reconocimientos constitucionales en materia de derechos indígenas que se producen en Latinoamérica a partir de la década de los 80', y en general, durante el *auge* de "lo indígena", que se forja en la década de los 90 se traduce en una serie de reconocimientos y reformas en el ámbito constitucional. Sin embargo esta incorporación de los pueblos indígenas y sus derechos en la cúspide de la pirámide normativa no ha estado ajena a dificultades que de cierta manera limitan los derechos consagrados en estos instrumentos, ello tiene una serie de ejemplos concretos como el caso del EZLN y en general el movimiento indigenista mexicano cuya irrupción en el escenario político significó poner el tema de las reivindicaciones indígenas en el centro del debate de la sociedad nacional e incluso en el plano internacional al convertirse en un referente obligatorio para los demás movimientos indígenas americanos, pero que en definitiva no logró lo buscado empantanándose en un largo y tortuoso tira y afloja con en estado mexicano. En el mismo sentido de lo dicho, en Colombia aun no se dicta la "Ley de Ordenamiento Territorial", que en los hechos hace casi impracticable lo dispuesto por la constitución de 1991. Sin perjuicio de lo anterior, el reconocimiento a la diversidad cultural y a la autonomía Indígena constituye un avance mas que significativo con relación al texto constitucional de 1889. Quizás el caso donde se han demostrado reales avances prácticos es Panamá donde si bien el Estado panameño no ha reconocido expresamente en el ámbito constitucional la existencia de los pueblos indígenas y sus culturas, salvo lo dispuesto en el ya citado artículo 86, dicha situación ha sido de alguna manera obviada en virtud de lo dispuesto por el artículo 5 constitucional que como dijimos permite la creación de espacios territoriales sujetos a una administración especial, es de esta manera en que los pueblos indios de Panamá han logrado la creación de áreas especiales de "administración indígena" llamadas "comarcas". Estas áreas no son posibles de comparar con las experiencias de autonomía revisados anteriormente por que a nuestro juicio no es posible de hablar propiamente de una autonomía indígena en Panamá, sino de un proceso de carácter Sui Generis que mezcla grados de descentralización político administrativa y niveles reducidos de autogestión económica y ambiental, aspectos que forman mas bien parte de un proceso de control territorial que de autonomía propiamente tal.

El criterio, bajo el cual se puede evaluar el proceso de constitucionalización de los derechos indígenas en América Latina, consiste como se ha dicho en la transformación de los Estados hacia modelos que reconozcan la multiculturalidad que los constituye. En este sentido, el repaso a las reformas constitucionales en América Latina arroja un saldo insatisfactorio, por cuanto en general parece más bien tratarse de reformas semánticas, o de meros "añadidos o apósitos que no inciden en un conjunto o sistema" (Clavero, 2002: 6). Es decir, en general se incorpora alguna norma que mencione a los indígenas, a modo de reconocimiento de un hijo ilegítimo, mas no, un reconocimiento de las propias nacionalidades con su derecho a autodeterminación, ejercido a través de la autonomía. Y en los casos que esta se reconoce, "suelen producirse en términos que los dejan a la disposición de la ley y de la justicia del Estado". De esta manera se trivializa la diversidad, en tanto se considera como un asunto cultural, entendido como lo folclórico, cuando los conflictos fundamentales de los que reclaman los indígenas se refieren a la posibilidad de administrar y aprovechar los recursos naturales que se encuentran en los espacios que habitan y a su participación política.

Las reformas que los estados americanos han efectuado de sus cartas fundamentales en las ultimas décadas constituyen reformas retóricas de diversidad, una suerte palabras de buena crianza que en definitiva y en la praxis se han encontrado con una serie de impedimentos prácticos que dificultan su vigencia y que no significan una verdadera reforma estado en términos de asumir la diversidad existente traduciéndose en un mantenimiento del estatus quo. Al parecer existe un temor por parte de los estados y sus clases dirigentes a efectuar reformas efectivas a su institucionalidad que modifiquen al estado en sí mismo haciéndolo mas pluralista y democrático. Es necesario entender que en el contexto de la globalización cultural y económica del mundo en que vivimos, las reivindicaciones que plantea el movimiento indígena en ningún caso pretenden debilitar al estado sino por el contrario tienden a fortalecerlo en términos que este asuma la diversidad cultural, siendo esta la única forma de profundizar el sistema democrático haciéndolo cada vez mas participativo y representativo y de evitar tensiones interétnicas en momentos en cada día los pueblos son más concientes de su etnicidad.

Del análisis de los procesos políticos de éstos pueblos en esos estados, se pueden aproximar algunas conclusiones, que pueden ser útiles para nuestro análisis. (1) No toda incorporación o cambio legal implica en sí mismo un “nuevo trato”. (2) El camino del cambio del cambio legal puede ser una de las estrategias, pero en ningún caso es útil, sin un movimiento social. (3) Más relevante que el hecho de los cambios legales, lo que ha generado estas transformaciones, son los cambios sociales, esto es, la conformación de un discurso autonómico (no sólo autonomista), que se transforme en fórmulas concretas. (4) El reconocimiento de una institucionalidad es uno de los aspectos fundamentales en cualquier fórmula de “nuevo trato”.

IX. Derechos indígenas en la transición chilena

En la transición chilena desde una dictadura a un sistema democrático, la cuestión de la diversidad y el pluralismo jurídico, no ha sido en cambio, un elemento considerado como fundamental en las relaciones sociedad civil y Estado. Las transformaciones, en relación con los instrumentos jurídicos que regulan las relaciones interculturales han estado postergadas en este sentido y la legislación de 1993 sólo establece mecanismos vinculados a lo que se ha venido en llamar como *indigenismo*.

Hasta ahora, y pese a que corresponde a uno de los compromisos de Nueva Imperial en 1989, se han presentado tres propuestas de reforma constitucional de reconocimiento de los pueblos indígenas y una propuesta de ratificación del Convenio 169 de la OIT, sin que ninguna de ellas haya prosperado hasta ahora.

La primera fue presentada al parlamento en 1991, que se retiró por el propio gobierno en 1997, desechándose definitivamente por la cámara de diputados en el 2000. Posteriormente, en 1999, el entonces diputado Francisco Huenchumilla presenta una propuesta que no ha avanzado en su discusión. Posteriormente, y a propósito de una reforma constitucional en distintos aspectos, en sesión celebrada el día 8 de enero de 2002⁴⁹, la Comisión de Legislación, Constitución y Justicia aprobó su informe sobre reformas constitucionales. En materia de reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, la Comisión aprobó el siguiente texto: “La Nación chilena es indivisible. El Estado reconoce la diversidad de origen de los chilenos que forman parte de la Nación y declara su especial preocupación por las poblaciones indígenas originarias, a las cuales garantiza su derecho a fortalecer los rasgos esenciales de su identidad”. Ahora debe ser discutida en la sala del Senado.

Hasta ahora, la iniciativa para ratificar el Convenio 169 sólo ha logrado obtener aprobación en la Cámara (de diputados) y ha sorteado un requerimiento por inconstitucionalidad presentada por un grupo de parlamentarios de derecha al Tribunal Constitucional, de acuerdo al artículo 82 N° 2 de la Constitución Política. Los parlamentarios que han solicitado la declaración de inconstitucionalidad total del Convenio porque atendida la naturaleza de sus normas, ha debido aprobarse como una Ley Orgánica Constitucional, conforme a los artículo 63 de la Constitución Política. Además solicitan la declaración de inconstitucionalidad del Convenio, por el reconocimiento que este a ese a los Pueblos Indígenas como sujetos de derecho público, que afectaría la soberanía nacional; el reconocimiento de las costumbres por afectar el principio de igualdad; y los derechos territoriales, que se opondrían al derecho de propiedad Si bien el Tribunal Constitucional rechazó en definitiva el requerimiento, en su sentencia consideró que el Convenio no crea ningún sujeto de derecho público que pueda reclamar derechos colectivos, y que sus normas no pueden ser interpretadas de tal manera que afecten los preceptos constitucionales (especialmente sobre el derecho de propiedad), que en definitiva el término Pueblo Indígena, no puede entenderse sino como “un conjunto de personas o grupos de personas de un país que poseen en común características culturales propias, que no se encuentran dotadas de potestades públicas y que tienen y

⁴⁹ con asistencia de sus miembros Senadores Sergio Diez Urzúa, Marcos Aburto Ochoa, Andrés Chadwick Piñera, Juan Hamilton Depassier y Enrique Silva Cimma.

tendrán derecho a participar y a ser consultadas, en materias que les conciernan, con estricta sujeción a la ley suprema del respectivo Estado de cuya población forman parte. Ellos no constituyen un ente colectivo autónomo entre los individuos y el Estado”.

Uno de los argumentos más poderosos que se han presentado en la discusión nacional frente al tema de las reformas legales que incorporen los derechos de los indígenas, dice relación con la afectación del sentido unitario de la nación, ya que la fórmula del reconocimiento de la calidad de sujeto de pueblo atentaría contra las bases de nuestra institucionalidad. Que la Constitución, por el contrario, dispone (artículo 3°) que el Estado de Chile es unitario, y que por lo mismo debe entenderse el término pueblo en el sentido de distintos grupos que forman parte del Estado, pero no como naciones⁵⁰. La constitución chilena, heredera de las ideas ilustradas dispone que el titular de la soberanía es “la nación”, lo cual supone que existe una sola nación en la cual reside el poder supremo que se delega en las autoridades constitucionales, proscribiendo la posibilidad que otras personas, o grupos de ellas, se arroguen autoridad o derechos que no les corresponden. Que además estos conceptos (pueblo indígena, territorio indígena, cultura indígena), pueden “iniciar la división interna que concluya en la creación de un Estado indígena instalado en nuestro territorio”. Lo que ya había significado la eliminación del término del proyecto de ley indígena chilena del año 93’, cambiándolo por el de *etnias*.

Se niegan por lo mismo la posibilidad de que existan derechos de carácter colectivo, lo cual constituiría una de las declaraciones que el Gobierno chileno formularía al Convenio en su oportunidad, según lo anunciado por el Ministerio del interior en 1999⁵¹ (“... Los habilitados para ejercer los mencionados derechos dentro del marco de lo expuesto son sólo los individuos de dichos pueblos y no éstos”). Más explícito ha sido el diputado Alessandri (de oposición) al señalar que “al hablar de pueblos indígenas, no estamos creando un nuevo sujeto de derecho público, ni deseamos que esta denominación sea la suma de los derechos y atribuciones que son propios de los individuos”⁵².

Asimismo se han utilizado los argumentos que relacionan al principio de igualdad con una concepción clásica, propia del pensamiento ilustrado, y que dio lugar a las políticas de asimilación del siglo XIX. Es decir, que el reconocimiento de derechos distintos para colectivos distintos, no es sino discriminación. O bien, tomando como discurso representativo, uno más radical y fundamentalista, bastante poco frecuente entre los mapuche. En este sentido el diputado Ibáñez dice: “debemos rechazar sin vacilaciones la táctica de que trata de construir para ellos un verdadero apartheid: grupos étnicos que deberán encerrarse en guetos...que están obligados a congelarse en hábitos y costumbres que, de verdad, han sido resucitados para las cámaras de televisión extranjeras”⁵³.

También se han utilizado otros argumentos como la negación a la existencia de los indígenas, que no sería más que un remanente de un proceso de mestizaje que aún no alcanza a su término.

A estas alturas es posible concluir que la discusión sobre los derechos indígenas en Chile, se desarrolla a contrapelo del contexto latinoamericano. Esto significa que probablemente la reflexión que se pueda hacer del pluralismo jurídico en meso América y los países andinos no parecen tener sentido en Chile. Mientras en otros países se discute sobre el tenor de las leyes de coordinación y su jurisprudencia, aquí la discusión se encuentra entrampada en un asunto que fue ya debatido durante la década del ‘80.

⁵⁰ Argumento sostenido por el presidente de la República en su contestación del requerimiento interpuesto por algunos parlamentarios en contra del Convenio por ser inconstitucional, causa Rol N° 309.

⁵⁰ Informe evacuado por el Ministerio de Relaciones Exteriores, a la Comisión de Relaciones Exteriores, asuntos interplanetarios e integración latinoamericana, donde da cuenta de las declaraciones que se formularán por el gobierno al Convenio.

⁵¹ Informe evacuado por el Ministerio de Relaciones Exteriores, a la Comisión de Relaciones Exteriores, asuntos interplanetarios e integración latinoamericana, donde da cuenta de las declaraciones que se formularán por el gobierno al Convenio

⁵² Acta de la Sesión de la cámara de diputados de martes 17 de Octubre de 2000, p. 43.

⁵³ Acta de la Sesión de la cámara de diputados de martes 17 de Octubre de 2000, p. 47

Parte de esa explicación puede encontrarse en la fórmula de transición chilena. El sistema institucional jurídico y económico vigente aún, corresponde al diseño de la dictadura militar (ARAYA, et. al. 2001: 149). Es la imagen de una democracia que sus propios autores han denominado “protegida”, que desconfía de la sociedad civil. Esto se traduce en instituciones como senadores designados, que, teniendo derecho a voto, no han sido elegidos en votación democrática; en un Tribunal Constitucional, que revisa la constitucionalidad de los proyectos de ley (no de las leyes o de las decisiones de los tribunales), por lo que se transforma en un supra legislador; etc.

Por otra parte, el conflicto interétnico parece estar marcado por una progresiva y tardía evolución en la demanda indígena durante los 90' (Aylwin, 2000: 10). En efecto, las organizaciones indígenas en Chile, han caminado en forma un poco difusa desde los 70' hasta fines de los 90' desde una demanda más asistencialista a una más política. Desde la década, la demanda mapuche se confundió con la demanda campesina y -por ende- de clase; lo que reclamaban las organizaciones mapuches y campesinas era la redistribución de las tierras y la entrega de parcelas para su economía de autoconsumo, y la protección de sus tierras. La primera de esas demandas se buscó satisfacer a través de la reforma agraria, la protección de las tierras constituía una vieja aspiración del movimiento (desde la década del '20). Esta demanda por tierra (protección y ampliación) es una que debe ser lograda por el Estado, una demanda en suma paternalista. Durante la dictadura militar, la emergencia colocó al movimiento indígena en la disidencia que postulaba el término de el gobierno militar, postergando sus propias demandas. Luego de este lapso de casi dos décadas, las demandas mapuches –con otros contenidos- poseían los mismos fundamentos políticos. En el resto de América Latina, el movimiento indígena, desde fines de los 70' comenzó a esgrimir un discurso diferente: el reclamo de sus derechos políticos, fundamentalmente el derecho de libre determinación y un derecho al territorio, al espacio que ocupan y sus recursos naturales; más que el derecho de propiedad sobre una finca o parcela, la jurisdicción sobre un territorio.

En el 1990, el Centro de Estudios y Documentación Mapuche LIWEN, describe –por primera vez- una propuesta de autonomía territorial política del pueblo mapuche, a contrapelo del movimiento indígena que en ese momento firmaba un acuerdo político con el gobierno que cristalizaría en la ley indígena actual. Esta propuesta política, plantea un reconocimiento constitucional que contenga una transformación política, y que no se limite “a una reivindicación de autonomía cultural” (Marimán, Liwen, 1990: 28). La propuesta consiste en un Estatuto de Autonomía Regional, ya que si bien, “el problema mapuche es nacional, puesto que se da en el marco del Estado-nación chileno, su solución sólo puede darse en un marco regional” (Marimán, et. al., op. cit.: 27). Esta autonomía tendría vigencia en la actual Novena región, “más algunas zonas adyacentes”. Un proyecto de autonomía como este, tendría además un carácter pluriétnico, ya que no está dirigido “contra la población chilena de la región” (MARIMÁN, et. al., op. cit.: 29).

A fines de los '90, el movimiento mapuche ya emplea estos conceptos para describir su demanda. Alfonso Reiman, por ejemplo, explica que para él, “autonomía significa que uno tiene que decidir las cosas, diseñar un proyecto de vida como mapuche. Si asumo estos conceptos, asumo que mi pueblo tiene derecho a darse su propia organización y a elaborar su propio proyecto de pueblo.” (Cedem Liwen, 1999:116). Todo ello enmarcado en el reclamo por su derecho a la autodeterminación, que “constituye una condición determinante para el ejercicio efectivo de los derechos, reconocido en el proceso constitucional y define la base institucional para la nueva relación con el Estado chileno” (Consejo de Todas las Tierras, 1999: 144).

Pero el discurso o programa mapuche aún es inconsistente; ya que no existe aun proyecto como pueblo o nación, no existe una definición clara del territorio reivindicado, no hay claridad sobre la forma de establecer una relación más simétrica con el estado nacional chileno, etc. En general, muchos dirigentes plantean aún como demandas a reivindicar la tierra (que es el paradigma de la reivindicación asistencial de los 60') y reconocimiento constitucional y/o Convenio 169. Cada vez que el gobierno plantea una diálogo, los mapuches ponen en primer lugar estas demandas. Respecto de la segunda ellas, si bien me referiré a este punto más adelante, constituye un discurso muy pobre, considerando que

es el reclamo de hace diez años atrás. Por otra parte, la experiencia de otros pueblos debiera dar cuenta de los candados y las dificultades que plantean estas normas jurídicas.

Por tanto, si una respuesta a las fracasadas modificaciones del ordenamiento jurídico chileno, se encuentra en la intransigente clase dirigencial chilena, otra parte de la responsabilidad debe asumirla el movimiento.

Por último, es posible establecer una tercera razón que ha sido fundamental en el desconocimiento de los derechos colectivos. La economía chilena ha avanzado decididamente en los últimos 20 años hacia un modelo de exportación, e inspirado en las bases del neo liberalismo, constituyéndose en un verdadero paradigma continental. Los derechos, que los indígenas pudieran ostentar sobre el territorio, que impliquen la afectación del derecho de propiedad, no sólo sobre la tierra, sino sobre los recursos naturales como el agua o los minerales⁵⁴, o sobre el conocimiento tradicional, puede amenazar la vigencia ortodoxa del modelo económico (Castro, 1998), como los intereses de los grupos económicos más importantes del país.

Tanto los grandes grupos empresarios, como el gobierno han estado de acuerdo en ello. Las políticas de los gobiernos post dictadura, principalmente desde el 1994, se han caracterizado por una contradicción entre la relevante inversión para planes y programas que benefician a los indígenas (especialmente para la adquisición de tierras), así como un discurso a favor de apoyo a sus derechos, y el respaldo a megaproyectos sobre tierras indígenas (Araya, op.cit., et. al.: 147; Aylwin, op. cit.: 5). La Sociedad Nacional de Agricultura (Asociación gremial que representa a empresarios agrícolas) ha opinado que “las reformas constitucionales dan reconocimiento de *pueblo* a las diversas razas indígenas que habitan el país y otorgan a éstos un status especial...; todo ello resulta contrario a la estructura de nuestra Carta Fundamental, a la esencia de sus definiciones como de Chile como Estado Unitario y República Democrática”⁵⁵.

X. Participación mapuche

A la luz de la experiencia latinoamericana, el movimiento (los intelectuales mapuche) deben comenzar a cuestionarse la forma en que se haría concreto este reconocimiento. Esto es, lo que se ha denominado las leyes de coordinación. En este sentido, alguna de estas experiencias habrá mayor posibilidad de realizarlas en un espacio geográfico determinado, más que modificar la legislación a nivel nacional. consolidar un discurso e identidad nacional de los mapuche. Y en esto, es poco lo que debe hacer el Estado, ya que la responsabilidad recae en el propio pueblo. Para ello se requiere desarrollar algunos aspectos que representan los símbolos que fortalecen la conciencia nacional: el prestigio de la cultura mapuche, la consolidación del idioma y de grafemario, fortalecimiento económico y político, símbolos patrios (bandera, himno), definir un espacio territorial.

Se puede decir entonces que existen dos escenarios donde el movimiento mapuche debe encaminar su lucha. Por una parte los intelectuales deben desarrollar las propuestas que tienen que ver con su proyecto político, que le otorga sentido y contenido al discurso político. Por otro, una estrategia más político (aunque la otra también lo es).

En el presente capítulo nos esforzamos por describir una estrategia de participación, y más que ello, de *empoderamiento*; que se elabora a partir del concepto de lo local, con ello no proponemos renunciar a las expectativas de un reconocimiento constitucional o la aprobación del convenio 169 de la OIT, en las cuales se encuentra fundamentada.

⁵⁴ En Chile, y desde los 80' existe un régimen de aguas y de recursos mineros que, pese a consagrar la propiedad “eminente” de los yacimientos, y de las aguas, permite en la práctica la apropiación de ellos por particulares.

⁵⁵ Intervención de la Sociedad nacional de Agricultura en relación al Convenio 169, en el marco del Grupo de Trabajo para Pueblos Indígenas convocado por el Presidente de la República, en “Informe Final”, Ministerio de Planificación, Mayo de 2000.

La construcción de esta propuesta tiene como eje articulador la participación en un contexto local, dirigida al logro de lo que llamamos el “control local”, entendido como un proceso paulatino de apropiamiento de los espacios locales de participación; eso es lo que a continuación pretendemos describir de manera más detallada. Pero este camino, pensamos, es indisoluble con el otro de reconstrucción de “lo político” (y de lo cultural) en la sociedad mapuche; de otra forma, se pierde la identidad que singulariza a la sociedad mapuche, pasando a ser un movimiento social en una sociedad donde no se perciben diferencias. En esta forma, el sentido de la participación local puede tomar un camino diferente, impensable tal vez.

1. La participación y el control local

Mediante la conjugación de los conceptos de participación y control local parece perfectamente posible la enunciación de una propuesta que incorpore espacios de autogestión. Este proceso debe ir encaminado a generar espacios crecientes de apropiamiento y autogestión por parte de los actores locales indígenas, que permitan controlar e influir los distintos fenómenos que se desarrollan en el espacio territorial, teniendo como referente final la concreción de la autonomía política.

Creemos que este proceso debe elaborarse sobre la base de los conceptos de Participación y el elemento “Local” ellos actuarán como el sustrato teórico de nuestra propuesta. Con todo, las transformaciones legales, que reconozcan efectiva y no solo retóricamente la diversidad cultural y el carácter de sujetos de derecho de los pueblos indígenas, constituyen también un condición necesaria en este proceso.

1.1. La participación social y política

La noción de participación se vincula a la idea de tomar parte en algo, se relaciona a una acción colectiva, la pretensión de un actor individual de convertirse en parte de un proceso social que le concierne como un todo colectivo (Palma, 1990). En ella va envuelta la idea de democracia como régimen político que basa su legitimidad en la soberanía popular.

Para que exista estabilidad y legitimidad de un régimen democrático es necesario un adecuado equilibrio entre los distintos entes colectivos que interactúan en las sociedades contemporáneas: el Estado; la Sociedad Civil y el Mercado, ello se conoce como mantención de los equilibrios macrosociales. En consecuencia no existe democracia cuando la sociedad se “mercantiliza” aplicando lógicas de consumo a los fenómenos sociales y transformando al individuo en consumidor antes que ciudadano, tampoco habrá democracia cuando el Estado invade coercitivamente el Mercado y la Sociedad Civil o cuando solo dialogan Estado y Mercado sin intervención o con una intervención muy débil de la Sociedad Civil. La legitimidad de un sistema democrático pasa necesariamente por un adecuado equilibrio entre estos tres entes; lo que a su vez requiere del fortalecimiento de la sociedad civil, entendida como el conjunto de relaciones sociales no reguladas por el Estado, una sociedad civil fuerte y organizada capaz de ser un efectivo contrapeso tanto al Estado como al Mercado en función de garantizar el respeto de los derechos de las mayorías. De ahí que el perfeccionamiento de los mecanismos de representación política y participación ciudadana supone una visión adecuada del papel que juegan los ciudadanos y la sociedad civil en el orden democrático. La participación ciudadana en un régimen democrático no puede basarse exclusivamente en las instancias formales de participación política, esto es los procesos electorales, la “macro participación” cuya legitimidad es más que discutible si consideramos la obligatoriedad del sufragio que unido a la cifra negra de no inscritos en los registros

electorales⁵⁶ y de la mediatización de la actividad política generan un sombrío panorama de un sistema democrático fundado en una participación formal.

Es necesario percibir la complejidad de la tarea democrática en toda su dimensión, asumiendo el desafío de comprender que esta democracia política debe ser complementada con una democracia social en un sentido de contraloría ciudadana, que debe nacer de la propia sociedad civil "... solo el sentido de comunidad y solidaridad presente en el tejido social y en la participación, ese espacio cívico en el cual se ejercen la discusión, la tolerancia, la convivencia y la educación cívica posibilitan ... la revitalización de la propia sociedad democrática desde sus cimientos" (Parker, 1998). Cuando escuchamos las demandas por una profundización de la democracia, en el fondo lo que se está pidiendo son mayores espacios de protagonismo ciudadano y en consecuencia mayores instancias de participación. Una sociedad que basa la legitimidad del sistema democrático solamente en la participación político-formal, sin una genuina participación social, corre el grave riesgo de transformarse en una sociedad de consumidores o de caer presa de discursos totalizadores, de ambas experiencias América Latina, y Chile en particular, tienen sobrado conocimiento.

En el caso de los mapuches este proceso debe ir acompañado de un proceso de formación de su ciudadanía específica, donde los mapuches tengan claridad acerca de su identidad cultural.

1.2. Elemento local

Es imposible definir lo "local" sin abordar su noción correlativa, lo "global". Cuando algo se define como local es por que pertenece a un global, nunca se puede analizar un proceso de desarrollo local sin referirlo a la sociedad global en que esta inserto. En la dimensión local se encuentran aspectos que le son específicos y que no son el simple efecto de la reproducción de las determinaciones globales. La distinción entre las dos nociones supone también reconocer que el análisis de lo local no es todo el análisis de la realidad. Lo local no es más realidad que lo global; mas aún: lo global no es la simple adición locales... "sino una dimensión específica de lo social" (Arocena 2001).

Frecuentemente lo local aparece como un factor de disgregación del Estado, el elemento local como expresión de particularismos se opondría al Estado como expresión de la voluntad general. En un enfoque como el señalado no hay cabida para la dimensión local, en efecto el Estado refleja únicamente los intereses generales de la nación, sin embargo lo local y lo global son dos dimensiones de lo Social. Debiendo ambas reflejarse en el Estado, el que debe abrir sus estructuras a la complejidad de las diferencias, un Estado fuerte no es sinónimo de centralizado ante una realidad social diferenciada, la respuesta pertinente es aceptar el desafío de elaborar un conjunto institucional más allá de elementos centralistas.

No toda subdivisión de un espacio territorial constituye una Sociedad Local. Puede haber fragmentaciones físicas que no correspondan a sociedades locales para que este término pueda aplicarse a una realidad local se debe dar un cierto número de condiciones: una división territorial es una sociedad local "... cuando es portadora de una cultura propia expresada en valores y normas interiorizadas por sus miembros, y cuando conforma un sistema de relaciones de poder constituido en torno a procesos locales de generación de riquezas".(Arocena op. cit.). Una verdadera participación local, implica una definición conjunta de los espacios territoriales.

El desarrollo de las sociedades locales supone la existencia de actores locales capaces de iniciativa, es decir, agentes que en el campo político económico, social y cultural sean capaces de capitalizar mejor las potencialidades locales, para ello el actor debe formar parte de la sociedad local y reconocerse en su

⁵⁶ De acuerdo a datos proporcionados por el Instituto Nacional de la Juventud (INJUV) ascendería a 1.400.000 jóvenes no inscritos en los registros electorales. Estos datos son de público conocimiento y fueron revelados por el Programa Televisivo "En Debate" transmitido por TVN.

historia y en su sistema de normas y valores. Hablar de desarrollo local no es hablar de desarrollo a escala local sino de un proceso distinto propio de un espacio determinado y de un grupo humano preciso.

2.1. El control local

El concepto de “control local”, configura el elemento central de nuestra propuesta estratégica; a la vez que constituye una síntesis de la interacción entre la noción de participación y el elemento local. En este sentido, la participación de los actores locales. Cuando hablamos de actores locales nos referimos, por una parte, a las comunidades indígenas y por otro lado, a las demás organizaciones indígenas existentes, esto es, las asociaciones; organizaciones comunitarias u otras de carácter indígena. Sin embargo, la reconstrucción de las autoridades propias y su reconocimiento legal, debiera permitir a los mapuches un control “mapuche” del lo local. Asimismo, el espacio local puede redefinirse, desde la comunidad, o desde el Área de Desarrollo Indígena, al lof, o al ayjarewe

El proceso de apropiamiento se desarrolla mediante la intervención de dichos actores en las dinámicas locales y por último esta intervención se conseguirá mediante la ocupación y exploración de las instancias de participación contempladas por el ordenamiento, logrando así espacios de autogestión indígena. Entonces el “Control Local” debe ser entendido como un proceso gradual de apropiamiento del espacio territorial, a través de la ocupación y localización de instancias de participación con el objeto de controlar, mediante la intervención de los actores locales.

El rol que juega la participación en el ámbito municipal en esta estrategia es significativo, al constituir la entidad encargada de satisfacer las necesidades la comunidad local y siendo la instancia de administración más cercana la sociedad local. El grado de control que se logre dependerá del aumento de los espacios de participación democráticos en la vida local, y de elaboración de propuestas encaminados a abrir mayores puntos de protagonismo ciudadano.

3. Descripción propuesta de acción

3.1. Descripción general

Una vez descrito el sustrato teórico de la propuesta corresponde ahora definir su materialización, es decir, como estos conceptos abstractos pasan a transformarse en acciones concretas dirigidas al logro del control local. Básicamente nuestra estrategia se funda en los siguientes aspectos:

En primer lugar, es necesario dejar en claro que el punto de partida para el logro de cualquier propuesta que plantee un proceso apropiamiento de espacios de gestión, es la existencia de una organización indígena fuerte que sea competente para conducirlo y sostenerlo, con capacidad para definir el orden y prioridad de las acciones a seguir y con habilidad política para negociar con una autoridad pública siempre renuente a la apertura de nuevos espacios de participación. La razón de ello radica en la necesidad de una organización representativa de los indígenas que dirija y coordine el proceso de apropiamiento. Una dirigencia débil, poco preparada, sin ideas claras, incapaz de tomar decisiones y sostener ordenadamente un proceso de desarrollo, hará ilusoria cualquier propuesta de autogestión o control territorial. No solo se necesita que el Estado reforme la ley y la constitución otorgando, sin mas, mayores espacios de participación sino que se requiere una comunidad local organizada que plantee sus reivindicaciones con claridad siendo capaz de sostenerla en el tiempo con criterios perdurables, cobran aquí importancia las palabras que Myrna Cunningham dijera a Díaz Polanco “...actualmente no existen los actores con la capacidad sacar la autonomía adelante ...el gran reto es romper con la mentalidad alienada ... y entender que la autonomía la vamos a hacer nosotros aquí...” (Díaz Polanco, 2000)

En definitiva, lo que sostenemos, es que la organización indígena encargada de dirigir el proceso, independientemente del carácter que tenga (asociación indígena, asociación comunal, centro comunitario

u organización tradicional) debe contar con un alto grado de legitimidad y respaldo por parte comunidades y organizaciones indígenas, integrando de una manera lo más representativa posible los intereses e inquietudes de los actores locales.

En este sentido, la autoridad mapuche debe contar con dos elementos, legitimidad social y poder político. Debe ser lo más representativa posible, pero también debe ser una autoridad que en la práctica tenga un control real sobre lo que ocurre. Así las cosas, la figura del logko no sería suficiente para cubrir la necesidad de institucionalidad. Pero probablemente, de reconocerse legalmente volvería a radicarse en él una serie de decisiones que interesan a lof. Por otra la generación de esta autoridad debe permitir que ella sea suficientemente representativa y que no se encuentre descoordinado del resto de la estructura política mapuche. Si la falta de una sola cabeza visible, impidió que los mapuches fueran derrotados por los españoles, como afirman algunos historiadores; la falta de esa autoridad o estructura política común, impide articular una identidad nacional o de pueblo mapuche.

Pero existen diversos espacios de participación en lo local, que no deben excluirse en un proceso paulatino de empoderamiento. Planteamos la generación, por parte de los actores locales indígenas, de procesos de control de espacios de participación, para lo cual el instrumento básico lo constituye la Ley Orgánica de Municipalidades N°18.695, dado que es en el nivel municipal donde los ciudadanos buscan las instancias de participación local. Los municipios son los órganos del Estado que tienen una vinculación más directa y cercana con la ciudadanía y por definición buscan asegurar la participación de los ciudadanos en la satisfacción de sus necesidades básicas. Junto a esta ley es posible recurrir a otros instrumentos legales, intentando concretar espacios de participación que entreguen a los actores locales niveles de ingerencia en los procesos que se desarrollan al interior de este espacio local, en este sentido apelaremos a la Ley de Bases Generales del Medio Ambiente N° 19.300 en lo referente al sistema de evaluación de impacto ambiental, la Ley Indígena N° 19.253 en lo relativo la participación indígena, a la Ley General de Urbanismo y Construcciones en aquello se relaciona con la participación ciudadana en los planes reguladores comunales y la Ley de Juntas de Vecinos y demás Organizaciones Comunitarias Funcionales N° 19.418. por último tampoco el reglamento N° 1690 de la Subsecretaría de Pesca, referido a los fiscalizadores ad honorem de pesca. La debida vinculación de estos instrumentos legales permitirá abrir espacios de mayor influencia en la toma de decisiones en los espacios locales respectivos. En consideración a la importancia de este punto intentaremos explicarlo detalladamente en los apartados siguientes.

3.2. Análisis particular

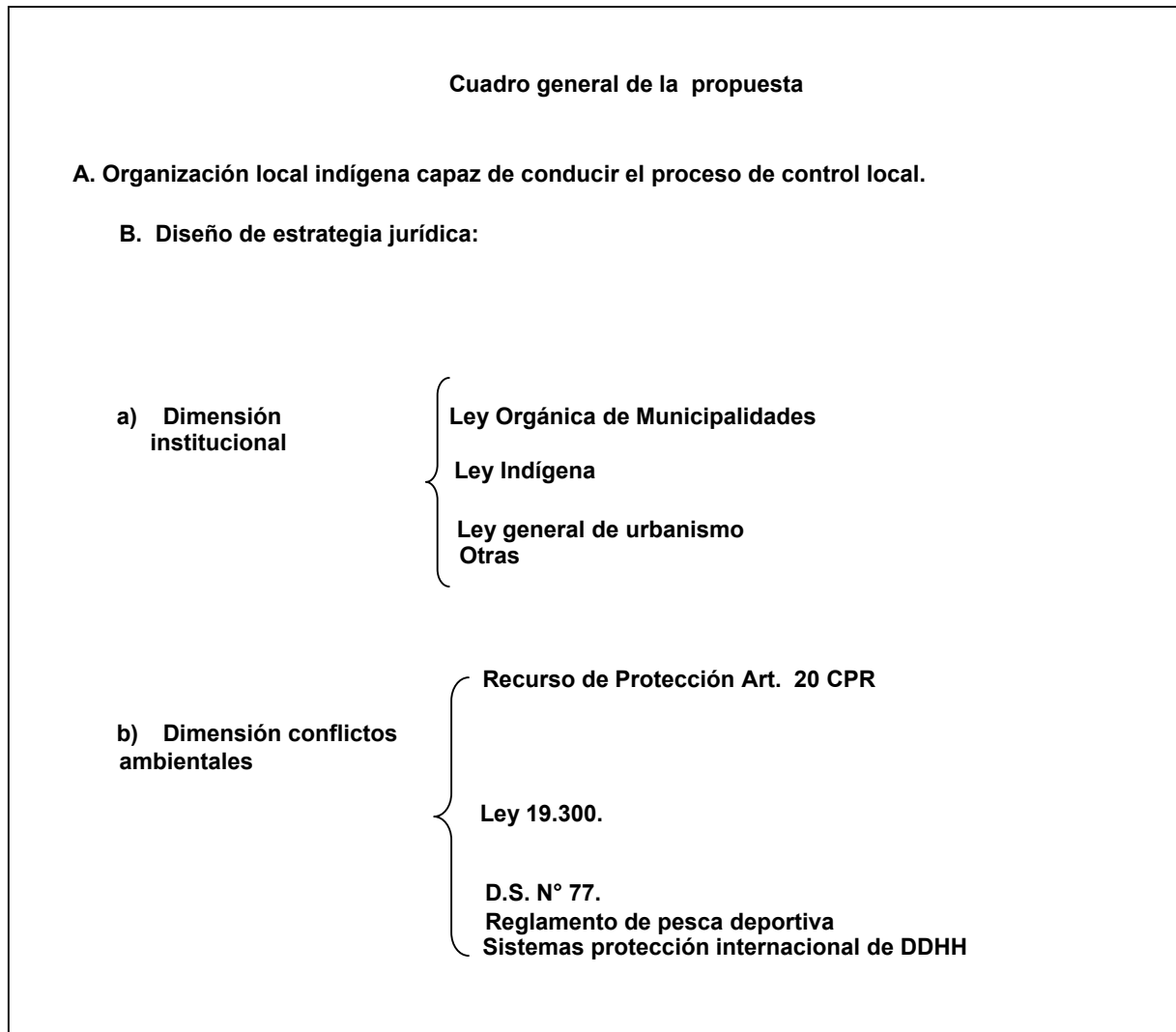
El segundo aspecto de la propuesta se vincula a la definición de las herramientas legales con las que pretendemos fundar este proceso. Buscando alcanzar crecientes niveles de intervención en la toma de decisiones en el ámbito local, sea desde lo ambiental o en la gestión del área.

Para efectos de orden, creemos necesario desglosar el espectro legal en dos temas que indiscutiblemente se encuentran relacionados, pero cuya sistematización será de gran utilidad para de dar claridad a la propuesta jurídica, ellos son:

- a) A través de la institucionalidad legal. En este lugar incluimos las acciones⁵⁷ dirigidas a lograr y buscar mayores espacios de participación en la toma de decisiones a nivel local que afecten directamente a los actores locales indígenas.
- b) Transformación de los conflictos en procesos de empoderamiento.

⁵⁷ Tener presente que no se esta utilizando en el sentido procesal del termino, sino en la idea de actuaciones y estrategias desarrolladas por los actores locales con un perfil ambiental.

Bajo esta nomenclatura se agrupan todas las acciones destinadas lograr un mayor grado de influencia en los procesos que se ejecutan en el territorio local (administración de los recursos naturales y actividades industriales) y que generan impacto en el medio ambiente.



3.3. Dimensión política en el municipio

Como dijimos esta, hacía referencia a la obtención de una mayor intervención en aquellas decisiones que incidan directa o indirectamente en la conducción del ámbito local. Para la articulación de la propuesta, desde la dimensión política, creemos posible relacionar la siguiente normativa:

- a) Ley Orgánica de Municipalidades, N°18.695.
- b) Ley Indígena, N° 19.253.
- c) Ley General de Urbanismo y Construcciones.

Insistimos nuevamente que el marco básico o general, lo aporta el nivel municipal. Es por ello que nuestro análisis será abordado principalmente desde esa perspectiva.

La regulación municipal esta contenida en primer término a nivel constitucional en el artículo 107 y sigts. de la carta fundamental, y en la Ley Orgánica de Municipalidades N° 18.695, ambas normativas han sido objeto de sucesivas reformas en pos de fortalecer el proceso de descentralización del Estado, traspasando crecientes grados de atribuciones a estos órganos. La Ley Orgánica define a las municipalidades de la siguiente forma:

“La administración local de cada comuna o agrupación de comunas que determine la ley reside en una Municipalidad.

Las Municipalidades son corporaciones autónomas de derecho público, con personalidad jurídica y patrimonio propio, cuya finalidad es satisfacer las necesidades de la comunidad local y asegurar su participación en el progreso económico, social y cultural de las respectivas comunas.”⁵⁸

Entonces, una de las finalidades de las municipalidades es asegurar la participación de la comunidad local en el progreso económico social y cultural de la comuna, pues bien esta participación puede darse en dos niveles, por una parte la participación formal mediante la vía electoral con el objeto de elegir las autoridades comunales (alcalde y concejales) y por otra más activa e integral que se ejercita mediante la intervención de la directa de la comunidad en las responsabilidades de fiscalización y control ciudadano, que pueden ejercerse por plebiscitos comunales, participación en Juntas de Vecinos, en el CESCO etc. Este punto tiene una importancia fundamental, pues la participación es un elemento esencial para el logro del control local, desde que la intervención en los procesos locales, solo es posible mediante la intervención de los actores locales en el ámbito comunal; en armonía con esta idea nuestra propuesta incluye los siguientes aspectos:

3.3.1. Participación de las organizaciones indígenas en el Consejo Económico Social Comunal (CESCO)

El CESCO se encuentra reglado en los artículos 94 y 95 de la Ley Orgánica de Municipalidades, siendo el órgano encargado de canalizar la participación de la comunidad local organizada; su objeto es asegurar la participación de las organizaciones comunitarias de carácter territorial y funcional y de actividades relevantes en el progreso económico, social y cultural de la comuna⁵⁹ (Art. 94).

A pesar que son pocas las municipalidades que cuentan con este órgano. Su ejecución constituye un importante espacio de intervención en la toma de decisiones en el ámbito local ya que cuenta con facultades fiscalizadoras⁶⁰, Permitiendo intervenir en las decisiones municipales, ya sea pronunciándose

⁵⁸ El subrayado es nuestro.

⁵⁹ La integración de este órgano al igual que su organización, competencia y funcionamiento será determinados por cada municipio en un reglamento que el Alcalde someterá a aprobación del consejo municipal. Su duración será de 4 años en funciones y la presidencia corresponderá al Alcalde y en su ausencia, al vicepresidente que elija el propio CESCO de entre sus miembros.

⁶⁰ **Funciones del CESCO:**

- Pronunciarse respecto de la cuenta pública del Alcalde.
- Pronunciarse sobre la cobertura y eficiencia de los servicios municipales.
- El Alcalde debe informar al CESCO, acerca del presupuesto de inversión, del plan regulador y plan de desarrollo comunal.
- Fiscalizar el accionar del alcalde o de los funcionarios municipales, mediante el reclamo de ilegalidad contra las resoluciones u omisiones ilegales de la municipalidad, en conformidad al Art. 140 y siguientes de la Ley.

Requisitos para ser miembro del CESCO:

- Afiliación a una organización comunitaria, por un periodo no inferior a un año.
- Ser Chileno o extranjero avecindado en el país
- Tener, a lo menos, 18 años de edad.
- No condenado a pena aflictiva, ni procesado por delito que merezca dicha pena.

sobre la cuenta del alcalde, sobre la aprobación de los planes de desarrollo comunal o reguladores o bien mediante la interposición del reclamo por ilegalidad de los actos del alcalde.

La participación de los actores locales indígenas debe necesariamente ser tomada en consideración, en virtud del mandato expreso del artículo 34 inciso 2 de la ley indígena el que expresa "... en aquellas comunas de alta densidad de población indígena estos a través de sus organizaciones y cuando así lo permita la legislación vigente deberán estar representados en las instancias de participación que se reconozcan a otros grupos intermedios"⁶¹.

Para la concreción de este espacio de participación indígena vía intervención en el CESCO; a nuestro juicio es necesaria la proposición al municipio (en aquellas comunas donde existiere) por parte de la organización indígena, de un reglamento donde se asegure una participación mayoritaria de las comunidades indígenas con relación a las otras organizaciones comunitarias, a la vez que entregue mayores competencias a dicho órgano mediante el traspaso de facultades como por ejemplo: colaborar en la fiscalización y cumplimiento de las disposiciones reglamentarias correspondientes a la protección del medio ambiente, como lo permite la Ley Orgánica de Municipalidades (Art.5 inc final).

3.3.2. Ordenanza de participación

Con el objeto de dar cabida a la intervención de la ciudadanía, la Ley Orgánica de Municipalidades establece la obligación de dictar una ordenanza de participación ciudadana (art. 94) en ella deberán considerarse las características propias de la comuna: configuración territorial, localización de los asentamientos humanos, configuración etarea de la población y cualquier otro elemento, que en opinión de la municipalidad requiera una expresión o representación específica dentro de la comuna y que al municipio le interese relevar para efectos de su incorporación en la discusión y definición de las orientaciones que deben regir la administración comunal. Este elemento es central en esta propuesta dado que en aquellas comunas en que exista alta densidad de población indígena o bien que formen parte de un ADI el municipio está obligado a considerar esta circunstancia para definir las orientaciones de la administración comunal. En esta ordenanza se deberán fijar las audiencias públicas, por medio de las cuales el Alcalde y el Consejo conocerán las materias que estimen de interés comunal o los que no menos de 100 ciudadanos les planteen.

En las comunas con alta población mapuche (como es el caso Puerto Saavedra, Teodoro Schmidt y Padre las Casas entre otras) constituye un elemento que debe estar presente a la hora de definir las orientaciones y prioridades de la administración comunal. Creemos necesario, en estos casos, como una forma avanzar en el apropiamiento gradual de los procesos locales, la proposición de una ordenanza de participación que considere esta circunstancia y que canalice, junto a la participación ciudadana, la participación especial de las comunidades existentes y las demás organizaciones indígenas, es decir una ordenanza de participación que considere el elemento étnico-cultural que se encuentra presente y cuyo contenido se base en los principios de la pluriculturalidad y la democracia en el ámbito local, estableciendo las instancias de participación municipal, como por ejemplo reglamentado la participación en Juntas de Vecinos, de plebiscitos municipales, consulta a las comunidades indígenas en determinados temas etc.

3.3.3. La participación en la gestión municipal

La Ley se refiere a la gestión municipal en dos de sus artículos (6 y 7) y nos dice que ella contará con al lo menos 3 instrumentos: el plan de desarrollo comunal⁶², el plan regulador comunal⁶³ y el presupuesto municipal.

⁶¹ Art. 34 Ley Indígenas N° 19.253.

⁶² La ley 18695 en su artículo 7 define al plan regulador comunal de la siguiente forma: "Es un instrumento rector de la política de desarrollo Comunal. Contiene las acciones orientadas a satisfacer las necesidades de la comuna, contemplara las acciones

La debida utilización por la comunidad local de estos instrumentos puede significar un importante espacio de participación comunitaria si se toma en cuenta que estos rigen el actuar del municipio. La participación indígena se logrará mediante la intervención en la aprobación y modificación del plan de desarrollo comunal que es el instrumento rector del desarrollo comunal la que podría estar sujeta a ratificación popular mediante el plebiscito comunal y a un proceso de consulta en la elaboración del proyecto con el objeto que este instrumento responda y asegure las verdaderas inquietudes y aspiraciones de la comunidad local. De la misma forma la intervención indígena en la toma de decisiones en el ámbito local se potencia mediante la ingerencia o participación en el proceso de aprobación del plan regulador comunal.

3.3.4. Los plebiscitos comunales⁶⁴

Otro importante espacio de participación local, está constituido por los plebiscitos comunales, que se encuentran reglados en los artículos 99 y siguientes de la Ley Orgánica de Municipalidades, mediante este instrumento la sociedad local puede decidir sobre materias de administración local u otras que sean de interés para la comunidad local.

La organización local indígena perfectamente puede requerir a la municipalidad, que llame a plebiscito respecto de alguna materia de interés, por ejemplo ante la existencia de proyectos de inversión que pudieren significar alteraciones al medio ambiente o para decidir inversiones de desarrollo dentro del espacio comunal.

Los plebiscitos pueden convertirse en importantes mecanismos de intervención y control por parte de los actores locales siempre que constituyan mecanismos efectivos de canalización de las aspiraciones de la organización indígenas, aprovechando al máximo posible esta instancia de participación, recordemos que los resultados de estas consultas ciudadanas serán obligatorios en la medida que en ellas participe a lo menos el 50 % de los inscritos en el registro electorales comunales.

3.4. Dimensión de conflictos ambientales

Los conflictos sociales son, en general, “desavenencias o disputas colectivas entre actores sociales o políticos y se expresan en manifestaciones de mutuo rechazo u hostilidad, aunque no necesariamente violentos” (Minugua, 2001: 6). Por ello, lo importante para una sociedad no es eliminar los conflictos, que permiten fortalecer la democracia a través de la participación y la transformación social, sino permitir su manejo por mecanismos pacíficos, lo que implica un esfuerzo por institucionalizar la negociación y la

orientadas a satisfacer las necesidades de la comunidad local y promover su avance social, económico y cultural. Su vigencia será de 4 años, que no necesariamente coincide con el periodo de las autoridades elegidas”.

La ejecución de este plan de desarrollo comunal debe someterse a evaluación periódica. En todo caso la elaboración y ejecución del plan deberá tener en cuenta la participación ciudadana y la necesaria coordinación con los demás servicios públicos que operen en el ámbito comunal o que ejerzan competencias en dicho ámbito.

⁶³ Este es un instrumento de planificación urbana comunal que se encuentra regulado en la Ley General de Urbanismo y Construcciones y en su ordenanza general, esta ley lo define como un conjunto de normas sobre adecuadas condiciones de higiene y seguridad en los edificios y espacios urbanos y de comunidad en relación funcional entre las zonas habitacionales de trabajo, equipamiento y esparcimiento.

⁶⁴ Los plebiscitos comunales están reglados en el párrafo 3 título IV artículos 99 a 104 de la ley orgánica de municipalidades. La ley expone que el alcalde, sea con acuerdo del consejo municipal, a requerimiento de los 2/3 del mismo, o por iniciativa de los ciudadanos inscritos en los registros electorales puede convocar a estos plebiscitos comunales, pero siempre y cuando se trate de materias de administración local relativas a inversiones específicas de desarrollo comunal, a la aprobación o modificación del Plan de desarrollo comunal o Plan regulador comunal u otras materias de interés para la comunidad local siempre y cuando sean propias de la esfera de competencia municipal.

Tratándose de los plebiscitos a iniciativa ciudadana, se requiere el patrocinio de a lo menos el 10% de los ciudadanos inscritos en los registros electorales y sus resultados serán vinculantes siempre que vote mas del 50% de los inscritos en los registros electorales

mediación como mecanismos útiles, la participación social y el desafío de erradicar las causas estructurales.

Concebir los conflictos como un aspecto positivo, a partir de lo cual podemos producir una transformación social, es un aspecto a tener presente en este proceso. Como encauzar un proceso de conflicto hacia algo positivo es algo complejo pero que trae aparejadas una serie de logros posibles. Es necesario insistir, nuevamente, que nuestra propuesta persigue objetivos globales y que la dimensión que hemos llamado política está interrelacionada con lo ambiental, pero para efectos de claridad en la exposición hemos juzgado pertinente desglosar ambos aspectos.

Una de las principales inquietudes de las organizaciones indígenas la constituye el manejo de los recursos naturales existentes. Por ello nuestra propuesta incluye el aspecto medioambiental buscando, mediante la misma fórmula de potenciar la participación indígena en el ámbito local, la concreción de espacios de intervención en el manejo de los recursos naturales, la intervención en la resolución de los problemas ambientales y la intervención de los actores indígenas en las acciones que pudieren producir alteración al medio ambiente. Para la construcción de esta propuesta ambiental, creemos se debe conjugar la siguiente normativa:

- a) Recurso de protección, Art. 20 de la CPR
- b) Ley 19.300 de Bases Generales del Medio Ambiente.
- c) Ley indígena N° 19.253
- d) Ley Orgánica de municipalidades
- e) Reglamento de la Subsecretaría de Pesca N° 1690.

Enunciadas las instancias en que puede existir intervención ciudadana en la protección medio ambiental. Corresponde precisar el contenido de nuestra propuesta en esta dimensión:

3.4.1. Recurso de Protección, Art. 20 de la C.P.R

El recurso de protección es un importante mecanismo cautelar de los derechos que la constitución de 1980 asegura a las personas, constituyendo un mecanismo rápido efectivo e informal para tutelar los derechos esenciales. Esta acción constitucional contenida en el artículo 20 de la CPR y que procede contra acciones u omisiones ilegales o arbitrarias, puede convertirse en una importante herramienta de defensa, contra de las agresiones externas que puedan menoscabar los derechos protegidos por la Constitución; Mediante su interposición se busca restablecer el imperio del derecho y la protección del ofendido.

Es del caso señalar que como parte integrante de esta estrategia dirigida a influir en el manejo de los recursos naturales y de la preservación del patrimonio ambiental, importante herramienta puede constituir la utilización de este mecanismo cautelar. En este sentido, el derecho a vivir en un medio libre de contaminación se encuentra amparado por dicho recurso el que procede en contra de acciones arbitrarias e ilegales (siendo el constituyente más exigente tratándose de la protección a este derecho, pues hace procedente el recurso solo cuando se trata de acciones ilegales y arbitrarias imputables a personas o autoridades determinadas) entonces, es perfectamente posible que, ante una acción del municipio o de particulares, se vea amenazado, afectado o vulnerado el derecho consagrado en el 19 N° 8 en cuyo caso los actores locales indígenas pueden interponer este recurso como una forma de restablecer el derecho, y a la vez de intervenir en la toma de decisiones a nivel local

Junto a lo anterior no podemos obviar que de acuerdo a la cosmovisión Mapuche la tierra y la naturaleza cumplen un rol vital, cada elemento tiene una función en la construcción y equilibrio del cosmos. En dicho escenario el hombre es un elemento más, cuya existencia está en vinculación directa con los otros elementos de dicho sistema, es por ello que ante cualquier alteración al medio ambiente no solo se afecta el derecho a vivir en un ambiente sin contaminación, sino también el derecho a la vida de las comunidades indígenas.

Recordemos que esta relación Tierra-Pueblos Indígenas es reconocida por el legislador en la ley indígena cuando señala que la tierra es para los indígenas "...el fundamento de su existencia y cultura"⁶⁵ agregando que es deber del Estado velar por el equilibrio ecológico de las tierras indígenas. Por ello, no es absurdo concluir, que cualquier agresión al medio ambiente redunde en los pueblos indígenas (no sólo como personas individuales) poniendo en peligro la subsistencia de la cultura misma de un pueblo, que se encuentra ligada estrechamente al medio donde vive. Es por ello que creemos procedente que la acción de protección se funde en la protección de la garantía del 19 N° 1 que asegura el derecho a la vida.

3.4.2. Participación en el sistema de evaluación de impacto ambiental; requerimiento ambiental⁶⁶ y denuncias ambientales⁶⁷

La Ley de Bases del Medio Ambiente, número 19.300 incorpora como uno de sus principios inspiradores, el de la participación ciudadana que se evidencia en diversas disposiciones de ella, pero particularmente se recoge en la implementación del sistema de evaluación de impacto ambiental (SEIA). La CONAMA ha definido este sistema como:

".. El conjunto de procedimientos que tiene por objeto identificar y evaluar los impactos ambientales que generará un determinado proyecto o actividad antes de que se ejecute, permitiendo diseñar medidas que reduzcan los efectos negativos y fortalezcan los positivos" (Forja, 2000:118)

Los instrumentos de evaluación de impacto ambiental son: el estudio de impacto ambiental⁶⁸ y declaración de impacto ambiental⁶⁹ la diferencia entre ambos instrumentos estriba en que el estudio de impacto necesita ser más detallado, ya que los efectos o consecuencias que se pueden causar al medio ambiente pueden ser más dañinos, que los que puede causar un proyecto que requiere solo una declaración.

La ley impone a la CONAMA o COREMA el deber de establecer los mecanismos que aseguren la participación informada de la comunidad organizada en los procesos de calificación de los estudios de impacto que se presenten. Otro componente de la participación es la información de la comunidad; en este sentido, se establece que quien presente el estudio de impacto debe publicar a su cargo en el diario oficial y en un diario o periódico de la capital regional o de circulación nacional un extracto del estudio presentado, este extracto debe ser visado por CONAMA o la COREMA según sea el caso. Por otro lado se establece que las organizaciones ciudadanas con personalidad jurídica, por intermedio de sus representantes y las personas naturales claramente afectadas, podrán imponerse del contenido del estudio. Asimismo estas mismas personas pueden formular observaciones al estudio de impacto, observaciones que deben ser entendidas como: *los comentarios u opiniones positivas o negativas de*

⁶⁵ Art. 1, Ley Indígena, Número 19.253

⁶⁶ Por otra parte en el Art. 54 permite que cualquier persona requiera de la municipalidad en cuyo ámbito se desarrollen actividades que causen daño al medio ambiente para que esta en su representación deduzca la respectiva acción ambiental.

⁶⁷ Con relación a este punto el Art. 65 de la Ley Orgánica de Municipalidades faculta a estos órganos para recibir denuncias que formulen los ciudadanos por incumplimiento de normas ambientales.

⁶⁸ **Art. 2 letra i).** De la Ley 19.300 define al estudio de impacto como: el documento que describe pormenorizadamente las características de un proyecto o actividad que se pretenda llevar a cabo o su modificación. Debe proporcionar antecedentes fundados para la predicción, identificación e interpretación de su impacto ambiental y describir la o las acciones que ejecutará para impedir o minimizar sus efectos significativamente adversos.

⁶⁹ **Art. 2 letra f).** De la Ley 19.300 define a la declaración de impacto ambiental de la siguiente manera ... "el documento descriptivo de una actividad o proyecto que se pretende realizar, o de las modificaciones que se le introducirán, otorgado bajo juramento por el respectivo titular, cuyo contenido permite al organismo competente evaluar si su impacto ambiental se ajusta a las normas ambientales vigentes"⁶⁹

*una persona u organización que busca conocer o advertir acerca de los impactos favorables o adversos del proyecto sometido a aprobación.*⁷⁰ Para la presentación de dichas observaciones, se contempla un plazo de 60 días los que se cuentan desde la publicación del extracto. La CONAMA O COREMA deben ponderar estas observaciones en la resolución que pronuncia aprobando o rechazando el estudio. En el caso que estas observaciones no fueren debidamente consideradas en la resolución, es posible interponer un recurso de reclamación ante la autoridad superior a la dictó.

En el caso de las declaraciones de impacto ambiental, la autoridad debe publicar en el diario oficial un listado de los proyectos o actividades sujetas a declaraciones con el objeto de mantener informada a la ciudadanía; a pesar que la ley no considera expresamente la participación formal de la ciudadanía tratándose de la declaración de impacto ambiental, creemos que esta se encuentra amparada en el derecho de petición establecido en el Art. 19 N°14, en virtud del cual todas las personas tienen el derecho constitucional de presentar peticiones a la autoridad, sobre cualquier punto de interés público o privado. En consecuencia las personas pueden emitir sus opiniones o realizar cuestionamientos respecto de la DIA, sin perjuicio de lo cual no existe la obligación de la autoridad de ponderar las observaciones (Forja, op. cit.).

En definitiva, nuestra propuesta requiere de una activa participación de las organizaciones indígenas en el sistema de evaluación de impacto ambiental, en aquellos proyectos o acciones que se ejecuten en el ámbito local y que sean susceptibles de producir impacto en el medio ambiente, esta participación debe ejercerse por medio de las observaciones en los estudios y en las declaraciones de impacto ambiental, ello que requiere de una organización activa e informada capaz de generar una verdadera discusión pública de los proyectos que se pretendan ejecutar en el área, que debe complementar con la obligación de informar rápidamente a la bases con el objeto de mantener una sola posición frente a las autoridades. Es decir se requiere que la organización indígena se encuentre en un estado de alerta permanente frente a posibles actividades lesivas en términos ambientales y que transformen a la municipalidad en el primer escudo o curso de acción en la protección del medio ambiente.

Además de la participación en el SEIA otra importante instancia de intervención debe constituir la denuncia ambiental y la acción ambiental, ambos mecanismos pueden ser utilizados como medios de intervención ambiental por la comunidad.

3.4.3. Fiscalizadores ad honorem de Pesca

El reglamento de pesca deportiva N° 1690 del año 1990 de la Subsecretaría de Pesca, con objeto de velar por el cumplimiento de la normativa pesquera y la adecuada explotación de los recursos hidrobiológicos, permite que ciertas personas puedan actuar como fiscalizadores ad honorem de pesca.

La protección de los recursos acuáticos que se encuentran en el área de puede transformarse perfectamente en una responsabilidad compartida entre los organismos del Estado, en este caso SAG, SERNAPESCA y las organizaciones indígenas. Estas pueden hacer gestiones para capacitar a algunos de sus miembros como fiscalizadores ad honorem de pesca y de caza y así preparar planteamientos para hacer más efectiva la conservación de la fauna y demás recursos de la zona.

3.4.4. Ordenanza medio ambiental

La Ley Orgánica de Municipalidades faculta al Alcalde, previo acuerdo del Consejo Municipal, para dictar ordenanzas municipales destinadas a colaborar con la preservación del medio ambiente y la conservación de la naturaleza dentro de los límites de la comuna. En los hechos varios municipios han dictado este tipo de normas, generalmente a proposición de la ciudadanía; como sucedió en la comuna de Cerro Navia en la Región Metropolitana o en la comuna de Villarrica en la Novena Región. Por ello

⁷⁰ *El subrayado es nuestro*

creemos posible que la organización indígena proponga a las autoridades municipales una ordenanza municipal donde se establezcan disposiciones dirigidas a la protección del medio ambiente, incorporando como principio la participación ciudadana en el manejo de los recursos naturales de la comuna, por ejemplo podría ser prohibiendo el corte de ciertas especies arbóreas etc.

3.4.5. Sistemas internacionales de protección

Una estrategia adecuada consiste en internacionalizar el conflicto, a través de la presentación de denuncias ante, por ejemplo, la CIDH. Órgano internacional de la OEA, cuya función es hacer recomendaciones a los estados que hayan suscrito la Carta Americana de DDHH y llevar casos ante la Corte Interamericana, respecto de aquellos países que haya suscrito la Convención Americana.

Esta es una forma subsidiaria para hacer efectiva la responsabilidad del Estado.

Sin embargo, estas estrategias legales no pueden ser concebidas como estrategias finales, a través de las cuales se puede lograr un objetivo de control territorial, pero si es posible generar un conflicto que obligue al estado a ir tomando medidas cambien sus políticas públicas en el sentido deseado.

Resumen de la Propuesta de Acción Dirigida al Control Local.

A. Organización Indígena fuerte capaz de dirigir este proceso autonomizador

B.- Estrategia Jurídica:

a. Plano político:

- **Proposición de reglamento del CESCO donde se asegure la participación mayoritaria de la organización indígena y entregue mas facultades a dicho órgano.**
- **Proposición de ordenanza municipal de participación**
- **Participación en la gestión municipal mediante la aprobación o modificación de plan de desarrollo comunal e intervención en le plan regulador comunal**
- **Los plebiscitos comunales**

b. Plano ambiental:

- **Utilización del recurso de protección.**
- **Intervención en el SEIA.**
 - **Fiscalizadores ad honorem de pesca.**
- **Ordenanza ambiental.**
- **Sistemas internacionales de protección de los DDHH**

Conclusiones

La autonomía política dentro del Estado-nación constituye la más potente manifestación de reconocimiento y aceptación de diversidad étnica y cultural, el sustento jurídico de ello radica en el derecho humano (internacionalmente reconocido) de los pueblos indígenas de determinar su condición política y su desarrollo económico, social y cultural, lo que no conlleva necesariamente a la independencia y constitución de un Estado nacional propio. El reconocimiento al derecho a la autonomía significa el establecimiento de un nuevo trato entre el Estado nacional y los pueblos indígenas que excluya todo intento homogenizador y que se acuerde sobre la base de principios plurales y democráticos.

Para ello se hace necesario redefinir una serie de instituciones mapuches que permiten otorgar esa condición política. Pero esa burocracia no tendría ningún efecto si se hace sólo entre los indígenas. Un Nuevo Trato debe incluir proceso de transformación, el reconocimiento de las autoridades puede generar un proceso progresivo de empoderamiento de los mapuches en el nivel local, y también en el nivel global. Paralelamente, no se descarta la estrategia de participación en las instancias legales, en tanto el Estado constituye una realidad palpable. Mediante este tipo de participación, se puede ir consolidando un poder mapuche, cuyas estructuras se irán definiendo, reasignando contenido a ciertos aspectos que lo configuran: territorio, logko, lof, ad mapu, etc.

Ello exige de parte de los actores locales indígenas: una actitud proactiva y capacidad de convertirse en la contraparte de los órganos del Estado, siempre renuentes a ceder nuevos espacios de participación. En la implementación de este proceso los actores locales, deben hacer uso de todas las herramientas que entrega el ordenamiento con el objeto de intervenir en las dinámicas locales: recurso de protección, plebiscitos comunales etc.

La materialización de la autonomía, como producto final en este proceso, debe ir ineludiblemente acompañada de reformas constitucionales y legales que reconozcan efectivamente la diversidad cultural y el carácter de sujetos de derecho de los pueblos indígenas.

PUEBLO WILICHE DE CHILOÉ

ÍNDICE

Presentación.....	1670
Introducción.....	1671
I. Antecedentes.....	1672
1. Antecedentes bibliográficos.....	1672
1.1. Sobre la propiedad austral y su relación con los estudios contemporáneos.....	1672
1.2. Otras fuentes bibliográficas.....	1674
2. Relación de antecedentes bibliográficos.....	1675
2.1. Relación histórica general.....	1675
2.2. Relación entre propiedad de la tierra y explotación de mano de obra williche.....	1676
3. Relación de antecedentes histórico-jurídicos.....	1681
3.1. El tratado de Tantauco.....	1681
3.2. La ley chilena sobre propiedad indígena.....	1682
3.3. Efectos de la legislación chilena desde la anexión de Chiloé hasta la primera ley de radicación y colonización (1826-1852)	1684
3.4. Antecedentes de aspectos histórico-jurídicos específicos referidos a comunidades williche.....	1688
4. Sobre los archivos y registros institucionales: deslindes y estado actual, base para la elaboración cartográfica de los fundos: Koiwin de Kompu, Waipulli, Weketrumao y Koldita.....	1695
4.1. Fundo Koiwin de Kompu.....	1695
4.2. Fundo Waipulli.....	1696
4.3. Fundo Weketrumao.....	1696
4.4. Fundo Koldita.....	1698
II. Análisis jurídico de los territorios en estudio.....	1698
1. La colonia: los Títulos Realengos. El tratado de Tantauco.....	1698
2. Actual situación de los derechos territoriales del pueblo williche de Chiloé.....	1706
3. La organización del pueblo williche de Chiloé. El konsejatu chafün williche chilwe wapi.....	1707
3.1. El reconocimiento del sistema tradicional de cacicados y sus ámbitos territoriales.....	1708
3.2. Los alcances de la ley.....	1710
III. Propuestas políticas. La demanda de restitución de los derechos territoriales del pueblo williche de Chiloé al Estado chileno a través de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.....	1713
Bibliografía.....	1716
Anexos	
Archivos Institucionales. Estudio de Títulos.....	1719
Atlas cartográfico de la territorialidad williche.....	1730

Presentación

El presente informe es el resultado de un largo trabajo desarrollado por el equipo técnico, dirigentes y comuneros de nuestro pueblo williche en Chiloé.

Si bien son muchos los aspectos que hemos abordado a través del trabajo en estos meses, lo más significativo para mantener nuestra condición de pueblo con dignidad ante un estado que ha estado a través de los años tratando de negar nuestra existencia, es el territorio. Nuestro territorio, la expresión más trascendente de nuestra vida, nuestra Mapu Ñuke.

La fuerza con que defendemos y demandamos nuestro territorio, es la defensa de nuestra vida, porque en la medida en que nuestro territorio sea respetado y reconocido por el Estado Chileno, nuestra cultura, en todos aquellos niveles en que ha verido siendo atropellada, se repondrá también desde el corazón de la Mapu Ñuke, donde tiene sentido nuestro idioma, nuestra espiritualidad, nuestros sistemas de conocimiento y todo cuanto nos hace ser hombres y mujeres de la tierra williche en Chile.

A través de los siglos, nuestra voz ha intentado ser acallada, muchos hermanos han sido acogido por la Mapu Ñuke, después de dejar sus años defendiendo lo que es nuestro. Es larga la lista de promesas hechas por los distintos gobiernos y es más larga la lista de engaños que hemos sufrido por la aplicación de las leyes que no son hechas a favor nuestro, sino a favor de los extranjeros que han venido a través de los siglos apropiándose de nuestros territorios.

Nosotros conocemos y sabemos que estamos demandando lo que nos corresponde, la Mapu Ñuke contiene los bosques, los ríos, los lagos y los mares. Y todos los espacios vienen siendo ocupados con la toda la violencia que da el poder del dinero. Hasta ahora, no ha existido ninguna puerta que no hayamos golpeado en Chile, no hay ningún Presidente de Chile al que no hayamos contado la historia de atropellos que hemos vivido a través de los siglos, sin embargo aún no escuchamos una respuesta positiva a nuestras demandas.

El trabajo que culminamos, abriga una esperanza, la esperanza de que los antecedentes expuestos generen una reflexión diferente en quienes tienen responsabilidad y compromiso con los derechos humanos de nuestro pueblo. Cada página de este texto, es una prueba de la verdad que venimos proclamando desde que Chiloé fue incorporado a Chile. No pedimos clemencia por lo que se nos ha usurpado, sino que exigimos la justicia que no ha existido para nosotros, pese a todos los escritos que resguardan nuestros derechos.

Que nuestro Chaw Ngünechen permita que el esfuerzo vertido en estas páginas surta efectos en las mentes y en los corazones por el bien de la Mapu Ñuke y de todo cuanto representa vida en Chile.

Consejo General de Caciques Williche de Chiloé Pueblo Williche de Chiloé

Informe Final

Introducción

El presente informe tiene como objetivo dar cuenta de la investigación realizada en el contexto de la ejecución del Proyecto Pueblo Williche de Chiloé por el Consejo General de Caciques de la Comunidad Indígena Buta Wapi Chilwe.

El informe está dividido en cuatro partes. En la primera parte se da cuenta del proceso de revisión bibliográfica, la revisión y análisis de archivos y registros institucionales, especialmente los existentes en la Notaría y Conservador de Bienes Raíces de Castro; así como también de los antecedentes cartográficos específicos sobre las comunidades en estudio. La revisión bibliográfica realizada corresponde a la que más se acerca a la historia interna del territorio williche, entendiendo la misma como aquella que da cuenta de los efectos de las instituciones del Estado sobre la conservación o desafectación de derechos territoriales del pueblo williche. La revisión y análisis de los archivos y registros institucionales, está orientada inicialmente por lo que sugiere la revisión bibliográfica y los estudios previos de los investigadores. Si bien este proceso en un primer momento nos situó en las principales fuentes previamente identificadas para su estudio, la investigación misma va evidenciando documentación inexplorada que ha aparecido durante el estudio, lo que sin modificar los objetivos existentes nos ha planteado necesarias correcciones de proceso durante su desarrollo.

Una segunda parte del informe está referida al análisis jurídico de los territorios en estudio, así como también a la organización actual del pueblo williche. El tercer apartado da cuenta de la propuesta (política) fundamental del Pueblo Williche al Estado chileno y el cuarto apartado presenta la cartografía de la territorialidad williche.

La revisión bibliográfica, así como la de registros institucionales que surge de ella nos ha planteado dos situaciones. La primera es haber encontrado nuevos antecedentes sobre los espacios territoriales resguardados en Títulos Realengos y, la segunda, es la inexistencia (de momento) de antecedentes registrales mencionados en fuentes bibliográficas, especialmente referidas a archivos judiciales que no se conservan en el lugar indicado por los autores, pero que a la luz de los nuevos antecedentes encuentran pruebas de su existencia .

I. Antecedentes

1. Antecedentes bibliográficos

La presentación de los antecedentes bibliográficos que se realiza es parte del proceso de recolección de información y ha constituido una guía referencial para confrontar la identificación de documentación original.

Los antecedentes o fuentes bibliográficas, permiten tener un panorama general del proceso de transformación de los derechos territoriales williche, así como de lo que ocurre con la aplicación de las normas jurídicas en el pueblo williche desde el siglo XVIII hasta 1993.

La bibliografía existente en torno al tema se inicia en 1896, cuando Julio Zenteno publica la recopilación de leyes y decretos supremos sobre colonización en el período comprendido entre 1810 y 1896. A partir de 1907, con el texto de Agustín Torrealba referido a tierras fiscales: anexo a la memoria de la inspección de tierras y colonización, comienza el análisis y los efectos de la legislación referida a tierras en la zona austral. Posteriormente el mismo autor publica un texto sobre las tierras del estado y la radicación de indígenas (1908). Bajo la misma perspectiva, en 1911, Luis Urrutia publica el estudio sobre la constitución de la propiedad raíz en la zona austral. En 1917, Torrealba presenta un estudio sobre la propiedad rural en la zona austral de Chile, en el que realiza expresa referencia a la tierras fiscales y de indígenas desde su legislación y jurisprudencia; así como de la propiedad fiscal y particular en las provincias australes.

La bibliografía precedente tiene un primer corolario analítico en el texto de Donoso y Velasco llamado La Propiedad Austral (1928). Este texto será guía de nuevos estudios históricos, jurídicos y antropológicos hasta 1993.

1.1. Sobre “La Propiedad Austral” y su relación con los estudios contemporáneos

Posterior a 1928, el texto más consultado y referido en todos los procesos de investigación sobre la propiedad de la tierra en Chiloé, es el llamado La Propiedad Austral (Donoso y Velasco, 1928). En este texto existe un capítulo dedicado a Chiloé que describe la distribución por partidos que se hizo durante la Colonia y que perduró varios años posteriores a ella, cuando ya se había incorporado la Provincia a Chile.

Los elementos más significativos del que dan cuenta son la referencia al Partido de Payos, ya que este Partido es el correspondiente en gran parte a los que son territorios poseídos por los williche hasta la actualidad. Los autores, además, ponen en valor el Tratado de Tantauco, Capitulación firmada al finalizar la guerra de anexión entre el representante del Estado Español y el Chileno. En el texto se da cuenta también de los pagos realizados por quienes se transformaron en titulares del dominio sobre la tierras durante la Colonia a través de Cartas de Pago a la Real Caja de San Carlos de Ancud.

Un aspecto significativo de lo expuesto en La Propiedad Austral, es el tipo y nivel de conflicto sobre el dominio que ocurren en los albores de la República y permanentemente hacen referencia o lo acontecido en las postrimerías de la Colonia respecto de los procesos de traspaso o venta de tierras fiscales a quienes eran sus ocupantes.

Si bien la referencia a los pagos realizados por distintos titulares durante la Colonia es en relación a la reivindicación de derechos ante la República, no evidencian antecedentes sobre potreros o potrerrillos realengos en manos de caciques o comunidades williche en el partido de Payos, aún cuando dejan ver

que podría haber existido una alianza entre williche y españoles para que los primeros cargaran las armas en contra de los chilenos a cambio del reconocimiento del dominio sobre sus tierras.

Los estudios realizados con posterioridad a 1928, están referidos de manera general a Chiloé y en términos específicos refieren a líneas temáticas jurídicas desde las cuales se advierten tópicos relacionados con los williche. Estas relaciones no constituyen estudios específicos ni sobre la cultura, ni sobre la territorialidad williche, aún cuando hacen mención a antecedentes sobre derechos williche. Esto se evidencia en los estudios antropológicos y geográficos (Marino, 1981, Grenier, 1984), donde el testimonio sobre los derechos williche documentados se recogen desde los dichos de los dirigentes indígenas, sin que ello implique estudios particulares posteriores, lo que es lógico por cuanto dichas investigaciones no tienen como objetivo ahondar en las particularidades del pueblo williche.

El primer estudio sistemático sobre el pueblo williche de Chiloé, es el realizado por Francisco Javier de la Calle en 1986, titulado “Los huilliches de Chiloé. La defensa de la tierra de unos indios chilenos”³. Este estudio es una investigación antropológica que recuperando los antecedentes históricos y jurídicos existentes los pone en valor en relación a los derechos que dicen tener los dirigentes williche.

El segundo estudio específico sobre los williche está referido a una comunidad, la de Compu y se titula “El sistema de tenencia de la tierra en la comunidad huilliche de Compu” (Muñoz, 1991). Este es una investigación antropológica de tipo descriptiva que documenta los testimonios de los procesos de subdivisión de la comunidad a través de la revisión de archivos y registros institucionales, partiendo por la existencia del Título Realengo.

A los dos estudios mencionados se suma el realizado por la CEPI en 1992, titulado “Tenencia, propiedad y demandas de tierras en las comunidades huilliche de Chiloé”. Este Informe, preparado por Raul Molina O. y Martín Correa C., es un estudio documental específico sobre el proceso de transformación que sufre la propiedad inscrita de los williche desde los Títulos Realengos hasta la subdivisión efectuada por el DASIN

En 1992 se presenta el estudio de Francisco Urrutia titulado “La continuidad de la propiedad raíz en una comunidad huilliche de Chiloé: el fundo Coihuin”. Esta es una investigación jurídica, y constituye la primera relación documental institucional sobre la tenencia y propiedad del pueblo williche, referido específicamente a la comunidad de Compu. El autor recoge los estudios antropológicos e históricos previos, y desarrolla un extenso análisis sobre distintos efectos del proceso de transformación de la propiedad indígena en Compu desde las fuentes documentales institucionales. La relación que realiza el autor, se nutre, además de las ya conocidas fuentes documentales identificadas por las anteriores investigaciones, de sentencias judiciales coloniales que evidencian los derechos williche en los momentos previos a que el Potrero Realengo de Coihuin fuese titulado por mandato real.

En 1994, la investigación desarrollada por Ana María Olivera, se presenta como el primer estudio antropológico jurídico, en el que las fuentes institucionales y testimoniales son puestos en un marco relacional que permiten observar la imprescriptibilidad de los derechos indígenas. Este estudio titulado “Las comunidades de Chanquin y Huentemo y su derecho histórico sobre el fundo anay: una reflexión sobre la costumbre huilliche”, realiza un acercamiento directo a la existencia de los Títulos Realengos y desarrolla nuevas interpretaciones sobre los antecedentes analizados previamente por los investigadores sobre el pueblo williche de Chiloé, incorporando para ello la teoría antropológica que se ha desarrollado en América Latina y que sustenta la existencia de sistemas normativos asociados a la diversidad cultural existente.

En 1996, se presenta la investigación de Manuel Muñoz Millalongo titulada: “El sistema de tenencia de la tierra y su impacto en la identidad del pueblo williche de Chiloé”. Este estudio siendo también antropológico,

³ Memoria de Licenciatura, Universidad Complutense, Fac. de Ciencias Políticas y Sociología, Madrid, España

tiene como característica principal el abordaje sociocultural de la temática williche, poniendo en evidencia la existencia de las comunidades como un colectivo constitutivo de un pueblo, atribuyendo al pueblo williche una identidad cultural o étnica específica dentro del contexto del país y del continente. La diversidad de antecedentes que aquí se conjugan incluyen los históricos, jurídicos y económicos, así como el análisis de los elementos discretos propios de la cultura y nos aproxima a la identificación de una matriz cultural williche para definir la misma como diferenciada dentro del contexto de Chiloé. Sobre la base del análisis antropológico cultural, esta investigación proporciona una lectura de los hechos de la historia williche asociada a la capacidad del mismo para estar en diferentes ámbitos de la toma de decisiones respecto de su cultura, generando con ello recursos metodológicos para el diagnóstico evaluativo de la situación de control cultural presente en el pueblo williche.

En 1996, Raúl Molina y Martín Correa publican la obra “Territorios huilliche de Chiloé”. Este libro refiere a la investigación que los autores realizaron por encargo de la CEPI en 1992 y da cuenta de la historia registral de la tenencia de tierras williche de cuatro fundos, así como de las demandas de las comunidades. Este estudio, además de incorporar la revisión de archivos y registros institucionales, recoge antecedentes cartográficos e interpretación cartográfica de acuerdo a los antecedentes documentales. A los antecedentes señalados se suman demandas y propuestas que emanan de las propias comunidades, a través del trabajo de campo que realizan los investigadores.

En 1997, se presenta el primer texto escrito que produce la autoinvestigación colectiva de las comunidades williche de Chiloé. Esta investigación titulada “El pueblo williche de la tierra quiere seguir siendo de la tierra”, fue desarrollada por Carlos Lincoman, Hilda Wenteo y Manuel Muñoz, a través de un proceso de investigación protagónica en el que participaron las comunidades. Este es el primer texto que recoge la historia cultural del pueblo williche y que incorpora todos los elementos disponibles asociados a la cosmovisión williche con el objetivo de proporcionar al propio pueblo williche una síntesis de su desarrollo.

1.2. Otras fuentes bibliográficas

Las investigaciones sobre Chiloé que se sustentan en fuentes documentales, están referidas especialmente a los tiempos coloniales. Dentro de ellas la más importante es la de José Toribio Medina titulada Los Aborígenes de Chile, que fue publicada por primera vez en 1882, luego reeditada en 1952. Este libro ha sido fuente bibliográfica tratada por distintos autores que sistematizan territorial y temáticamente diferentes informaciones que se presentan a lo largo del texto de 416 páginas referidas a los indígenas de Chiloé, como es el libro titulado “Los chono y los veliche de Chiloé” (Cardenas, et al, 1991).

Sobre la historia general de Chiloé, encontramos el texto de Pedro Barrientos, que se titula “Historia de Chiloé”, publicada en 1948. Este libro sistematiza los antecedentes bibliográficos procedentes de Barros Aranas y de diversos diarios y crónicas de las que no se mencionan fuentes.

Existe también un texto manuscrito no publicado titulado “Historia de la provincia de Chiloé bajo la dominación española”, cuyo autor es Abraham de Silva y Molina, fechado en 1899. Este texto está en el Archivo Nacional, Fondos Varios, bajo el título Historia de Chiloé y contiene antecedentes de la sucesión de gobiernos en Chiloé desde 1567 hasta 1766.

Las investigaciones históricas y jurídicas sobre indígenas de Chiloé están referidas a períodos específicos del llamado período indiano. Dentro de estos estudios encontramos los desarrollados por Carlos Olguín en 1971 titulado “Instituciones políticas y administrativas de Chiloé en el siglo XVIII”, que refiere los efectos que las instituciones coloniales tienen en general para la provincia de Chiloé, lo que permite identificar los efectos de las instituciones coloniales sobre el pueblo williche.

En 1978, Carlos Olguín presenta un análisis específico de las instituciones coloniales sobre los indígenas, en el artículo titulado “Condición jurídica del indígena de Chiloé” en el derecho indiano. En este

estudio el autor describe las condiciones que afectaban a los distintos grupos y comunidades que habitaban Chiloé, dentro de los límites que tenía la provincia durante la colonia.

En 1983, Rodolfo Urbina publica el estudio titulado “La periferia meridional indiana. Chiloé en el siglo XVIII”. En esta investigación se establece una relación entre fuentes documentales primarias referidas a Chiloé en el período.

2. Relación de antecedentes bibliográficos

Sobre la base de la bibliografía expuesta podemos establecer la siguiente relación bibliográfica referida al estudio en proceso.

2.1. Relación histórica general

La cultura de Chiloé manifiesta gran diversidad de expresiones dentro de dos grandes contextos: el urbano y el rural. Dentro de la ruralidad, el Pueblo Williche insular presenta características culturales, ambientales y geográficas que le hacen conformar una unidad propia. Estas características permiten hablar de un componente cultural diferenciado, donde su población comparte patrones de vida y estructuras psicosociales dentro de la sociedad chilena (Munizaga, 1973; Marino, 1983).

Las comunidades williche que hoy viven en Chiloé, presentan dos sustratos culturales: el prehispánico, por una parte, y el español, por la otra (Muñoz, 1996). Actualmente, se sostienen varias hipótesis acerca de oleadas humanas que habrían ingresado, tanto del norte (williche y cuncos) como del sur (chono), fusionándose y estableciéndose en el Archipiélago de Chiloé (Grenier, 1984). La más reciente de estas hipótesis sostiene que Chiloé debió ser ocupado por las migraciones que se desplazaban desde el norte, casi al mismo tiempo en que éstas se asentaron en las inmediaciones del Canal de Chacao, a lo que se agrega que la fecha más antigua de poblamiento que se tiene para el sector lo señala Monte Verde, en el sector continental de Puerto Montt, con más de 12.000 años (Cárdenas, et.al., 1991). Las investigaciones interdisciplinarias realizadas en dicho sitio, han permitido demostrar que esta zona fue ocupada por grupos humanos paleoindianos hace 13.000 años a.p., y que estos conocían una vida semisedentaria, teniendo, además, un amplio manejo de los recursos de hábitat boscoso (Dilehay, 1986). Si bien es prematuro establecer relaciones entre estos grupos continentales aledaños y Chiloé en un período tan temprano, es posible sostener en la actualidad que la existencia de comunidades originarias se remonta a lo menos a 5.500 años a.p.⁴. (Ocampos, Aspillaga y Olivares, 1997). Los antecedentes hasta ahora no indican un poblamiento como producto de desplazamientos norte sur de unos pueblos sobre otros, sino más bien un proceso temprano de contacto interétnico y desarrollo cultural como producto del contacto.

Los datos que más conocidos provienen del período inmediatamente anterior a la conquista, así como de las consecuencias y cambios que ésta provocó en el modo de vida isleño. A esta información se puede acceder mediante referencias etnohistóricas, de viajeros y de estudios antropológicos actuales; Las investigaciones permiten configurar el tipo de subsistencia de la población williche isleña como una economía orientada hacia la subsistencia, basada en la horticultura y en la recolección de especies marinas. Las relaciones sociales que priman en este modo de vida, son las relaciones igualitarias, el trabajo familiar y un contacto armónico con el medio ambiente. En el caso chilote, aparte de cubrir las necesidades de autoconsumo, el proceso pudo generar también un excedente destinado a mantener la cohesión comunitaria (actividades sociales y rituales) que incidió en el reforzamiento del sistema de valores, normas, formas de reciprocidad y de lazos de parentesco, los cuales están caracterizando a la cultura chilota hasta hoy (Marino, op.cit; Muñoz, 1996).

⁴ “El Sitio Puente Quilo 1”. En *Excerpta* n°9, noviembre 1997. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

En Chiloé, el modelo de relaciones sociales, productivas e ideológicas, aparecen como producto del proceso histórico resultante de condiciones que se generarían en la relación de la sociedad originaria con la europea y posteriormente con el pueblo mestizo chileno, operando dialécticamente dentro del espacio ecológico chilote.

Así, el proceso económico social nace y se desarrolla en el período prehispánico, dando lugar a la particular forma de vida del pueblo williche (Marino, op. cit.). Dentro de este ámbito de interpretación se entiende que el conocimiento acabado de los recursos y el desarrollo de las técnicas -agrícolas, pesqueras, ganaderas y recolectoras- le permitió al pueblo chilote originario, la permanente reproducción de sus relaciones económico-sociales, las que se transforman con la Conquista, Colonia y República, evidenciándose esto, principalmente, en la transformación de los diversos espacios ecológicos isleños (Muñoz, op. cit.)

2.2 Relación entre propiedad de la tierra y explotación de la mano de obra williche

La historia de Chiloé es la presencia constante de la usurpación de tierras y la sobreexplotación de la fuerza de trabajo indígena. Tanto la propiedad de la tierra como la explotación de la mano de obra isleña han sido los pilares sobre los cuales ha surgido el sistema económico dominante, primero de los colonos españoles y más tarde de los chilenos. La propiedad de la tierra ha permitido a estos sectores acceder a los recursos forestales, agrícolas y marinos (Barrientos, 1948).

La propiedad de la tierra

Durante la época Colonial, perduró en América Latina la organización indígena en lo que respecta a la mantención de las comunidades como organización, así ocurrió en la mayoría de los sectores conquistados. Desde este punto de vista, puede sostenerse que aún cuando la expansión imperialista siempre estuvo presente con el usufructo del suelo y de la mano de obra, la cultura indígena pudo reproducirse aún en condiciones desventajosas. Es con el nacimiento de las repúblicas independientes que la estructura comunitaria indígena comienza a ser atacada en pos de su desintegración (Muñoz, op. cit.).

Las Mercedes de Tierra en Chiloé en el Siglo XVII⁵

En Chiloé, las primeras mercedes comenzaron a entregarse en el siglo XVII. La autoridad colonial competente para repartir la tierra del archipiélago era su gobernador político y militar, autoridad a la que estuvo sometida la territorialidad insular sureña hasta que Chiloé comenzó a depender directamente del virrey del Perú, don Manuel de Amat el año 1766.

Existen antecedentes de que 29 españoles recibieron de esta autoridad, Títulos de dominio colonial sobre tierra chilota. De dichas mercedes José de Andrade aparece como titular de aquella de mayor extensión: 1.000 cuadradas, ubicada en la Isla de Lemuy, entregada el 1º de Septiembre de 1695. Por su parte, Antonio Pérez de Modejar recibió la más pequeña de las mercedes, en la Isla de Lin Lin de una extensión de 8 cuadradas que le fue entregada el 7 de Noviembre de 1693.

Las restantes mercedes del archipiélago poseen las siguientes extensiones:

- 4 de 100 cuadradas
- 3 de 200 cuadradas
- 2 de 300 cuadradas
- 1 de 400 cuadradas

⁵ Donoso y Velasco. 1928.

- 3 de 500 cuabras
- 12 de 50 cuabras
- 1 de 60 cuabras

Dentro de las mercedes otorgadas por el Gobernador destaca la de doña Juana Magdalena Barrientos Vasconcelos ubicada “en el pasaje (¿paraje?) de Cucao Quilán hasta el potrero de Duasin, Butacobin, Gueicolli, Lenbin y Longo” con fecha 13 de Octubre de 1694 por 200 cuabras de extensión, y que corresponde al sector territorial de las comunidades williche de Chanquín y Huentemó (Olivera, 1994).

La cantidad de tierra entregada en merced durante este siglo fue al parecer poca, los autores atribuyen el hecho principalmente a las características climáticas de la zona, la escasez de caminos, el difícil acceso a zonas interiores dada la presencia de abundante bosque y la escasa aptitud agrícola de la tierra chilota.

En 1773 Carlos de Beranger describe al virrey la provincia con las siguientes palabras:

Esta provincia o islas no se hayan pobladas según debieran estar desde su conquista o posesión, pues sólo se halla habitada en sus orillas desde Cocotué hasta los Payos por norte y este quedando su interior despoblado...⁶

En otra parte del texto, agrega:

... en toda esta provincia no hai mas que cuatro poblaciones, pero no todas formales, porque su modo disperso quita todo orden...” y en ella “sólo se verifica una pequeña parte poblada quedando la mayor abandonada por deshabitada”⁷.

En cuanto a los caminos “no hay otros que las mismas orillas por donde transitar...” y existen en ella “unos bosques impenetrables” que según el autor sólo pueden ser transitados por los naturales⁸.

Las características descritas hacen que escasa tierra sea destinada por los isleños a la labranza y que otras actividades productivas hayan tenido preponderancia. En el siglo XVIII la cordillera es la principal fuente de riqueza en la provincia, “especialmente con el corte de tablas de alerce”.

Pedro Gonzalez de Agüeros en su “Descripción Historial de la Provincia y Archipiélago de Chiloé” (1791) describe también la provincia y relata:

En todo el archipiélago (los territorios) son montuosos y quebrados ocupando sus fragosos y dilatados montes la mayor parte de las Islas y dejando solamente las orillas del mar (y no en todas partes) y algunas otras llanuras en el centro de ellas.[...] Esto es motivo para que aquellos isleños no tengan sino unas muy cortas posesiones para sus labranzas⁹

Los autores coinciden al señalar que las mercedes de tierra otorgadas en Chiloé fueron escasas y de breve extensión. Según Agustín Torrealba (1917) “el número y las superficies que alcanzaron estos títulos fueron, en general, de corta extensión y casi siempre a orillas del mar en la Isla Grande.”¹⁰

⁶ De Beranger, (1775) . “Relación Geográfica De La Isla De Chiloé” Manuscritos Medina. Sala Medina. Biblioteca Nacional de Chile.

⁷ Beranger (Op. cit. pág. 193).

⁸ Beranger (Op. Cit. pág. 211).

⁹ Pedro Gonzalez de Agüeros “Descripción Historial de la Provincia y Archipiélago de Chiloé” En: Donoso y Velasco (Op. Cit).

¹⁰ Agustín Torrealba “Tierras Fiscales y de Indígenas” 1917. pág. 160.

La Titulación de Tierras a Particulares a fines de la Colonia (Siglo XIX)

De acuerdo a los antecedentes hasta ahora conocidos, la parcelación y privatización de la tierra continuó el año 1821 año en que la Corona procedió a vender pequeños retazos de tierras a 2 pesos la cuadra. Las ventas se hicieron preferentemente a los vivientes que tenían ocupación irregular y prolongada, poseedores que sin título real vivían en las tierras chilotas por espacio de 15, 20, 30, 40 y aún 60 años.

A cargo de la labor estuvo don Antonio Pérez, sargento mayor del Regimiento de Castro, Comandante y Juez Militar de dicha jurisdicción quien en cumplimiento del decreto del señor Gobernador de fecha 5 de marzo de 1821, pasó a visitar las capillas de Aldachildo, Detif, Puqueldón e Ichuac, lugares en los que se efectuaron ventas de tierra.

La recaudación de dinero para arcas estatales llevó a la corona a entregar en propiedad particular 31 títulos en Aldachildo, 3 en Puqueldón, 36 en Detif, 20 en Ichuac y 17 en Chelín.

La venta de Potreros Realengos a indios de la costa de Payos

Los antecedentes hasta ahora conocidos, nos dan cuenta que hacia 1804 ya estaba en proceso la venta de Potreros Realengos a los Caciques williche por parte de la Corona¹¹. Los antecedentes más conocidos sostienen que dos años después de que Antonio Pérez diera cumplimiento al decreto del gobernador que ordenaba la venta de pequeños retazos de tierra a particulares, la corona continuó vendiendo los territorios indígenas, como “potreros realengos”. El decreto más tardío de la colonia, disponía la enajenación de los territorios indios ubicados en la costa de Payos y que, correspondían a los fundos williche ancestralmente ocupados por caciques williche y sus familias (Olivera, op. cit.).

La orden emanó del decreto de Real Hacienda Nacional de fecha 9 de Septiembre de 1823, por el cual el gobernador de la provincia y el sr. ministro de hacienda disponían “el reconocimiento y justificación de los potreros realengos que poseían los naturales de la costa de Payos, previa medición, tasación y pago en la Real Caja de San Carlos de Ancud”.

Persiguiendo también engrosar arcas de la real hacienda, la autoridad colonial ordenó la visita a la Costa de Payos para que se efectuara la venta de las tierras a la población williche. Evidentemente, la población williche no sólo habitaba y usaba comunitariamente los territorios de la Costa de Payos, sino que su poblamiento se extendía por todo el archipiélago (Olivera, op. Cit.). De acuerdo a los antecedentes más recientes este doblamiento fue reconocido y titulado por la corona en los inicios del siglo XIX.

Según las cifras aportadas por Carlos de Beranger en la ya citada “Relación Geográfica de la Isla de Chiloé”, la población india de la época alcanzaba a 8.732 personas y la de españoles y mestizos a 10.627 distribuidas según el siguiente cuadro:

¹¹Entre los primeros Potreros Realengos vendidos por la Corona a los caciques williche es el correspondiente al Fundo Inio, antecedente encontrado recientemente a propósito de la presente investigación.

Poblamiento indio de los curatos de Castro, Chacao y Calbuco

	Espanoles y mestizos	Indios
Castro(*)	6.387	5.922
Chacao	3.025	1.326
Calbuco	1.215	1.484

(*) El curato de Castro comprendía “desde el lugar llamado Colú hasta el fin de los Payos cuya costa tenía cuarenta a cincuenta leguas i también a lo interior todas las orillas de la laguna de Cucau i a más todas las islas habitadas, que son en número de quince distantes algunas entre ellos, de manera que con la matriz de Castro tiene cincuenta capillas en toda su extensión”¹².

En la misma relación, Berenger menciona la presencia de 190 indios de los pueblos Chono y Guaigüenes, que sumados a la anterior población completan un total de 8.922 feligreses indios (a la misión de Chonchi a cargo de un misionero, le correspondía todos los indios de los Payos y de Cucau).

No obstante el cuantioso poblamiento indio de la época, hacia 1823 el Decreto de la Real Hacienda sólo ordenó la visita a la Costa de Payos, en el Partido de Castro, y dejó fuera las restantes tierras de indios y particularmente aquellas en que vivían los indios del paraje de Cucao, en el partido de Chonchi (Chanquín Huentemó).

En virtud del decreto se visitaron y reconocieron los siguientes territorios williche:

- el fundo de los Raymapu (fundo Coinco)
- el de Manuel Millalonco (fundo Guaipulli)
- “el que goza y disfruta Gonzaga Carimonei, el de Gonzaga Coluboru y su erno Bautista con igual derecho a su sobrino Marciano Coluboru (fundo Incopulli de Yaldad)
- el fundo del cacique Mariano Llancahuen (fundo Coldita, comunidades de Tugüeo y Piedra Blanca)
- el fundo de Miguel Inaicheo (fundo Coigüin de Compu)

Según Urrutia (op. cit.), “en todos los documentos se señalaban los deslindes naturales del potrero, expresándose claramente que el documento les servirá de suficiente resguardo, quedando ordenado que satisfagan a la Caja Real la tasación del potrero para que se les entregue la Carta de Pago para su seguridad y propiedad”

En este caso, y a diferencia de las entregas de tierras que la corona hizo a través de las mercedes del siglo XVII y de las ventas de 1821, la venta de los “potreros realengos” constituyen actos de disposición de grandes extensiones territoriales, de espacios ecológicos completos, con la entrega de títulos comunitarios de dominio, cuyo titular fue el cacique de cada comunidad (Olivera, op.cit.).

La Explotación de la mano de obra isleña

El segundo aspecto que se ha señalado en la formación económico social de Chiloé, es el de la utilización de la mano de obra que constituye el instrumento básico para la consecución de los fines del capital. En este sentido, si bien las comunidades permanecen al margen de la esfera capitalista de producción, se encuentra en directa o indirecta relación con la economía de mercado incipiente que impulsa la pequeña burguesía desde que Chiloé es incorporado a Chile en 1826 (Marino, op.cit.).

Esta relación de las comunidades con la economía de mercado incipiente se concreta tanto por la vía del abastecimiento temporal de mano de obra al sector capitalista, como por la venta de productos de las

¹² En Donoso y Velasco (Op. Cit: 225).

mismas unidades de producción. Las relaciones entre ambos sectores, aunque nacientes, explican el intercambio desigual, puesto que las relaciones de producción de ambos sectores operan en niveles diferentes. Esta situación se refleja en la constante especulación que se genera desde la burguesía hacia las comunidades campesinas en el intercambio de productos, dada la escasez de moneda circulante (Barrientos, op. cit.).

A fines del siglo XIX y durante las primeras cuatro décadas del siglo XX, se produce el auge de la explotación maderera comercial en Chiloé. Esta situación es estimulada por el Estado a través de las concesiones de terrenos forestales a inversionistas de cualquier parte, lo que posibilita la penetración de los capitalistas al interior de las comunidades indígenas. Los inversionistas, a la vez que van apropiándose de grandes extensiones de tierras, conforman sociedades industriales que explotan asalariadamente la mano de obra de las comunidades que queda disponible luego de las actividades propias de la subsistencia.

Hacia las décadas del '50 y '60, se acrecienta el proceso de penetración del capital. La catástrofe del terremoto de 1960, es una coyuntura que se transforma en la causal del Estado para facilitar la incorporación de elementos innovadores, en pos de impulsar el "desarrollo" isleño. Este "desarrollo", según Marino (op.cit.), acelera un proceso de descomposición de las relaciones de producción internas de las comunidades campesinas, produciéndose un incremento del capital existente en manos de los capitalistas. Esta situación generó relaciones de diferentes grupos productores tradicionales con el sector empresarial, sin que el trabajo asalariado pase a ser la característica de la economía rural chilota.

Dentro del proceso de descomposición de las relaciones de producción, las relaciones orgánicas entre ambos sectores (capitalista y tradicional) permiten que el primero domine en tanto relaciones de producción, pero sin poseer los medios de producción que pertenecen al sector tradicional. Esto significaría que, en esos momentos, las condiciones generales de reproducción de la economía tradicional de Chiloé ya no dependerían de las relaciones intrínsecas de ella, sino de las decisiones que se toman desde el sector externo.

A partir de la década del '80, el sistema de relaciones sociales de producción que genera el proceso de industrialización de Chiloé, constituye una nueva etapa de la dominación, donde, por una parte, se refuerza el sistema capitalista y, por otra, se introduce una nueva forma de descomposición de la economía tradicional.

En esta etapa, adquiere mayor importancia la explotación de los recursos naturales por parte de inversionistas nacionales y extranjeros. Para sustentar este nuevo sistema se produce una masiva semiproletarización de la población rural y, además, "una capitalización comercial que extrae al máximo posible sus ganancias de la producción tradicional (Marino, op.cit.). El desarrollo de este proceso da lugar a una absorción de mano de obra estacional del sector rural por medio de emigraciones temporales desde las comunidades campesinas hacia las fábricas y/o empresas del sector productivo del sistema capitalista (pesqueras, aserraderos, etc.), despojándose en forma creciente al productor de los medios de subsistencia tradicional¹³. Es decir, el chilote pasa a formar parte de una masa laboral de la cual el capitalismo obtiene mano de obra barata, existiendo un abandono progresivo de las actividades de subsistencia que efectuaba antes (Muñoz, op. cit.).

¹³ Debe considerarse que una parte importante de la subsistencia de la economía tradicional chilota se concentra en la actividad de extracción en el mar y en el bosque. El proceso de industrialización se concentra primero en la explotación de los recursos marinos y, posteriormente, continúa con los cultivos marinos, para lo cual los inversionistas se apropian, a través de concesiones marítimas, de ríos, lagos, playas y porciones de mar que constituyen hasta ese momento propiedades de hecho de las comunidades campesinas ribereñas. Del mismo modo, los inversionistas y el Estado van apropiándose de grandes extensiones de bosque con lo que, sin que se manifieste una masiva explotación forestal, se va despojando a las comunidades campesinas de la posibilidad de uso del bosque (Muñoz, op. cit.).

3. Relación de antecedentes histórico-jurídicos

La propiedad williche al momento de la anexión de Chiloé a Chile

Como se ha señalado, existen antecedentes y documentos que demuestran que entre los años 1804 y 1825 la Corona española otorgó a los williche de la costa de Payos títulos de dominio sobre los potreros realengos que poseían. El otorgamiento que se realizó entre 1823 y 1825 fue previa medición, tasación y pago en la real Casa de San Carlos de Ancud. Estos títulos tiene su origen a el Decreto de la Real Hacienda de fecha 9 de Septiembre de 1823, firmado por el Gobernador de la Provincia don Antonio de Quintanilla y el Señor Ministro de la Hacienda Nacional, el que ordenaba estos reconocimientos.

Hasta ahora se ha sostenido que los motivos que inspiraron a la autoridad española a realizar estos otorgamientos de título a los indígenas fueron la necesidad de recolectar fondos para la defensa del archipiélago, tanto para la construcción de fortalezas como compra de armamento, como también la necesidad de reclutar adeptos a la causa realista.¹⁴ Sin embargo los antecedentes recientemente encontrados sobre titulaciones previas (las de 1804), debilitan tales aseveraciones. Al parecer el proceso de enajenación territorial iniciado tempranamente por la Corona, obedecería a un cambio en el modelo económico que el gobierno español llevaba en sus colonias.

Las ventas realizadas por la Corona española a los indígenas isleños viene en constituir el primer antecedente jurídico por el cual el derecho español (y occidental) les reconoce la calidad de propietarios. Además, este dominio se otorgó tanto en forma particular como colectiva o comunitaria (Urrutia, op. cit.).

3.1. El tratado de Tantauco

Luego de los sucesos bélicos de Pudeto y Bellavista, el 22 de Enero de 1826 se firmó entre los emisarios del General Ramón Freire y los del General Antonio de Quintanilla las capitulaciones por las cuales "la provincia y archipiélago de Chiloé con el territorio que abraza, i se haya en poder del ejército real, será incorporado a la república de Chile como parte integrante de ella, i sus habitantes gozarán de la igualdad de derechos, como ciudadanos chilenos." (¹⁵)

Más adelante, en sus artículos 6º y 7º el documento señala

"Artículo 6º: Los equipajes, propiedades y demás bienes, así muebles como raices, de todos los individuos del ejército real serán inviolablemente respetados.

Artículo 7º: Lo serán igualmente los bienes y propiedades de todos los habitantes que se hallan actualmente en esta provincia."

Este último artículo viene en proteger a todos los habitantes de Chiloé, tanto a los de nacionalidad española, a los chilotes y también a los indígenas que se hallaran en la provincia. Se colige, por tanto, que el Estado chileno se comprometió a respetar las propiedades williche otorgada por la Corona española (Urrutia, op. cit).

Todos los estudios jurídicos coinciden en sostener que el Tratado de Tantauco es un acuerdo de dos

¹⁴. Es importante precisar que los indígenas, por expresas disposiciones legales no estaba sujeto a la carga de armas.

¹⁵. Artículo primero del Tratado de Tantauco.

estados, la Corona española y la República de Chile, por lo que su naturaleza es la de un tratado internacional. Al respecto, Donoso y Velasco señalan:

"Este Tratado que fue aprobado por el General Freire, en su calidad de Comandante en Jefe de la expedición, tiene un carácter público al cual se halla vinculado la buena fe de la República. Aún cuando sobre él no recayó la sanción legislativa, es lógico reconocerle toda su autoridad legal." (Donoso y Velasco, 1928; pp 222).

Si tenemos en consideración lo consignado en el artículo 7° de dicho Tratado, no debería existir conflicto legal alguno sobre las tierras williche, ya que por aplicación de lo capitulado en este Tratado los bienes de todos los habitantes de Chiloé incluyendo los del Pueblo Williche serían "inviolablemente respetados" (Muñoz, op.cit.). Sin embargo, pese a la Capitulación de Tantauco, las leyes aplicadas sobre las tierras williche hasta la actualidad, nunca han considerado ni la existencia de los Títulos Coloniales ni el resguardo de los derechos sobre la tierra que emanan desde el Tratado de Tantauco. Sí, en cambio, desde los inicios de la República en Chiloé (1826), se aplicaron leyes dictadas en Chile que desconocen el contexto histórico de Chiloé, como fue la primera disposición sobre tierras dictada con posterioridad a la independencia de Chile (10 de junio de 1823), la que sólo se aplicó en Chiloé (Donoso y Velasco, op. cit.). La aplicación de esta ley de 1823, posibilitó que la burguesía administrativa y comercial de Chiloé se apropiara del terreno de pequeños productores, aduciendo que eran terrenos fiscales (Marino, op.cit.). Posteriormente, y siguiendo la misma Ley, en 1829, el Intendente de la provincia nombró al agrimensor don Silvestre Martínez para que iniciara la obra de medir y tasar los terrenos fiscales que debían venderse a los particulares. En las operaciones de medición y distribución practicadas en territorios indígenas no se consideró la entrega de tierras a las comunidades como tales, aunque sí se entregaron títulos individuales a algunos habitantes indígenas en el Partido de los Payos (Torrealba, 1917).

3.2. La ley chilena sobre propiedad indígena

1. Senado consulto de Julio de 1813

Antes de la anexión de Chiloé, específicamente en el año 1813, se dictó la primera normativa republicana sobre propiedad indígena. Urrutia (op. cit) sostiene que su contenido interesa principalmente para el análisis de las ideas que inspiraron al legislador a dictarla, puesto que nunca se aplicaron sus normas en Chiloé.

El 1 de Julio de 1813, bajo el mando de José Miguel Carrera, se dictó este Senado Consulto cuyo principal objetivo fue la radicación de los indígenas en "villas formales", debiendo dejar sus tierras. Estas villas se crearían con el producto de los remates de las tierras y pueblos de indios. La norma establecía que a cada familia se le entregaría un rancho en la villa y un campo en sus cercanías, junto a una yunta de bueyes con su arado, instrumentos para la labranza, semillas para la siembra del primer año y un telar. Señalaba también el Senado Consulto que se dictaría un decreto interno (político y económico) análogo al carácter y costumbres de los aborígenes. (López, 1990, en Urrutia, op. cit.)

Esta normativa está influida por el pensamiento positivista del ilustrismo francés. Los patriotas desearon plasmar los principios de "igualdad y fraternidad universal" con todos los habitantes de la Nación, incluyendo, desde luego, a los indígenas. Se deseaba poner término a las injusticias a que fueron sometidos los aborígenes por la Corona española (Urrutia op. cit.). Sobre este punto el Senado Consulto dice:

"entre la clase ruda, abandonada y miserable de los indios y los hacendados poderosos que los rodean, siempre las usurpaciones y las transgresiones de los deslindes deben haber dominado y verificado con provecho de personas pudientes."

En otra de sus partes, este Senado Consulto hace referencia a "la extrema miseria, inercia, incivilidad,

falta de moralidad y educación en que viven abandonados en los campos los indígenas".

Esta normativa tenía una clara finalidad de transformar a los indígenas en propietarios individuales, constituyendo un minifundio de pequeños campesinos. De esta forma se daba cumplimiento a uno de los principios inspiradores de la emancipación americana: "propiedad", y se impone sin tomar en cuenta el sentir de los indígenas. (Cayún, 1986. En Urrutia, op. cit.)

Las autoridades chilenas, al hacer esta descripción de la situación de los indígenas chilenos y al buscar una solución a sus problemas, optaron por la asimilación cultural total.

Esta primera norma republicana que regula la situación indígena lleva en sí el germen de lo que va a ser la política oficial y extraoficial del Estado y de la sociedad chilena: "Privar a los indígenas de sus tierras, mediante la reducción y venta de sus pueblos" (Ormeño y Osses, 1972. En Urrutia, op. cit.)

2. El bando supremo de 1819

Ya lograda la independencia de Chile, el Director Supremo de la nación, don Bernardo O'Higgins, dictó un Bando Supremo, el que significó una verdadera declaración de principios respecto a la cuestión indígena. Su texto señala:

"El Director Supremo del Estado de Chile de acuerdo con el excelentísimo Senado declara: El gobierno español, siguiendo las máximas de su inhumana política, conservó a los antiguos habitantes de América bajo la denominación degradante de naturales. Era esta una raza abyecta, que pagando un tributo anual, estaba privada de toda representación política y de todo recurso para salir de su condición servil. En una palabra, nacían esclavos, vivían sin participación de los beneficios de la sociedad i morían cubiertos de oprobio y miseria. Para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos i libres como los demás habitantes del Estado con quienes tendrán igual voz y representación, concurriendo por sí mismos a celebrar toda clase de contratos, a la defensa de sus causas, a contraer matrimonio, a elegir las artes a que tenga inclinación, y a ejercer la carrera de las letras o de las armas, para obtener los empleos políticos y militares correspondientes a su aptitud."

Se puede apreciar que las autoridades chilenas reconocen un hecho objetivo: la pobreza y la explotación del indígena, pero nuevamente se plantea como solución una asimilación integral a la cultura dominante, desconociéndose totalmente su propia cultura.

Sobre esta misma norma los autores Ormeño y Osses (en Urrutia, op. cit.) señalan:

"Este ordenamiento jurídico, de notable inspiración liberal, pretendió lograr la igualdad de integración de dos culturas en conflicto mediante una disposición legal haciendo caso omiso de una realidad diametralmente opuesta. La historia ha demostrado que ninguno de los propósitos igualitarios del mencionado Bando Supremo, llegó a convertirse en realidad."

Para los territorios del sur, esto es, del río Bio Bio hacia el sur, esta norma no tuvo aplicación alguna, puesto que dichas tierras eran habitadas por la nación mapuche. El archipiélago de Chiloé estaba aún bajo dominio español, por lo que tampoco se le aplicó. Al dictarse este Bando Supremo, el indígena quedó en una igualdad jurídica con el criollo.

3.3. Efectos de la Legislación Chilena desde la Anexión de Chiloé hasta la Primera Ley de Radicación y Colonización (1826-1852)

1. El Decreto de 10 de Junio de 1823

La primera normativa republicana sobre tierras indígenas que se aplicó en la provincia de Chiloé fue dictada en el año 1823, esto es, tres años antes de la anexión de Chiloé a la República.

Corresponde al Decreto del 10 de junio de 1823, dictado por Ramón Freire, Director Supremo. Esta ley constituye la primera disposición legislativa sobre tierras promulgada después de la independencia. Su texto es el siguiente:

"El director supremo del estado

Por cuanto de acuerdo con el Senado Conservador ha decretado:

1ª Que cada uno de los Intendentes de las Provincias, nombre un vecino, con el respectivo Agrimensor, se instruya de los pueblos de indígenas que existan, o hayan existido en la Provincia.

2ª Que midan y taseen las tierras pertenecientes al Estado.

3ª Que lo actual poseído según la ley por los indígenas, se les declare en perpetua y segura propiedad.

4ª Que las tierras sobrantes se sacarán a pública subasta, haciéndose los pregones de ley en las ciudades o villas cabeceras, y remitan sus respectivos expedientes a las capitales de las Provincias, para que dando el último pregón, y verificado su remate, se venda de cuenta del Estado.

5ª Que los remates se harán por porciones, desde hasta diez cuerdas, para dividir así la propiedad, y proporcionar a muchos el que puedan ser propietarios.

Por tanto, ordeno que se publique por ley insertándose en el boletín. Dado en el Palacio Directorial de Santiago a 10 de Junio de 1823. FREIRE. Mariano de Egaña."

Se declara definitivamente a los indígenas como "propietarios individuales" de las tierras actualmente poseídas según la ley, el restante de tierras se sacará a remate "para dividir así la propiedad, y proporcionar a muchos el que puedan ser propietarios", iniciándose así el despojo de tierras a las comunidades indígenas.

El motor de esta mensura estaba en las Intendencias provinciales, las que tenían que nombrar al agrimensor y al vecino que debía de acompañarlo entre los pueblos de indios existentes. En Chiloé, fue nombrado don Silvestre Martínez, quien debía medir y tasar los terrenos fiscales que debían venderse a los particulares.

Donoso y Velasco señalan que "en la única provincia en que se llevó a efecto esta ley fue en Chiloé"¹⁶. Esta afirmación no es exacta, pues en los documentos sobre "Mensura y Tasación de Llopeo, Peumo y Lo Galardo"¹⁷, de los Archivos de la Capitanía General se pueden constatar que en la zona central del país

¹⁶. Donoso y Velasco, "La Propiedad Austra", ICIRA 1970, pp. 223

¹⁷. "Sobre mensura y tasación de Peumo." Archivos Cap. Gral. Vol. 492 N° 6321, año 1832.

"Sobre mensura y tasación de Llopeo" Archivo Cap. Gral. Vol. 492 N° 6320, año 1832.

"Sobre mensura y tasación de Lo Galardo" Archivo Cap. Gral. Vol. 492, s/n. año 1832, citados por Fernando Silva Vargas, "Tierras y Pueblos de Indios en el Reino de Chile. Esquema Histórico Jurídico." 1962 Estudios de Historia del Derecho N° 7. Universidad Católica de Chile.

también se ejecutaron las mediciones y tasaciones de los pueblos de indios que ordenaba dicha ley (Urrutia, op. cit.).

2. La ley de 2 de julio de 1852

Esta ley creó la Provincia de Arauco e incorpora legal y expresamente el territorio mapuche a la República. Además, responde a la inquietud del Estado de qué hacer con los mapuches y cómo incorporar a la República los terrenos que estos ocupaban. A este respecto, y sobre el problema étnico generado por la ocupación de la Araucanía, se postula la más pronta civilización de los mapuches, a través de la destrucción de la cultura mapuche y la asimilación total de estos.

Revisando su historia fidedigna, se puede observar que el móvil económico es una de las preocupaciones fundamentales de esta incorporación territorial de la Araucanía. Esto se refleja en las facultades concedidas al Presidente de la República respecto de las tierras y comercio de los mapuches y facultades respecto a las colonias que se establezcan. (Cayún, op.cit. En Urrutia, op. cit.).

Los efectos de esta ley en cuanto al territorio quedan claros: Se aplicarán sus normas en la Provincia recién creada, es decir. Arauco.

El artículo tercero autoriza al Presidente de la República para dictar las órdenes que estime convenientes para "el gobierno de las fronteras, para la más eficaz protección de los indígenas, para promover su más pronta civilización y para arreglar los contratos y relaciones de comercio con ellos".

En virtud de esta facultad, se dictaron los D.F.L. de 4 de diciembre de 1855 y 9 de julio de 1856 que hacen extensivas las normas prohibitivas impuestas por la ley de 1852 y D.F.L. de 1853 a las provincias de Valdivia y Llanquihue, respectivamente.

Esta ley, sólo se aplicó sobre determinadas provincias, entre las que no se encuentra Chiloé. Sin embargo es importante para el estudio en tanto nos introduce en el espíritu del legislador y su posición ante el indígena, de esta ley se desprende la definición de los conceptos de territorio indígena y el de indígena.

3. Ley de 4 de diciembre de 1866

Esta ley es considerada como la más importante de las normas que regularon la situación del indígena en el siglo pasado hasta 1930, puesto que estableció el sistema de radicación del pueblo mapuche. (Cayún, op.cit.; López, op.cit. en Urrutia, op, cit.)

Esta ley se dictó una vez autorizada el adelanto de la frontera del río Bio Bio al río Malleco, según ordenaba la Ley de 30 de octubre de 1861. Esto provocó que numerosos particulares ocuparan dichas tierras recién conquistadas y solicitaran el reconocimiento de ellas a la autoridad, produciéndose un clima de incertidumbre.

Inicialmente, la ley de 1866 se pensó dictar sólo para la zona comprendida entre los ríos Malleco y Bio Bio, pero en definitiva, el legislador no especificó su efecto en cuanto al territorio o espacio geográfico en que se aplicaría. Esto se debió a que algunos parlamentarios señalaron que era imposible determinar en forma precisa los lugares en donde se fundarían las poblaciones, se establecerían las colonias o se subastarían las tierras fiscales. ⁽¹⁸⁾ Pero pese a esta no explicitación respecto al territorio, siempre en las discusiones

¹⁸. Opinión de los diputado Santa María y Amunátegui. "Sesiones del Congreso Nacional" Ordinaria 1 de Septiembre de 1864 y 6 de Julio de 1865. (En Urrutia, op.cit)

parlamentarias se hablaba del territorio de la Araucanía, por lo que no es válido en esta etapa darle una mayor extensión a dicha ley.

Las principales disposiciones de la ley establecen:

En su artículo primero se ordena al Estado adquirir los **terrenos de propiedad particular** en el territorio indígena que estime conveniente, y que en ellos funde poblaciones o establezca colonias extranjeras o chilenas.

Al contrario que en la ley de 1852, el Estado asume en esta normativa legal un rol activo, pues se le encomienda realizar la fundación de poblaciones y la colonización del territorio mapuche, y no sólo servir de ministro de fe para las transacciones de tierras que se realicen en dichos territorios.

Cayún (op. cit), realiza un análisis de lo que debe de entenderse por "terrenos de propiedad particular", señalando que debe tomarse "en un sentido amplio, esto es, como aquella propiedad no estatal, por lo que comprende tanto la propiedad indígena como la de los particulares chilenos".¹⁹ Esta interpretación es correcta, pues corresponde a la voluntad del legislador expresada en las actas del Congreso Nacional. Al decir la ley que el Estado debe de adquirir dichas propiedades, está "reconociéndose implícitamente a los indígenas como propietarios de sus milenarias posesiones, ya que sólo se puede adquirir lo que es ajeno"²⁰.

En los artículos segundo y tercero, el Estado establece estímulos a los particulares que se radiquen en los terrenos conquistados de la Araucanía. Señala además los destinos que debe de darle el Estado a dichas tierras: a) fundar poblaciones. b) establecimiento de colonias de nacionales o extranjeros. c) Venta en pública subasta "en lotes que no excedan de quinientas hectáreas".

Los artículos cuarto, quinto y sexto tienen por finalidad ordenar la propiedad indígena en la Araucanía. Para esto, se establece un requisito de validez para la celebración de contratos traslativos de terrenos en territorio indígena consistente en que el que enajena **tenga título inscrito y registrado competentemente**, y si es indígena debe de hacerse con las formalidades establecidas en el Decreto de 14 de Marzo de 1853, dejándose exento de esta obligación al Estado. Sobre esta materia, Cayún (en Urrutia op. cit.) sostiene:

"De esta forma, mientras no se le extendiera al indígena el título correspondiente, operaba respecto de las tierras de éste, una verdadera prohibición de adquirir para los particulares" Luego, prosigue el autor, se deja en la práctica, a criterio del ejecutivo decidir si el Estado se reserva la facultad exclusiva de adquirir tierras de indígenas por la vía de retardarla entrega de los títulos respectivos hasta que éste consolidara la ocupación de la Araucanía, o bien, permitir que los particulares puedan adquirir también, acelerando la entrega de los títulos mencionados. He aquí el gran vicio de esta ley en estudio, el cual permitió que la misma fuera aplicada de una forma ajena a su intención original"

La **Comisión Radicadora de Indígenas** es creada en el artículo quinto, siendo ésta la que

"procederá a deslindar los terrenos pertenecientes a indígenas", y una vez "fijados los deslindes de un modo claro y preciso, los ingenieros extenderán acta de todo lo obrado en un libro que se llevará al efecto por un ministro de fe pública que servirá de secretario, y expedirán a favor del indígena o indígenas poseedores un **título de merced** a nombre de la República incertando copia de dicha acta y anotando el título en otro libro que servirá de

¹⁹. Cayún, (En: Urrutia op.cit).

²⁰. Idem.

registro conservador." ²¹

El artículo sexto ordena levantar planos en las extensiones de los territorios indígenas, en el que marcarán las posesiones asignadas a los indígenas o reducciones y también se señalará cuales son terrenos baldíos por no haberseles asignado a indígena alguno.

A través de este artículo el legislador quiere establecer claramente cuales son los terrenos de propiedad del Estado y que podrá destinar a la fundación de poblaciones, a establecer colonias o dar en remate (Urrutia, op. cit).

Las normas a que deberá sujetarse la Comisión Radicadora para la ejecución de su cometido están expresadas en el artículo séptimo de la ley. Se pueden señalar:

- La medición se practicará con citación de colindantes y Protector de Indígenas.
- Se deberá probar una posesión efectiva y continua de un año a lo menos.
- En caso que varios indígenas posean un terreno y ninguno pueda probar posesión exclusiva se deberá: a) Considerarlos como comuneros, y se les dividirá por partes iguales. b) si son reducción dependiente de un cacique, se tendrá a todos como comuneros, y se deslindará el terreno como propiedad común. Si una octava parte de indígenas cabeza de familias de la reducción piden la división, los ingenieros la realizarán y asignarán los títulos en forma individual.

El cargo de Protector de Indígenas es creado en el artículo octavo, fijándose en los artículos noveno y décimo los sueldos y prohibiciones a que se encuentran afectos los funcionarios creados por la ley.

El artículo décimo primero establece una obligación para propietarios no indígenas situados en territorios fronterizos, la que consiste en deslindar sus propiedades en forma visible y permanente, en un plazo que fije el Presidente de la República. Este plazo se estableció en el Decreto de 13 de Junio de 1868. Se establece como sanción al incumplimiento el que el Fisco ejecute el deslindamiento a costa del infractor.

Esta ley, otorgó al Estado un rol activo en el control y constitución de la propiedad territorial en la Araucanía. Esta ocupación o conquista se pretende a través de formación de propiedad particular en dichos territorios, transformando a los indígenas en propietarios particulares dentro del concepto occidental del derecho de propiedad, siendo uno de los pasos necesarios en el proceso "civilizador" de los indígenas. También queda en claro que el "problema indígena" queda reducido, al igual que en la legislación anterior, sólo a la tenencia de la tierra.

Esta legislación, al momento de su dictación, no tuvo aplicación en Chiloé, pues por las actas parlamentarias de su constitución se establece que sólo fue dictada para el territorio de la Araucanía. Con el paso de los años, la Comisión Radicadora fue extendiendo su trabajo a las provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue. En Chiloé no se otorgaron títulos de Merced (Urrutia, op. cit).

4. Ley de 4 de Agosto de 1874

Esta ley tuvo por objeto "corregir enérgicamente los vicios de que adolecía la constitución de la propiedad territorial en la zona indicada, e impedir que dicha situación se repitiera en el futuro en la región ultra Malleco, aún no conquistada." ²²

²¹. Texto del artículo 5 de la ley de 4 de diciembre de 1866.

²². Cayún (en Urrutia op. cit).

Las principales disposiciones establecen:

En su artículo primero se establece una norma de expropiación sobre los terrenos ubicados en el área geográfica comprendida "entre los ríos Renaico por el norte, Malleco por el sur, el Vergara por el oeste, y la cordillera de los Andes por el este".

Los particulares que pretendieran algún derecho sobre ellas deberán concurrir a las subastas públicas que realice el Estado de conformidad al artículo tercero de la ley de 4 de diciembre de 1866.

En el artículo segundo se dicta una norma que pretende dar celeridad al proceso, y así dar una "regularización a la propiedad territorial, con la mayor eficacia y celeridad posible, evitando las demoras del juicio"²³. Esta celeridad consiste en que los particulares "que por resolución judicial justifiquen derechos de propiedad sobre los terrenos enajenados, se les entregará el valor que se hubiere obtenido por éstos en la subasta" (art. 2 ley 4 septiembre de 1874)

Los artículos tercero y cuarto establecen facilidades y estímulos para rematar tierras sobre las que se pretenden derechos.

En el artículo octavo se establece que en caso de que un indígena no pueda probar la posesión a que se refieren los artículos sexto y séptimo de la ley del 4 de diciembre de 1866 "se les considerará como colonos para el efecto de adjudicarles hijuelas sin que por ello queden sujetos a las condiciones impuestas a los demás colonos". Con esta norma se quiso llenar el vacío producido por la ley de 1866 en los casos que los indígenas no probaran un año de posesión sobre las tierras que solicitaban. De esta forma se evitaba aumentar el problema de pobreza de los indígenas (Urrutia, op. cit.).

El artículo quinto de esta ley viene en ampliar y aclarar la prohibición señalada en el artículo cuarto de la ley de 4 de diciembre de 1866, en sentido que la prohibición de enajenar comprende a "las hipotecas, anticresis, arriendos o cualquiera otro contrato sobre terrenos situados en territorio indígena." (art.5 ley 4 de Agosto de 1874)

El artículo sexto prohíbe "a los particulares la adquisición por cualquier medio de terrenos de indígenas", dentro de un área geográfica señalada en la propia norma. Por el norte limita con el río Malleco. Señala como límite sur el límite que separa la Provincia le Imperial de la Provincia de Valdivia. Por el este, el límite es la cordillera de los Andes y por el oeste, el mar.

3.4. Antecedentes de aspectos histórico-jurídicos específicos referidos a comunidades williche

Los antecedentes que registra la bibliografía sobre estudios referidos a comunidades williche provienen de tres fuentes documentales: Notaría y Conservador de Bienes Raíces de Castro, Departamento de Asuntos Indígenas de la Unión, Archivo del Consejo General de Caciques y de las Comunidades. Los documentos más recientes que poseen las comunidades, son los estudios de títulos sobre las tierras realizados por la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) en 1992, que incorporan a las comunidades de Compu, Guaipulli, Güequetrumao y Yaldad-Incopulli, y los documentos de "autodiagnóstico" que realizaron las comunidades dentro de la Comisión de Estudio y Regularización de la Propiedad Huilliche de Chiloé, creada a instancias del Ministerio de Bienes Nacionales y la CEPI, en el mes de enero de 1993.

Las fuentes documentales señaladas, si bien han sido fuentes para estudios específicos, hasta ahora las mismas no están agotadas. Por una parte, algunos documentos que son referidos como fuentes originales no han sido encontrados hasta ahora, aún cuando se ha seguido la referencia desde la bibliografía. Por otra parte, la nueva revisión de los registros han puesto en evidencia nuevos antecedentes no considerados

²³.En Urrutia (op.cit.) .

hasta ahora, como es el caso del título del Potrero Incopulli de Yaldad, con inscripción vigente a enero de 2003, y el título sobre el Fundo Inio, actualmente en manos de la empresa norteamericana Forestal Hawerden S.A., de 1804.

1. La Comunidad Williche de Kompu

El territorio de esta comunidad corresponde al fundo Koiwin de Kompu. La superficie del fundo ha variado a través de la historia, de acuerdo a las mediciones que se le han ido aplicando, fluctuando actualmente entre las 12.000 y 13.000 has., como se desprende tanto de las mediciones realizadas por el DASIN como de las demandas de tierra que hace esta comunidad al Estado.

La comunidad williche de Kompu, alega derechos sobre el fundo Koiwin, a partir del Título de propiedad que les fuera otorgado por la Corona en 1823. En el año 1897 este título fue protocolizado en la notaría de Castro (Registro de Protocolo de la Notaría de Castro de 1897). Este "justo título", consiste en una copia del Acta de Posesión realizada por la Corona Española, otorgada al Cacique Inaicheo y sus vasallos. Este cacique es el último que existió en el lugar hasta antes de la reorganización huilliche, en 1937²⁴.

Hacia 1940, se le denegó a la comunidad la revalidación de su título original. En aquella época, prácticamente la mitad del fundo Coigün (comunidad de Compu), pertenecía a la Sociedad Explotadora de Chiloé. En el sector indígena, asimismo, se habían introducido también huincas de Chiloé y un ejemplo de esta usurpación lo constituye Timoleón Barría Triviño, quién ocupó, en esa época, ilegalmente, 600 has. (De la calle, op.cit).

En las primeras décadas de este siglo, la comunidad de Compu, así como otras comunidades, comenzó a sufrir constantes abusos de autoridad por parte de Carabineros, quienes argumentando cobros de impuestos territoriales se hacían presente en las comunidades requisando los animales de las personas que allí vivían. Un documento manuscrito de la comunidad de Compu titulado "La Historia del Pueblo Mapuche-Huilliche de Chiloé", que se encuentra en los archivos del cacique de Compu, y que le fuera dictado por Don José Santos Lincomán a su secretario, quien es actualmente cacique de Kompu, recuerda los abusos de la siguiente manera:

"...Empieza la gravación de tierras indígenas por la división de los fundos en leyes transitorias. Nuestra raza comienza a sufrir grandemente porque cada seis meses tenía que pagar dichos impuestos y primicias a la Iglesia e impuestos de gravamen por la tierra. Pasaron años, mucho sufrimiento por la justicia, grandes pobreza, encarcelamientos y multas, cuando no se daba cumplimiento a estos violados derechos..."

En 1937 Don Guillermo Cheuquemán fue nombrado "Fiscal de Tramitación"²⁵, posteriormente se eligió como cacique a José Santos Lincomán Inaicheo, bisnieto del cacique Inaicheo, el que se mantuvo como cacique hasta la fecha de su muerte en 1984. Posteriormente fue elegido don Carlos Lincomán, sobrino del

²⁴ El espacio de tiempo que existe entre el último cacique de las comunidades y la elección de uno nuevo en 1937, año de la reorganización huilliche, ha llevado a interpretar la ausencia de autoridades reconocidas dentro de la organización huilliche, como un período de "desmembramiento y pérdida de identidad de las comunidades y de un deterioro de la organización en dicho período (Urrutia, op. cit.: 26-27). Sin embargo, pensamos que tal situación podría tener una interpretación alternativa si relacionamos la ausencia de autoridades públicamente conocidas con un estado de tranquilidad al interior de la comunidad de Compu, así como de confianza y conciencia de su posesión sobre las tierras. Lo sostenido podría encontrar correspondencia en el hecho de que en 1897 el Título Realengo de Compu de 1823, fue protocolizado en la Notaría de Castro, por iniciativa de los descendientes de las autoridades de la Comunidad, uno de los cuales sería posteriormente el Cacique -Don José Santos Lincomán. (Muñoz, op. cit.).

²⁵ Persona encargada de recopilar los antecedentes referidos a la propiedad de la tierra y de iniciar los trámites de defensa de la tierra en representación de la comunidad.

cacique fallecido, quien en la actualidad es el Cacique Mayor del Consejo General de Caciques de la Buta Huapi Chilhue. El número de socios de la comunidad ha variado a través del tiempo, en 1985 contaba con una cifra cercana a los 115 (De la Calle, op. cit), en 1991 eran aproximadamente 58 socios activos, en tanto muchos socios se habían alejado de la organización como producto de las subdivisiones de tierras practicadas por el Estado, en 1993 se registraban más de ochenta socios activos.

La Comunidad Huilliche de Compu, tiene siempre presente el año 1956, ya que en ese año el fundo Coigüin pasó al Fisco al ganar éste un juicio en contra de la Sociedad Explotadora de Chiloé. Para este juicio existen dos explicaciones: la de los williche y la del Estado. Por una parte, los williche explican este juicio diciendo que el Fisco se hace cargo de defender el derecho de los williche, para lo que las comunidades le otorgan un mandato al Fisco, quien, luego de concluido el juicio se apropia de las tierras. Para el Estado, este fue un juicio reivindicatorio del fundo Coigüin, para lo que se hicieron valer derechos provenientes de la inscripción del fundo que el Fisco hiciera en el año 1928, a partir de la Inscripción Fiscal de 1900 (Muñoz, 1991).

En 1981 se inicia el proceso de transferencia del Fundo Coigüin desde el Fisco al Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), con antelación se realizó la mensura de los predios de los comuneros por parte del Departamento de Asuntos Indígenas (DASIN), de INDAP, para identificar la cantidad de hectáreas a traspasar.

El proceso de saneamiento quedó suspendido en 1986, por oposición del Consejo de la comunidad de Compu. En la actualidad la comunidad demanda del Estado la regularización de su propiedad a partir de la medición de la cabida de tierras de acuerdo al título de 1823 y el otorgamiento de una reserva forestal en el fundo fiscal colindante (fundo Tepuhueico), que subsidie en parte las tierras que han sido usurpadas por medios legales, ya por el Estado como por particulares.

3. Comunidad Huilliche Guaipulli de Chadmo

La comunidad nació con el nombre de Potrero de los Millalonco, a quienes se les reconoció y otorgó títulos de propiedad a fines de la Colonia, en 1825.

En 1888, la Sucesión Millalonco protocolizó el documento que acreditaba su dominio sobre el potrero reconocido en tiempos coloniales (Registro de Protocolo de la notaría de Castro del año 1888). Posteriormente, en 1897, Juan Antonio Pairo protocoliza el Título de Manuel Millalonco (Registro de Protocolo de la Notaría de Castro de año 1897), en los que hace mención de los deslindes del potrero, los que se mantenían hasta ese entonces sin variación.

En el documento de la CEPI (1992), se señala que en 1900, cuando se hace la inscripción fiscal de los dominios sin título, el Fisco incorpora para sí una parte considerable del potrero Guaipulli, señalando que la otra parte corresponde al potrero de los Millalonco, lo que reduce los límites originales del potrero a unas 600 has. Ante esta usurpación la Sucesión Millalonco realizó las gestiones de oposición recién en 1940, cuando junto a la Sociedad Explotadora Chiloé y Juan Barrientos, se disputan el reconocimiento del fundo a su favor.

En 1944, el fundo fue medido en una cabida de 2.753,8 has. Hacia 1954, por Decreto Supremo, se deniega la revalidación de títulos a los solicitantes, negando con ello la validez del título colonial de la comunidad, así como también se desconoce expresamente la posesión material del mismo. Todo esto en virtud de la Ley de Propiedad Austral de 1931. A este decreto no hubo oposición dentro de los seis meses que estipulaba la Ley, con lo que la comunidad, a la luz de la Ley chilena nuevamente perdía sus derechos. De este modo y en virtud de la falta de oposiciones, en 1955 el Fisco comienza el trámite de inscripción para sí del Fundo Guaipulli, inscripción que se concreta en 1972.

Después de largas disputas con particulares y con el Fisco, tras haberle sido negados sus derechos y

denegada la posibilidad de revalidar su "justo Título", la comunidad solicita que se les devuelvan sus tierras en forma global. El Estado realiza la gestión a través del D.L. 2.568, liquidando la comunidad y asignando tierras individualmente. Para este efecto el Fisco transfiere a INDAP-DASIN el fundo en 1985, y en 1986 se entregan los títulos individuales de dominio. La superficie transferida fue de 2.553 has. lo que, según consta en el documento de la CEPI, corresponde a la cabida original del fundo.

Hasta 1993 (según Informe de la CEPI), la comunidad demanda del Estado apoyo técnico para la explotación de los predios divididos, así como el tratamiento de sus tierras como tierras indígenas, las que deben estar exentas de pago de impuesto territorial a perpetuidad y no sólo por 20 años como lo consagra el D.L. 2.568 de 1979. En su documento de "autodiagnóstico" la comunidad le hace presente al gobierno que el proceso de división de las tierras fue un atentado en contra de la organización comunitaria que la debilitó, por lo que mantener sus tierras con la calidad de tierras indígenas permite resguardar la conservación de la comunidad, aún cuando no sea con un título de dominio comunitario.

3. Comunidad Huilliche de Weketrumao

Esta comunidad fue reconocida como potrero de los Raín en 1823, al igual que la comunidad de Kompu. Quienes heredaron el potrero fueron los descendientes de los Raín, éstos en 1886 vendieron sus acciones y derechos sobre el potrero a Jacinto Raín, quedando inscrita en el Conservador de Bienes Raíces de Castro en 1886 (Registro de Propiedad de 1886).

En el Documento de la CEPI, se señala que más tarde el Fisco impugnará las inscripciones de 1886, señalando que no corresponden a inscripciones globales y de cuerpo cierto, sino sólo de acciones y derechos, restándole validez a la propiedad indígena.

La medición fiscal de 1900 incluyó el fundo Weketrumao, la oposición oportuna de sus legítimos dueños no prosperó de acuerdo al trámite que se exigía a cualquier particular que se viera afectado por la medición de 1900. Por esta razón, Juan Pedro y Victor Raín entablaron juicio de oposición en el Juzgado de letras de Castro. El documento de la CEPI registra que este juicio llevó al Ingeniero a cargo de la mensura a señalar que en vista de la oposición de Juan Pedro y Juan Victor Raín se excluyan los terrenos de éstos de la inscripción de terrenos solicitada por él.

Con posterioridad a que la oposición fuera acogida, los hermanos Raín transfirieron sus derechos a Arturo Junge, quien inscribió estos derechos sobre el fundo Weketrumao como fundo Chadmo, con una extensión de 3.000 has. La parte restante quedó en manos de la Sucesión Raín, a quienes se les reconocieron derechos aún dentro de la inscripción fiscal de 1900.

Al interior de la comunidad de Weketrumao se sucedieron una serie de transferencias de derechos. Hacia 1931, un huinca llamado Juan Barrientos que adquirió derechos, junto a la comunidad exigía la entrega de tierras, participando en el proceso de validación de títulos contemplados en la Ley de propiedad Austral.

Hacia 1935, cuando el pueblo Williche que vive en Weketrumao reconstituye su organización comunitaria, comienza a exigir el reconocimiento de sus derechos sobre las tierras en forma colectiva y desde el Consejo General de Caciques. En 1946, los caciques de Kompu y Weketrumao se dirigen al Presidente de la República de Chile, solicitando que se expropien las tierras de los grandes latifundistas y se les reconozcan los títulos originarios de dominio. Gabriel González Videla, Presidente de Chile en esa época, nunca respondió la carta de los caciques. Posteriormente, los caciques solicitaron la intervención del Juez de Indios de Pitrufquén, lo que corrió la misma suerte que la carta enviada al Presidente González Videla (Muñoz, 1996).

Hacia 1948, muchas familias williche elevaron solicitudes de títulos gratuitos de dominio al Ministerio de Tierras y Colonización, pero estas solicitudes no fueron cursadas.

En 1954, luego de treinta años de iniciadas las gestiones para el reconocimiento de los derechos indígenas, el Estado denegaba toda posibilidad de reconocimiento, al mismo tiempo que iniciaba las mediciones del fundo Weketrumao. Tras concluirse la medición en 1957, el Fisco inicia las gestiones para inscribir la tierra indígena a su nombre, esta inscripción se concretará en 1971 sobre una superficie de 2.000 has. (Registro de Propiedades de 1971 del CBR de Castro).

Aún cuando la comunidad fue reprimida en numerosas ocasiones, negada en su existencia, no se detuvo en la demanda de sus derechos. Estas exigencias llevarán al Estado a responder con el D.L. 2.568 transfiriendo el fundo Weketrumao de 2.000 has. a INDAP en 1982. En 1985 se realizaron las mensuras, pero se interrumpió el proceso de regularización. El documento de la CEPI, registra que este proceso se interrumpió debido a que la cabida que ocupaban los asignatarios doblaba la cantidad de has. transferidas. El testimonio de la comunidad da cuenta que ellos se opusieron porque no querían que se subdividieran las tierras comunitarias y porque la cabida de su fundo alcanza no sólo a las poco más de 5.000 has. que midió DASIN, sino que la cantidad supera a las 35.000 has.

En la actualidad, los comuneros williche de Weketrumao exigen la restitución de sus derechos y, por lo tanto la devolución de sus tierras en forma global, en una superficie de 37.500 has. aproximadamente, a la vez que sostiene en su documento de "autodiagnóstico" que el fundo Weketrumao incluye el fundo Chadmo.

5. Comunidad Williche de Koi-Koi o Kreopulli

Esta comunidad se reorganizó por segunda vez en 1992, aunque su primera reunión fue en 1973 a partir de la separación de la Comunidad de Weketrumao (Muñoz, 1996).

Los comuneros alegan derechos sobre el fundo Kreopulli (o Querempulli), del que si bien existen evidencias de ser un antiguo asentamiento williche, no se ha encontrado hasta ahora título colonial.

En la actualidad existen antecedentes jurídicos sobre el fundo que datan de 1861²⁶, consistentes en contratos de compraventa privados, protocolizados en la Notaría de Castro. La primera inscripción de título en el Conservador de Bienes Raíces de Castro es de 1923, que le otorga los derechos a un particular llamado Fernando Núñez Colvo, desconociéndose hasta ahora como llegó a reclamar la sucesión de esos derechos. En el año 1956, la sucesión Núñez vendió a Lorenzo Serra y Mariscal. Hacia 1975, un heredero de Núñez Colvo volvió a comprar el fundo Querempulli al Sr. Serra.

Si bien existen títulos inscritos en la comunidad, no existe hombre o mujer williche al que se le hayan reconocido sus derechos ancestrales. Es más, desde 1923 hasta ahora, pese a las transacciones hechas, nunca los dueños legales han realizado actos materiales de posesión (Muñoz, op. cit.).

²⁶ Los antecedentes corresponden al "Informe Jurídico de la Comunidad Williche de Coi-Coi", realizado por Ana María Olivera asesora jurídica del Consejo General de Caciques de la Buta Huapi Chilhue. Este informe se encuentra en el Archivo del Consejo General.

6. Comunidad Williche Inkopulli de Yaldad.

La comunidad alega derechos sobre 20.549 has., extensión correspondiente a los límites del fundo, de acuerdo al Título otorgado por la corona española en 1823. Los primeros titulares fueron Gonzaga y Bautista Colivoru. Ellos lograron que a comienzos de la República se les reconociera la validez del Título colonial, inscribiendo el fundo a fines del siglo XIX, en el Conservador de Bienes Raíces de Castro. No obstante la inscripción que hicieran los williche, las sociedades latifundistas que llegaron a explotar los recursos forestales a Chiloé, inscribieron el fundo a su nombre.

En el documento elaborado por la CEPI, se señala que la última inscripción que se hizo a partir de la revalidación de títulos normada por Ley de Propiedad Austral, el Fisco en 1938 reconoce en los usurpadores, "La Sociedad Explotadora de Chiloé", a los dueños de gran parte del fundo Inkopulli, quedando el resto del fundo como propiedad fiscal.

Desde 1938, por lo tanto, la comunidad quedó incluida dentro de una propiedad particular, lo que ha marcado su historia como un proceso de constante atropello, por la violencia de los usurpadores y por la negación de sus derechos por parte del Estado chileno.

La comunidad, a partir de 1935, se reorganizó para la defensa del fundo, sin embargo con los años la organización fue debilitándose hasta casi desaparecer. Su resurgimiento ocurrió gatillado por los intentos de los dueños legales de expulsarlos de sus tierras en 1981. Desde ese momento, apoyados por el Consejo General de Caciques, la Comunidad se ha mantenido luchando por sus tierras. En primera instancia los comuneros no fueron expulsados y se les concedieron títulos gratuitos sobre pequeñas parcelas de tierra mediante la aplicación del D.L. 2.695 del año 1979 por parte del Ministerio de Bienes Nacionales. Actualmente los comuneros demandan al Estado la restitución del fundo Yaldad cuya cabida es cercana a las 25.000 has. de tierra.

7. Las comunidades de Tuweo y Piedra Blanca

Las comunidades de Tuweo y Piedra Blanca, se desprendieron de la comunidad de Inkopulli de Yaldad. Hasta 1991, estas comunidades se encontraban dependiendo del cacique de Yaldad-Inkopulli, pero por razones geográficas y por la particularidad de sus demandas, el Consejo General de Caciques autorizó la separación de las comunidades de la de Inkopulli de Yaldad, atendiendo a que en ese sector existían comunidades que descendían del cacique Mariano Llancahuen (Muñoz, op. cit b).

Las comunidades alegan derechos sobre el fundo Coldita. Estos derechos provienen del título otorgado a Mariano Llancahuen en 1823 por la Corona Española. Este título fue inscrito en el Conservador de Bienes Raíces de Castro en junio de 1898 (a fs.70 vts. de Registro de Propiedad de 1898).

En 1890 existían en el potrero Coldita a lo menos tres propietarios williche. Estaban las porciones de Justo Llancahuen, las de Hermeregildo Llancahuen y de José María Chiguay. En el Documento de la CEPI se sostiene que el antecedente de los propietarios es de suma importancia para conocer lo que sucedió posteriormente con las tierras y cómo ellas terminaron fraudulentamente en manos de particulares que compraron parte de las acciones y derechos para terminar apropiándose de todas las tierras de Coldita.

De las transferencias de derechos, las más dañinas para las comunidades son las que se hacen a compañías forestales. En 1901 Trinidad Llancahuen viuda de Chiguay cede por \$ 40 su potrero "Coldita" a la Compañía Explotadora de Maderas, procedimiento que más tarde se entenderá como la compra de todo el fundo (Grenier, op. cit.).

A comienzos del presente siglo, el fundo Coldita queda en manos de la Sociedad Austral de Maderas,

igual suerte corren los fundos de Yaldad y Coinco, conformándose el latifundio forestal en Chiloé (Marino, op. cit.). Hacia 1914, ante la incierta situación de la propiedad y tenencia de los fundos usurpados, la empresa forestal recurrió a gestiones judiciales para asegurarse de las inscripciones. De este modo, adelantándose a los litigios que veían venir, inscribieron en forma separada el fundo Coldita en su parte continental (el espacio territorial que está dentro de la Isla Grande de Chiloé), de la isla Coldita. Posteriormente los usurpadores demandaron que se hicieran inscripciones generales y se cancelaran las parcialidades de nueve fundos williche y que se prohibieran nuevas inscripciones de personas extrañas a su actual poseedor dentro de los límites de ellos (Muñoz, op. cit.).

En el documento de "autodiagnóstico" de las comunidades, los comuneros consignan su demanda exigiendo del Estado la devolución del fundo Coldita según la cabida de los límites originales de título inscrito que poseen y que incluyen la isla Coldita.

4. Sobre los archivos y registros institucionales: deslindes y estado actual, base para la elaboración cartográfica de los fundos: Koiwin de Kompu, Waipulli, Weketrumao y Koldita

Los archivos consultados se presentan de la siguiente manera:

4.1 Fundo Koiwin de Kompu

10 de noviembre de 1823	Entrega del título realengo al Cacique Miguel Inaicheo y sus Vasallos Severino Cheuqueman e Ignacio Loncuante.
23 de mayo de 1897	Protocolización del título realengo en la Notaría de Castro por Benedicto Cheuqueman, Purísimo Loncuante, José Santos Lincoman, Francisco Guenteo, Horacio Nauto y José Nauto.
Conservador de Bienes Raíces	El Título no fue inscrito en el CBR

Otros antecedentes	Protocolo nº209 de 1897. Sentencia judicial de 6 de octubre de 1781 en favor del Cacique Miguel Inaicheo. Presenta deslindes originales del Potrero indígena.
Deslindes según Título Realengo	- Norte: Río de Lepue - Sur: Río Cigulebu - Este: La marina con un río - Oeste: Al centro la montaña (laguna Natre y Raligueno).
Cartografía Existente	- Concesión de Colonización, 1890 (a Juan Tornero) paralelo 42 al 47° s. - Inscripción fiscal de 1900. plano general. - Adjudicación por Juez Compromisario 1907. - 1945 Plano de remensura hecho por Roberto Monasterio en una superficie de 13.000 has. - INDAP-DASIN Planos de subdivisión resultante de encuestas para liquidación del Fundo. Tres partes 1982-1985 sobre una superficie de 10.339, 52 has. - Plano de investigación, 1986. De la Calle. Aproximación a los deslindes emanado de testimonios de dirigentes y comuneros. - CEPI mapa general sobre tierras williche. 1993
Observaciones	No existe cartografía basada en deslindes de 1823.

4.2. Fundo Waipulli

11 de noviembre de 1825	Entrega título realengo a Manuel Millalonco
2 de mayo de 1888	Protocolización del título realengo por Domingo Millalonco
18 de mayo de 1897	Se requieren inscripciones del título realengo en el CBR de Castro por Juan Antonio Pairo (artículo 58 del Reglamento)
D.S. 915 del 28 de mayo de 1954	Se niega validez al título realengo inscrito invocado por los herederos de Manuel Millalonco
23 de agosto de 1955	Se anota al margen la negación de validez del título realengo.
Deslindes según Título Realengo	- Norte: Río Coiguelebu - Sur: Río Chadmo y propiedad de los Rain. - Este: la marina - Oeste: Montañas fiscales
Cartografía existente	- Concesión de Colonización, 1890 (a Juan Tornero) paralelo 42 al 47° s. - Inscripción fiscal de 1900. plano general. - 1955 Inscripción y plano de costumbre por parte de la oficina de tierras de Castro. - INDAP-DASIN Planos de transferencia del Ministerio de Bienes Nacionales en 1985. sobre una superficie de 2.553,9 has. - Plano de investigación, 1986. De la Calle. Aproximación a los deslindes emanado de testimonios de dirigentes y comuneros.
Observaciones	CEPI mapa general sobre tierras williche. 1993 Se sostiene que la superficie del fundo no ha variado a través de las sucesivos litigios sobre el dominio desde 1823 (CEPI, 1993). No existen antecedentes sobre algún tipo de levantamiento en 1823.

4.3.Fundo Weketrumao

6 de octubre de 1886	Escritura de Compraventa entre Juan Andres Rain y otro a Jacinto Rain.
Deslindes	- Norte: Potrero Martín Millalonco - Sur: Potrero de los Llancahuen - Este: La marina. - Oeste: terrenos fiscales montañosos
Cartografía existente	- Concesión de Colonización, 1890 (a Juan Tornero) paralelo 42 al 47° s. - Inscripción fiscal de 1900. plano general. - 1957 Plano de remensura hecho por la Oficina de Tierras de Castro sobre una superficie de 4.642,3 has. - INDAP-DASIN Planos resultante de encuestas de ocupantes sobre una superficie de 5.126,86 has. - Plano de investigación, 1986. De la Calle. Aproximación a los deslindes emanado de testimonios de dirigentes y comuneros. - CEPI mapa general sobre tierras williche. 1993
Observaciones	No existe cartografía referida a deslindes originales de 1823. Título Realengo mencionado en fuentes bibliográficas, aún no se encuentra el texto original.

4.4. Fundo Koldita

18 de noviembre de 1823	Se entregó título realengo a Mariano Llancalahuen sobre el Potrero de Koldita
5 de mayo de 1898	Se protocoliza el título realengo en la Notaría de Castro pro Justo Llancalahuen.
22 de junio de 1898	Se inscribe en el CBR de Castro como dominio sin título por Justo Llancalahuen (fs. 69 v. N°113 de 1898).
29 de noviembre de 1886	Justo Llancalahuen vende a Melchor Gómez acciones y derechos que tiene por sus padres en el potrero Coldita.
16 de agosto de 1890	Melchor Gómez inscribe la compraventa de en l CBR a fs. 66 vta. N°89 de 1890.
Deslindes según título realengo	- Norte: Río Cocauque - Sur Colesmó - Este: por el mar encerrando la Isla Coldita. - Oeste: Tepuales de propiedad o terrenos del Fisco.
Cartografía existente	- Concesión de Colonización, 1890 (a Juan Tornero) paralelo 42 al 47° s. - Inscripción fiscal de 1900. plano general. - Adjudicación por Juez Compromisario 1907. - 1946 Plano que debe acompañar inscripción a nombre del fisco. - 1968 – 1982. Diversas subdivisiones sobre el fundo como producto de actos jurídicos privados, los que arrojan diferentes planos.

CEPI mapa general sobre tierras williche. 1993

II

Análisis jurídico de los territorios en estudio

En este capítulo se desarrolla un análisis jurídico sobre la situación de los territorios williche en estudio, se incorporan los antecedentes documentales más recientes, los que viene a reforzar la afirmación de la existencia de inalienable de los derechos del pueblo williche de Chiloé sobre sus territorios.

El análisis incorpora una lectura analítica de los Títulos Realengos, el Tratado Internacional de Tantauco, el proceso de usurpación estatal de los territorios williche, los efectos de la llegada de las empresas a Chiloé, la actual situación de los derechos territoriales y, finalmente, la situación de la organización del pueblo williche de Chiloé.

El informe está referido a las transformaciones jurídicas que han afectado seis territorios indígenas williche de Chiloé, los territorios en estudio corresponden a los fundos de Weketruamo, Compu, Coldita, Coinco, Guaipulli y el potrero de Incopulli de Yaldad. Para los seis territorios en estudio existen documentos de origen colonial que fueron entregados por la corona española entre los años 1823 y 1826 a los caciques y familias de la época, en todos ellos se mantiene hasta el día de hoy ocupación indígena y, en la mayoría de los casos, se mantiene en la conciencia colectiva el espacio territorial ancestral como un componente propio de la cultura, que además orienta la lucha reivindicativa de las comunidades y de su organización.

Si bien en este informe se da cuenta de seis territorios ubicados en la comuna de Quellón en la Isla Grande de Chiloé, XI región de los Lagos, Chile, el desarrollo de la investigación ha puesto en evidencia que permiten sostener que la totalidad de la comuna habría sido titulada en tiempos coloniales a favor de las comunidades williche que hasta hoy viven en esos espacios. Dentro de los títulos más recientemente ubicados se cuenta con aquellos de los territorios de Inio y Quilanlar, que están en manos del empresario norteamericano Jeremías Henderson y en torno a quien se da hoy el más significativos de los conflictos territoriales indígena en Chiloé.

1. La colonia: los Títulos Realengos. El tratado de Tantauco

Durante los años 1823 y 1826, por orden del Decreto Real de Hacienda Nacional de fecha 9 de septiembre de 1823, el Gobernador de la Provincia dispuso “el reconocimiento y justificación de los potreros realengos que poseían los naturales de la Costa de Payos, previa medición, tasación y pago en la Real Caja de San Carlos de Ancud”.²⁷

El resultado de este mandato fue la entrega a caciques y familias williche de “Títulos Realengos”, documentos que las diversas comunidades hasta el día de hoy detentan e invocan como justos antecedentes de su dominio comunitario. Los Títulos Realengos constituyen documentos probatorios de la posesión territorial williche del mayor valor histórico y jurídico de estas comunidades, y parte de la demanda territorial de nuestro pueblo consiste justamente en el reconocimiento y validación por parte del estado chileno de dichos documentos.

Si bien los Títulos Realengos fueron el resultado jurídico de una venta de tierras de parte de los españoles a los indígenas,²⁸ no es menos cierto que ellos descansan en *el reconocimiento de la posesión*

²⁷ Torrealba, 1917: 160

²⁸ recordemos que las tierras descubiertas fueron donadas por Bula Papal a los reyes de Castilla, formaban pues parte de sus dominios.

*comunitaria de tierras*²⁹, y que, en esta dimensión son parte de un proceso único en la historia territorial williche que no encuentra símil en ningún otro posterior en la república.

Sin perjuicio de lo anterior, lo que se entiende desde la lógica jurídica imperante en tanto los españoles se entendían propietarios de las tierras descubiertas, no existe duda alguna que los documentos reconocieron y validaron la posesión indígena sobre sus potreros. Además las entregas territoriales de los españoles fueron hechas “a los caciques y sus vasallos”, “sus habitantes”, “sus familias”, “al pueblo”, etc. en fin, en los diversos documentos se usaron conceptos de clara *connotación comunitaria*, en contraste con la *titularidad individual* que, habiéndose practicado también durante la colonia, irrumpirá como única forma de dominio de la mano del estado republicano en Chiloé.

En cuanto al espacio territorial reconocido, en todos los títulos se trató de vastas extensiones territoriales, espacios ecológicos completos, con incorporación de ríos, lagunas, montes, etc. y sin indicación alguna de cabida o superficie. “Los deslindes de estos potreros eran imprecisos, en especial en las montañas... Los huiliches vivían al borde del mar y no ocupaban de modo estable esas enormes serranías.”³⁰

Hay aquí una diferencia sustancial con otras formas de traspaso territorial realizados durante la misma época, como lo fueron las mercedes de tierras que beneficiaron a los españoles o las ventas que se llevaron a cabo a fines del siglo XVIII para regularizar propiedad de ocupantes irregulares. En ambas figuras, los traspasos de tierra comprometían espacios delimitados y cuantificados (en estos casos medidos en cuadras).

En los Títulos Realengos entregados a los williche la situación es distinta, en estos documentos está presente más bien la noción de *territorio*, entendido no como “suelo” sino más bien como *tierra en el sentido indígena- la mapu- la mapu ñuke-* lugar en el que se desarrolla la vida del pueblo williche y se reproduce libremente su cultura. Esta noción holística se opone claramente a la de *tierra- suelo-* expresión parcial y sesgada que será la que vendrá de la mano de las políticas y leyes indigenistas que se dicten posteriormente por el estado chileno y que se mantendrá incluso en el texto de la ley 19.253, Ley Indígena que se promulgará durante el gobierno de Patricio Aylwin Azócar.

Conforme lo que se expone, el proceso de entrega de tierras de españoles a williche, se presenta más acorde a la cosmovisión y la tradición indígena williche, ya por el carácter comunitario de la entrega, por el reconocimiento que en los títulos se hace de las autoridades tradicionales, así como por el espacio territorial entregado.

Todo lo anterior puede explicar el porqué para el pueblo williche la entrega de los fundos por parte de los españoles no sea un suceso histórico cuestionado (en tanto fueron actos de disposición que el conquistador hizo sobre territorio indígena) y el porqué ha existido de parte de las comunidades williche, una abierta y consciente incorporación de los documentos realengos en la constante demanda de restitución territorial al estado chileno.

Los Espacios Territoriales Entregados durante la Colonia a los williche

Volviendo sobre la última idea expuesta, queremos detenemos en la descripción de los territorios que fueron entregados a las comunidades indígenas entre los años 1823 y 1826, ello porque, como ya hemos señalado, los espacios territoriales allí mencionados se han mantenido en la conciencia williche como *el territorio propiamente indígena* y su reivindicación constituye la principal demanda política del pueblo williche

²⁹ El título realengo entregado a Mariano Llancahuen expresamente se señala que el cacique adquirió la tierra por compra hecha al gobierno español, otro tanto en el título de Manuel Milalongo sobre el potrero Guaipulle

³⁰ “Historia de un Conflicto” José Bengoa, Editorial Planeta, Segunda Edición, 2002: 74

al estado chileno.

Las demandas de mayor autonomía, de mayor desarrollo social y económico, de acceso a la justicia, etc. están todas supeditadas a la recuperación de los territorios que fueron entregados por los españoles. Reafirma lo expuesto en el párrafo anterior el texto de un documento que fuera dirigido por José Santos Lincoman, Hugo Antipani Cheuqueman y Carlos Lincoman al general Augusto Pinochet Ugarte de fecha 18 de febrero de 1983 y que dice:

“...por lo tanto, pedimos de vuestra excelencia el estudio de nuestro futuro para la obtención de un documento general para cada comunidad con sus respectivos límites ... haciendo prevalecer los antiguos documentos de la paz jurada hasta mundo sea...además pedimos que se nos considere como pueblo mapuche huilliche ante las reparticiones crediticias como Corfo, Indap y Banco del Estado, una atención específica como pescadores artesanales, construcciones riveras, pequeñas industrias madereras...”³¹

En el mismo sentido se orienta el texto de una carta de los Lonko al Gobernador Provincial de Chiloé Juan Salvador Yanca Orellana de fecha 27 de octubre de 1981 y que después de demandar la entrega comunitaria de las tierras dice:

“solicito además fuera del título comunitario de dominio que nuestras reservas forestales sean de la transferencia autorizada y el gose sea en comunidad tanto en lo forestal como playa y mar en sus respectivos límites y libres de todo impuesto fiscal...”³²

Incluso la mayor crítica que el pueblo williche hace del texto de la actual ley indígena chilena (Ley 19.253) es la omisión que existe en el artículo 12 y que se expresa en la exclusión de la categoría de “tierra indígena” a las tierras adquiridas y tituladas en períodos pre republicanos.³³

- **El Fundo Coiguin de Compu** que según señala el documento, “posee el cacique don Miguel Inaicheo y sus vasallos Seberino Cheuqueman, Ignacio Mañao, Ignacio Loncuante...” fue entregado en toda la extensión que a continuación se menciona el espacio ecológico comprendido “...por el norte nombrado puempun, y al este la marina y un río, los límites al sur con río nombrado Coigulebo, por el centro la montaña linda con la laguna Natren, al norte con el río de lepue.”³⁴

El título señala que el territorio fue tasado en 15 pesos y que ello se debe “...a los gastos y perjuicio que han sufrido en hallarse el terreno y haber gastado como cien pesos en distintos pleitos que sufrieron en defender sus derechos...” en cuanto al carácter comunitario de la entrega de tierras, el título señala “...**se les da la posesión del potrero en el nombre del rei para que lo gocen con sus habitantes...**”³⁵

Los caciques de Compu mantienen en el presente la demanda de restitución de todo el espacio ecológico mencionado en el título, incluyendo todos y cada uno de los accidentes geográficos que en él se mencionan.

En carta escrita por el Lonko José Santos Segundo Lincoman al Director del Instituto de Desarrollo Indígena de fecha 25 de julio de 1978, el cacique expuso: “*Que somos dueños legítimos del fundo Coihuín de Compu, solicitamos autorización de transferencia hasta Océano Pacífico por el Juez de Indios de*

³¹ Archivo de don Carlos Lincoman, Compu.

³² Archivo de don Carlos Lincoman, Compu

³³ **Es contradictorio que el Estado Chileno no reconozca la titularidad colonial, cuando la misma si es reconocida como fundamento del derecho en el espacio internacional y, por otro lado la misma Ley Indígena chilena reconoce el origen precolonial de nuestros pueblos.**

³⁴ Título realengo, protocolizado a fojas 167 vuelta, número 132, año 1897 en la Notaría de Castro

³⁵ *idem*

*Pitrufquen*³⁶ (*subrayado nuestro*)

- **El fundo Coldita** fue entregado al cacique Mariano Llancahuen y comprendía todo el espacio que va desde el río Cocaque por el norte hasta Colesmó por el sur; por el este con el mar y por el oeste con tepuales que lo separan de terrenos fiscales³⁷.
- **El Fundo Guaipulli** fue entregado al Lonko Manuel Millalonco, el potrero ubicado en la subdelegación de Queilen deslindaba según el título realengo al sur con el río de Chadmo y propiedad de los Raines, al este la marina, al norte el río Coihuelebo y al oeste montaña o terrenos fiscales³⁸.
- **El Fundo Incopulli** fue entregado a Gonzaga y Bautista Coliboru y en el documento se hace referencia simplemente referencia a los espacios de Chaiguata, Llenecura e Incopulle,³⁹ , será posteriormente durante el proceso de revalidación de títulos a que dará lugar la ley de propiedad austral, que la sucesión de los Colivoro invocará los Títulos Realengos, mencionándose en esa ocasión los siguientes puntos como deslindes del espacio ecológico:
Norte, el paraje de Incopulli,
Este, el lugar llamado Yenecura;
Sur, el mar
Oeste, el lugar denominado Chaiguata

Igualmente, dentro del mismo proceso de revalidación de títulos, la sucesión Colivoro intentará estimar la superficie del territorio en 5.000 has. Los esfuerzos por cuantificar por parte de los herederos williche responderá a una exigencia legal impuesta por el estado chileno y al requisito de que las reclamadas tierras constituyan “cuerpos ciertos”, lo que supone, entre otros requisitos, su determinación numérica y la presencia de deslindes “claros”.

- **El fundo Weketrumao** por su parte tendrá por deslindes al este un río, al sur una cruz puesta en un palo roble ...⁴⁰ Este territorio fue entregado a Domingo Rain, Miguel, Marciano, Cristino, Juan , Mariano, Lázaro, Leandro y Basilio Rain.

Este fundo durante la república será sucesivamente mensurado y dividido. En la conciencia indígena se irá construyendo la idea de que la cabida original del potrero eran 32.500 hectáreas, pero el número, al igual que lo ocurrido con los restantes espacios ha surgido de la necesidad de disputar el dominio con empresas forestales o winkas usurpadores. La “cifra” o “cantidad” resulta totalmente ajena a la cosmovisión williche, pero ella se ha ido incorporando con tal fuerza en los discursos de lonkos y dirigentes que ha llegado a transformarse en “verdadera”, es decir, para la comunidad de Weketrumao (tal vez más que para otras comunidades williche) el fundo entregado originalmente por los españoles y cuya reivindicación se reclama actualmente del estado chileno medía y mide aún las mismas 32.500 hectáreas.

³⁶ Archivo Carlos Lincoman, Compu.

³⁷ título realengo, inscripción dominio sin título fojas 69 vta, número 113 Registro de Propiedad año 1898 C.B.R. Castro

³⁸ título realengo, inscripción fojas 55 número 78 Registro Propiedad año 1897 C.B.R. Castro

³⁹ título realengo agregado al final del Registro de Protocolo de Instrumentos Públicos, Notaría de Castro año 1882 bajo el número

4.

⁴⁰ En informe nro. 759 del Consejo de Defensa Fiscal. El título original se encontraba depositado en el archivo del Juzgado de Letras de Castro, el que estaba en gran aparte ilegible por estar quemado el papel. Citado en “Territorios Huilliches de Chiloé” Molina y Correa, CONADI, 1996

La apropiación de los Títulos Realengos como recurso jurídico de las comunidades williche

Sabemos que los sistemas jurídicos indígenas existentes antes de la llegada de los españoles al continente eran sistemas jurídicos consuetudinarios. Durante la colonia la costumbre indígena tuvo en el llamado derecho indiano una doble aplicación: como ley del Foro, que operó en caso de ausencia de norma en el derecho especial para Indias o Castilla (fuente formal) y como informador del derecho especial para Indias (fuente material)⁴¹

El reconocimiento a las formas tradicionales de uso comunitario del territorio figuran, como hemos dicho, en los Títulos Realengos, ya señalamos que en ellos se respeta la forma familiar y comunitaria de posesión territorial, así como los espacios de vida y desarrollo cultural. Pero, lo que resulta sumamente importante para este estudio es la manera en que la costumbre williche (el sistema jurídico indígena) abrió espacios para dar cabida a un recurso jurídico occidental: *los documentos escritos*, en este caso, los Títulos Realengos de dominio. Se trata de un fenómeno de apropiación cultural que confirma que las culturas no son estáticas y que ellas pueden tomar decisiones sobre los recursos que le ofrece la cultura dominante.

El documento escrito es, en el derecho occidental, un icono de la racionalidad y la justicia y contrasta con la oralidad que se presenta como un signo de retraso e ignorancia. Recordemos que durante el siglo XIX el sistema jurídico de origen románico, canónico y germánico impondrá su reinado sobre los sistemas originarios y los procesos de codificación que se darán en toda América relegarán definitivamente a la costumbre dándole un rol puramente supletorio.

En el período indiano aún existe una coexistencia de sistemas jurídicos y se puede advertir una cierta diversidad jurídica. En la república, en cambio, “la diversidad jurídica indiana devino en la “uniformidad jurídica” ...: un sistema jurídico (el occidental) aplicado sólo por un estado soberano, en la totalidad de un territorio y respecto de todos sus habitantes (indios y no indios)”⁴² Será durante el período indiano que se producirá esta apropiación del recurso jurídico occidental y los caciques williche sostendrán los papeles entregados por la corona española, los guardarán y resguardarán y sus descendientes los seguirán invocando como justos títulos de dominio hasta el día de hoy, incluso, en algunos casos harán prevalecer los documentos a la propia existencia ancestral, la que quedará relegada a un plano secundaria ante la preeminencia del papel español.

Durante la república, con la entrada en vigencia del sistema registral de la tierra y abriendo sus puertas las notarías y los conservadores de bienes raíces, se producen en Chiloé los primeros actos de resguardo territorial ligados al uso del documento hispano. Los lonko viajan grandes distancias para llegar a la central administrativa y presentan sus papeles. La mayoría los protocoliza, esto es, los “guarda” en un registro notarial. El acto de “protocolización” es distinto al de “inscripción” que, según el derecho occidental constituye una forma de transferir el dominio de los inmuebles. Sin tener un claro conocimiento de la diferencia, en la mayoría de los casos los caciques simplemente guardaron sus papeles y, al no haber tradición ni inscripción conservatoria, no pudieron consolidar el dominio recibido en los tiempos coloniales.

- a) **El título del fundo Incopulli de Yaldad** y acta de pago fueron **protocolizadas** en el año 1882⁴³. Posteriormente en el año 1898 Anastacio Catepillán **requirió la inscripción del fundo**, lo hizo mediante una solicitud escrita, ya que aparentemente no habría tenido en su poder el título realengo, sin embargo, los deslindes indicados por el heredero serían los mismos que se mencionan en el documento original hispano. Anastacio Catepillán concurrió a las oficinas del Conservador de Bienes

⁴¹ Olivera Fuentes Ana María, “Las comunidades indígenas de Chanquín y Huentemó y sus derechos históricos sobre el Fundo Anay: Una Reflexión en torno a la costumbre williche” Tesis de Licenciatura, Universidad Católica de Valparaíso, 1994: 6

⁴² Olivera Fuentes Ana María, 1994: 6

⁴³ bajo los números 3 y 4 del Protocolo de Instrumentos Públicos año 1882

Raíces y según reza el texto conservatorio, lo hizo en su calidad de nieto de Bonifacia Colovoro, quien a su vez lo habría adquirido, según indica el texto, “...por donación que le hizo su padre Juan Bautista Colovoro de un potrillo denomindao “Yaldad”...”

“dice el interesado que la estención se ignora por no haber sido medido, como también dice que tiene posesión y dominio en dicha propiedad por más de 30 años. Careciendo el solicitante de título se esta propiedad, se dieron al público los avisos prescritos en el artículo cincuenta y ocho del reglamento de la oficina, conforme a la minuta que se me presentó y agrego al final de este registro”⁴⁴

Según se expone, el fundo Incopulli de Yaldad no sólo fue válidamente adquirido por los williche en la época colonial, **sino que además fue re- adquirido, por los herederos de Bautista Colivoro durante la república**, conforme las normas legales vigentes y de acuerdo a las disposiciones reglamentarias del Conservador de Bienes Raíces. Esta inscripción transformó indiscutiblemente a Anastasio Catepillán en dueño de todo el territorio comprendido entre los puntos indicados en el título realengo.

Es necesario señalar que esta inscripción de dominio **se encuentra Actualmente Vigente** ya que, aún después de que por Ley de Propiedad Austral la empresa Sociedad Explotadora de Chiloé gano el dominio legal del fundo, la inscripción no ha sido cancelada probablemente por no haber sido conocida por el estado, lo que permite sostener la tesis de que el fundo Incopulli de Yaldad tiene, actualmente doble inscripción vigente y una de ella favorece los intereses de la comunidad williche, la primera está además amparada por la posesión ancestral de sus ocupantes.

- b) **El fundo Guaipulli:** Su título primero se protocolizó en la Notaría de Castro el 2 de mayo de 1888 y posteriormente, un año antes de la solicitud de Anastasio Catepillán en Yaldad, en el año 1897 - también durante la república- fue requerida la inscripción del documento por Juan Antonio Pairo y los comuneros williche. En la solicitud de protocolización y dirigiéndose al Juez de primera instancia se expuso:

“... y a fin de que no se pueda extraviar este documentos suplico se sirva ordenar se protocolize o archive en la notaría pública dicho documentos y ordenar se me de copia es justicia.”⁴⁵

A diferencia de lo ocurrido con la inscripción del fundo de Yaldad, la inscripción conservatoria sobre el fundo Guaipulli⁴⁶ que favorecía a los williche fue cancelada en virtud del decreto supremo ministerial de tierras y colonización número 915 del 28 de mayo de 1954, inscribiéndose las tierras a nombre de la Sociedad Explotadora de Chiloé.

- c) **El documento del fundo Coiguin de Compu** también fue presentado en Notaría y *protocolizado* a fines del siglo XIX, en Castro el 23 de mayo de 1897⁴⁷. Quienes realizaron la gestión fueron los indígenas Benedicto Cheuqueman, Purísimo Loncuante, José Santos Lincoman, Francisco Guenao, Horacio Nauto y José Nauto. Respecto de este título no existe antecedente de inscripción conservatoria por los williche. Sin embargo existe dentro de la comunidad de Compu claro conocimiento tanto del documento realengo, como de su protocolización notarial.

⁴⁴ Inscripción Dominio din Título Anastasio Catepillán a Fs. 93 vta. Nro. 148 Registro de Propiedad del año 1898 Conservador de Bienes Raíces de Castro.

⁴⁵ solicitud de protocolización título realengo fojas 55 número 78 año 1897

⁴⁶ Inscripción de Fojas 55 nro.78 del Registro de Propiedad de 1897, Conservador Bienes Raíces de Castro.

⁴⁷ Protocolización nro. 132 1897 Notaría de Castro

- d) **El fundo Coldita:** El documento realengo entregado a Mariano Llancahuen y fue presentado para su inscripción por su descendiente, Justo Llancahuen, en el año 1898.⁴⁸

La inscripción conservatoria amparaba el territorio que va desde Cocauque hasta Colesmó, desde el mar hasta los tepuales fiscales, tal como figura mencionado en el título realengo. Según el texto notarial reseña, la propiedad del fundo habría sido dada a Mariano Llancahuen además, con el mérito de una sentencia judicial dictada en el año 1822 y por la cual se habría dejado sin efecto una Carta de Pago que, sobre la misma tierra, se habría entregado a Narciso Carimoney.

Nuevamente, a fines del siglo XIX, un territorio williche quedaba amparado por la normativa legal republicana, evidenciándose el temprano uso de las instituciones legales a favor de los comuneros williche. En este caso, la inscripción del fundo a nombre de Justo Llancahuen tampoco presenta actualmente anotaciones marginales que evidencien su cancelación., aún cuando igualmente se trata de territorios que durante la vigencia de la ley de Propiedad Austral fueron reconocidos por el estado chileno como de dominio a la empresa Sociedad Exploradora de Chiloé.

e) **Fundo Weketrumao:**

Existen antecedentes registrales sobre ventas celebradas entre indígenas sobre el territorio del potrero de Weketrumao. Existe en el año 1886 una venta entre Juan Andrés y Cristobal Rain, quienes vendieron sus derechos hereditarios sobre el potrero a su pariente, Jacinto Rain, el que habría pagado por tales derechos la suma de 70 pesos.

Esa compraventa fue presentada un año después ante el Conservador de Bienes Raíces de Castro, practicándose *otra inscripción de territorio williche bajo el amparo de las normas republicanas*⁴⁹. Sin embargo, el destino de esta inscripción fue el sabido: fue cancelada por decreto ministerial de tierras y colonización número 886 del año 1954, tras la aplicación de la ley de Propiedad Austral.

Durante los primeros años del siglo XX seguirán aumentando los actos sobre las tierras indígenas realizadas en las oficinas públicas, con mayor o menor precisión jurídica, el papel se ha ido incluyendo en las prácticas williche y existe conciencia que estas diligencias sirven para proteger las tierras. La institucionalidad occidental será, sin embargo, engañosa para los indígenas. La confusión notaría- conservador de bienes raíces se mantendrá hasta la actualidad y será no sólo una confusión de los indígenas sino que se hará extensiva a la población mestiza de Chiloé la que, en su gran mayoría utiliza la escrituración para concretar sus negocios jurídicos, pero mantienen sus tierras al margen del sistema registral.

La lucha por el territorio llevará a los caciques a incorporarse en complejos procesos administrativos como los impulsados durante la república por la Ley de Propiedad Austral, en este período, que coincide con un proceso interno de reorganización del pueblo williche, nuevamente los papeles españoles serán presentados al Presidente de la República para su revalidación sin ningún resultado positivo. En la lógica del papel, la historia del pueblo williche está dramáticamente marcada por el esfuerzo de respaldar sus derechos ancestrales con documentos y por obtener el debido reconocimiento y respeto sin éxito de ninguna especie.

En carta dirigida al Director Ejecutivo del Instituto de Desarrollo Indígena de Temuco con fecha 25 de julio de 1978, escrita por Jose Santos Segundo Lincoman se dice lo siguiente:

“José Santos Segundo Lincoman y Carlos Orlando Lincoman domiciliado en el fundo

⁴⁸ Dominio sin Título Llancahuen Justo, Fojas 69 vta. Nro. 113 Registro de Propiedad del año 1898 Conservador de Bienes Raíces de Castro.

⁴⁹ Inscripción de dominio Fojas 23 número 40 Registro de Propiedad del año 1887 Conservador de Bienes Raíces de Castro.

Coihuin del lugar Compu, Provincia de Chiloé, Departamento de Castro y comuna de Queilen y en representación de 90 jefes de hogares al Señor Director Ejecutivo con todo respeto exponen y solicitan:”

“1° Que la comunidad mapuche del Fundo Coihuin data desde tiempos coloniales, siendo reconocido nuestros derechos por los antepasados y por los representantes del Rey de España en Chile, el 10 de noviembre de 1823 y protocolizados nuestras escrituras en la Notaría de Castro el 23 de mayo de 1897..⁵⁰ .

En un documento escrito por el mismo Lonko y que lleva el nombre de “Declaración” de fecha 21 de septiembre de 1979 se lee:

“...digo esto, porque el 10 de noviembre de 1823 el comandante militar don Santiago Gómez, siendo alcalde constitucional de Chonchi y Queilen y en cumplimiento de la orden del señor Gobernador de la Provincia y del Señor Ministro de Hacienda Nacional, pasó al mismo terreno donde reconoció el predio Coihuin de Compu (o fundo Coihuin)...”

“... lo que deseamos es un título comunitario de herencia de Caciques de unidad de trabajo en conjunto de nuestra raza... no es un título de merced donde rige la propiedad individual o sectaria, para eso no estamos defendiendo más de setenta y tantos años..⁵¹

Los dos textos transcritos demuestran el claro conocimiento que los Lonko tienen de la historia de sus territorios y la total validez que dan al proceso de entrega y reconocimiento de los potreros en tiempos coloniales, así como la certeza de que se trató de documentos que reconocieron el dominio comunitario.

Es posible que el respeto que los propios williche sienten por los Títulos Realengos tenga su origen en la palabra empeñada por las autoridades españolas de que las tierras que se estaban entregando lo serían “*para su perpetua y segura propiedad*”, así al menos se expresa en varios títulos y a esta promesa aluden habitualmente los caciques. Los papeles coloniales serían entonces, más que papeles- en tanto materialidad o formas externa -el depósito de una promesa de paz y seguridad jurídica que comprometió la palabra y el honor incluso del rey de España.

El valor de los Títulos Realengos descansaría entonces en la justeza de su contenido (promesa del español) pero además existiría otra promesa unida a ellos: la promesa de los chilenos de respetar la propiedad indígena, promesa que fue hecha en el año 1826 cuando Chiloé se incorporó al estado chileno mediante la firma del Tratado de Tantauco.

El tratado de Tantauco

Se debe tener presente que las comunidades indígenas williche, con mayor o menor grado de organización, conocimiento o entendimiento de las leyes chilenas, intentaron que el estado respetara sus documentos coloniales, sus papeles ancestrales, su condición de herederos de los originales caciques, o - al menos - su posesión ancestral, pero ninguna de estas calidades pudo evitar el despojo organizado de sus territorios que fueron traspasados como trofeo a los empresarios forestales.

Los mínimos espacios que no se inscribieron a nombre de la empresa o del fisco chileno (zonas bordemarinas, espacios de casa y huerta familiar) se sometieron a procesos de entrega de títulos individuales de dominio, con lo que, además se favoreció la parcelación y la división de las comunidades williche.

⁵⁰ Archivo de don Carlos Lincoman, Compu.

⁵¹ Archivo de don Carlos Lincoman, Compu.

Durante estos años es que se producen en Chiloé los sucesos más violentos de la época republicana: cobro de impuestos territoriales, embargo de bienes, persecución a dirigentes, tortura, persecución de la población morosa, unido ello a la negación de los derechos culturales y religiosos de los comuneros: prohibición legal de hablar lengua williche, profusión de escuelas públicas en las comunidades y con ellas la llegada de profesores que, en muchos casos se transformaron en usurpadores de terrenos estableciendo relaciones patronales con los comuneros, etc.

En el sur de Quellón, extremo de la Isla de Chiloé, la empresa Sociedad Explotadora de Chiloé cede sus derechos a la “Compañía Forestal de Chiloé Limitada” representada por Timoleón de Taille, un empresario francés que emprendió contra las comunidades indígenas y que se presentaba como el gestor del progreso productivo en la Isla. Timoleón de la Taille, interesado más en la explotación forestal que en la especulación financiera, solicitó la detención de los dirigentes williche a los que acusó, en plena dictadura militar del general Augusto Pinochet, de comunistas.

La empresa Foreschil impulsó un gran proyecto Astillas, el proyecto era descrito por de la Taille como:

“una explotación intensiva y racional de nuestro bosque nativo... disponiendo de la tecnología adecuada para instalar en Puerto Carmen aserraderos, planta de aserreo, secadores para madera, planta moldurera y un muelle provisorio para recibir barcos de hasta 30.000 toneladas”

“en una etapa posterior, pero no lejana, se contempla instalar una fábrica de casas y muebles prefabricados y un túnel de impregnación al vacío para valorizar las maderas más baratas y cada vez aumentar el valor agregado al producto.” “Foreschil tiene previsto desde ya el aprovechamiento del mar... aprovechando las condiciones portuarias de Puerto Carmen y su cercanía con el Océano, la pesca en alta mar, la industrialización, la conservación a base de congelación del producto, la crianza de choritos en balsas, de ostras en colectores, de truchas salmonideas en lagos y los ríos y de salmones en el mar...”⁵²

2. Actual situación de los derechos territoriales del pueblo williche de Chiloé

Actualmente en Chiloé respecto a la situación de las comunidades williche y de sus derechos territoriales se pueden hacer tres grandes diferencias:

- a) los territorios que están bajo el dominio del Fisco chileno o de alguna entidad estatal (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Ministerio de Agricultura, Ministerio de Bienes Nacionales)
- b) los territorios que están bajo el dominio de empresarios, especialmente forestales y
- c) los territorios ya divididos y entregados a las comunidades con títulos individuales

a) Territorios indígenas bajo el dominio fiscal:

En esta situación están principalmente parte del Fundo Coiguin de Compu y parte del Fundo Weketrumao.

b) Territorios indígenas bajo el dominio de particulares:

En esta categoría están gran parte de los territorios de las comunidades que habitan dentro del fundo Coldita, Incopulli de Yaldad y Cónico que en su mayor extensión son propiedad actual de la empresa forestal Hawarden S.A. una empresa de capitales que representa los intereses del norteamericano Jeremías Henderson.

⁵² carta del T. De la Taille al Coronel de Carabineros Sergio Ravanal, Gobernador de Chiloé (año 1979)

c) Territorios entregados a comuneros indígenas:

En esta categoría se encuentra parte del Fundo Coiguin de Compu, que fue dividido y entregado en títulos individuales de dominio a parte de los comuneros en un proceso de división y liquidación de comunidades bajo la vigencia del Decreto Ley 2.568 del año 1979, bajo el mandato del general Augusto Pinochet.

El mismo proceso de liquidación y división de tierra indígena afectó a la comunidad indígena de Guaipulli, en este caso la división y entrega de pequeñas porciones de tierra comprometió todo el espacio territorial. Las mediciones y entrega de tierras fueron realizadas por el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP) a través del departamento de asuntos indígenas (DASIN). Se intentó incluir en este proceso de división y entrega con títulos individuales a los comuneros del Fundo Weketrumao, pero la oposición de los propios williche provocó el aborto del proceso.

3. La organización del pueblo williche de Chiloé: Konsejatu Chafun Williche Chilwe Wapi

La historia de la organización, reorganización y vigencia actual del “Consejo General de Caciques de Chiloé” (Konsejatu Chafun Williche Chilwe Wapi) es narrada de la siguiente forma por el Lonko Carlos Lincoman:

Breve Historia del Nacimiento de las Organizaciones en Chiloé en Tierras Indígenas.

“El año 1931 se realizó la primera asamblea en el sector de Trincao comuna de Quellón, comenzando por el latifundio en dividir las tierras de las propiedades indígenas en comunidades con el objeto de gravarlas y seguir pagando subidos impuestos en avalúos fiscales, en esta asamblea que encabeza como primer dirigente Cipriano Guenten, Abelardo Chiguay Lincoman, Donato Coliboro, Guillermo Cheuquemán Llancahuen, José Santos Lincoman Inaicheo, Juan Bautista Panichine Maripillán, Antonio Guenteo Rain, donde se propuso un viaje a Osorno a consultar al cacique Juan Fermín Lemuy, cual sería el procedimiento a seguir en defensa de las tierras indígenas de Chiloé. Al respecto comprometieron al cacique viajar a Chiloé e informar todo acontecimiento legal que facultaba a los originarios de Chiloé. En 1934 llegaba a Chiloé Juan Fermín Lemuy, en su primera reunión en Compu lo primero que dijo el cacique que los indígenas de todo Chile tenían una ley especial donde eran eximidos del avalúo fiscal de las tierras, en primer lugar prima la organización con los dirigentes, luego el trabajo de buscar en las oficinas de Registro Civil o Curatos los documentos de los fallecidos caciques de Chiloé y que una vez encontraran los documentos partirían a Santiago para su reconocimiento y una vez que el gobierno los reconozca había que nombrar nuevamente a nuevos caciques que representen sus respectivos fundos hereditarios..”

En el sector de Trincao, actual comuna de Quellón, se realizó la inolvidable reunión de los caciques williche con el cacique de Osorno Fermín Lemuy en la que los Lonko, en pleno ejercicio de sus facultades jurisdiccionales y actuando en su calidad de representantes del pueblo indígena, acordaron un plan para resguardar los derechos territoriales que les están siendo conculcados.

El relato del Lonko Carlos Lincoman deja muy en claro el rol preponderante de la organización tradicional y de los caciques como autoridades del pueblo indígena; se advierten además que la lucha indígena tiene una demanda específica y urgente: la abolición de los impuesto territoriales.

El texto deja en evidencia la gran importancia asignada a la búsqueda de los papeles que están en las oficinas públicas y el deber del estado de respetar los documentos.

Finalmente, don Carlos Lincoman anuncia “el viaje a Santiago” la peregrinación para hablar con el Presidente de la República. Se alude entonces a la gestión directa ante el poder central. “Ir a Santiago” es un imperativo para todo Lonko, siempre y hasta el presente, los caciques williche estiman que los asuntos de mayor relevancia deben ser tratados directamente con el jefe de estado lo que indica la clara noción de dos pueblos, de dos culturas en diálogo y negociación.

Muchas son las cartas que engrosan el archivo *del Konsejatu Chafun Williche Chilwe Wapi* del todo similares a la que hemos transcrito para este informe. En muchas de ellas el fin al cobro de impuestos territoriales es demanda urgente. Ello no es gratuito, la historia narrada de los mayores da cuenta de que las más fuertes represiones del estado contra las comunidades williche se realizaron con ocasión del cobro de los impuestos: los relatos de las maestras de paz y de los dirigentes dan cuenta del dolor y el miedo que provocaban las detenciones y torturas de funcionarios de carabineros, que además han quedado registrados en la memoria de los williche como responsables de robos, saqueos y confiscación de animales.

El Lonko Carlos Lincoman, en discurso leído en la ceremonia de entierro del Lonko José Santos Segundo Lincoman Inaicheo expuso:

“José Santos Lincoman Inaicheo asumió su cargo por un motivo principal que fue el exceso de pago de contribuciones y haberes de las tierras que fueron y son nuestras, llegando incluso hasta el archivo histórico nacional buscando antecedentes sobre el derecho de las tierras indígenas. Esta lucha no fue en vano, porque gracias a su tesón y sacrificio y razón de causa el Gobierno de esa época de Don Pedro Aguirre Cerda consideró algunos derechos del indio huilliche y más adelante reconoció la validez del documento histórico dejando esta gran consideración al Presidente Juan Antonio Ríos Morales antes de su repentina muerte⁵³ .

La misma reunión de reorganización es narrada por el Lonko José Santos Segundo Lincoman Inaicheo quien expresa:

“El 21 de Julio de 1937 se formó el Consejo Local Mapuche de nuestra comunidad con la asistencia de cien mapuches, todos dueños herederos de estas tierras y todos documentados de tiempos coloniales de Reyes y caciques pertenecientes a la Futahuillimapu o Junta de Caciques de Valdivia al Sur.”

“El lema fue defender las tierras en comunidad, con amor y respeto a los que rigen no permitiendo la violación de derecho hasta nuestros días y generaciones sean...”⁵⁴

3.1. El reconocimiento del sistema tradicional de cacicados y sus ámbitos territoriales.

El Sistema tradicional de cacicados

La actual legislación indígena chilena (Ley 19.253), reconoce el Sistema Tradicional de Cacicados y sus ámbitos territoriales⁵⁵.

⁵³ discurso de despedida a José Santos Segundo Lincoman, julio 1984 encontrado en Archivo de don Carlos Lincoman, Compu

⁵⁴ Archivo don Carlos Lincoman, Compu

⁵⁵ TÍTULO VIII. DISPOSICIONES PARTICULARES. Párrafo 1º Disposiciones Particulares Complementarios para los Mapuches Huilliches. Artículo 60.- Son mapuches huilliches las comunidades indígenas ubicadas principalmente en la X Región y los indígenas provenientes de ella. Artículo 61.- Se reconoce en esta etnia el sistema tradicional de cacicados y su ámbito territorial. Las autoridades del Estado establecerán relaciones adecuadas con los caciques y sus representantes para todos aquellos asuntos que se establecen en el Párrafo 2º del Título III y en el Párrafo 1º del Título V.

El reconocimiento que hace la ley indígena al “Sistema Tradicional de Cacicados”, es un reconocimiento expreso a la institución ancestral del pueblo williche, cuyo origen se remonta al año 1600 y se relaciona con los primeros levantamientos williche para rechazar la presencia de los españoles en el territorio indígena.

En cuanto a los “ámbitos territoriales”, ellos corresponden a los espacios dentro de los cuales los Lonko ejercen y han venido ejerciendo históricamente autoridad y dentro de los cuales tienen vigencia las instituciones indígenas ancestrales. Los ámbitos territoriales son, justamente, los espacios ecológicos dentro de los cuales se recrea la cultura williche e incluyen los territorios entregados en tiempos coloniales a los antiguos lonko con Títulos Realengos.-

Ahora bien, el texto de la ley indígena en una sola disposición reúne dos conceptos “sistema tradicional de Cacicados y ámbitos territoriales” y esta reunión de conceptos no es ni puede ser puramente casual ya que no es dable pensar en un cacique sin territorio así como no es imaginable un territorio indígena sin la autoridad de un Lonko.

De este modo, la Ley Indígena chilena, al consagrar la existencia de la autoridad tradicional y sus ámbitos territoriales ha traspasado a la norma positiva una verdad antropológica, cual es que organización y territorio son conceptos indisolubles y que no puede darse resguardo jurídico a uno negándose al otro.

Sin embargo, y tras una década de vigencia del texto positivo especial para los pueblos originarios, esta disposición no ha pasado de ser puramente programática y con una escasa o nula vinculatoriedad. La norma legal aludida, de tanta trascendencia, es hasta ahora sólo letra muerta y para transformarse en eficaz herramienta de protección de los derechos territoriales y culturales del pueblo williche requiere que el Estado cumpla con el deber que le cabe de dictar aquel conjunto de disposiciones reglamentarias que garanticen su obediencia y concreción de parte de todos los entes estatales que desarrollen su accionar en Chiloé.

Yendo más allá de la disposición legal en comento, se debe resaltar que la organización Consejo General de Caciques de Chiloé es una institución superior incluso a la aludida en la ley, ya que se trata de un conjunto de Caciques que posee su propio espacio territorial y que es mucho más que la sola reunión de caciques o la simple sumatoria de territorios.

El Consejo de Lonko, en tanto Consejo de Autoridades Tradicionales del Pueblo Williche representa el desarrollo dinámico del proceso de organización que la propia ley, por ser tal, no alcanza a registrar, pero que si alcanza a resguardar desde su espíritu y desde la necesaria interpretación de la que debe ser objeto en el transcurso de su existencia. Desde esta perspectiva, el Consejo General de Caciques de Chiloé, representa institucionalmente en Chile la expresión máxima de autoridad indígena en Chiloé y, por efectos de la misma ley, debe ser consultada por

Las instituciones del Estado ante cualquier acto que afecte los espacios sociales, culturales, políticos y geográficos en la que la organización tradicional williche ejerce jurisdicción. En este sentido le cabe una responsabilidad consultiva fundamental a la CONADI, la que además de someter sus actos administrativos a la consulta del Consejo general de caciques de Chiloé, debiese ser por su especificidad y objetivos, la institución estatal informadora oficial hacia las demás instancias administrativas del Estado.

Los ámbitos territoriales

Los antecedentes expuestos en esta investigación hasta ahora, ponen indudablemente en evidencia que los ámbitos territoriales de los Lonko o Caciques Williche en Chiloé, corresponden, al menos, a aquellos que fueron reconocidos, titulados durante la colonia y que están resguardados en el tratado de Tantauco. Estos títulos, como ningún otro documento escrito expresan claramente aquellos ámbitos

territoriales que conforman hasta hoy los espacios territoriales williche, que fueron reconocidos por las autoridades coloniales y que además de reconocer el dominio, incorporan la visión que el propio pueblo williche tiene sobre sus posesiones ancestrales.

En los Títulos Realengos, quedan en evidencia los deslindes que los williche dan a sus espacios ecológicos, los que están circunscritos de acuerdo a la geografía territorial. Los accidentes geográficos o puntos notables que se observan en los Títulos Realengos, no son expresión de la ausencia de mecanismos para identificar claramente la topografía de cada espacio territorial, sino que es expresión de un conocimiento sobre los ecosistemas y de la responsabilidad que le cabe a cada comunidad en su resguardo, lo que se condice con la cosmovisión williche presente y verificable hasta la actualidad en las comunidades.

Asociado a lo anterior es menester señalar que las líneas rectas, como exponen los planos actuales del territorio, así como ríos, lagos, lagunas o esteros que por el ejercicio topográfico los dividen, no forman parte de la cosmovisión williche. En el pensamiento y en la práctica de vida williche, cada ecosistema es concebido, respetado y cuidado como totalidad, lo que refiere claramente, como ya se ha sostenido, el conocimiento y manejo de los espacios ecológicos por parte de las comunidades, lo que, además, forma parte de su universo de recursos culturales y del indiscutible control que han ejercido a través de los siglos.

El mandato de la ley vigente, no ha identificado reglamentariamente estos ámbitos territoriales por falta de información; sin embargo dicho argumento es insostenible, por cuanto, como también ya hemos señalado, los extensos estudios científicos realizados sobre el pueblo williche por diferentes investigadores, dan cuenta que los mismos pueden ser graficados tanto desde el punto de vista geográfico como sociocultural y que su documentación es una primera gran responsabilidad del Estado para que la legislación que se ha dado tenga aplicabilidad en pos de la justicia.

3.2. Los alcances de la ley

Los alcances de los artículos 60 y 61 de la Ley están en directa relación con las autoridades administrativas del Estado. En efecto, la Ley 19253 en su Título V., Párrafo 1º, Artículo 34. señala:

“Los servicios de la administración del Estado y las organizaciones de carácter territorial cuando traten materias que tengan injerencia o relación con cuestiones indígenas, deberán escuchar y considerar la opinión de las organizaciones indígenas que reconoce esta ley.”

El artículo anterior, en su tenor general, está referido a **escuchar la opinión** de las organizaciones indígenas en general, como son aquellas que adquieren personalidad jurídica partir de la misma Ley. Visto así, podría sostenerse que la Ley manda consultar, pero que la misma no es vinculante a la toma de decisiones por parte de las autoridades administrativas. Sin embargo, como ya hemos señalado, en el caso williche la Ley reconoce de manera indivisible la **Organización Tradicional del pueblo williche y sus ámbitos territoriales**, lo que en el espacio de la consulta trae aparejando el reconocimiento de la organización en un espacio territorial, lo que representa indiscutiblemente un reconocimiento de control que las autoridades tradicionales ejercen sobre dichos territorios.

Así, **“las cuestiones indígenas”** referidas por la Ley tienen un significado y alcance mayor en el contexto williche, tienen que ver con las decisiones que se tomen en esos espacios, lo que conlleva una reflexión ineludiblemente diferente y un actuar distinto, más cercano a la anuencia que a la consulta toda vez que exista algún tipo de decisión administrativa estatal que afecte a las comunidades williche.

El ámbito territorial, por tanto y de acuerdo a los argumentos existentes, se define como **un espacio ecológico específico y un radio de influencia, es decir, abarca la posesión reconocida en los**

Títulos Realengos y el entorno físico y sociocultural que afecte o le afecte y dicho efecto tiene que ver con el equilibrio ecológico, más que con cualquier otro aspecto que quiera superponerse.

Vale señalar, que el ámbito territorial definido como el espacio ecológico específico y su radio de influencia, se condice adecuadamente con el espíritu de la Ley Indígena, en tanto la misma se ha nutrido de la cosmovisión indígena. Es desde la cosmovisión williche que, como reconoce actualmente la ciencia ecológica occidental, los espacios territoriales no están separados por cercos o deslindes administrativos, sino circunscritas biológicamente, lo que significa que un espacio ecológico está conectado y en interacción dinámica con el entorno. Entonces, es al entorno, a la bioconexión con el territorio ancestral y Titulado al que hace referencia la legislación indígena, es decir al equilibrio ecológico, que además también está contenido en el texto de la Ley 19253, artc. 1º inciso 3º, cuando se señala:

Es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, **por su equilibrio ecológico** y propender a su ampliación

Es, por lógica consecuencia, entonces, que la aplicación administrativa que se haga de la norma debe estar inspirada en todo momento por el resguardo de los territorios indígenas, titulados, insistimos, considerando el ámbito territorial como aquel que permite la mantención de su equilibrio ecológico.

Se desprende de lo sostenido que todo acto administrativo que genere desequilibrio ecológico, entre los cuales pueden contarse actos jurídicos y hechos o ejercicios técnicos que vulneran claramente el equilibrio ecológico fuera de los deslindes comunitarios, son ilegales y, por ser tales conminan a su anulación o a la reparación, cuando no sea posible la inmediata restitución.

Entre dichos actos administrativos se cuentan las autorizaciones de concesiones marítimas, la intervención de ríos y diversos cursos de agua, planes de manejo en sectores aledaños, autorizaciones para la apertura de caminos, servidumbres de tránsito en tierras fiscales, entre otros, todos los cuales afectan directa o indirectamente la conservación del equilibrio del ecosistema con lesiones directas a la biodiversidad.

Hasta ahora, la reflexión de los organismos del Estado se han quedado en la observación de que se trata de una organización y que están conminados a consultar como mecanismos de articulación de la participación, sin embargo han dejado de lado lo referido al reconocimiento de los ámbitos territoriales y las consecuencias que dicho reconocimiento tiene para el ejercicio de sus deberes desde una definición, que por añadidura tiene un correlato interpretativo, por ejemplo en los ámbitos de los sitios arqueológicos.

A mayor abundamiento, ante el desconocimiento de los ámbitos territoriales que en reiteradas ocasiones han sostenidos las autoridades administrativas, de la lectura de la misma Ley en su Título Primero⁵⁶ se desprende el deber del Estado de conocer o definir dichos ámbitos territoriales, en tanto

⁵⁶ TITULO I De los Indígenas, sus Culturas y sus Comunidades. Párrafo 1. Principios Generales. Artículo 1º. El Estado reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones, humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura.

El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: la Mapuche, Aimará Rapa Nui o Pascuences, la de las comunidades Atacameñas Quechuas y Collas del norte del país las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yamana o Yagan de los canales australes. El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores

Es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines y proteger las

literalmente la Ley conmina a respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, sus familias y comunidades. Y no es posible concurrir a los imperativos antes mencionados si no existe el conocimiento o definición de lo que se debe respetar, proteger y promover.

En otro nivel de la Ley, resulta casi redundante señalar que así como no se respeta el ámbito territorial que compete a los Lonko Williche en Chiloé, el Consejo General de Caciques Williche de Chiloé, no ha sido convocado, ni está representado, hasta ahora en ninguna instancia de participación que si se reconoce a otros grupos llamado por la Ley “intermedios”. Al respecto la norma es muy clara en tanto señala que:

“Sin perjuicio de lo anterior, en aquellas regiones y comunas de alta densidad de población indígena, éstos a través de sus organizaciones y cuando así lo permita la legislación vigente, deberán estar representados en las instancias de participación que se reconozca a otros grupos intermedios”.

III

Propuesta política demanda de restitución territorial del pueblo williche

La demanda de reconocimiento de los derechos territoriales del pueblo williche de chiloé al Estado chileno a través de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato

El presente documento, corresponde a la presentación formal que nuestro pueblo realiza ante una instancia creada por el gobierno chileno presidido por don Ricardo Lagos Escobar, llamada Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, cuyo Presidente es el ex mandatario chileno don Patricio Aylwin Azócar. Este documento surge luego de conocer todos los antecedentes que se han recogido a través de la investigación desarrollada en torno a nuestros derechos a través de nuestra historia, la que en forma sistemática es compartida hoy por nuestro pueblo.

Para nuestro pueblo, el presente Documento representa una demanda formal de restitución de nuestros derechos que deberá seguir su curso en función de la verdad histórica. Un nuevo trato a partir de esta presentación y de los antecedentes que la acompañan, deberá surgir en Justicia, por la dignidad que el propio estado chileno debe recuperar no sólo ante nuestro pueblo, sino ante la comunidad internacional de naciones que oficialmente son reconocidas y donde Chile como estado-nación tiene un espacio que le conmina a respetar normas de convivencia, así como aquellas que proceden de las guerras que libraron con el estado colonialista español.

Nosotros, por el conocimiento que tenemos de nuestra existencia pretérita, como todos los pueblos indígenas sabemos leer la tierra con todos los vestigios que han ido quedando en el tiempo sobre la vida de nuestros antepasados y que a la fecha son materia de los estudiosos de la antropología y la arqueología. Conocemos de nuestra existencia precolonial y, por nuestra espiritualidad, el contacto con el pasado remoto es permanente, nuestra historia tiene una continuidad desde cuando vivíamos en plena libertad y nos gobernábamos por nuestras leyes, luego la colonización española y posteriormente y hasta la actualidad la dominación que ha ejercido con más o menos violencia el Estado chileno.

Son muchas las lesiones que podemos consignar a nuestro ser como pueblo. La persecución a nuestra forma de sentir y pensar, nuestra religiosidad, nuestras tecnologías, nuestro idioma. Todos estos niveles de la vida williche han sido trastocados y violados por el Estado, lo tenemos presente y no lo olvidamos. La violencia de la aculturación y de la transculturación es un fenómeno de estudio, del que se ha despersonalizado a quienes vivimos esta violencia a nuestros espíritus y a nuestras personas cotidianamente.

Por gracia de nuestro Chaw Ngüenechen, el desequilibrio no se ha podido imponer y no se ha podido aniquilar la memoria de nuestro pueblo. Vivimos en las partes no ocupadas por extranjeros en nuestro territorios y desde esos espacios hacemos oír nuestra voz a través de toda la historia chilena, porque desde 1826 estamos sitiados. En ese año terminó la guerra para los chilenos y para los españoles, pero nuestro pueblo no ha podido por más de un siglo dormir tranquilo, interrumpido por la constante usurpación y atropello. Nuestra vida, la de los Lonko, Maestras de Paz, Werken se ha mantenido alterada, hemos permanecido en estado de alerta hasta el momento actual, ya por los atropellos de los empresarios extranjeros, ya por las autoridades del gobierno.

Son muchos los aspectos que podríamos reivindicar ante el Estado chileno y la injusticia de sus leyes, que poco han aportado a la recuperación del equilibrio de la vida social y cultural de nuestro pueblo, nuestros sistemas de conocimientos proscritos implícita y explícitamente en los actuales cuerpos normativos, nuestra existencia como tal no reconocida por el Estado en su constitución; sin embargo en este documento de demanda venimos en reivindicar nuestro derechos territoriales los que están consignados en títulos Justos a la luz de la reflexión jurídica occidental y amparados en el Tratado Internacional de Tantauco que resguarda nuestros derechos constituidos más allá de cualquier plazo de prescripción que pueda consagrar la ley ordinaria chilena.

Por nuestra historia, conocemos cómo opera la Ley chilena y sus tribunales de justicia. Nuestra demanda sostenida no ha encontrado respuesta en la observación jurídica de quienes se han hecho a la búsqueda de soluciones a nuestros requerimientos. Al día de hoy muchas reflexiones se detienen en el año 1900, año en el que el Estado Chileno inscribió a su nombre nuestros territorios y desconoció nuestros títulos reconocidos por el gobierno colonialista español. El Estado se ha manifestado impedido ante nuestro pueblo por aquella inscripción de dominio que realizó apartándose de su propio estado de derecho, el discurso de los juristas con libro en mano nos han dado cuenta de la importancia de los plazos, desde ahí han justificado la cancelación de nuestras inscripciones realizadas dentro del propio estado de derecho chileno y el continuo despojo y amedrentamiento hacia nuestras comunidades. Con todo, no hemos claudicado a nuestros derechos constituidos, no sólo por perseverancia y porque sabemos cuáles son nuestros derechos, sino porque aquellos títulos que invoca permanentemente el estado chileno para negar los nuestros, no nos empecen. Podemos probar nuestro inimpugnable dominio sobre nuestros territorios desde los hechos y desde el derecho.

Desde los hechos, no existe ciencia ni científico en el mundo, por inicial que sea su ejercicio, que pueda decir que nuestra existencia en los territorios que reivindicamos no tenga una historia que no alcanza a la memoria occidental. Aún para los más sofisticados sistemas de análisis de la presencia cultural, tenemos evidencia que nos liga con el período pleistocénico. Nuestra historia, se liga a la historia del territorio en un contexto planetario, geológico, la que en etapas más tardías y previas a la colonización puede ser probada, además, por elementos culturales facturados hasta el momento presente por nuestro pueblo, que están a la vista en diferentes depositaciones (sitios arqueológicos) a lo ancho y largo del territorio. Si eso no fuese suficiente, todo el espacio ecológico está nombrado en nuestro idioma, todas las plantas, los peces, los animales. Nosotros conocemos su significado y ante el más primigenio análisis de cualquier lingüista del mundo, ese nombramiento del espacio ecológico es prueba de que los pueblos nombran lo propio, lo que les pertenece, sobre lo que ejercen dominio y control. El testimonio, la prueba está en la toponimia, el ecosistema testifica a favor nuestro y soporta cualquier peritaje sobre esos ámbitos.

Además de la evidencia indiscutible e ineludible de que en estos territorios, que en nuestro concepto representa nuestra Mapu Ñuke, hemos vivido (o hemos ocupado) por miles de años sin violencia ni clandestinidad, se suma la más significativa de las pruebas para la cultura occidental, cual es la de la evidencia escrita. El derecho chileno y el internacional, si bien reduce nuestros derechos en toda la magnitud que tienen, presenta múltiples espacios normativos que amparan las evidencias que obran en nuestro poder.

Ante el derecho español, nosotros fuimos compradores de nuestros territorios, que por ellos fueron llamados Potrereros Realengos. Estos derechos fueron escriturados al menos a partir de 1804. De ahí surgen los títulos, de los cuales unos están hasta el momento presente en nuestro poder directo y otros resguardados en los archivos del propio Estado español actual.

La existencia y vigencia de los títulos, al finalizar la Guerra entre chilenos y españoles, fueron amparados por el Tratado Internacional de Tantauco y desde esa Capitulación, plenamente vigente a la fecha, no admite en derecho la prescripción.

En esta presentación, previamente documentamos nuestra demanda para que sea conocida por la Comisión de Verdad y Nuevo Trato. Complementariamente también relatamos el duro proceso que como pueblo hemos debido enfrentar ante la sociedad dominante, de tal manera que dicho relato también esté presente como posibilidad de compartir en justicia pormenores de nuestra historia con la sociedad chilena y especialmente con la que vive en Chiloé.

Si existe aspiración de justicia hacia nuestro pueblo por parte del actual gobierno de Chile, que ha tomado la iniciativa de crear la Comisión, entenderá que somos un pueblo que ha sido desprovisto de la posibilidad de desarrollo económico y por ende de la acumulación de recursos financieros para llevar adelante muchas de nuestras iniciativas. Si efectivamente esa aspiración de justicia existe en el Gobierno chileno, el mismo se hará a la

responsabilidad de facilitar que nuestra demanda se resuelva en justicia en instancias nacionales y/o internacionales.

Entre las medidas urgentes está el de demarcar la territorialidad indígena williche sobre la base de los antecedentes existentes, de manera que la misma sea conocida por el Estado a través de la historia, más allá de la situación actual y que a su vez sirva, al menos, para establecer mínimas moratorias en torno a las acciones perjudiciales que el propio Estado a través del Ministerio de Bienes Nacionales emprende hoy en contra de nuestro pueblo.

En dicha facilitación está empeñada la recuperación ante los atropellos que ha sufrido nuestro pueblo y la dignidad del Estado chileno, que desde 1826 se ha comportado como juez y parte en lo que a los derechos territoriales williche se refiere.

Tengan, los señores de la Comisión de Verdad y Nuevo Trato del Estado chileno, el presente documento, más allá de las atribuciones que les competan, como interpuesta denuncia de violación sostenida y permanente por parte del Estado chileno a los derechos territoriales williche desde el 23 de enero de 1826 y hasta el día 05 de septiembre del año 2003.

Bibliografía

Barre, M.	1983	IDEOLOGIA INDIGENISTA Y MOVIMIENTOS INDIOS. Ed. Siglo Veintiuno, S.A., Buenos Aires, Argentina
Barth, F	1976	LOS GRUPOS ETNICOS Y SUS FRONTERAS. Fredrik Barth (Compilador). Ed. Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico
Bengoa, J. y Valenzuela, E.	1984	ECONOMIA MAPUCHE. Ed. Pas, Santiago, Chile
Bengoa, J.	1985	HISTORIA DEL PUEBLO MAPUCHE. Ed. SUR Santiago, Chile.
Bonfil, G.	1987	"Los Pueblos Indios, sus Culturas y las Pol3ticas Culturales". En POLITICAS CULTURALES EN AMERICA LATINA. Nestor Garc3a (editor). Ed. Grijalbo, S.A., M3xico
	1988	"La Teor3a del Control Cultural en el Estudio de los Procesos Etnicos". En ANUARIO ANTROPOLOGICO/86. Ed. Universidade de Brasilia, Tempo Brasileiro, Brasilia, Brasil.
C3rdenas, R. y Trujillo, C.	1986	CAGUACH ISLA DE LA DEVOCION. Ed. LAR. Santiago, Chile
Cardenas, R. et al.	1991	LOS CHONO Y LOS VELICHE DE CHILOE. Ed. Olimpho. Santiago, Chile.
Cavada, F.	1914	CHILOE Y LOS CHILOTES. Ed. Universitaria. Santiago.
Consejo General de Caciques de la Buta Huapi Chilhue	1993	."Serie de Documentos de Autodiagn3stico de las Comunidades Huilliche de Chilo3". Chilo3.
Cooper, J	1946	"The Chonos". En: HANDBOOK OF SOUTH AMERICAN INDIANS. Bull. 143. Washington, USA.
Colombres, A	1987	LA COLONIZACION CULTURAL DE LA AMERICA INDIGENA. Ed. Del Sol S.A. Buenos Aires, Argentina.
Comisi3n Especial de Pueblos Ind3genas(CEPI) y Consejo General de Caciques de Chilo3	1992	TENENCIA, PROPIEDAD Y DEMANDAS DE TIERRAS EN LAS COMUNIDADES HUILLICHE DE CHILOE. Informe preparado por Raul Molina O. y Mart3n Correa C., Santiago, Chile.
De Beranguer	1775	RELACION GEOGR3FICA DE LA ISLA DE CHILOE. Manuscrito. Sala Medina, Biblioteca Nacional de Chile.
De la Calle, F.	1986	LOS HUILLICHES DE CHILOE. LA DEFENSA DE LA TIERRA DE UNOS INDIOS CHILENOS. Memoria de Licenciatura, Universidad Complutense, Fac. de Ciencias Pol3ticas y Sociolog3a, Madrid, Espa3a
De Silva, A.	1899	HISTORIA DE CHILOE BAJO LA DOMINACION ESPA3OLA. Fondos Varios. Archivo Nacional. Texto no publicado.
D3az, C.y Garret3n, M.	1972	"El poblamiento Prehispanico del Area Insular Septentrional Chilena. ACTAS DE VI CONGRESO DE ARQUEOLOGIA CHILENA. Santiago, Chile
Dillehay, T	1984	THE CULTURAL RELATIONSHIP OF MONTE VERDE: A LATE PLEISTOCENE SETTLEMENT SITE IN THE SUB ANTARTIC OF SOUTH-CENTRAL CHILE. Bryan Ed., University of Maine. Canad3.
Donoso, R. y Velasco, F	1970	LA PROPIEDAD AUSTRAL. Ed. ICIRA. Santiago, Chile

Eyzaguirre J	1982	HISTORIA DEL DERECHO. Stgo. Ed. Universitaria.
GIA (Grupo de Investigaciones Agrarias)	1991	ANTECEDENTES PARA UN DIAGNÓSTICO CAMPESINO EN LA PROVINCIA DE CHILOÉ. Santiago, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
Grenier, P	1984	CHILOE ET LES CHILOTES. Ed. La Calade. Francia
Latcham, R.	1930	LA DALCA DE CHILOE Y LOS CANALES PATAGONICOS. Bol. Mus. Nac. de Chile, 13. Santiago, Chile.
Lincoman, C.; Guenteo, H y Muñoz, M..	1997	EL PUEBLO WILLICHE DE LA TIERRA QUIERE SEGUIR SIENDO DE LA TIERRA. Consejo General de Caciques de Chiloé – IEI Ufro. Chonchi- Chile.
Lipschutz, A	1956	LA COMUNIDAD INDÍGENA EN AMÉRICA Y EN CHILE. Santiago, Editorial Universitaria. Colección América Nuestra.
Marino, M.	1985	CHILOE: ECONOMIA, SOCIEDAD Y COLONIZACION. Ed Condor. Ancud, Chile
Marino, M. y Osorio, C	1984	PROCESO A LOS BRUJOS DE CHILOE. Ed. Condor. Ancud, Chile.
Mc Bride J.	1973	CHILE SU TIERRA Y SU GENTE. Icirá. Santiago.
Medina, T.	1952	LOS ABORIGENES DE CHILE. Ed. Universitaria Santiago.
Meza, N.	1971	ESTUDIOS SOBRE LA CONQUISTA DE AMÉRICA. Santiago, Editorial Universitaria.
Muñoz, M	1991	EL SISTEMA DE TENENCIA DE LA TIERRA EN LA COMUNIDAD HUILICHE DE COMPU. Informe de Práctica para optar al Título Profesional de Antropólogo. Universidad Austral de Chile, Escuela de Antropología. Valdivia, Chile.
Naranjo, S	1993	APROXIMACION A LAS EXPRESIONES RELIGIOSAS CONTEMPORANEAS DE CHILOE: SINCRETISMO Y RELIGIOSIDAD. Informe de Práctica para optar al Título Profesional de Antropólogo. Universidad Austral de Chile, Escuela de Antropología. Valdivia, Chile
Obispado de Temuco	1980	INFORME SOBRE LA DIVISION DE LAS TIERRAS MAPUCHES SEGUN EL DECRETO LEY N°2.568. Ed. Obispado de Temuco. Temuco, Chile
Olguín, C.	1971	INSTITUCIONES POLITICAS Y ADMINISTRATIVAS DE CHILOE EN EL SIGLO XVIII. Ed. Jurídica de Chile. Santiago, Chile
	1978	"Condición del Indígena de Chiloé en el Derecho Indiano". En: REVISTA CHILENA DE HISTORIA DEL DERECHO. Ed. Jurídica de Chile. Santiago.
Olivera, A	1994	LAS COMUNIDADES DE CHANQUIN Y HUENTEMO Y SUS DERECHOS HISTORICOS SOBRE EL FUNDO ANAY: UNA REFLEXION DESDE LA COSTUMBRE HUILICHE. Tesis de Licenciatura en Ciencias Jurídicas y Sociales. UCV Chile.
Oyarzún, A.	1934	"Cultura Aborigen de Chiloé". REVISTA CHILENA DE HISTORIA Y GEOGRAFIA. N° 83. Santiago, Chile.
Stuchlik, M	1973	RASGOS DE LA SOCIEDAD MAPUCHE CONTEMPORANEA. Ed. Nueva Universidad. Santiago,

Torrealba, J.	1917	Chile. TIERRAS FISCALES E INDIGENAS SU LEGISLACION Y JURISPRUDENCIA. Ed. Imprenta Universitaria, Santiago, Chile.
Urbina, R	1983	LA PERIFERIA MERIDIONAL INDIANA CHILOE EN EL SIGLO XVIII. Ed. Universidad Católica de Valparaiso. Valparaiso, Chile.
Ureta J.	1927	LA CONSTITUCIÓN DE LA PROPIEDAD AUSTRAL. Memoria de Titulación Escuela de Derecho Universidad de Chile.
Urrutia, F	1992	LA CONTINUIDAD DE LA. PROPIEDAD RAIZ EN UNA COMUNIDAD HUILICHE DE CHILOE: EL FUNDO COIHUIN. Proyecto para obtener el Grado de Licenciado en Ciencias Sociales y Jurídicas. Universidad de Chile, Fac. de Derecho, Santiago, Chile.
Vázquez de Acuña, I.	1964	COSTUMBRES RELIGIOSAS DE CHILOE Y SU RAIGAMBRE HISPANICA. Ed. Universitaria. Santiago, Chile.
Vergara, J	1991	“La Ocupación de Tierra Huilliche y la Violencia Sobre el Indígena (1880-1930) Una Investigación Preliminar”. En <u>Revista Nüttram</u> , Año VII, N° 26.
Ysern, J	1993	. Informe y Propuesta sobre Tierras de Chanquín y Huentemó de Monseños Juan Luis Yser. Obispo de Ancud. Chile.
Zapater, H	1973	LOS ABORIGENES CHILENOS A TRAVES DE CRONISTAS Y VIAJEROS. Ed. Andres Bello. Santiago, Chile

ANEXOS

Archivos Institucionales. Estudio de títulos

I. Fundo Wuequetrumao

Escritura de compraventa

Rain Juan Andres y otro a Jacinto Rain

FS 165 vuelta N° 178 1886

En castro a 6 de octubre de 1886, ante el notario infrascrito y testigos idóneos que a la conclusión se expresaran comparecieron Juan Andrés Rain i Cristóbal Rain ambos de este departamento i ,mayores de edad a quienes doy fe conozer i dicen : Que por la cantidad de 70 pesos dinero que han recibido de su comprador venden a Jacinto Rain , el primero las acciones y derechos y el segundo la mitad de las acciones y derechos que también le corresponden en el potrero nombrado “Güequetrumau” distrito de Chadmo, subdelegación de Queilen, en este departamento y cuyos deslindes son los siguientes: Al norte, potrero de Martín Millalonco; Al este , la marina ; Al sur, potrero de los Llancalahuen ; y Al oeste terrenos fiscales montañosos. Transfieren en consecuencia , a su comprador el dominio posesión uso y goce de lo vendido con toda clase de acciones y derechos , libre de toda carga y gravamen y quedando obligado al saneamiento por evicción y vicios redhibitorios reclaman que su contratante se haya en posesión material del terreno y lo facultan para que requiera por si solo la inscripción de esta trasferencia en la oficina conservatoria respectiva. Presente en este acto el dicho Jacinto Rain , de este mismo departamento y mayor de edad, a quien también doy fe conozco, acepto esta escritura en los términos expresados, pagado el derecho en la tesorería fiscal de esta ciudad, hoy , como consta del siguiente certificado: que don Manuel Vargas a enterado en esta oficina la suma de dos pesos ochenta centavos por al 4 por ciento, sobre 70 pesos en que Jacinto Rain compra a Juan Andrés Rain y otro las acciones y derechos de un potrero ubicado en Chadmo. Notario don Alejandrino Cantin escritura—Fernin Vargas . Esta conforme . Lo otorgaron firmaron solo los vendedores, haciéndolo a ruego del comprador quien dijo no saber , uno de los testigo don Pedro María Gutiérrez y don Ramo Vidal . Doy fe – lo tarjado no vale—

Inscripcion FS 23 N° 40 1887

Rain Juan Andrés Cristóbal a Jacinto Rain

Castro, abril veinticinco (25) de mil ochocientos ochenta y siete (1887), don Jacinto Rain , de este departamento me presento par su registro un titulo otorgado ante el infrascrito el seis (6) de octubre de mil ochocientos ochenta y seis (1886). Consta por él : Que en virtud de compra hecha a Juan Andrés y Cristóbal Rain en precio de setenta (70) pesos dinero, el pareciente dueño de las acciones y derechos que al primero de los vendedores le corresponde en el potrero denominado “Gúquetrumau” , y de la mitad de las acciones y derechos que al segundo le corresponde en el mencionado potrero el que esta situado en el distrito de Chadmo , subdelegación de Queilen , en este departamento y deslinda Al norte , con potrero de Martín Millalonco; Al este , la marina ; Al sur con potrero de ,los Llancalahuen y al oeste terrenos fiscales montañosos. Y, habiéndose cumplido con la prescripción del articulo 58 del reglamento de la oficina hago esta inscripción que no firma conmigo el requeriente facultado para ello por saber. Doy fe .firma Alejandrino Cantin.

Anotaciones marginales

El jefe de la oficina de tierras y colonización de Castro don Benjamin Barrientos Alvarado, me presento

para su anotación al margen de esta inscripción el siguiente decreto supremo, Santiago 17 de mayo de 1954 número 886 primero no ha lugar a la solicitud presentada por don Juan Barrientos Barrientos el que pide el reconocimiento de valides por parte del fisco, de los títulos de dominio sobre un predio de 2000 hectáreas denominado guquetumao ubicado en el lugar denominado Chadmo, comuna de Quilen departamento de Castro, provincia de Chile, y cuyos deslindes son: Norte; fundo guaipulli de los Millaloncos y río Chadmo; Este, fundo Chadmo de caja de colonización agrícola y ocupantes con título gratuito; Sur, fundo Querempulle de don Lorenzo Serra y Torres y Oeste; terrenos fiscales. Segundo no ha lugar por solicitudes presentadas por las siguientes personas: Francisco Huenacul; Teresa Huenul, Asunción Huenul, Antonio Carcamo, Belizario Vargas, Lucinda Levien, Ermenegilda Rain, Santos Millatureo, Domingo Nauto, Francisco Rain, Transito Rain Neun., Antonio Neun Rain, Septinio Torres, Candelaria Rain Nain, Antonio Guenteo Rain, Jertrudes Millalonco Rain, Fedrico Guenteo Rain, Anastasio Nahuelpani Rain, Soila Rain, Onorio Nahuelpani Neun, Pedro Teca Rain, Antonio Pairo, Manuel Catepillan Rain, Rosa Mañao Rain, Marciano Rain, Dorotea Levien Rain, Zocorro Levien Rain, Manuela Rain viuda de Negue, Juan Pedro Millatureo, Pascuala Nahuelpani Neun, Amelia Nahuelpani Neun, Francisca Llancahuen, Otilia Nahuelpani Llancahuen, Rufina Millalonco Rain, Pascuala Rain, Carmen Nahuelpani Neun, Pedro Huenteo, Paulino Rain, J. Miguel Guenteo, Rudecindo Rain Piocol, Nicolasa Quinan Llancahuen viuda de Vicente Rain, Balbina Teca Rain y Mercedes Rain Pairo, herederos de Domingo Rain en que piden el reconocimiento de la valides por parte del fisco sobre los terrenos que constituyen el fundo denominado Guequetumao, ubicado en el lugar denominado Chadmo, comuna de Queilen departamento de Castro provincia de CHILOE cuyos deslindes se individualizan en el número uno. Autorícese al jefe de la oficina de tierras para que en representación del fisco concurra a firmar la anotación del presente decreto al margen de las inscripciones de dominio que rolan a fojas 23 número 40 del 1867 y de foja 428 número 539 del año 1914 ambos del registro de la propiedad del conservador de Bienes Raíces de Castro. Tómese razón regístrese, comuníquese y publíquese en el diario oficial el presente decreto y archívense estos antecedentes en la carpeta número dos por el plazo legal establecido por la ley de propiedad austral. conforme. Castro 23 de agosto de 1955.

Certifico que por el segundo juzgado civil de mayor cuantía de Valdivia rol N° 32444 se ordena cancelar la inscripción del centro, Castro 4 de noviembre de 1971.

Inscripción comparventa Rain Basilio a Millatureo José del Transito

Fojas 428 vuelta Nro. 539 de 1914

En Castro, a diez (10) de Diciembre de mil novecientos catorce (1914). Don José del Tránsito Millatureo vecino de la subdelegación de Queilen de este departamento, es dueño de las acciones y derechos que ... herencia de su finado padre don Mauricio Rain y por su hermano don Delfín Rain corresponderían a don Basilio Rain Oyarzún en el fundo Guequetumao ubicado en el distrito de Chadmo, subdelegación de Queilen de este departamento y que deslinda: Norte, potrero de los Millalonco, Este potrero de los Millalonco y el estero de Chadmo, Sur el fundo Chadmo, y Oeste secesión de Juan Christie. Adquirió estas acciones y derechos por compra que hizo al expresado don Basilio Rain Oyarzún vecino también de Queilen en el precio de doscientos (200 pesos) según consta de la escritura otorgada, ante mí el diez y siete (17) de julio del presente año, cuya copia autorizada me presentó para su inscripción don Juan José Millatureo, vecino así mismo de Queilen de este departamento. Se avisó esta venta por carteles y por el periódico "La Voz de Castro". En esta virtud hago la presente inscripción que firma el requirente. Doy fe.

Firman: Juan José Millatureo D. Gómez García Notario y Conservador

Anotaciones marginales

El jefe de la Oficina de Tierras y Colonización de Castro, don Benjamín Barrientos Alvarado me

presentó para su anotación al margen de esta inscripción el siguiente Decreto Supremo: Santiago 17 de mayo de 1954 N° 886- No ha lugar la solicitud presentada por don Juan Barrientos Barrientos en que pide reconocimiento de validez por parte del Fisco, de los títulos de dominio sobre un predio de dos mil hectáreas denominado "Guequetrumao" ubicado en el lugar denominado "Chadmo" comuna de Queilen, departamento de Castro, provincia de Chiloé y cuyos deslindes son: Norte Fundo Guaipulli de los Millalonco y Río Chadmo; Este fundo Chadmo de la caja de Colonización Agrícola y ocupantes con título gratuito; Sur Fundo Querempulli de Lorenzo Serra y Torres; Oeste terrenos fiscales 2° N° ha lugar a las solicitudes presentadas por las siguientes personas: Francisco ...Teresa ..., Asunción Huenul, Antonio Cárcamo, Belisario..., Lucinda Levien, Hermenegindo Levien Rain, Santos Millatureo, Domingo Nauto, Francisco Rain, Tránsito Rain Nauto, Antonio Neun Rain, Septimio Torres, Candelaria Neun Rain, Antonio Huenteo Rain, Gertrudis Millalonco Rain, Federico Huenteo Rain, Anastacio Nahuelpani Rain, Zoila Rain Honoria Nahuelpani Rain, Pedro Teca Rain, Antonio Pairo , Manuel Catepillán Rain, Rosa Mañao Rain, Marciano Rain, Dorotea Levican Rain, Socorro Levian Rain, Manuel Rain v. De Negue, Juan Pedro Millalonco, ... Neguelpani Neun,... Nahuelpani Neun, Francisco Llancahuen. Otilia Naguelpani Llancahuen, Rufina Millalonco Rain, Pascuala Rain, Carmen Nahuelpani Naeun, Pedro Huenteo, Paulino Rain, José Miguel Huenteo, Rudecindo Rain Piucol, Nicolasa Quinan Llancahuen v. De Vicente Rain, Balbina Teca Rain y Mercedes Rain Pairo, herederos de Domingo Rain en que piden el reconocimiento de la validez por parte del Fisco sobre los terrenos que constituyen el Fundo denominado "Guequetrumao" ubicado en el lugar denominado "Chadmo" comuna de Queilen, departamento de Castro, provincia de Chiloé, cuyos deslindes se individualizan en el n° 1 Autorízase al Jefe de Oficina de Tierras de Castro para que, en representación del Fisco concorra a firmar la anotación del presente decreto al margen de las inscripciones de dominio que rolan a fs. 28 n° 40 del año 1887 y el de fs. 428 n° 539 del año 1914 ambas del Registro de la Propiedad del Conservador de Bienes Raíces de Castro.- Tómese razón, regístrese, comuníquese, publíquese en el Diario Oficial el presente decreto y archívense estos antecedentes en la carpeta n°2 por el plazo legal establecido en el n° 9 de la ley de la Propiedad Austral. Conforme Castro, veintitrés de Agosto de mil novecientos cuarenta y cinco.

II. Fundo de Guaipulli

Protocolización de documento Fs. N° 1888

Pídese se protocolize documento que se acompaña y se copia del él Al otrosi: su contenido.

Señor juez de primera instancia Domingo Millalonco , de este departamento , a vuestra vs respetuosamente digo: que Manuel Millalonco (finao) era dueño de un potrerrillo ubicado en el lugar de Guaipulli , distrito de Chadmo, subdelegación de Queilen , en este departamento, como consta del documento que acompaño, que dando dicho potrerrillo por la muerte de este a Martin Millalonco (ya fianao) del cual soy nieto del primero y sobrino del segundo. -

Y a fin de que no se pueda extraviar este documento suplico: se sirva ordenar se protocolize o se archive en la notaría pública dicho documento, y ordenar se me de copia es justicia.

Otrosi : que en este potrerrillo somos varios herederos a vs que si ellos quieren se de las copias que este documento adjunto soliciten ante el señor secretario . igual justicia.

Castro mayo primero de 1888, protoliceze por el notario el documento que se acompaña y deseen las copias que se pidieren . firmado Díaz . proveído por el señor alcalde don Juan Díaz , que se haya a cargo del juzgado por ausencia del señor juez letrado. Firma Moreno. Secretario. En 1 de mayo notifique a Domingo Millalonco . Firmo

Título Realengo

En la Real caja de San Carlos de CHILOE a once (11) días del mes de octubre de mil ochocientos veinticinco (1825) haviendome presentado Manuel Millalonco sobre un potrerillo que posehia sin titulo de propiedad en el parage de Guaypulli , pueblo de Chadmo se ha sm y fue admitido a composición el mencionado potrerillo , tasado en 15 pesos y en cuya virtud mandaron hoy SS don Antonio Gómez Moreno ministro ynterino de Real Hacienda y don francisco Sánchez segundo oficial ejerciendo las funciones de en ella se le otorgare a nombre de su majestad como le otorgo la presente carta de pago para su resguardo de sus herederos y subcesores, ... y demás husos que pueda hacer del expresado potrerillo y de haber consignado hoy 15 pesos de su importe de arcas de esta tesorería: así lo dixieron otorgaron y firmaron..... señores ante mi el presente de que doy fe.. Antonio Gómez Moreno Francisco Sánchez y ante mí Juan Ramon Gómez .

Protocolización

Manuel Millalonco Fs 55 N° 78 1897

Castro , mayo dieciocho (18) de mil ochocientos noventa y siete (1897). Don Juan Antonio Pairo vecino de Queilen me presento un titulo protocolizado el dos de mayo de 1888 extendido con fecha anterior al reglamento del conservador por el cual consta que : Manuel Millalonco es dueño de un proterillo denominado Guaipulle, ubicado en el distrito de Chadmo subdelaeación de queilen de este departamento y que lo tuvo por compra que de él hizo al fisco en el precio de quince pesos que recibió la real caja de San Carlos de Chonchi en once de noviembre de mil ochocientos veinticinco como consta del titulo que se me presento .

Esta propiedad esta deslinda ; Al sur , El río de Chadmo y propiedad de los Raines; Al este , la marina; Al norte ., el río coihuelebo ; Y al oeste montaña o terrenos fiscales; estos deslindes constan de una información rendida al Juzgado de letras de esta ciudad el año mil ochocientos ochenta y cuatro. Se dio avisos por carteles solos , por no haber en su fecha periódico alguno en esta localidad , cumpliendo así con lo prescrito en el articulo 58 del reglamento de la oficina . En esta virtud y conformidad a lo dispuesto en el articulo ciento uno inciso primero del mencionado reglamento , hago la presente inscripción que firma conmigo el requeriente . De que doy fe.

Notas marginales

El jefe de la oficina de tierras y colonización de Castro , don Benjamin Barrientos Alvarado me presento para su anotación al margen el siguiente decreto supremo: Santiago 28 de mayo de 1954 número 915-Vistos estos antecedentes niégase a lugar al reconocimiento de validez de titulo de dominio con respectos al fisco solicitado por don Juan Barrientos Barrientos, la sociedad explotadora de chiloe y la sucesión de don Juan Millalonco referentes un predio denominado Guapulle o de los Millalonco ubicado en la Comuna de Quellón departamento de Castro y provincia de chiloe con una cabida según lo informado por la dirección de tierras y bienes nacionales de 2,753 hectáreas de los siguientes deslindes según sus títulos Al sur . rio Chadmo y propiedad de los Raines; Al este , La marina ; Al norte , el rio coihuelobo; Y al oeste , montañas o terrenos fiscales, El jefe de la oficina de tierras de Castro en representación del fisco requiriera la anotación del presente decreto al margen de la inscripción de dominio de fojas 53 número 78 del registro de propiedad del conservador de bienes raíces de castro del año 1987 que separa los terrenos antes individualizado , tómesese razón , anótese , comuníquese publíquese y archivasen los antecedentes en la carpeta número dos. Por el plazo establecido en el articulo N° 9 de decreto 1600 de 1931 .conforme castro 23 de agosto de 1955.

2.- Certifico que por exhorto del segundo juzgado civil de mayor cuantía de Valdivia causa rol N° 32662, sobre cancelación de inscripciones e inscripción a nombre del fisco rol n° 40 de 9 de octubre de 1972 del juzgado de letras de castro se ordeno cancelar en todas sus parte la inscripción del centro. Castro 25 de

octubre de 1972.

III. Fundo de Yaldad

Título Realengo

En el paraje de Yaldad términos y jurisdicción de payos cavesera de Queilen en quince (15) días de diciembre de mil ochocientos veintisiete años (1827): Felipe Gómez juez de primera instancia de la expresada jurisdicción . Habiéndose presentado ante mi Gonzaga Coluburo y su hermano Bautista haciendo manifestación de la carta de su entero pago del potrero llamado Yaldad y su compreencion a fin de que le de la posesión , y en su consecuencia se le dio , y la tomo con las formalidades que corresponden , delante de testigos , bajo los mismos se señalan , puestos por los jueces anteriores como es Chaiguata , Llenecura y Incopulle , para que los gocen ellos y sus descendientes , como legítimos dueños sin que persona alguna les perjudique en virtud de haber satisfecho en la tesorería los 15 pesos en que fue tasado por los peritos justipresiantes que al efecto fueron nombrados para los que se es da a los interesados este documento que les servia de suficiente resguardo en todo tiempo , y para mayor validación lo firmaron testigos junto conmigo por ausencia del doy fe en este papel coman por no haber del sellado. por mi ante mí Valentin Galindo y Felipe Gómez.

Acta de reconocimiento del potrero de Yaldad

En el pueblo de Guildad jurisdicción de Queilen en catorce días del mes de noviembre de mil ochocientos veintitrés años don Santiago Gómez capitán con grado de teniente coronel comandante militar y almirante constitucional de partido de Chonchi en cumplimiento de la comisión que se me a conferido por el señor gobernador de la provincia y del señor ministro de hacienda nacional según oficio de nueve de septiembre del presente año y en su virtud pase a la costa de payos a efecto de medir y tasar los potreros realengos , como se hordena en el citado oficio y viendo uno de ellos el que goza y disfruta don Gonzaga Coluboru y hermano Bautista nombrado el estero de Yaldad en el que fueron nombrados y posesionados los otros en nombre de su majestad....., vajo los linderos puestos de anteriormente que es un barranco llamado Chaiguata , Incopulle hasta Llenecura según fue reconocido y tasado por los peritos tasadores. Don Juan Carcamo y el agrimensor y cecretario Valentin Galindo los que tasaron en 15 pesos obligados pagar al real eraario lo que cumplirán en el termino de tres meses cuya tasación quedaron hallanados a satisfacer.....en parte con igual derecho a su sobrino Marciano Coliboru, y en consecuencia se les da este documento para que en todo tiempo le sirva de resguardo , con el cual acudirán a la real caja a fin de sacar la carta de pago y ganar el titulo de propiedad y para validación y fuerza lo firmaron los peritos junto conmigo en este papel común por haber del cellado de que doy fe. Firma Santiago Gómez, Juan Carcamo y Valentin Galindo cecretario .

Venta fiscal a Gonzaga y Bautista Coliboru

Acta de pago en la real caja.

En la real caja de San Carlos de Chiloé en quince días del mes de septiembre de mil ochocientos veinte y cinco años Gonzaga Coliboru y su hermano Bautista sobre un potrillo poseheia sin legitimo derecho en la costa de los payos sea compuesto con su majestad y fue admitido a composición el referido coliboru y si hermano Bautista por el expresado potrillito siendo sus linderos desde un barranco llamado Chaiguata Incopulle hasta Llenecura tasado en 15 pesos en cuya virtud mandaron hoy don Antonio Gómez Moreno ministro ynterino de real hacienda , don Francisco Sánchez segundo oficial le otorgan a nombre de su majestad como les otorgo la siguiente carta de pago par su resguardo y la de sus herederos y subseores y que puedan hacer los referido del mencionado potrillito y de haber satisfecho y enterado en reales arcas lo 15 pesos de su importe : así lo dijeron , otorgaron y firmaron dichos señores ante mi el presente de que doy fe . ante mi Juan Ramón Gómez

Inscripcion dominio sin titulo anastacio catepillan. fs 93 vltá N° 148 1898

En castro, septiembre diez 10 de mil ochocientos noventa ocho 1898. Don Anastacio Catepillan , vecino de Castro, me presentó , con fecha veintitrés 23 de julio de este año , una solicitud, por la que pide se inscriba en el registro del conservador respectivo la siguiente propiedad que dice que es dueño entre otros herederos por herencia de su finada abuela , Bonifacia Colovoro , que esta lo hubo por donación que le hizo su padre Juan Bautista Colovoro de un potrerrillo denominado "Yaldad" , ubicado en la subdelegación de Quellon , en este departamento , siendo sus linderos las siguientes : Al norte el río Locanqui, Al este; la marina ; Al sur el río Chaiguata i al oeste una laguna . En la misma solicitud dice el interesado que la estención se ignora por no haber sido medido , como también dice que tiene posesión y dominio en dicha propiedad por mas de treinta 30 años. Careciendo el solicitante de titulo de esta propiedad se dieron al público los avisos prescrito en los artículos cincuenta y ocho (58) Del reglamento de la oficina conforme a la minuta que se me presento y que agrego al final de este registro , bajo el número veintiuno 21 como lo dispone el inciso segundo 2º del artículo ciento uno 101 del citado reglamento . En esta virtud , y no habiéndose deducido oposición alguna , hago la presente inscripción que firma conmigo el requirente , de la cual le doi copia en papel de tercera 3º alce . Doi fe Enumerado = doi = vale - Anastacio Catepillan .- D. Gómez García.

IV. Fundo de Cónico

Protocolización

Señor alcalde:

Panteleon Raimapu de Chaiguago del deartamento de castro a US muy respetuosamente como más haya lugar en derecho digo : Que consta del documento e instrumento público que en legal forma acompaño que soy dieños por mis antecesores de los terrenos situados en las puerta de Chaiguago hasta el río Hueiulen haciendo mis terrenos con los de Bernardino Chiguay .

Como el expresado documento adjunto se encuentra casi inutilizado y fin de que sea conservado en buen estado para los fines que me convengan en cuya virtud ruego a Us que en virtud de lo ya expuesto se digne decretar se mande archivar el documento acompañado dándose testimonio de dicho documento es justicia

Declaracion de propiedad Raimapu Domingo y otro

Señor juez de primera instancia : Gabino raimapu vecino de Queilen jurisdicción de payos respetuosamente y..... haya luga a Us a u digo que por el mal estado de un documento que consta en mi poder el espacio de mas de cuarenta años y queriendo renovar para su mayor inteligencia se darme una copia autorizada por el juzgado y mandarse se transcriba el original por tanto a Us pido Gabino Raimapu—Castro a treinta y un día del mes de octubre de mil ochocientos sesenta y seis – como se pide actúo con testigos José María andrade en el mismo día notifique a gabino Raimapu y firmo – Gabino Ramapu—En el pueblo de Guaildad comprensión de la cabecera de Quielen en doce días del mes de noviembre de mil ochocientos veintitrés don Santiago Gómez capitán con grado de teniente coronel , comandante militar y alcalde constitucional del partido de chonchi en cumplimiento de la confesión conferida por el señor gobernador de la provincia y del señor ministro nacional pasee a la expresada cabesera a efecto de revisar y tasar los potreros realengos que gozan sus habitantes y siendo uno de ellos que fueron delatados el que disfrutaban los Raimapus nombrado Guilda pase a reconocer dicho lugar en el que habitan y viven y entre sus posesiones se hayan un esterillo corto en el que se mantiene sus ganados mayores y menores , yeguas , ovejas, y cerdos, por cuya razón no se debió declarar de cuanta del rey y en su virtud

quedaron posesionados y amparados por el rey como perfectos leales vasayos atendiendo a sus años de su servicio y desmontes en que lo manifiesta sus labranzas que el expresado terreno mantiene don Domingo Raimapu Juan y Baleriano Ipolinario del mismo apelativo para que lo disfruten con igual derecho el citado esterillo sin que ninguna persona estraña les perjudique en lo subsecivo para lo que se les da este documento el que les sirva de suficiente resguardo entodo tiempo y por su validación y fuerza lo firme con el secretario actuando en este papel común por no haber sellado del que doy fe – Santiago Gómez y Valentín Galindo secretario de cabildo = guilad marzo siete de mil ochocientos treinta y cinco = es reconocido este documento por los comisionados en la mensura general por el estado , quedando en el mismo gose toda la familia de Raimapu desde la punta de Chaiguau hasta el río Huenten (...) hasta nueva resolución del intendente = cuadros llauglas.

Es copia del orijinal que queda en archivo del juzgado a que me refiero y es dado este testimonio en castro a treinta y un día del mes de octubre de mil ochocientos sesenta y seis (1866). Daniel Montiel , Juan Francisco Garay y José Andrade

Protocolizacion Cheuqueman Benedicto y otro Fs 167 vta N° 132

En la ciudad de castro a veinte tres (23) de mayo de mil ochocientos noventa y siete (1827) , ante mí y testigos que a la conclusión se expresaran comparecieron don Benedicto Cheuqueman , don Purísimo Loncuante , don José Santos Lincoman , Francisco Güenao don Horacio Nauto y José Nautovecino los tres primeros del distrito de compu subdelegación de Queilen en este departamento y de la subdelegación de terao de este mismo departamento los tres últimos , mayores de edad , a quienes conozco y dijeron: que venían a protocolizar el siguiente documento : De la capilla de compu a diez días del mes de noviembre de mil ochocientos veintitrés don Santiago Gómez capitán con grado de teniente coronel, comandante militar, alcalde constitucional de Chonchi y Queilen y en cumplimiento de la orden del señor gobernador de la provincia , del señor ministro de la hacienda nacional según decreto del nueve de setiembre del presente año pase a la costa de payos , en compresión de Queilen y al efecto de reconocer y justipresiar los potreros realengos que gozan sus habitantes en consecuencia reconoció prolijamente el potrero que posee el cacique don Maguel Inacheo y sus vasallos Seberino Cheuqueman , Ignacio Mañao, Ignacio Loncuante , con citación de los dos peritos tasadores que lo fueron el subteniente de milicia don Juan Carcamo , el agrimensor don Valentín Galindo quienes tasaron dichos potreros nombrado Coihuin en 15 pesos atendiendo los gastos y perjuicio que han sufrido en hallarse el terreno y haber gastado como cien pesos en distintos pleitos que sufrieron en defender sus derechos siendo los comprendidos los siguientes de todos los pueblos los cuales se les da la posesión del potrero en el nombre del rei para que lo gocen con sus habitantes, al norte nombrado “ puempun “? y al este la marina con y un río , los limites al sur con río nombrado coiguelebo , por el centro de la montaña linda con la laguna de natren, al norte con el río de lepue , quedando ordenado que para el mes de febrero satisfagan a la caja real los citados 15 pesos quedando libres la carta de pago para su seguridad y propiedad y sus linderos son el estero de compu al sur, una cruz puesta en un palo roble bajo cuyos limites se sujetaran dándoles estos documentos le servirán de suficiente resguardo y al efecto lo firmamos junto conmigo y el secretario del cabildo don Juan Carcamo y don Valentín Galindo . Concurrida con el documento que tengo a la vista y agrego al fin de este protocolo , bajo el numero diecisiete . en comprobante lo otorgaron y firmaron los que supieron y por los que dijeron no saber firmar, suscribieron a su ruego los testigos de este acto, don Ramón Vidal y don Luis Díaz . se da copia .doy fe . a ruego de José Nauto como testigos Martiniano Díaz . A ruego de Francisco Mañao y como Testigo Ramón Vidal Garcia . Benedicto Cheuqueman ., Purísimo Loncuante José Santos Lincoman Horacio Nauto. Y ante mi Gómez Garcia

Título Realengo del fundo Coihuin de Compu

De la capilla de compu a diez(10) días del mes de noviembre de mil ochocientos veintitrés (1823) don Santiago Gómez capitán con grado de teniente coronel, comandante militar, alcalde constitucional de

Chonchi y Queilen y en cumplimiento de la orden del señor gobernador de la provincia , del señor ministro de la hacienda nacional según decreto del nueve de setiembre del presente año pase a la costa de payos , en compresión de queilen y al efecto de reconocer y justipresiar los potreros realengos que gozan sus habitantes en consecuencia reconoció prolijamente el potrero que posee el cacique don Maguel Inacheo y sus vasallos Seberino Cheuqueman , Ignacio Mañao, Ignacio Loncuante , con citación de los dos peritos tasadores que lo fueron el subteniente de milicia don Juan Carcamo , el agrimensor don Valentin Galindo quienes tasaron dichos potreros nombrado Coihuin en 15 pesos atendiendo los gastos y perjuicio que han sufrido en hallarse el terreno y haber gastado como cien pesos en distintos pleitos que sufrieron en defender sus derechos siendo los comprendidos los siguientes de todos los pueblos los cuales se les da la posesión del potrero en el nombre del rei para que lo gocen con sus habitantes , al norte nombrado “ puempun “?’ y al este la marina con y un río , los limites al sur con río nombrado coiguelebo , por el centro de la montaña linda con la laguna de natren, al norte con el río de lepue , quedando ordenado que para el mes de febrero satisfagan a la caja real los citados 15 pesos quedando libres la carta de pago para su seguridad y propiedad y sus linderos son el estero de compu al sur, una cruz puesta en un palo roble bajo cuyos limites se sujetaran dándoles estos documentos le servirán de suficiente resguardo y al efecto lo firmamos junto conmigo y el secretario del cabildo don Juan Carcamo y don Valenbtin Galindo

**Compraventa justo Llancahuen a Melchor Gómez
Fojas 210 n° 216**

En Castro, a veintinueve de noviembre de mil ochocientos ochenta i seis, ante el notario infraescrito i testigos idóneos que a la conclusión se espresarán compareció Justo Llancahuen, ... departamento i mayor de edad, a quien doi fé conozco i dice: que por la cantidad de cincuenta pesos dinero que ha recibido de su comprador vende a don Melchor Gómez, las acciones i derechos que por herencia de sus padres Pedro Llancahuen y Rufina Puran , finaos , le corresponde en el potrero denominado coldita i las compras que el parecientes a hecho a sus coherederos Nicacio Puran i Dolores Canible el mismo potero, el que esta situado en el distrito y subdelegación de chayguao, en este departamento, y deslinda: Al norte el terreno de Hermenejilda Llancahuen , separadas por el río Yamerimo????, Al este la marina , AL sur terrenos de José María Chiguay, y al oeste el río Quemay y la marina . Transfirió en consecuencia a su comprador el dominio , posesión uso y goce de lo vendido , libre de toda carga o gravamen , y quedando obligado al saneamiento conforme a la ley , ... , a su contratante para tomar desde luego y en la forma legal la posesión material del terreno , cuanto para que requiera por si solo la inscripción de esta trasferencia en la oficina conservatoria respectiva presente en este acto el dicho don Melchor Gómez, de este mismo departamento y mayor de edad a quien también doy fe conozco acepto esta escritura en los términos expresados habiendo pagado el derecho en la tesorería fiscal de esta ciudad hoy como costa del siguiente certificado: “ El tesorero que suscribe certifica que don Manuel Vargas ha enterado en esta oficina la suma de \$ dos pesos por alcabala al cuatro por ciento sobre cincuenta pesos en que don Melchor Gómez comprar a Justo Llancahuen las acciones y derechos que le corresponden en un terreno ubicado en coldita . Notario don M extiende escritura . Ramon Vargas tesorero. Conforme lo otorgaron y firmaron con los testigos don Pedro y don Juan Manuel doy fe todo lo tarjado i entreparesis no vale .

**Compraventa inscripción Llancahuen justo a Melchor Gomez
Fs 66 vltá N° 89 1890**

Castro , agosto diez y seis (16), de mil ochocientos noventa (1890). Don Melchor Gómez vecino de Yutuy es dueño de las acciones y derechos que correspondían a don justo Llancahuen , por herencia de sus finados padres Perdo Llancahuen y Rufina Puran , en el potrero denominado “Coldita”, y las compras que dicho justo Llancahuen ha hecho a sus coherederos Nicacio Puran y Dolores Canible en el mismo potrero , el que esta ubicado en el distrito y subdelegación de Quellón en este departamento y deslindado : Al norte , terrenos de hermenejilfa Llancahuen , separado por el río yamerimo (?). Al este la marina , AL sur terrenos de José María Chiguay, y al oeste el río Quemay y la marina . adquirió dichas acciones y derechos por

compra que hizo a don Justo Llancahuen ya expresado , en el precio de 50 pesos en dinero , según consta de escritura otorgada en esta ciudad ante el notario don Alejandro Cantin , con fecha veintinueve de noviembre de mil ochocientos ochenta y seis , cuyo testimonio me ha presentado don Melchor Gomez . se dio aviso de la enajenación por carteles solamente por no existir en la actualidad ningún periódico cumpliendo así con lo prescrito en el artículo 58 del reglamento de la oficina en esta virtud hago la presente inscripción que firma conmigo el requeriente facultado al efecto por el mismo título . firma Melchor Gómez y Daniel Gómez

Dominio sin título Llancahuen Justo fs 69vta N° 113 1898

Castro, veintidós, (22) de mil ochocientos noventa y ocho (1898). Justo Llancahuen, de este departamento , me presento para su registro , un título por el cual consta que Mariano Llancahuen , de este departamento también es dueño de un potrero llamado "Coldita" que se extiende desde Cocaque hasta Colesmo se hallan situados en el distrito de Quellon de la subdelegación del mismo nombre en este departamento y sus deslindes perenciales son : al norte con el río Cocaque ; Al sur Colesmo ; Al este con el mar i por el Oeste, con tepuales que lo separan de terrenos fiscales. El referido K Llancahuen Mariano , adquirió esta propiedad , por compra hecha al gobierno español , según consta del certificado espendido con fecha quince 15 del mes de septiembre de mil ochocientos veintitrés por el escribano de la real hacienda y gobierno de San Carlos de Chile , por el precio de veintisiete pesos , según consta de dicho certificado, suma que aparece , cual propiedad le fue entregada por don Santiago Gómez , capitán con grado de teniente coronel, comandante militar alcalde constitucional del partido de Chonchi, con fecha diez i ocho (18) de noviembre de mil ochocientos veintitrés (1823) en vista de una sentencia recaída a favor del citado Mariano Llancahuen , con fecha trece (13) de septiembre de mil ochocientos veintitrés , espendida en San Carlos , en que se declara a favor de este dicho potrero dejando sin valor la carta de pago espendida a favor de Narciso Caremoney , con fecha trece 13 de diciembre del ochocientos veintidós (1822) , cuya sentencia fue espendida por el señor don Antonio Quintanilla , brigadier de los españoles Nacionales y gobierno político y militar de la provincia . El título presentado y sentencia archivados , son testimonio originales que, a petición del requeriente por la minuta b firmada el mismo interesado , agregado al final de este registro , con la misma minuta , bajo el número once 11 componiéndose en cuatro 4 fojas . En virtud y con arreglo a lo dispuesto en los artículos ciento uno 101 del reglamento de la oficina ,hago la presente inscripción que firma conmigo el requeriente , de que doy fe – Justo Llancahuen .

D. Gómez García N y C.

Dominio sin título María Rafaela Caucaman y otra

FS 11VTA

N° 31

1884

En castro, a dieciséis 16 de mayo de mil ochocientos ochenta cuatro , doña Maria Rafaela Caucaman de Santana i Antonia Nahuelanca de Milapichun son dueñas y poseedoras , desde tiempo inmemorial por herencia de sus ascendientes del potrero de "tipohueico" situado en la subdelegación de Queilen en este departamento y deslindado al norte, con terrenos municipales y laguna de Tallahuin , al sur con el potrero de huilad , al este con el potrero de compu y desagüe de la laguna Nache , al oeste con el río chaiguaco y de título en virtud de lo dispuesto en el inciso segundo del artículo ciento uno del reglamento de la oficina se dieron a público los avisos prescritos por el artículo cincuenta y ocho del reglamento citado, y no habiéndose deducido oposición alguna hago la presente inscripción , de la que doy copia a los interesados . doi fe

Anotaciones marginales.

Certifico: que por resolución del segundo juzgado civil de mayor cuantía de Valdivia dictado en causa rol 32.569. se ordeno cancelar la inscripción del centro Castro 9 de noviembre de 1971 .

Castro, 13 de febrero de 1954 decreto supremo veinte mil cuarenta y siete Santiago, 19 de septiembre de 1953 .- No ha lugar al reconocimiento de validez de titulo de dominio que con respecto del fisco solicitan doña Maria Rafaela Caucaman de Santana y doña Antonia Nahuelanca de Milapichun , referente a un fundo denominado tipohuico ubicado en la comuna de chonchi queilen y quellon , departamento de castro y provincia de chiloe con una superficie de ochenta y cuatro mil doscientos veinte hectáreas cuyos deslindes según los recurrentes son : Norte, terrenos municipales y laguna de Tallahuin , Sur potrero de Yaldad, Este potrero de compu y desagüe laguna nache y oeste río chaigueco. El jefe de la oficina de tierras y colonización de castro procederá en representación del fisco a anotar al margen de la inscripción de dominio vigente a nombre de las recurrentes que rola a fojas 11 vuelta vago el número 31 del registro de propiedad del conservador de bienes raíces de castro correspondiente al año 1884.

Inscripción fundo Querempulli fs 51 nº 81 1898
Venta silva Julian y esposa a Juan Christie

CASTRO, mayo tres de mil ochocientos noventa y ocho , don Juan christie de este domicilio , es dueño de las acciones y derechos en un potrero denominado querempulle que mi tres mil cuerdas 3,000 mas o menos de terreno , ubicado en el distrito de chadmo , subdelegacion de Queilen , en este departamento y cuyos deslindes son los siguientes ; al norte la marina y terrenos de indígenas ; al este el río Quelen y potrero de ciriaco teca , al sur tepuales y terrenos fiscales hasta huilad y al oeste el potrero de lo raines . Adquirido esta propiedad por compra que hizo a don julia silva con la respectiva autorización judicial de su esposa doña francisca vargas en el precio de cien pesos 100 según consta del titulo otorgado ante el notario de este departamento don José Ignacio García con fecha 22 de junio de mil ochocientos noventa y dos. Se dio cumplimiento al articulo cincuenta y ocho del reglamento del conservador. Habiendo resultado oposición hago la presente inscripción por decreto judicial que enseguida copio . Señor juez letrado Juan Christie a Us respetuosamente digo. Que el siete de julio del año mil ochocientos noventa y dos se opusieron a la inscripción de un titulo de venta que me hizo don julia silva con la respectiva autorización judicial de su esposa doña Francisca Vargas del potrero denominado Querempulle los que hicieron la oposición fueron dos individuos llamados Justo Ilanalahuen y Modesto Puran cuyos domicilios ignoro hasta hoy día el juzgado accediendo a la petición mando suspender provisoriamente la inscripción del titulo aludido sin que hasta hoy día se haya decretado la suspensión definitiva , en virtud de que los oponente lo hicieron solamente por perjudicar a mis intereses por cuanto abandonaran el juicio y se conformaran solo con la suspensión provisoria en este estado se encontraba el juicio es decir con solo el escrito de oposición cuando llego el incendio del trece de julio de mil ochocientos noventa y cinco en cuyo incendio se quemo la secretaria del juzgado justamente con todo el archivo habiéndose destruido también la oposición a que me vengo refiriendo. En esta virtud y no existiendo ninguna demanda hoy día en contra el infrascrito ni menos contra mi vendedor si no la unica que existe es una suspensión provisoria en la notaria de esta ciudad y atendido el transcurso del tiempo a US suplico se sirva mandar cancelar la prohibición y ordenar al notario y conservador del departamento proceda a hacer la inscripción de mi titulo . Otrosi en virtud de no haber juicio en este particular ruego a us se sirva ordenar que esta solicitud se le ordene al notario para las delegaciones que tiene que practicar en sus registros , Jhon Christie . Castro, abril veintisiete de mil ochocientos noventa y ocho . Para proveer certifique el secretario si fue decretada en el carácter de provisoria la inscripción del titulo a que se refiere esta solicitud Lavados O .

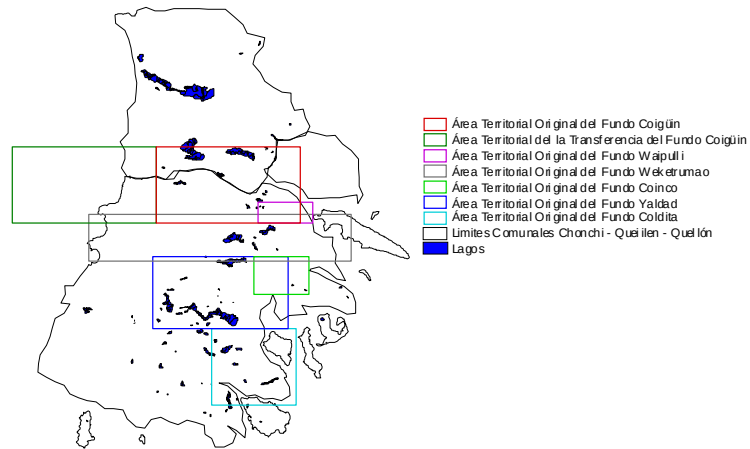
Proveído por el señor juez letrado don Manuel Lavados O . Carlos Warner. Secretario . En veintisiete de abril notifique a don Juan Christie y firmo . Juan Christie . Warner .En veintiocho de abril al notario conservador y firmo . D. Gómez García N i C . Warner R. El notario infrascrito en cumplimiento al decreto que presede de fecha de ayer certifica que en el registro de prohibiciones e interdicciones del año mil ochocientos noventa y dos que existe en el archivo de la oficina de mi cargo se registra la prohibición indica en la solicitud que precede en carácter de provisoria. Castro, abril veintiocho de mil ochocientos noventa y ocho . D. Gomez garcía Ni C hay un sello . Castro abril veintiocho de mil ochocientos noventa y Ocho . con el mérito del certificado de arriba y para proveer en lo principal la solicitud que procede certifique el secretario si

existe el expediente a que se refiere esta solicitud en secretaria . Lavados O . Warnrer . En veintiocho de abril notifique a don Juan Christie no firmo . Warner S. En cumplimiento del decreto que precede certifica que el juicio que alude la solicitud precedente no existe en la oficina a mi cargo y si hubo tal juicio de haberse quemado en el incendio en habido en esta ciudad en el año mil ochocientos noventa y cinco Castro abril treinta de mil ochocientos noventa y ocho. Carlos Warner secretario . Vistos teniendo presente que la prohibición de inscribir el titulo a que se refiere la solicitud de fojas uno fue decretada en el carácter de provisoria y habiendo transcurrido un lapso de tiempo de mas de cuatro años se declara que queda suspendida dicha suspensión y que debe inscribirse el titulo que se solicita y proveyendo el otrosi de fojas Hágase como se solicita Lavado O. Warner , S . En dos de mayo notifique a don Juan Christie y firmo Jhon Chrstie . Warner ,R . En tres de mayo notifique al notario i conservador y firmo . D Gómez García . Warner, R Esta conforme con el documento que tengo a la vista y agrego al final de este registro con el número diez . Para constancia hago la presente inscripción que firma conmigo el requeriente . Doi fe . Jhon Chrstie ,. D Gómez García

ATLAS CARTOGRÁFICO

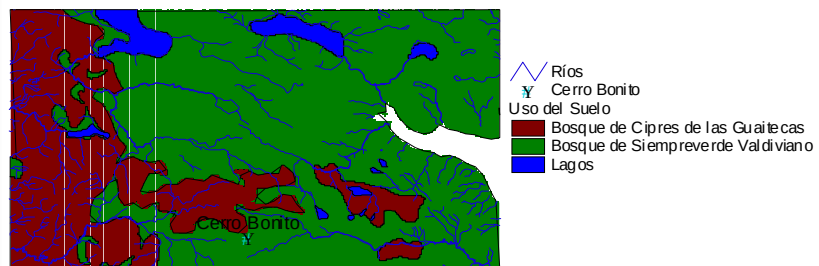
TERRITORIALIDAD WILICHE

Áreas Territoriales Originales



Clase de Uso Fundo Coigüin al 1500

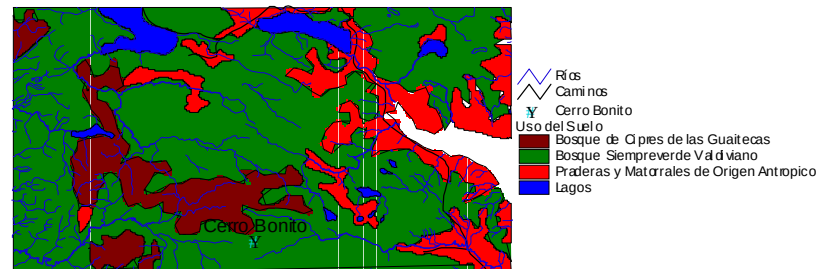
57.626 ha



Clase de Uso	Sup. Ha
Bosque de Siempreverde Valdiviano	40.796
Bosque de Cipres de las Guaitecas	16.834

Clase de Uso Actual Fundo Coigüin

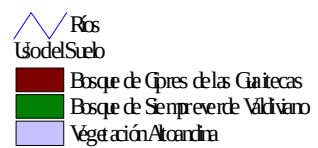
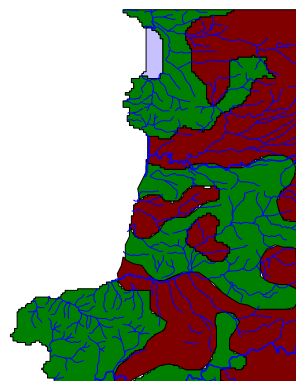
57.626 ha



Clase de Uso	Sup. Ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	41.487
Bosque de Cipres de las Guaitecas	6.573
Praderas y Matorrales de Origen Antropico	9.566

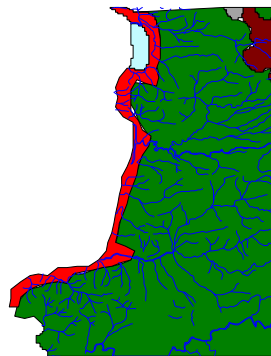


Clase de Uso Transferencia Fundo Coigüin al 1500 16.609 ha



Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	8.525
Bosque de Cipres de las Guaitecas	7.904
Vegetación Altoandina	180

Clase de Uso Actual Transferencia Fundo Coigüin 16.609 ha

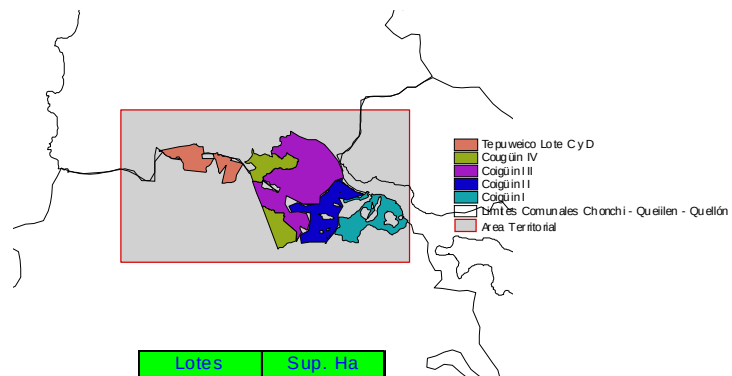


- ^ Ríos
Uso del Suelo Actual
- Bosque de Cipres de las Guaitecas
 - Bosque Siempreverde Valdiviano
 - Mailines y Humedales
 - Rocas y Vegetación Altoandina
 - Praderas y Matorrales

Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	14.688
Bosque de Cipres de las Guaitecas	473
Mailines y Humedales	48
Praderas y Matorrales	1.296
Rocas y Vegetación Altoandina	190

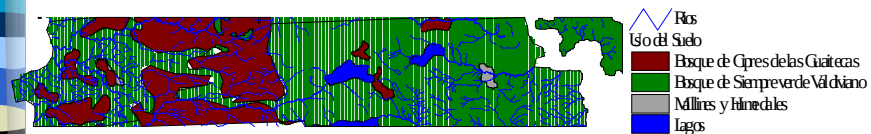
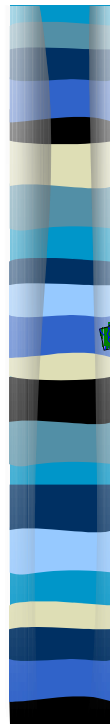


Tierras Regularizadas Fundo Coigüin de Compu – 14.185 ha



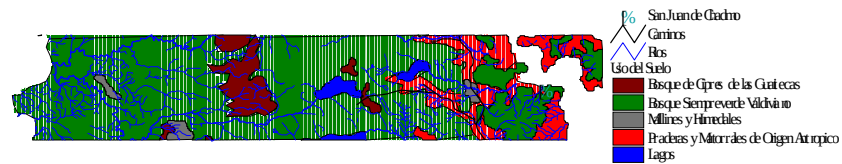
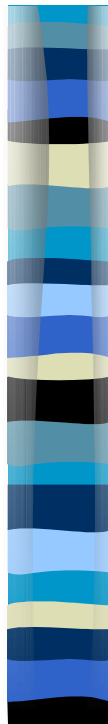
Lotes	Sup. Ha
Coigüin I	1.859,21
Coigüin II	2.604,31
Coigüin III	5.876,00
Coigüin IV	2.113,00
Lote C y D	1.732,00

Clase de Uso Fundo Weketrumao al 1500 59.558 ha



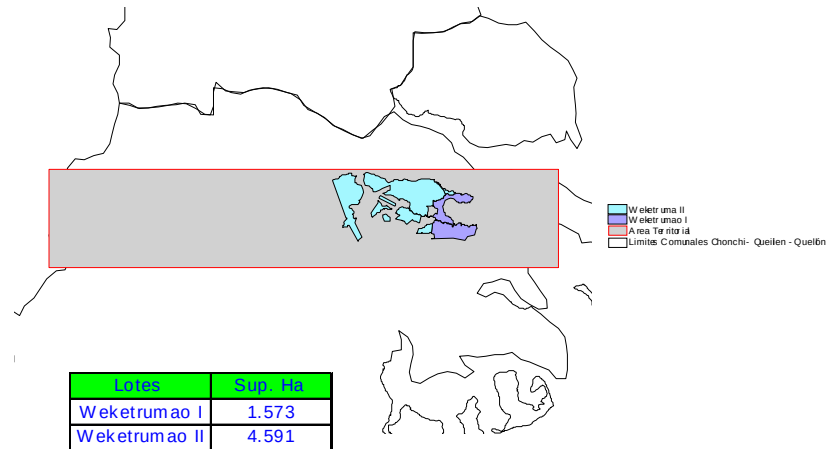
Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	43.503
Bosque de Cipres de las Guaitecas	15.699
Mallines y Humedales	356

Clase de Uso Actual Fundo Weketrumao 59.558



Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	47.059
Bosque de Cipres de las Guaitecas	3.839
Mallines y Humedales	944
Praderas y Matorrales de Origen Antropico	7.721

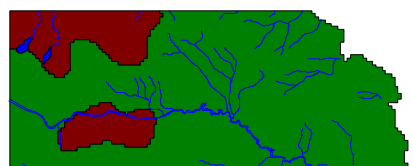
Tierras Regularizadas Fundo Weketrumao – 6.164 ha





Clase de Uso Fundo Waipulli al 1500

5.804 ha



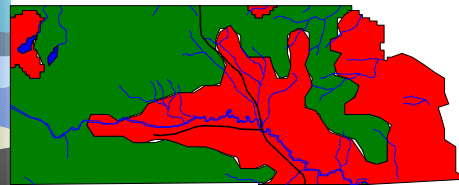
Uso del Suelo

- Río
- Bosque de Cipres de las Guaitecas
- Bosque Siempreverde Valdiviano
- Lagos

Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	4.827
Bosque de Cipres de las Guaitecas	977

Clase de Uso Actual Fundo Waipulli

5.804 ha

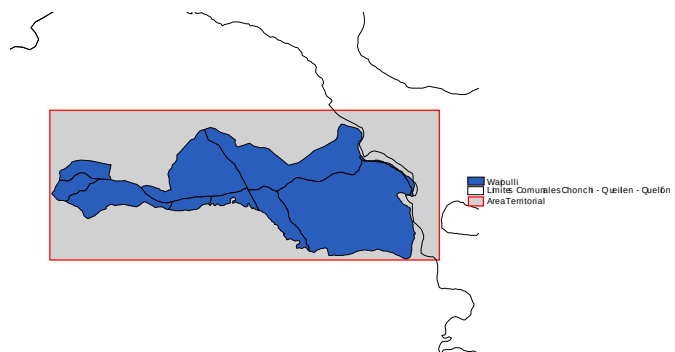


 Caminos
 Ríos
 Uso del Suelo
 Bosque Siempreverde Valdiviano
 Praderas y Matorrales de Origen Antropico
 Lagos

Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	3.235
Praderas y Matorrales de Origen Antropico	2.569



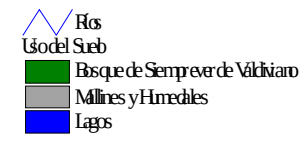
Tierras Regularizadas Fundo Waipulli 2.554 ha





Clase de uso Fundo Coinco al 1500

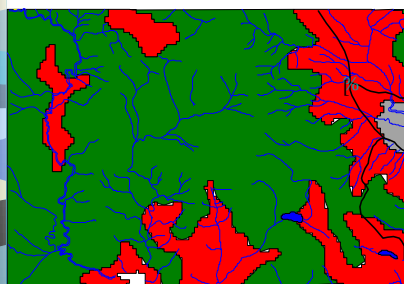
11.663 ha



Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	11.528
Mallines y Humedales	135

Clase de Uso Actual Fundo Coinco

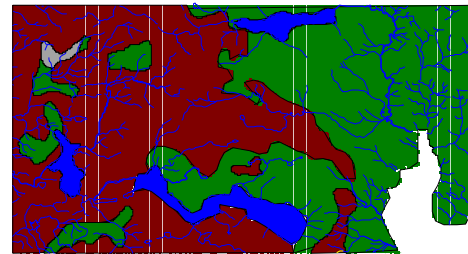
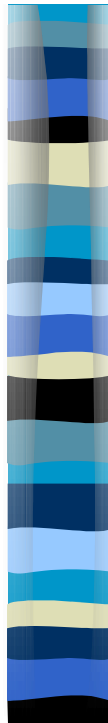
11.663 ha



- % Coinco
 Caminos
 Ríos
 Uso del Suelo
 Bosque Siempreverde Valdiviano
 Mallines y Humedales
 Praderas y Matorrales de Origen Antropico
 Lagos

Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	8.204
Mallines y Humedales	146
Praderas y Matorrales de Origen Antropico	3.313

Clase de Uso Fundo Incopulli de Yaldad al 1500 48.842 ha

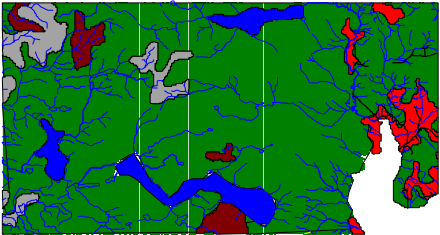


— Ríos
Uso del Suelo
■ Bosque de Cipres de las Guaitecas
■ Bosque de Siempreverde Valdiviano
■ Mallines y Humedales
■ Lagos

Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	24.279
Bosque de Cipres de las Guaitecas	24.297
Mallines y Humedales	266



**Clase de Uso Actual Fundo Incopulli
de Yaldad
48.842 ha**

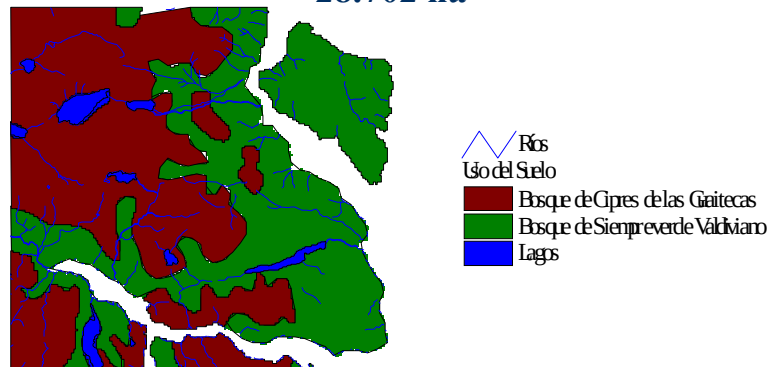


- Camino
- Rio
- Uso del Suelo
- Bosque de Cipres de las Guaitecas
- Bosque Siempreverde Valdiviano
- Mallines y Humedales
- Praderas y Matorrales de Origen Antropico
- Lagos

Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	42.393
Bosque de Cipres de las Guaitecas	1.641
Praderas y Matorrales de Origen Antropico	2.235
Mallines y Humedales	2.573

Clase de Uso Fundo Coldita al 1500

28.702 ha

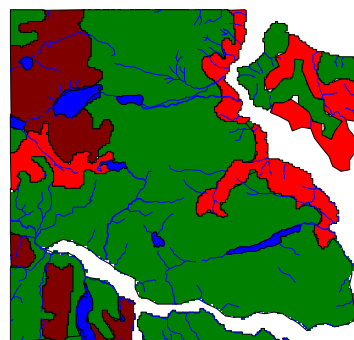


Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	14.281
Bosque de Cipres de las Guaitecas	14.421



Clase de Uso Actual Fundo Coldita

28.702 ha

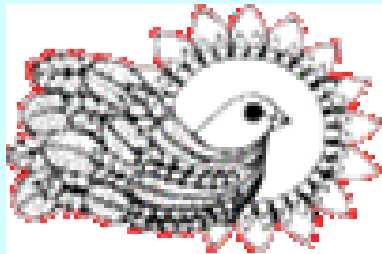


 Ríos
 Uso del Suelo Actual
 Bosque de Cipres de las Guaitecas
 Bosque Siempreverde Valdiviano
 Praderas y Matorrales de Origen Antropico
 Lagos

Clase de Uso	Sup. ha
Bosque Siempreverde Valdiviano	20.669
Bosque de Cipres de las Guaitecas	3.864
Praderas y Matorrales de Origen Antropico	4.169

Mapa Territorial : Pikunwijimapu - Caurakawin.

Distribución espacial de Lof, Comunidades, Centros Ceremoniales y Cementerios Mapuche, año 2003.



Corporación Codepu-Valdivia
Gvbm Logko Pikunwijimapu

Leyenda

- Territorios Lof.
- Comunidades registro Conadi.
- Cementerios Mapuche.
- Ngillatuwe.
- Red hídrica.

N° NOMBRE

- Cheuque
- Naueipan
- Piutril
- Yeco
- Maiquillahue
- Alepue
- Mehuin Bajo
- Tringlo Mehuin
- Chanchan
- Quillalhue
- Llenehue
- Puringue
- La Punta
- Tralkao
- Pureo
- Tripayante
- Lanuan
- Calquinco
- Ticalhue
- Ponpon
- Dollinco
- Puile
- Rukako
- Huifco
- Meliquina
- Puduco
- Chaura
- Witag
- kare Kui Kui
- Ancacomoe
- Liucura
- Panguipulli
- Widapitren
- Kultrunkawe
- Malchewe
- Wapi
- Huicolla
- Mashue
- Huenue-Kudico
- Naipallan
- Ancapan
- Antinir
- Quirislahun
- Moyano
- Pichilafquen
- Pinol

N° NOMBRE

- Condor Mirehue Huellelhue
- Kaxiwala
- Manquemapu
- Comunidad Bahia San Pedro
- Putrono
- Guapi
- Wekekura
- Chollinco
- Epuayao
- Hueyusca
- Pulelfu
- Coz Coz
- Calafken
- Trailafken
- Pitren
- Kawinkul
- Kudiwe
- Pujinke
- Pilingue
- Koiweko
- Puñad
- Rayentulelfu
- Tralcapulli
- Marilaf

N° NOMBRE

- Catrico
- Hueima
- Lilcoco
- Quilche
- Centinela
- Lefiyanca
- Nihual
- Huenuye
- Malalhue
- Antilhue
- Chanlelfu
- Huillomallin
- Rancahue
- Chauquen
- Tralawapi
- Llongahue
- Purretrun Pucatrihue
- Choroi Traipue
- Huitrapulli
- Watralafquen
- Huatralafken
- Maiwe
- Rupumeika
- Pitriuco
- Ignao
- Chamul
- Tringlo
- Iliwe
- Riñinahue
- Illawapi
- Kixasco
- Kalkurrupe
- Mayay
- Maicolpi
- Chodoy
- Mochuya Millape
- Kayumapu

PROPUESTAS PARA UN NUEVO TRATO

Presentación

El presente documento es el resultado de un primer ejercicio histórico en el Pueblo Mapuche. El de desarrollar una investigación en siete (7) áreas de estudios relevantes para conformar una propuesta de Nuevo Trato al Estado de Chile y su Gobierno. Las áreas estudiadas son:

- La religión mapunche.
- Territorios y tierras mapuche
- Derecho mapunche
- La economía
- Salud y medio ambiente
- Educación
- Participación política.

Este ejercicio, que es el inicio, significó un intenso trabajo de investigación en contra del tiempo. Formación de equipos de investigación en una línea en donde se incorporara y se hiciera uso de categorías propias del conocimiento mapunche.

Una particularidad fundamental del trabajo emprendido por los miembros de COTAM, fue desde el inicio, la consecución de reivindicaciones y demandas, que se encuentran fundamentadas en situaciones históricas resultantes de relaciones de colonización, subordinación, usurpación y negación al Pueblo Mapuche. Consecuentemente, estos planteamientos se yerguen con un sentido de Pueblo, en el sentido amplio, colectivo y unitario, sin dejar de considerar las especificidades propias de los Fütal Mapu o identidades territoriales.

Lo que a continuación se muestra es el resultado de este primer ejercicio, que considera una amplia gama de propuestas de orden reparativo y reivindicativo en distintos ordenes de la vida religiosa, sociopolítica, económica y cultural mapuche. Se deja constancia de que gran parte de las propuestas planteadas por los equipos de investigación se entrecruzan, lo que se asume como una prueba de que ciertos ámbitos, son transversales al Mapunche Mogen, vida mapuche.

Los estudios realizados dejaron en evidencia graves daños a la integridad del Pueblo Mapuche, respecto de los que tanto el Estado como la sociedad chilena deben contribuir a reparar por ser los principales responsables de tal situación.

Frente a la actitud de escuchar las demandas sentidas del Pueblo Mapuche, por parte del actual Gobierno; planteamos nuestras demandas fundamentadas con mucha fuerza, esperanza y responsabilidad. Estamos ciertos, que en este nuevo milenio, deben existir avances significativos en materia de reconocimiento a los derechos de nuestro pueblo, que a la luz del bicentenario del Estado Nación Chile, han sido sistemáticamente negadas, desconocidas y postergadas.

Propuestas y demandas desde la religión mapunche

El estudio “*Kisu Güneluwün Zugu Mapunche Rakizwam Mew. Gülu ka Pwel Mapu Mew*” proporcionó un diagnóstico clarificador de la religión mapunche, su estructura y los conocimientos propios, así como la relevancia que esta tiene para la existencia y proyección futura del Pueblo Mapuche.

Esto nos permite visualizar claramente los principales ámbitos de la religión mapunche que ameritan ser resguardados para garantizar su dinámica. En segundo lugar y dado que el estudio arroja innumerables denuncias de atropellos cometidos en su contra, consideramos imprescindible el exigir acciones reparativas de dichos atropellos, considerando que este estudio nace en el contexto de una propuesta estatal que tiende a mostrar verdades históricas que hasta el momento no han sido develadas, tendientes a garantizar y articular un nuevo estilo de relaciones Interétnicas, bajo el paradigma del “Nuevo Trato”.

Todo lo anterior nos conduce a sugerir a la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, dos tipos de propuestas; Reparativas y de Proyección del Pu Mapunche ñi Gijañmawün, entendido como religión *mapunche*. Dado que en Chile hasta el día de hoy nos encontramos con violaciones sistemáticas a nuestros derechos fundamentales como Pueblo, sobre todo los de orden religioso, no existiendo legislación nacional alguna que frene esta situación, la implementación de ambos tipos de propuestas requiere del reconocimiento y la puesta en práctica, por parte del Estado de Chile de los principales Instrumentos Legales Internacionales creados a la fecha, que regulan los derechos civiles, sociopolíticos y culturales de los Pueblos, nos referimos a los Pactos, Acuerdos o Convenciones, Tratados y Declaraciones internacionales. Entre los cuales relevamos el Convenio 169 de la OIT, por constituir hasta el momento el único instrumento legal que garantiza el respeto al conjunto de derechos colectivos.

A continuación desarrollaremos separadamente los dos tipos de propuestas.

I. Propuestas de orden reparativo

Mediante el estudio realizado, además de constatar la existencia de una religión propia, se pudo conocer una serie de atropellos y violaciones a los derechos fundamentales como pueblo, cometidos en contra de nuestro *Mapunche ñi Gijañmawün*, donde el Estado tiene la principal responsabilidad. Por lo que vemos necesario exigir la implementación de medidas, que aborden la reparación de los distintos ámbitos y dimensiones afectadas. Puntualizamos cuatro, que son las más abarcativas:

1. Restitución de los derechos territoriales y políticos del pueblo mapuche

El punto de partida de la reparación histórica, así como del replanteamiento de un “Nuevo Trato” desde el Estado hacia el Pueblo *mapuche*, es el reconocimiento de los derechos políticos que éste tiene sobre su territorialidad. El *mapuche Wajontu mapu*, entendido como el territorio y nación¹ mapuche, es la base fundamental para el desarrollo y proyección de los distintos aspectos socioculturales de nuestro pueblo.

La pérdida sobre el control de nuestro territorio y la reducción sistemática del mismo, por parte del Estado, ha sido uno de los principales factores que han incidido en la degradación integral de nuestro *mapunche mogen*, que involucra la integralidad de los distintos ámbitos de vida de nuestro pueblo, el cual se sustenta y orienta en concordancia con un conocimiento, filosofía y religiosidad propia.

La evidencia más visible de este degradamiento, es la cada vez más crítica condición de empobrecimiento de las familias mapuche, cuyos miembros se ven prácticamente obligados a reemplazar

¹ Entendido como un conglomerado humano, unido por lazos territoriales, sociopolíticos, lingüísticos e ideacionales.

una forma de vida *mapunche*, en estrecha relación con el *ixofij mogen*² de un *mapu* determinado y particular, por otra no *–mapunche*, que en algunos casos significa urbanizarse y en otras aún viviendo en su *lof*, obligados a transgredir normatividades propias, ya sea ocupando espacios que según nuestra religión no se deben usar para otro fin más que el religiosos, o mal utilizándolos, etc. Es por ello fundamental restituir y reconocer los derechos a los que hacemos mención, como una condición previa a la reparación o proyección en ámbitos específicos.

2. Reconocimiento de los espacios socioculturales como patrimonio colectivo religioso, social, económico y cultural del pueblo mapuche

Esto obliga a su:

- **A) Restitución.** Considera la devolución, por expropiación o compra, de espacios de relevancia cultural, que estén en manos de privados (mapuche y no mapuche), así como espacios que actualmente están en posesión de iglesias e instituciones estatales.
- **B) Mantención y conservación.** Dado que una particularidad fundamental de los espacios es que constituyen ecosistemas, que contienen diversidad de hierbas y vegetales, arbustos, árboles, aves, animales y otras tantas especies, que le confieren vida. Y como el estudio constató una gran cantidad de estos espacios que están dañados y/o en vías de desaparecer, entre otros factores a causa de la contaminación que progresivamente ha ido aumentando en las últimas décadas, producto de desechos químicos en ríos, lagos y mar, depósitos de basurales; Igualmente la tala indiscriminada efectuada por mapuche y no mapuche, ya sea para un bien económico o de autoconsumo, etc., se hace imprescindible proteger y recuperar los ecosistemas de aquellos más deteriorados. Esto supone su reforestación, cercado, y resguardo legal, tendientes a sancionar la contaminación que estuviere realizándose en dichos espacios, entre otras acciones desfavorables. Nos parece muy importante aclarar que esta protección no debe significar el aislamiento o “conservacionismo” de dichos espacios, como tradicionalmente se ha realizado por parte de organismos del estado, como CONAF, lo que ha conllevado consecuencias económicas, medicinales entre otras, al estar prohibido el acceso a dichos lugares, antes bien, la idea primordial aquí es recuperarlos para que cada uno de ellos cumpla el uso y función correspondiente de acuerdo al *mapunche kimün*.

Los espacios religiosos y socioculturales que más urgen restituir y resguardar, son los de orden:

- Histórico: Wigkul y Xeg Xeg
- Religiosos Medicinal y Sociocultural: Aquí se incluyen espacios que se han convertido en Parques Nacionales, *menoko*, *pūxantu*, *xayenko*, *ina bafkeh*, entre otros, y aquellos que han pasado a manos de privados tanto minifundistas como latifundistas que son espacios donde desde tiempos inmemoriales se realizaban *Futake Gijañmawün*.
- Económico–productivo: nuevamente se incluyen parques nacionales, zonas fronterizas, además de *Bafkeh*.

² Entendido como las distintas formas de vida natural, vegetal, animal, entre muchas otras que se pueden reproducir en un determinado espacio.

3. Reconocimiento legal de las autoridades religiosas y sociopolítica mapunche

Teniendo presente que cada una de las autoridades religiosas y sociopolíticas *mapunche* son los conductores de nuestro pueblo en las dimensiones religiosa, social, política y territorial. Por lo tanto, el Estado chileno debe reconocerlos como contraparte válida, frente a cualquier acción que le involucre, tanto en el presente, como en el futuro. Este hecho, constituiría una acción de respeto básico, y que le confiere sentido a este “Nuevo Trato”.

Esto implica reconocer legalmente los ámbitos de competencia específicos, tanto de los *Wünenkülechi Che* como de los *Rechegenochi Che*.

Un caso especial a mencionar es lo que acontece con el rol del *machi*, como autoridad religiosa medicinal, a quien debe garantizársele el ejercicio pleno de su rol, esto supone reconocer la autoridad que él o la machi tienen sobre la persona(s) que acude a él como *kūxan*/enfermo, esta misma autoridad debe ser respetada y reconocida legalmente frente a la institución correspondiente, donde el paciente deba justificarse, ello abarca desde establecimientos educacionales, hasta distintos espacios laborales.

4. Protección y sanción legal contra toda forma de discriminación o atropello psicosociocultural, calumnias e injurias, al pensamiento religioso, practicas y autoridades religiosas mapunche

Dado el grado de desconocimiento y tergiversación de nuestra religión, tanto en el plano comunitario local como a nivel de la sociedad mayoritaria, no es raro encontrar evaluaciones y juicios públicos discriminatorios, tanto a sucesos con connotaciones religiosas, como a autoridades religiosas mapunche, que ante la percepción del sentido común son poco normales. Es por ello imprescindible generar mecanismos legales que permitan a quien es objeto de este tipo de agresión defenderse.

Propuestas de proyección de la religión mapunche

Las propuestas que a continuación se desarrollan, tienden a garantizar el fortalecimiento y proyección de la religión *mapuche*, y consecuentemente los distintos planos del *mapunche mogen*. Del mismo modo contribuyen a garantizar una forma de relacionamiento interétnico más equilibrado y respetuoso, entre el Estado y el pueblo mapuche.

1. Creación de una Institucionalidad de formación e investigación mapunche

Mediante esta propuesta, se insta al Estado que asigne recursos orientados al fortalecimiento de la identidad mapunche desde el modelo intracultural. A partir de la creación de un organismo que se dedique al estudio y reflexión de aspectos medulares de la cultura, donde se incluya desde el conocimiento, filosofía, religión, lengua, economía, política, educación, entre otros temas. Todo lo anterior con el propósito de que a través de esta misma instancia, se posibilite la formación de nuevas generaciones de mapuche, bajo la perspectiva mapunche, e igualmente se contribuya a mejorar la calidad de la educación formal estatal.

Asimismo, es necesario que esta instancia tenga la facultad de corregir o pronunciarse sobre publicaciones realizadas por terceros, como una forma de contribuir al mejor conocimiento y cambio de visión sobre el pueblo mapuche.

2. Obligatoriedad de la Incorporación del mapuzungun y religión mapunche en el currículum escolar, tanto en enseñanza nivel básico, como de media

Dado que una de las principales demandas expresadas en las entrevistas realizadas, ha sido la cada vez más acelerada pérdida del idioma en las últimas décadas trayendo a su vez como consecuencia el desconocimiento casi total del aspecto religioso propio, en las nuevas generaciones, y considerando que nuestros hijos no tienen otra alternativa de educación formal reconocida por el Estado, más que la que este entrega, es que la incorporación de la enseñanza del idioma y la religión mapuche en los establecimientos escolares en general, constituiría un incentivo importante para la reafirmación y proyección del mapuzungun con todas las implicancias que ello tiene. Obviamente esta demanda amerita la formación de agentes especializados para llevar a cabo tal tarea.

3. Reconocimiento legal del futake gijañmawün

Es un fenómeno generalizado en todo el territorio mapuche, Gulu y Pwel mapu, donde se realizan Futake Gijañmawün, ceremoniales más amplios, que estos se han debido adecuar a las actuales condiciones socio estructurales a las que han sido llevados los miembros del pueblo *mapuche*. Un factor determinante, lo constituye la pobreza material de las familias, que obliga a los jefes/as de hogar a buscar mejores condiciones de vida, en empleos remunerados. Esto supone trabajar en tiempos y horarios fijos, durante la semana. Razón por la cual, en la actualidad, los *Futake Gijañmawün* se realizan obligadamente los fines de semana, para no perjudicar su principal fuente de obtención de recursos para la subsistencia. Obviamente esto desestructura el calendario ceremonial propio, que se conduce por el *Antü/sol* y *Küyeh/luna*.

Por las razones señaladas se hace necesario un reconocimiento legal de dichas ceremonias que obligue al empleador, privados o Instituciones Estatales, en caso de tener trabajadores mapuche, a conceder permisos y/o feriados laborales, que les permitan participar integralmente del ceremonial de su *rewe*. Lo mismo es aplicable a los colegios donde asistan niños mapuche y principalmente en aquellos establecimientos educativos que están instalados al interior de los Lof.

4. Declaración de feriados religiosos mapuche

Dada la importancia religiosa y sociocultural que tiene el *We xipantü / Wiñoy xipantü*, para el pueblo mapuche, por constituir uno de los principales referentes que delimita el ciclo de vida *mapunche*, así como las dimensiones de temporalidad, exigimos su declaración como feriado religioso nacional. Este hecho contribuirá a que la sociedad nacional vaya asumiendo cada vez con mayor claridad la existencia del pueblo *mapuche*, su cultura y su religión.

5. Reconocimiento legal del mafün, como norma propia para la constitución de familias mapuche

Dado que en el pueblo mapuche al igual que en la generalidad de los pueblos, la familia constituye la base de la vida social, es imprescindible **garantizar la vigencia y status legal de la forma mapunche de establecer vínculos maritales, conocida como la ceremonia del Mafün**, pues en él se encuentra implícito el modelo de familia *mapuche*, así como los deberes y derechos propios de quienes se constituyen como tal, tanto en la dimensión religiosa, socio-afectiva y material.

Hoy en día el único vínculo válido ante la sociedad dominante y también ante número creciente de *mapuche*, es el matrimonio civil que cumple con la función de resguardar y garantizar el derecho de cada uno sus miembros, sobre el patrimonio material-familiar. Mientras que en la dimensión espiritual se han impuesto los matrimonios por la iglesia, sea católica, evangélica, u otras.

6. Que el Estado garantice el libre establecimiento de *eltun* a los miembros de los *lof*

La Ley de cementerios coarta la existencia y uso de los *eltun*, pues es a partir de su creación que los *reñmawen* de los *lof*, comenzaron a abandonarlos, y proceden a sepultar a sus seres queridos en los llamados cementerios. Por ende es necesario derogar la actual legislación o formular otra alternativa que reconozca esta forma de entierro. Del mismo modo y como la escasez de tierra ha sido otro de los factores que ha conllevado a esta situación, muchas familias obligadamente han debido trabajar estos espacios, los que originalmente no se debían utilizar para otros fines que no fueran el de resguardar a los *cheyem*, haciéndose nuevamente imprescindible la ampliación territorial de los *Lof*.

Debido a la escasez de tierra en la que se vive en gran parte de la sociedad mapunche, como también el establecimiento de cementerios municipales ya erigidos en las comunidades, se sugiere reordenar la forma de sepultura en los cementerios, dejando que opere el criterio propiamente mapunche.

7. Libertad de tránsito en límites fronterizos internacionales

Este punto esta referido a la cada vez más rígida prohibición, por parte de los Estados argentino y chileno, para transitar de uno a otro lado en los momentos de realización de las grandes ceremonias. Situación que repercute negativamente en la forma que ancestralmente se han venido efectuando los *futake Gijañmawün*, que se caracterizan por incluir la participación de los *Wüenkülechi che*, *Rechegenochi che*, así como familiares y amigos de otros *lof*, que no son miembros de ese *rewe*.

Mantener este patrón de relaciones significa asistir al ceremonial preparados con alimentos, caballos, banderas, entre otros elementos que en los últimos años han sido estrictamente prohibidos en las aduanas de ambos países

Un ámbito muy importante para el pueblo mapuche, que de la misma forma ha sido perjudicado, es el de la medicina propia. Pues como existe una conciencia de pueblo que va más allá de la frontera, en el caso de los *machi*, estos son requeridos a ambos lados de la cordillera. Acontece que desde *Pwel mapu* hacia *Gulu mapu*, viajan personas en busca de salud, acudiendo a *machi*. Del mismo modo los/as *machi* viajan desde *Gulu* a *Pwel mapu*, a atender distintos casos de enfermedad. En ambos casos, no se puede trasladar hierbas o preparados medicinales, ya que esto no esta permitido, pues constituye un delito legal.

Las restricciones al libre transito también afectan la economía *mapuche*, sobre todo la economía *pewenche*, quienes tanto por las limitaciones territoriales de las “*veranadas*”, como por la regulación de la cantidad de piñones a extraer en la recolección, se han visto perjudicados.

Por todo lo anteriormente expuesto, vemos una gran necesidad de que el Estado chileno asegure mediante los procedimientos legales pertinentes la libertad de transito, por nuestro territorio, ante los casos mencionados.

8. Control a la instalación de Iglesias

Esta propuesta esta estrechamente ligada al reconocimiento legal de las autoridades religiosas; *Rechegenochi che* y *Wüenkülechi che*. Supone la regulación y control legal a la instalación de iglesias de diversas religiones en los *Lof*. Esto implica considerar a las autoridades *mapunche*, una instancia de consulta previa al establecimiento de dichas instituciones eclesiásticas. Como una forma de ir lentamente contra restando los graves impactos que este hecho ha causado, a la integralidad de la religión mapunche.

9. Resguardo y derecho a la propiedad intelectual

Generar una legislación que resguarde el conocimiento indígena en sus distintas dimensiones y formas de manifestación. Escrito, oral, canto, u otras.

Propuestas y demandas emanadas del estudio “mapunche wajontu mapu” tierras y territorios mapuches

El Estado chileno, en sus orígenes, se enfrenta a la existencia de territorios mapuche autónomos y sometidos.

El territorio mapuche autónomo, en el sector del Gulumapu, emplazado al poniente de la Cordillera de los Andes, se extiende desde el río Bio Bio entre Santa Bárbara y su desembocadura en el Océano Pacífico, y en la Cordillera de los Andes en el sector de Antuco, por el Norte, hasta la zona de Mariquina y Panguipulli, por el Sur, comprendiendo un total de 5,2 millones de hectáreas.

En este territorio independiente el Estado chileno no tiene jurisdicción territorial y la autonomía mapuche es reconocida en el Parlamento de Tapihue, realizado en el año 1825, otorgándole un estatus que, aunque parcialmente, será reconocido hasta mediados del siglo XIX, por medio de la ley de 1852 que crea la Provincia de Arauco y que señala como “territorio de indígenas”, al comprendido entre el río Bio Bio y el Tolten.

Por otra parte, el territorio sometido es heredado del período colonial hispano por la naciente República Chilena y abarca tres espacios territoriales: la zona central o Pikinmapu; la región de Valdivia hasta el Seno de Reloncaví; y el archipiélago de Chiloé, ambas conocidas como Wijimapu.

Propuestas

Considerando los antecedentes expuestos en el Capítulo II del Informe Final COTAM, sobre “Mapunche Wajontu Mapu. Territorios Tierra Mapuche”, se propone:

Respecto de la reconstrucción territorial

1. El Estado debe reconocer como espacios naturales y legítimos de la reconstrucción territorial mapuche al territorio mapuche autónomo existente a principios de la República, los territorios reconocidos en los Títulos de Comisarios y las tierras originales de los Pueblos de Indios y aquellas que se pueden acreditar que fueron espacios territoriales sometidos a usurpación por particulares o por el Fisco de Chile
2. Dictar una ley de expropiación de tierras a favor de las comunidades mapuche, para posibilitar la ampliación de las tierras y la restitución de las usurpadas, tanto dentro como fuera de los Títulos de Merced, así como las tierras usurpadas dentro de los deslindes de los Títulos de Comisario y Potreros Realengos, en el caso de las comunidades wijiches de Chiloé.
3. Estudiar una fórmula que asegure a cada familia mapuche, con o sin tierra, un mínimo de ocho hectáreas de riego básico (8 HRB), superficie que constituye una explotación de tipo familiar, y que se les entregó a los parceleros de los asentamientos de la Reforma Agraria en la Araucanía.
4. La reconstrucción territorial debe tener en cuenta la existencia de las identidades territoriales mapuche y los derechos que le asisten en el desarrollo de proyectos, inversiones y obras que se insertan en sus espacios territoriales.

5. Los territorios mapuches actuales y los por reconstruir, deberán estar bajo la administración autónoma del pueblo mapuche, el que deberá disponer libremente de los recursos y efectuar la toma de decisiones en todos los ámbitos que competen la autonomía territorial.
6. Efectuar un estudio del destino de las tierras Pikunche sobre las cuales se establecieron los pueblos de indios durante los siglos XIX y XX, para determinar las formas de subsistencia de este tipo de propiedad y conocer el origen de sus actuales ocupantes y efectuar la reconstrucción histórica como forma de intentar desarrollar procesos de identidad. A su vez, estudiar formas de compensación y reparación para los actuales ocupantes que tengan directa relación con los propietarios originarios de los pueblos de indios.
7. Revisar y estudiar la legitimidad de la posesión de los particulares que ocupan tierras mapuche y cuyo origen está en la usurpación, para restituir y expropiar dichas tierras a fin de que retornen al dominio de las comunidades mapuches.
8. Promover el repoblamiento de los territorios de los que fue desplazada la población mapuche, por la acción de particulares y la ocupación militar, en especial en la provincias de Bio Bio, Arauco, Malleco, Cautín, Valdivia y Osorno.
9. Restituir a las comunidades mapuche las tierras de los 59 Títulos de merced que fueron objeto de sentencia revocatoria por los Juzgados de Indios y que favorecieron a los particulares.
10. Revisar lo obrado por los Juzgados de Indios en cuanto a las autorizaciones que efectuó a mapuche para que se desprendieran de sus tierras.
11. Restituir todas las tierras que estuvieron en poder de las comunidades mapuche durante la reforma agraria y cuya expropiación fue revocada.
12. Restitución o compensación de los bienes de capital e infraestructura productiva que formaba parte de los asentamientos, cooperativas y centros de producción mapuche, sustraídos de su dominio luego del Golpe de Estado.
13. Restituir las tierras faltantes a los Títulos de merced, en especial, las usurpadas por fundos aledaños, las hijuelas vendidas y las ocupadas en calidad de meros ocupantes por chilenos.
14. Revisar el proceso de división de comunidades con Títulos de Merced de 1979 a 1990, con el fin de restituir las 30 mil hectáreas faltantes, declarar ilegal la subdivisión en los casos que proceda, y restablecer a los ausentes el derecho a tener tierras fuera del Título de Merced.
15. Establecer una moratoria a la expansión que las empresas forestales realizan en las regiones mapuche, e impedir que dichas empresas extiendan el monocultivo del pino insigne y eucaliptus, amplíen el dominio patrimonial de las tierras en territorio mapuche.
- 16.- El Estado chileno debe restablecer la capacidad productiva y ecológica de las tierras mapuche y de las que se han recuperado o se recuperen en el futuro, debido a que estas fueron desprovistas de bosques, sobre utilizadas mientras han estado en usufructo de los particulares. Readecuar el Decreto Ley 701 sobre bonificación forestal, con la finalidad privilegiar las plantaciones de especies nativas, arbóreas, arbustivas, por sobre las especies exóticas. Protegiendo las fuentes de aguas y espacios considerados de alta relevancia desde el conocimiento mapuche como el Menoko, Majiñ, Lil, Wüfko, Wixunko, Geko. En base de lo que estipula el convenio de biodiversidad en su artículo 8j suscrito por el Estado de Chile, se exige la protección de los recursos herbolarios que son utilizados por la medicina mapuche. De la misma manera se exige el cuidado del medio ambiente en su conjunto, incluyendo el espacio aéreo.

17. El Estado deberá readecuar los instrumentos legales referidos al Código de aguas, Código minero a fin de accesible los recursos del subsuelo y recursos hídricos existentes en el territorio mapuche.
18. El Estado debe garantizar el libre acceso al borde costero y riberas de lagos y ríos. Como también a los Parques Nacionales y Reservas Forestales. P'ara lo cual debe modificar los instrumentos que regulan el SNASPE (Sistema Nacional de Áreas Silvestres Protegidas por el Estado)
19. Prohibir el patentamiento de los recursos biológicos y conocimiento mapuche.
20. Aplicar con mayor rigurosidad la Ley 19.253 y establecer mecanismos de sanción para los actos de ventas de tierras mapuche transgrediendo a la actual ley, en cuanto a la prohibición de ventas de tierras a los no indígenas.
21. Establecer mecanismos reales, efectivos de información, defensa y compensación hacia las comunidades, familias y personas mapuche afectadas por los planos reguladores y del crecimiento paulatino de las ciudades.
22. Prohibir estrictamente la instalación de vertederos, basurales u otro similar, en territorio mapuche.
23. Efectuar una revisión de la aplicación viciada de la Ley de Radicación entre los años 1886 a 1929, en cuanto a la cantidad de tierra entregados a los mapuche, privilegiando a los colonos. Mientras tanto las tierras sobrantes son entregadas a los mapuche, contradiciendo el espíritu y letra de la ley.
24. Favorecer el retorno de mapuche migrante que quieren retornar a sus territorios, con subsidio de tierra del Fondo de Tierras y Aguas de CONADI.

Propuestas y demandas emanadas del equipo de trabajo investigación fundamentos y manifestaciones del derecho mapuche en las identidades territoriales pewenche, wenteche y bafkehche

Los resultados de la investigación realizada han dado respuesta a la interrogante de la sociedad nacional acerca de la existencia del Derecho Propio Mapuche y su capacidad actual para resolver conflictos y regular su convivencia interna, con prescindencia del aparato estatal, en el sentido de que tal derecho es preexistente a la invasión hispánica y aún subsiste al interior de los Fütu el Mapu Pewenche Wenteche y Bafkehche investigados, sin perjuicio de que su ejercicio adolece de constricciones. Esta respuesta plantea el desafío de permitir y hacer visible el ejercicio del Derecho Propio Mapuche al interior del Estado chileno, lo que estamos ciertos puede traer resistencia de diversos sectores toda vez que pone en peligro la vieja fórmula de dominación histórica, basada en la existencia de un estado, una nación, un derecho.

Sin perjuicio de lo anterior y en concordancia con lo que planteamos como los lineamientos centrales para una Propuesta de Nuevo Trato entre el Estado y los pueblos indígenas de Chile, proponemos como idea central de ésta "el reconocimiento del Derecho Propio Mapuche". Dados los resultados de la Investigación realizada el reconocimiento del derecho propio mapuche, entendidos e incorporados en él sus valores, principios, instrumentos, autoridades, sanciones, en síntesis su jurisdicción, no sería una concesión graciosa del estado, sino la admisión de una realidad ocultada e invisibilizada por más de un siglo.

Un reconocimiento de tal naturaleza al interior del Estado Chileno, requiere que el ordenamiento jurídico estatal se reformule en múltiples aspectos. Tal reformulación, sin perjuicio de que su implementación circule principalmente por la vía legislativa, reviste fundamentalmente decisiones de carácter político, toda vez que requiere: el reconocimiento de la historia de dominación a que ha sido

sometido el pueblo-nación mapuche por el Estado de Chile, derivando de ello un posicionamiento de la reparación en tanto tema de Estado y requiere particularmente la voluntad política de la sociedad chilena en su conjunto para poner fin al asimilacionismo e integración como política de Estado, abriendo las puertas para construir un nuevo pacto social, basado en la diversidad cultural como condición sine qua non, para un nuevo trato entre el Estado de Chile y los Pueblos Indígenas existentes en su interior, si no, no hay nuevo trato.

Una formula tan amplia de reconocimiento requiere obviamente una mayor operancia de tal forma que en congruencia con la idea central presentada como propuesta, se desarrollan a continuación una serie de proposiciones a incorporar en el ordenamiento jurídico nacional, tendientes a posibilitarla y operacionalizarla. Sin embargo, es necesario tener presente que en el mediano plazo se requiere de mayores estudios tendientes a ir dando forma orgánica a esta propuesta inicial.

Además la fundamentación primordial está basada en el Capítulo III del Informe Final de la COTAM.

1. El reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas

El reconocimiento de los pueblos indígenas es una demanda central del movimiento indígena en la actualidad, dicho reconocimiento lo han realizado la mayoría de los Estados que contienen en su interior pueblos originarios que aún perduran y es uno de los derechos básicos reconocidos a éstos en el ámbito internacional de los Derechos Humanos en esta materia.

Se propone el reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas de Chile, en la Constitución política de la República actualmente vigente, específicamente en su Capítulo I "Bases de la Institucionalidad".

Los contenidos del reconocimiento deben incluir:

- El que estamos en presencia de pueblos preexistentes, anteriores al Estado que perduran hasta la actualidad
- Que dichos pueblos tienen derechos de carácter colectivo
- Que en su calidad de titulares de derechos de carácter colectivo tienen derecho a la autodeterminación y autonomía
- Que el ordenamiento jurídico debe establecer la legislación que desarrolle el contenido, posibilita su ejercicio y de protección efectiva a tales derechos

2. Se propone además la ratificación por el Congreso nacional del convenio 169 de la OIT

3. Los derechos de libre determinación y autonomía del pueblo mapuche deben desarrollarse explícitamente en el ordenamiento jurídico.

En el caso de los mapuche pewenche, wenteche y bafkehche este derecho emana de los Parlamentos que tuvieron lugar a lo largo del período colonial entre las autoridades coloniales y las autoridades mapuche y posteriormente entre el Estado de Chile y este mismo pueblo mapuche. En dichos parlamentos se hizo un reconocimiento del estatus independiente del pueblo mapuche y de su territorio.

Se hace presente al respecto la necesidad de estudiar en mayor profundidad las implicancias que tienen los parlamentos en otras identidades territoriales toda vez que constituyen un hito histórico central en lo que fue la construcción de las relaciones entre los indígenas y no indígenas en el pasado.

Para el pueblo mapuche tal como lo han aseverado sus autoridades tradicionales actuales el Koyaqtun forma parte de su Derecho propio, entendiendo que en uso del mismo celebraron tratados con otras naciones en su carácter de nación independiente.

Desde el ámbito de las Naciones Unidas, el Relator especial sobre tratados Sr. Miguel Alfonso Martínez, en el Informe Final de su estudio sobre los tratados que involucran a los pueblos indígenas - entre los que hace referencia a los Parlamentos firmados por la nación mapuche -, sostiene que los tratados suscritos entre los europeos y los pueblos indígenas eran relaciones contractuales entre naciones soberanas, con implicancias legales. (Ver Martínez, 1999).

En la doctrina internacional existe consenso en torno a que el derecho a la libre determinación y la autonomía constituyen un derecho cuyo ejercicio corresponde a los pueblos indígenas, que tiene dimensiones políticas, jurídicas, económicas y culturales, cuya única limitación es su ejercicio al interior de los Estados (Daes, Stavenhagen, relatores de ONU).

4. Reconocimiento del derecho propio, la jurisdicción y las formas propias de impartir justicia, al interior de los espacios territoriales propiamente mapuche Lof, Rewe, Ayjarewe, Fütä el Mapu

Se trata de una materia fundamental para los pueblos indígenas que encuentra su fundamento en el derecho a la libre determinación. La validez de los sistemas normativos indígenas, de la jurisdicción de sus autoridades para la resolución de conflictos al interior de la comunidad o ámbito territorial indígena se encuentran establecidos en el derecho comparado y se reconoce también que es un derecho de ejercicio colectivo de los Pueblos Indígenas en derecho internacional (Convenio 169 de la OIT, Proyectos de Declaración ONU y OEA).

Dicho reconocimiento debe incluir tanto la consideración del Derecho propio por la justicia estatal, como la potestad de las autoridades indígenas para impartir justicia de acuerdo a su propio derecho. La única limitación que se debe establecer para la vigencia y aplicación de estos sistemas normativos y de la potestad de las autoridades indígenas, es que no pueden contradecir los derechos humanos internacionalmente reconocidos. En el marco de esta propuesta se sugiere establecer como límite al Derecho Propio Mapuche las normas de los Cogens Internacional, de acuerdo con el artículo 53 de la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados, incorporada al ordenamiento jurídico Chileno mediante decreto 381 de fecha 22 de junio de 19871.

En éste ámbito se hace necesario que se dicte legislación que compatibilice el sistema de justicia propio con el sistema estatal.

5. El reconocimiento de instituciones y formas de organización propias

La legislación indígena vigente establece las comunidades y asociaciones como formas de representación legal indígena, figuras que han conllevado un proceso de división de las organizaciones comunitarias establecidas en el derecho propio – lof, Rewe Ayjarewe, Fütä el Mapu-, con nefastas consecuencias para el pueblo-nación mapuche. La propuesta en este sentido apunta a reconocer jurídica y políticamente las instituciones y formas de organización propia de los indígenas lof, rewe, Ayjarewe, Fütä El Mapu, otorgándoles validez y jurisdicción en el derecho nacional.

6. El reconocimiento de derechos territoriales

Un tema ineludible de abordar en una propuesta jurídica de Nuevo Trato para con los pueblos indígenas, es el hecho de que la división que el ordenamiento jurídico nacional hace entre la tierra y los recursos naturales, es contraria a la cosmovisión mapuche. Esta incongruencia, ha generado la

apropiación de los recursos naturales que se encuentran en tierras indígenas y numerosos conflictos con graves consecuencias para el Pueblo Nación Mapuche.

El reconocimiento de los derechos territoriales del pueblo-nación mapuche en el ordenamiento jurídico chileno, debe necesariamente considerar su particular relación con la tierra y reconocer que en ella no existe la diferencia entre la tierra, los diferentes tipos de recursos (agua, recursos minerales, recursos marinos, etc.), sino conlleva una connotación inmaterial de los newen –fuerzas- allí existentes que constituyen un todo integrado y referido a una relación colectiva con el wajontu mapu – territorio-, tal concepto ha sido reconocido en el Convenio 169 como comprensivo de “la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos indígenas ocupan o utilizan de alguna otra manera” (art. 13.2).

Desde el punto de vista del Estado de Chile, debe además tenerse presente que en esta materia se ha ratificado por el Estado chileno la Convención de Biodiversidad, año 1992, que en su artículo 8 j establece la necesidad de preservar y respetar los conocimientos y prácticas indígenas relativos a la conservación y uso sostenible de la diversidad biológica.

Los aspectos a reconocer en esta materia son:

- Reconocimiento de la relación especial de los mapuche con la tierra y su territorio
- La efectiva protección de tierras actualmente pertenecientes a indígenas. En este sentido parece importante relevar la mantención de la protección de las tierras indígenas contemplada en el ordenamiento jurídico actual (inalienabilidad, inembargabilidad, imprescriptibilidad) e instar por una posesión de carácter colectivo de las mismas
- La demarcación, titulación y protección de aquellas tierras sobre las cuales se demuestre propiedad ancestral indígena que carecen en la actualidad de títulos válidos ante el Estado instando por su traspaso a los mapuche en carácter colectivo
- La especial protección con carácter comunitario de los lugares sagrados de acuerdo con el Derecho Propio Mapuche. Haciéndose necesario al respecto cuando se trate de tierras en manos de privados crear mecanismos de carácter especial que permitan su adquisición por el Estado y traspaso comunitario a los Lof, Rewe, Ayjarewe, Fütä El Mapu que los utilicen de acuerdo con sus propias normas
- Establecimiento de mecanismos rápidos y expeditos para la reclamación de tierras y/ o espacios territoriales, incluido el uso y manejo de los recursos naturales allí existentes de acuerdo con las normas del Derecho Propio Mapuche.
- Establecer claramente para los mapuche y en sus territorios, los derechos sobre los recursos naturales, los que incluyen el derecho a su propiedad, utilización, administración y beneficio. Esto implica un cambio cualitativo del concepto de tierra (suelo) a territorio e incorpora un concepto absolutamente nuevo en el ordenamiento jurídico chileno acorde con la visión mapuche.

7. El reestudio y rediseño de división política administrativa del Estado como una forma de dar la posibilidad a los pueblos indígenas de ejercer autonomía sobre una identidad territorial

La división política administrativa del Estado de Chile, destruyó las formas de organización político-territorial del pueblo-nación mapuche preexistente a la creación del Estado de Chile. Las regiones, provincias, municipios, establecieron fronteras artificiales que dividieron las formas propias de agrupamiento de la sociedad mapuche, y afectaron gravemente la jurisdicción de sus autoridades políticas en sus territorios.

En el derecho comparado Estados latinoamericanos han desarrollado legislación que ha posibilitado la revisión de los límites establecidos por la división política administrativa del Estado, a objeto de posibilitar una reconstrucción de la territorialidad indígena actual, poniendo el acento en la revisión de los límites comunales.

En el caso de los mapuche pewenche, wenteche y bafkehche el reestudio y rediseño de la actual forma de división política administrativa del país para dar cuenta de la territorialidad indígena posibilitaría el ejercicio de formas de autonomía. Cabe señalar que ya se han dado pasos en esta materia en el Pre Acuerdo Ralko, sin embargo es necesario legislar en tal sentido.

Un tema necesario de considerar en este ámbito es que, si bien la Ley Indígena 19.253 creó las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) como áreas de focalización de la acción del estado en espacios de alta densidad de población indígena (art. 35), éstas no dan cuenta de la visión propiamente mapuche y no constituyen espacios de autonomía, pudiendo convertirse en distritos propiamente mapuche, en los que se reconstruyan tales espacios territoriales y en donde se haga efectivo el ejercicio de derechos de carácter colectivo de sus habitantes. Posibilitando el manejo desde sus propios paradigmas de los pewenche sobre el Pewen Mapu, Los wenteche sobre el Wente Mapu y los bafkehche sobre el Bafkeh Mapu.

Sugerencias en cuanto a otros derechos a considerar

Si bien este equipo de trabajo centro su investigación y propuesta en el Derecho Propio Mapuche y su posibilidad de ejercicio en el ordenamiento jurídico chileno, no puede dejar de referirse a otros derechos de suyo importantes y que dada la particular forma de la sociedad mapuche están íntimamente relacionados con el az mapu y el mapu Kupal Azkunun Zugu. Se plantea que una Propuesta de Nuevo Trato, no puede dejar de contemplar los derechos de carácter colectivo del pueblo mapuche al menos en los siguientes ámbitos:

1. Derechos políticos y participatorios

Este derecho puede desglosarse al menos en dos aspectos el primero es el derecho a participar en los órganos del Estado que toman decisiones susceptibles de afectarles, en este sentido la participación debe estar referida y considerada en los poderes básicos del estado esto es el ejecutivo, el legislativo y el judicial, por otra parte el derecho de participación debe considerar el derecho a la consulta con miras al acuerdo, en todas aquellas materias que los afecten.

2. La protección del patrimonio material indígena, en particular frente a proyectos de inversión

3. Derecho a la educación

El derecho a la educación debe contemplar tanto el derecho al uso de la lengua propia, la educación de acuerdo con sus propias normas y valores, como las facilidades necesarias e imprescindible para que los alumnos indígenas de educación básica, media y universitaria tengan acceso real a mayores niveles de educación formal en particular el acceso a la educación superior.

4. Derecho a la no discriminación

Se sugiere reforzar y otorgar una protección más efectiva a los mapuche frente a la discriminación, la tipificación en el ordenamiento jurídico como una falta debe ser reformulada y establecerla como un delito. Otorgando no sólo una acción de reclamación y resarcimiento individual sino también colectivo.

5. Reconocimiento y derecho al ejercicio de la espiritualidad propia

Este derecho debe contemplar tanto el respeto de las creencias y prácticas espirituales propias, como la protección y restitución de sitios considerados sagrados desde la visión mapuche, con un carácter colectivo de acuerdo al derecho propio.

6. Reconocimiento y derecho al ejercicio del sistema médico mapuche

Este derecho debe garantizar el acceso de los mapuche al Sistema Médico Mapuche, en forma complementaria al sistema público de salud.

Sugerencias en cuanto a nuevos estudios a considerar:

- Estudio acerca de las implicancias jurídico políticas de los Parlamentos
- Estudios acerca del derecho propio en otras identidades territoriales mapuche y en otros pueblos indígenas
- Estudios y proposiciones para las leyes de desarrollo de los derechos indígenas
- Estudio respecto al destino de las tierras y población mapuche del Pikunmapu
- Estudiar en profundidad respecto a la forma en que se aplicó la Ley de radicación

Propuesta y demandas de desarrollo indígena mapuche basados en el estudio de la economía

Propuesta derechos culturales respecto a la tenencia y uso de la tierra

Los fundamentos de estas propuestas y demandas se encuentran en el Capítulo IV del Informe final de la COTAM.

Respecto a la situación de tenencia de tierra, se sugiere reconceptualizar la dicotomía tenencia privada/colectiva presente en la visión del gobierno y programas de desarrollo -y en la lógica del modelo económico-, con el fin de reconocer y legitimar el modelo cultural de tenencia que opera en los marcos de la cosmovisión indígena mapuche. El no reconocimiento de esta particularidad sociocultural -afincada en el sistema tradicional-, guarda relación con la falta de entendimiento de la diversidad que expresan el modo de vida mapuche y el sentido que poseen los derechos indígenas en un sistema integral, más allá del sistema jurídico occidental que rige el país.

Reconocer el derecho colectivo de la propiedad mapuche en tanto pueblo en su real dimensión - articulador de lo socioproductivo y cosmovisional -, respecto de territorios específicos, considerando su derecho a organizar la tenencia de la tierra respecto a norma, pautas y formas propias.

Elaboración de mapas culturales territoriales, que sean utilizados tanto en la puesta en marcha de proyectos como en el análisis del impacto de dichas propuestas, desde el punto de vista de funcionamiento interno y de las dinámicas indígenas mapuche respecto a las categorías de uso y reconocimiento de espacios y tenencia de estos.

Lo anteriormente señalado, obliga a modificar la lógica y acceso al financiamiento a indígenas, donde la forma de operar de estos programas reemplace al propietario individual por el sujeto colectivo.

Propuesta en políticas alimentarias

La alimentación mapuche depende formal y sustancialmente de las políticas agrícolas y su implementación, sean orientadas al mercado y no a la subsistencia, donde el efecto más inmediato es la modificación de las pautas de consumo. Esta situación requiere generar programas que promuevan la autosuficiencia alimentaria a través de la producción familiar de estos y la recuperación de productos tradicionales que enriquezcan las dietas alimenticias, conjuntamente con generar posibilidades estructurales y de mercado para la inserción de estos en los mercados locales.

Promover investigaciones respecto a los programas y políticas alimentarias ejecutadas a nivel local, para profundizar en las características y necesidades nutricionales de la población mapuche acorde con sus sistema cultural y particularidad local. En este sentido, los programas alimentarios formalizados en los ámbitos de salud y educación se asientan en la ignorancia técnica respecto de los estilos de alimentación previos a la intervención, asumiendo como justificantes de su acción criterios dictaminados únicamente por la fusión nutrición- salud y las condiciones socioeconómicas de la población.

Los estudios nutricionales convencionales ratifican la causalidad productiva de los problemas alimentarios de las comunidades, los cuales podrían solucionarse a través del aumento de la disponibilidad predial de alimentos, dando mayor cobertura al cultivo de huertos, reutilizando productos y conociendo estrategias de cocina favorables a conservación de las propiedades de los alimentos. Por último, reconoce la necesidad de ampliar la investigación sobre alimentación mapuche, cuya finalidad sería “evaluar lo rescatable en la cocina mapuche actual”. Teniendo como referencia este tipo de análisis la reducción del hecho alimentario sigue siendo extrema, situación que se plasma en la programación y expresión de políticas alimentarias limitadas y descontextualizadas. La nutrición convencional sigue respaldando acciones fundamentadas exclusivamente en análisis componenciales de los alimentos y en interpretaciones básicas del estado alimentario de la población.

Propuesta en relación al medio ambiente

Respecto al manejo de ciertas áreas y recursos, el gobierno ha imposibilitado y desconocido la propiedad indígena respecto a recursos en sus propios territorios, entre los que se cuentan la propiedad del subsuelo, usufructos de red de tránsito y de agua, derecho sobre recursos forestales, energéticos, paisajísticos y de biodiversidad. Si bien, muchos de estos recursos son concesionados a privados, se requiere explorar formas alternativa para que los indígenas mapuche puedan competir en la concesión de servicios y explotación de recursos, así como de gozar de la rentabilidad que arrojen dichas concesiones en su territorio. Estas áreas serían el agua, - manejo de microcuencas, circuitos de riego, mantenimiento y construcción vial, explotación y manejo forestal, producción energética, producción minera, administración de reservas forestales, SNASPE. Esto posibilitaría que los indígenas entraran al mercado licitando y generando asociatividad o concesiones con entidades externas, desde parámetros que aseguran su participación y cogestión.

Propuesta en producción e intercambio

Apoyar la rearticulación de sistemas de intercambio interterritorial o inter fütal mapus (por ejemplo, entre diferentes ecosistemas), a través de la complementariedad del trabajo y producción local, que se articulen a través de un mercado mayor, para fomentar la relación interterritorial y dinamizar el intercambio de productos indígenas, reforzando a su vez el conocimiento y la alimentación tradicional, y ofreciendo a su vez mayores posibilidades de comercializar a nivel regional y nacional. Esto requiere que el Estado apoye la creación de dichos centros y contribuya a la creación y comunicación de dicha red para posibilitar en una primera etapa el flujo entre sectores. Además, se requiere optimizar los canales de

información y comunicación para poder abrir dicha red hacia una iniciativa de comercio responsable en la cual se contacten e identifiquen mercados y consumidores externos.

Se sugiere la legalización de las ferias de ganados mapuche, en donde se intercambian ganados vacunos, equinos, lanares, porcinos, caprinos, y aves de crianza como los ganso, pavos, patos, gallinas, entre los más comunes. Estas ferias deben ser exentos de impuestos. Además se debe reconocer los estilos de intercambios comerciales alternativos propiamente mapuche como el xafkiñtun, xawkituwün, el trueque.

Propuesta metodológica para un desarrollo integral

Abordar el tema del desarrollo indígena desde una perspectiva integral, interdisciplinaria, lo que exige la existencia de equipos de trabajo y de estudios en que participen profesionales de las Ciencias Sociales, profesionales mapuche, y representantes de las propias comunidades indígenas, considerando la interconexión que existe entre los diferentes aspectos que involucra la cultura y sociedad mapuche - cosmovisión, organización social, economía-.

Estudiar e implementar programas de acción localmente participativos, que se dirijan a la recuperación y promoción del know how cultural y del capital social que las comunidades tradicionalmente han poseído, en particular respecto a la producción sustentable y al uso de recursos y capacidades colectivas. Esta es un área prioritaria, si se considera las características de pobreza, insuficiencia de apoyo técnico y cultural, y destrucción de recursos que viven las comunidades.

Un aspecto crítico se relaciona con las necesidades de investigación acción participativas respecto de la realidad indígena. Tanto la lógica de nuestro desarrollo, como la prioridad de marcos neoliberales en torno al desarrollo del pequeño campesino, han determinado que sea prácticamente inexistente la implementación de sistemas de investigación participativas en el propio medio indígena. Muchas de ellas podrían establecerse en coordinación con las escuelas y en ellas podría ponerse en acción el acervo de conocimiento cultural práctico de los miembros de las comunidades y formarse en investigación en pequeña escala a alumnos y miembros de las comunidades. Temas relevantes como la erosión, las tecnologías limpias a pequeña escala, el control biológico de plagas, el uso de abono orgánico, el uso productivo y medicinal de plantas y elementos vegetales, la producción de tintura vegetal, el análisis de suelos, de calidad de aguas, la optimización de invernaderos, el conocimiento y aplicación de sistemas de niveles, la generación de actividades a escala local de producción agroindustrial, de productos elaborados de madera, etc., se podrían apoyar en pequeñas estaciones de investigación y experimentación co-participativa. En todos ellos es posible desarrollar iniciativas compartidas con las comunidades, desde las universidades, organismos estatales, y municipalidades.

En forma similar, es urgente la conformación de equipos que trabajen en terreno con las comunidades como unidad de referencia, en la realización de investigaciones socioagrarias, que tengan entre otras finalidades, la de mejorar el manejo predial y de recursos físicos, en el marco de la sustentabilidad del predio y de los objetivos propios de las economías indígenas, donde la obtención de una base alimentaria es determinante. Tales equipos participativos además deberían trabajar con los hogares respecto a los factores y ofertas de cambio provenientes del medio externo, para sopesar sus posibles beneficios no sólo económicos, sino respecto de la lógica de reproducción de las unidades, de acuerdo a prioridades determinadas socioculturalmente.

También es importante recuperar y fortalecer los niveles de organización social entre los campesinos mapuche. Tanto las consecuencias de los procesos históricos a que los ha sometido el Estado chileno, como la influencia de procesos de modernización socioeconómica han desestructurado fuertemente los niveles e integridad de las redes sociales internas de las comunidades. Como es obvio, en el caso campesino mapuche, no habrá mejoría de la calidad de vida si no existen tipos de estructuraciones sociales culturalmente apropiadas, y que operen según normas y lógicas democráticas conocidas por

todos. En este sentido, uno de los problemas de los programas de gobiernos y de casi todas las ONGs ha sido el no contribuir a la práctica de la organización democrática en la comunidad, pues o han favorecido –aumentando su poder- a cuasi-elites ya formadas, o han tendido a formar elites familiares que terminan controlando los bienes y servicios ofrecidos y utilizándolos para acrecentar su poder interno y su posición en la estructura social indígena. Entre otros ello lleva a que las restantes unidades sociales no se motiven a la participación plena en los programas o lo hagan –dada su pobreza- en tanto perciben que algún monto de beneficio residual podrán recibir.

Tales propuestas se encuadran en las recomendaciones internacionales existentes hace tiempo, respecto al desarrollo de economías campesinas o de pequeña escala del medio rural. Una cuestión básica de tales recomendaciones es la valoración del potencial de conocimientos y recursos físicos y no físicos de las comunidades, determinándose la prioridad consiguiente de realizar análisis coparticipados, que no se limiten o prioricen los componentes tecnoeconómicos de los objetivos formulados.

Otro de los temas urgentes sobre el cual se debe legislar es en cuanto a la incorporación como trabajadores independientes a hombres y mujeres mapuche para la atención en salud y derecho a una jubilación más digna en el sistema de previsión, o buscar un sistema alternativo dentro del Instituto de Normalización Previsional que otorgue una atención digna en el sistema de salud a los mapuche y una jubilación superior a la actual pensión asistencial de vejez .

Propuestas multisectoriales para el financiamiento e implementación de planes de desarrollo

Que la asignación de recursos a sectores mapuche opere no sólo vía fondos sectoriales, o de focalización de subsidios, sino se asigne una parte del FNDR regional directamente a proyectos socioeconómicos –no sólo productivos- de comunidades mapuche, que impliquen la participación organizada de las comunidades.

La creación de una instancia intersectorial de coordinación y ejecución de proyectos o programas dirigidos a población mapuche, con participación directa de las comunidades organizadas.

La creación de coordinadoras comunales de organizaciones comunitarias mapuche, que tengan participación garantizada al menos en los niveles municipales de las respectivas comunas. La coordinadora regional debería tener participación garantizada en el gobierno regional..

Modificar la normativa de operación de los concursos FONDECYT nacionales determinando un monto de proyectos y presupuesto anual para proyectos relacionados con problemáticas de pueblos indígenas. En tales proyectos las representaciones respectivas de comunidades deben tener participación garantizada a través de las organizaciones de base.

Alternativamente se demanda la creación de un concurso de investigación anual similar a FONDECYT, dirigido exclusivamente a temáticas relacionadas con los pueblos indígenas, con las mismas exigencias de representación de organizaciones de base.

Participación de las organizaciones comunitarias comunales o regionales en las instancias sectoriales del sistema administrativo y operativo del Estado, en sus diversos niveles (CONAMA, COREMA, SENAME, SERNAM, etc.).

Modificación de la política impositiva, de modo que las empresas que operen en la región paguen parte de sus impuestos en la región. De dicha parte un monto deberá asignarse al FNDR –u otro mecanismo- destinado a financiar programas hacia la población mapuche,

Propuestas y/o demandas en salud y medioambiente

Introducción

En el marco del enfoque metodológico de la investigación en Salud y Medioambiente en territorios mapuche, entenderemos por demandas y/o propuestas, a todas aquellas verbalizaciones y/o manifestaciones indirectas que aludan al entendimiento de la situación actual del pueblo mapuche en el campo de la salud y del medio ambiente, en el contexto nacional, así como a la búsqueda o transformación de las condiciones estructurales y/o procesuales que determinen tales condiciones de salud de la población’.

Los fundamentos y profundización del trabajo se encuentra en el Capítulo V del Informe Final de la COTAM.

Para efectos analíticos y en concordancia con el enfoque señalado, distinguiremos las demandas y/o propuestas mapuche en salud en relación a tres planos o niveles de la realidad:

- a) En el marco de la Teoría de la Diversidad Cultural y por tanto de un posicionamiento cultural básico que afirma la existencia de bases conceptuales y sistémicas diferenciadas y que otorgan validez al modelo mapuche de salud y a la práctica de su sistema propio
- b) En el ámbito de las demandas sociopolíticas que los actores sociales mapuche han formulado a partir del sometimiento del pueblo mapuche a las normativas de la sociedad nacional, y particularmente durante la segunda mitad del siglo recién pasado y
- c) Las demandas de carácter sociocultural recogidas por diversas personas, sectores y familias mapuche en el ámbito de su particular itinerario sistémico mapuche y no mapuche, con el objetivo de alcanzar diversos niveles de salud y/o resolución de sus enfermedades

La anterior identificación de planos en los que es posible situar las demandas es de carácter interdependiente -no necesariamente excluyente-, y por lo tanto, desde la posición de los individuos y/o sectores, puede darse el hecho de que las demandas sean complementarias y/o específicas. Del mismo modo, es posible suponer que ciertos sectores de la población mapuche, que desean mantenerse al margen de los procesos de participación étnico – cultural, no expliciten de ningún modo sus demandas. En el contexto de la presente investigación esta actitud encierra un valor simbólico especial, particularmente en los casos en los que las personalidades mapuche se desenvuelven reproduciendo distintas formas del modelo cultural mapuche, de lo que se deriva que su demanda implícita apunta al fortalecimiento de este estilo de vida, en tanto responsabilidad de sus propios exponentes y de parte de la sociedad global.

A continuación describiremos de modo sintético cada uno de los niveles de demandas

a) Demandas Culturales de Carácter Estructural

A modo de ejemplificar la expresión mapuche de este plano citamos “...para analizar por qué el mapuche está mal en lo que se refiere a su salud, se debe contextualizar el problema, ya que la salud tiene que ver con la vida y la práctica diaria...” Otro dirigente mapuche afirma “...nosotros como mapuche somos los que tenemos que defender la salud protegiendo el alimento, en cantidad y calidad, y más que nada, manteniendo en equilibrio nuestro modo de ser, con la fuerzas que nos guían y con nuestros familiares y vecinos... No debemos perder el modo de vida que nos enseñaron nuestros antepasados” (Registros de logko bafkehche y wenteche 1996 – 2003).

Las afirmaciones anteriores revelan una demanda de autocontrol y de análisis respecto de la situación actual del pueblo mapuche, en lo que se refiere a las condiciones socioestructurales que se requieren para cultivar la salud, en el plano más político de esta dimensión la población mapuche consultada exige 'respeto por nuestras machi', en tanto autoridades religiosas dado que en la época contemporánea intermedian las relación entre la vida 'de aquí y la de allá'. Estas voces son las que generalmente hacen notar el hecho de que la vigencia de las machi representa una fuerza y una demostración de que la cultura mapuche 'está viva' y está reproduciéndose, particularmente cuando se sabe que una nueva machi ha emergido en las comunidades. Se ha registrado también la demanda específica del reconocimiento de las machi en el marco de la sociedad nacional, lo que equivale a decir que debe levantarse la actual prohibición que hoy día pesa sobre el ejercicio del rol de machi como especialista médico en el marco del código sanitario vigente (1).

Esta normativa estipula el carácter científico y profesional de los agentes médicos que deben ser refrendados por un reconocimiento oficial de parte de las instituciones especializadas en el campo de la medicina a nivel nacional e internacional, en el que no se incluyen los saberes no cultivados en el contexto científico tecnológico de la universidades.

En el marco de este plano cultural, se han registrado también demandas de los especialistas mapuche en salud hacia la población general y de ésta a los especialistas, en la primera dirección, se ha recogido afirmaciones tales como "... la gente mapuche ha olvidado sus conocimientos para proteger la salud no reconoce los baweh ni menos su uso, ni tampoco cumple las normas de la vida...". Se afirma que, antiguamente el machi diagnosticaba y orientaba el proceso de recuperación de la salud, no necesariamente preparaba los baweh, ya que en el entorno de la familia, y particularmente la madre(s) sabían cómo administrarlo, incluso participaban en su recolección. En este mismo plano intracultural y en otra dirección, en los tres territorios considerados se ha recogido demandas hacia los propios machi, en el sentido de que '... deben hacer bien su trabajo y no como lo hacen ahora...que dan remedio similares a las distintas consultas...', se recogen demandas en el sentido de que '...no deben cobrar tan caro...' ya que la economía mapuche actual no permite responder a los costos tan altos de los tratamientos, la réplica especializada señala que '... es difícil que haya errores en los tratamientos, ya que cada machi renueva sus fuerzas cada dos años o hasta seis años, según el estado de salud, la situación económica, la exigencia de sus newen y el apoyo del lof de la machi a través de geykurewen, y si no cumple las normas se enferma', en cuanto a los costos los agentes especializados señalan '...todo tipo de tratamiento en tanto se vincula al proceso de reciprocidad entre seres de distintos orden en este caso, tiene un precio, y pagarlo le representa el modo de reconocimiento de que se está reproduciendo el modelo cultural, del reestablecimiento del equilibrio. Los agentes especializados también afirman que, 'es por la influencia no mapuche, específicamente wigka, proveniente de los procesos de evangelización', que la medicina mapuche se ha deformado en algunos sectores, afirmándose por ejemplo que 'existe el mal y/o el castigo; estas interpretaciones socioculturales harían irrescindible la responsabilidad que cada che debe ejercer sobre su propios equilibrio.

En síntesis, en este plano de la realidad las demandas se enmarcan en el pensamientos de que la cultura mapuche debe reproducirse a través de las prácticas sociales y culturales de la propia gente, y debe ser reconocida la medicina mapuche, por principio, en tanto, modelo y sistema capaz de reestablecer los equilibrios perdidos sea a nivel del che o del lof, con las fuerzas que sostienen su vigencia.

a) Demandas sociopolíticas

Las principales demandas de los líderes mapuche a partir de la constitución de la organizaciones mapuche y del levantamiento posterior del movimiento mapuche, han girado desde el siglo pasado en el ámbito de la recuperación de las tierras y los territorios y en general de las cuestiones socioeconómicas y jurídicas, vitales para la reproducción natural y social de la población. Las demandas por salud han aparecido de modo explícito desde la última década, período en el cual se ha reconocido que 'la demanda por salud no está presente en la actual legislación indígena'. Respecto de esta carencia, las

diversas organizaciones tienen actitudes distintas. Para algunos, y en el marco de la dimensión cultural estructural '... la salud es materia de kimün y rakizwam...'; para otros requiere ser considerada en las demandas sociopolíticas que aspiran a una transformación del estilo de relaciones interétnicas vigentes en el marco de la sociedad nacional. En este contexto, algunos dirigentes han planteado que '...la ley indígena no representa totalmente al espíritu reivindicativo mapuche que la gestó, ya que hubo que hacer muchas modificaciones para que fuera aprobada por las dos cámaras...'. En esta misma perspectiva, se afirma que la Ley de Base del Medioambiente, no resguarda a la naturaleza y su entorno, y por ende perjudica la mapuche, que vive y se mejora desde la naturaleza'. Los dirigentes que asistieron al taller de San José de Mariquina por ejemplo, adscritos a la identidad bafkehche plantearon demandas relativas al reestablecimiento de las condiciones medioambientales, que requiere la vida mapuche:

- Uso libre de las diversas fuentes de agua
- Control estrictos de los distintos tipos de contaminación introducido por las industrias wigka recuperación del bosque nativo y de los espacios vitales desde donde el mapuche obtiene los baweh.

El movimiento mapuche ha enfatizado la perspectiva reivindicativa al relacionarse con los diversos niveles del servicio de salud; al mismo tiempo la población mapuche que vive en las comunidades ha aumentado su nivel de conciencia acerca del modo inadecuado en que es atendida por los Servicios de Salud, en el marco del encuentro continental de Pueblos indígenas y salud realizado en Canadá en 1993, se enfatizó 'el derecho a la medicina propia de los pueblos indígenas', derechos que el movimiento mapuche ha recogido y ha reinterpretado en el contexto nacional y regional, en el proceso de participación social que la propia institucionalidad de salud ha abierto en el último decenio, se ha advertido que las organizaciones mapuche han recorrido un camino reivindicativo que ha ido desde 'proporcionar la información necesaria para validar el modelo de medicina mapuche y de su práctica', hasta el planteamiento de demandas específicas a las instituciones de salud, sea en el marco de las políticas de 'Salud Para Pueblos Indígenas' o fuera de él. El último Encuentro de Salud realizado en la IX región en el 2000, los dirigentes mapuche y los agentes especializados, exigieron un replanteamiento general respecto al modo en que la institucionalidad está considerando el tema de la salud del pueblo mapuche, al respecto plantearon:

- Reconocimiento de la medicina mapuche
- Autonomía y autogobierno de los pueblos indígenas, definido como el derecho a participar en la definición e implementación de políticas en salud que conciernen a sus poblaciones
- Derecho del pueblo mapuche a la participación sistemática en la formulación de las políticas por parte de las instituciones en salud
- Derecho a la revitalización de la cultura, que supone respeto a la lengua propia, a la base religiosa del pueblo, como elementos culturales a ser considerado a cualquier modelo de construcción alternativo de salud que se plantee.

a) Demandas socioculturales

Las demandas de índole sociocultural provienen de dos principales posiciones o estatus de parte de la población mapuche, no necesariamente contradictorias con los planos anteriormente señalados:

1. La condición habitual de usuario del sistema de salud vigente
2. La condición de no usuario del sistema vigente y/o de usuario esporádico

En el primer caso las demandas van a estar relacionadas al grado de lealtad cultural de los sujetos, con su patrimonio propio. La investigación registró situaciones extremas e intermedias. En las extremas de negación de dicho patrimonio se detectó que los usuarios mapuche del sistema de salud se hacían parte de éste y planteaban demandas de mejoramiento más bien de tipo material, este tipo de demanda ha estado representado particularmente por los comités de salud en los distintos territorios cuando sus

miembros adscriben a la religiosidad pentecostal o anglicana u otra,. En estos casos, los mapuche velan por le mejoramiento de las postas de los consultorios y en definitiva de la regularidad del Servicio hacia ellos.

En el extremo opuesto, se encuentran los mapuche que por mantenerse fieles a su patrimonio cultural exigen de éste un trato digno y pertinente rechazando el estilo monocultural de la atención particularmente en situaciones de alteración de la salud en el ciclo vital, (alteraciones de parto, enfermedades terminales, operaciones graves, atención de ancianos y ancianas), sean estos mismos usuarios y/o sus representantes, las demandas plantean que 'debe mejorar la atención en los consultorios y/o postas sea a través del cumplimiento de las propias normas que el Servicio tiene por ejemplo, en el cumplimiento de los horarios, sea en la mejor dotación infraestructura y sistema de atención, sea evitando involucrar a la población mapuche en la ejecución de programas que atentan contra su dignidad, especialmente sus investigaciones en calidad de objeto.

En este último tipo de demanda se rechaza el atropello de 'hacer desvestir a las mujeres y particularmente a las ancianas', y el sustraer sangre para investigaciones médicas, sin la autorización y debido conocimiento de estas actuaciones.

En el nivel intermedio, se ha registrado casos de población mapuche que demanda participación en la implementación de las políticas (Ikalma, Temuco, Imperial, Padre las Casas). Usuarios mapuche adscritos al programa de FONASA de orientación intercultural, aspiran a un trato económico especial de las atenciones que requieren, y a participar en la elaboración de las políticas específicas que esta institución plantean, particularmente la creación de la categoría indígena en el nivel de atención.

En la categoría de usuario esporádico se ubican los mapuche que consideran que la atención de salud vigente no es la apropiada para ellos y prescinden de ella, así como también sectores organizados, que promueven una atención alternativa a la institucionalidad vigente, de parte de este último sector, la investigación ha registrado las siguiente propuesta para una política de salud en territorio mapuche³, estas propuestas se enmarcaron en 6 áreas:

1. En el área de Recursos Humanos, se propone que:

"El personal de salud que trabaje en comunidades deben ser personas con **amplio conocimiento de la cultura mapuche**, esto significa que deben conocer el idioma, los protocolos, las costumbres, el conocimiento, los recursos, etc. Para lo cual se plantea lo siguiente:

- Creación de un Centro de Formación y Capacitación permanente para el personal de salud que labore en territorio mapuche administrado por un equipo técnico interdisciplinario e intercultural.
- Que lo médicos generales de zona y directores de consultorios y hospitales permanezcan por un periodo cuatros años al mínimo en sus lugares de trabajo
- Que los médicos generales de zona sean elegidos y calificados por un comité técnico interdisciplinario e intercultural.
- Que el Servicio de Salud comprometa a las universidades regionales en incorporar en la malla curricular de los estudiantes de medicina, la cosmovisión mapuche para que los futuros profesionales de la salud conozcan una realidad distinta.
- Que las pasantías y practicas de los profesionales de la salud se realicen en centros de atención donde se estén ejecutando programas de interculturalidad y/o complementación de la medicina".

³ Documento de trabajo de la Dirección de Servicio de Salud Araucanía Sur en el Proyecto BID - MINSAL. Encuentro Makewe entre comunidades mapuche y la Unidad de Salud con Pueblos Indígenas realizado el 21 y 22 de Septiembre de 2001.

2. En el área del medioambiente se propone

- “Crear políticas interculturales en medio ambiente que involucre recursos económicos y humanos.
- Incorporar el tema de cosmovisión Mapuche y educación medioambiental en las escuelas.
- Que el Servicio de Salud, desarrolle investigación participativa para resolver el tema del reciclaje de productos foráneos. (Incorporar la asesoría de kimche mapuche)
- Ganar un espacio en la CONAMA para incorporar en las políticas un aspecto intercultural.
- Promover que CONAF cambie su política, subsidiando el cultivo de árboles nativos y la protección y manejo de los pequeños bosquetes.
- Que el Servicio de Salud de a conocer en las comunidades, resultados de investigaciones sobre los efectos e impactos que producen los residuos sólidos en la salud humana y el medio ambiente.
- El Servicio de Salud, debe investigar la situación que vive el territorio mapuche en relación al medio ambiente y entregar un informe a dirigentes y a la comunidad en general”

3. En relación a investigación se propone

- “Que se definan los temas de investigación con la participación de las comunidades.
- Que las investigaciones contribuyan a mejorar las condiciones de vida del pueblo mapuche.
- Que los investigadores entreguen herramientas metodológicas para que las mismas comunidades realicen investigaciones y así contribuir a la formación de recursos humanos propios.
- Investigar sobre métodos propios de la cultura mapuche para el cuidado y protección del medio ambiente.
- Conocer las diversas agresiones medioambientales que afectan hoy a los territorios mapuche y el impacto causado en la salud de la población”.

4. En relación a los aspectos legales y jurídicos se propone

- “Constituir una comisión técnica mapuche-estado chileno para la revisión del Código sanitario.
- Reconocimiento oficial de la medicina mapuche por parte del estado chileno.
- Que el código sanitario incorpore la multiculturalidad, sus saberes, conocimientos y practicas .
- Reconocimiento constitucional al convenio 169 de la OIT.”

5. En relación a la complementariedad de los sistemas médicos se propone

- “Producir un cambio de actitud en los médicos occidentales y equipos de salud en general para intercambiar conocimientos y saberes con los especialistas de la medicina mapuche. Esto a través de capacitación, metodologías adecuadas de formación, cambio en las mallas curriculares, investigación-acción participativa, espacios clínicos comunes.
- En el desarrollo de proyectos llamados interculturales debe existir participación de personas mapuche conocedores de la cultura para así evitar acciones poco pertinentes como por ejemplo llevar a las machi a los establecimientos de atención científica occidental para que allí realicen acciones de sanación.
- Dado que en el rewe está el poder, la fortaleza, el conocimiento y la energía que protege a la machi y sus enfermos, es necesario incluir en los proyectos de complementariedad recursos para el fortalecimiento de la medicina mapuche en su propio contexto. Por ejemplo mejorar las

condiciones de atención de los especialistas mapuche y la provisión de plantas medicinales protegiendo los espacios sagrados.

- La medicina occidental debe permitir que durante la hospitalización los pacientes mapuche puedan optar a complementar con tratamientos de la cultura propia, tanto al interior como a través de altas temporales en los establecimientos de salud.
- Decretar que las reservas ecológicas y parques nacionales sean espacios de recolección de plantas medicinales para machi y otros especialistas mapuche.
- Establecer convenios con el Estado e instituciones para mejorar la accesibilidad de los enfermos a las casas de las machi”.

6. En relación a la gestión, se propone

- “Que el Servicio de Salud al momento de implementar acciones de salud en territorio mapuche, consideren los saberes y conocimientos que existen al interior de las comunidades, para que se adecuen a la realidad y situación que vive la comunidades estén de acuerdo a la realidad y situación que vive la comunidad .
- Que los Servicio de Salud y organismos gubernamentales y extranjeros integren desde el principio de los proyectos la participación de líderes, logko y sabios de los territorios mapuche para las acciones en Salud.
- Que el Servicio de Salud realice gestiones y trabajo de inspección y control técnico en conjunto con los dirigentes y autoridades mapuche locales tanto a los consultorios como a las postas de salud de los Departamentos de Salud de las municipalidades de la región.
- Que todos los programas matrices del Servicio de Salud tengan un enfoque intercultural adecuado a la realidad local.
- Que todas las instituciones, ONGs y organismos que trabajen en comunidades sean controlados y fiscalizadas por los dirigentes Mapuche locales.”
- Las propuestas anteriormente señaladas representan la expresión reivindicativa más sistematizada por parte de sectores mapuche y/o vinculados a los servicios de salud vigente, así como profesionales no mapuche sensibilizados con el tema⁴, las propuestas y/o demandas aparecen contextualizadas en el marco de antecedentes históricos de la relación del pueblo mapuche con la sociedad nacional, así como en el trasfondo cultural, propiamente mapuche. Este documento ha sido presentado como una ‘Propuesta de Política de Salud para territorio Mapuche’.

⁴ En el encuentro anteriormente citado tuvo un 91% de participantes mapuche relacionados a la salud, vistos desde la práctica de la medicina mapuche, como del servicio de salud nacional, incluyendo tres Machi. Por parte de los sectores no mapuche, participaron un profesional de la salud, personal administrativo, técnicos entre otros.

Conclusiones provisionales

Las demandas y/o propuestas relativas al campo de la salud por parte de la población mapuche con la cual se trabajó de manera directa o indirecta, debieran relacionarse a dos principios de orden sociocultural derivadas de la aplicación del enfoque antropológico y cultural crítico que sostiene la presente investigación, estos principios son:

1. El grado de lealtad cultural de los miembros del pueblo mapuche con quienes se tomó contacto en el marco de una investigación que se viene realizando desde 1992 por parte del equipo responsable del presente informe, intensificada y reorientada en el proceso de sustentación política y empírica del Nuevo Trato que la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche está representando.
2. En relación al principio anterior, la expresión de una conciencia política y reivindicativa de parte de los actores mapuche de diversa condición sociocultural, y en el contexto del reforzamiento del movimiento mapuche de la última década, lo anterior relativiza la forma y el contenido de las propuestas anteriormente señaladas, pero al mismo tiempo le otorga un sustento específico y de carácter especializado, sea en lo cultural, como en lo disciplinario.
3. Se debe dejar constancia que a la fecha no se cuenta con ningún informe especializado mapuche y no mapuche que sistematice las condiciones epidemiológicas de la población, y que podría otorgar un respaldo empírico alas demandas y/o propuestas anteriormente descritas. Estos significa que, tales demandas y/o propuestas provienen de la percepción y/o entendimiento, que los actores mapuche tiene de la situación global en salud y medio ambiente, la que aún siendo verdadera en el marco de la racionalidad mapunche podría sistematizarse considerando la racionalidad occidental en el futuro.⁵

Anexo Código Sanitario

Libro Quinto

Del ejercicio de la Medicina y Profesiones a Fines

Art. 112. Sólo podrán desempeñar actividades propias de la medicina, odontología, química y farmacia u otras relacionadas con la conservación y restablecimiento de la salud quienes poseen el título respectivo otorgado por la Universidad de Chile u otra Universidad reconocida por el Estado y estén habilitados legalmente para el ejercicio de sus profesiones. Asimismo, podrán ejercer profesiones auxiliares de las referidas en el inciso anterior quienes cuenten con autorización del Director General de Salud. Un reglamento determinará las profesiones auxiliares y la forma y condiciones en que se concederá dicha autorización, la que será permanente, a menos que el Director General de Salud, por resolución fundada, disponga su cancelación. No obstante lo dispuesto en el inciso primero, con la autorización del Director General de Salud podrán desempeñarse como médicos, dentistas, químico-farmacéuticos o matronas en barcos, islas o lugares apartados, aquellas personas que acrediten título profesional otorgado en el extranjero.

Art. 113. Se considera ejercicio ilegal de la profesión de médico-cirujano todo acto realizado con el propósito de formular diagnóstico, pronóstico o tratamiento en pacientes o consultantes, en forma directa o indirecta, por personas que no están legalmente autorizadas para el ejercicio de la medicina. No obstante lo dispuesto en el inciso anterior, quienes cumplan funciones de colaboración médica, podrán

⁵ Equipo CES – UCT Julio 2003

realizar algunas de las actividades señaladas, siempre que medie indicación y supervigilancia médica. Asimismo, podrán atender enfermos en caso de accidentes súbitos o en situaciones de extrema urgencia cuando no haya médico-cirujano alguno en la localidad o habiéndolo, no sea posible su asistencia profesional.

Los servicios profesionales del psicólogo comprenden la aplicación de principios y procedimientos psicológicos que tienen por finalidad asistir, aconsejar o hacer psicoterapia a las personas con el propósito de promover el óptimo desarrollo potencial de su personalidad o corregir sus alteraciones o desajustes. Cuando estos profesionales presten sus servicios a personas que estén mentalmente enfermas, deberán poner de inmediato este hecho en conocimiento de un médico especialista y podrán colaborar con éste en la atención del enfermo.

Los servicios profesionales de la enfermera comprenden la gestión del cuidado en lo relativo a promoción, mantención y restauración de la salud, la prevención de enfermedades o lesiones, y la ejecución de acciones derivadas del diagnóstico y tratamiento médico y el deber de velar por la mejor administración de los recursos de asistencia para el paciente.

Art. 114. Prohíbese a una misma persona ejercer conjuntamente las profesiones de médico - cirujano y Las de farmacéutico químico – farmacéutico o bioquímico.

Art. 115. Los cirujano-dentistas sólo podrán prestar atenciones odonto - estomatológicas. Podrán, asimismo, adquirir o prescribir los medicamentos necesarios para dichos fines, de acuerdo al reglamento que dicte el Director General de salud

Art. 116. Los laboratoristas dentales sólo podrán ejercer sus actividades a indicación de cirujano-dentistas, quedándoles prohibido ejecutar trabajos en la cavidad bucal.

Art. 117. Los servicios profesionales de la matrona comprenden la atención del embarazo, parto y puerperio normales y la atención del recién nacido, como, asimismo, actividades relacionadas con la lactancia materna, la planificación familiar y la ejecución de acciones derivadas del diagnóstico y tratamiento médico y el deber de velar por la mejor administración de los recursos de asistencia para el paciente. En la asistencia de partos, sólo podrán intervenir mediante maniobras en que se apliquen técnicas manuales y practicar aquellas curaciones que signifiquen atención inmediata de la parturienta. Podrán usar y prescribir sólo aquellos medicamentos que el reglamento clasifique como necesarios para la atención de partos normales.

Art. 118. Los consultorios de matronas podrán ser destinados al control de la evolución del embarazo y quedarán incluidos en la reglamentación sobre maternidades particulares.

Art.119. No podrá ejecutarse ninguna acción cuyo fin sea provocar un aborto.

Art. 120. Los profesionales señalados en el artículo 112 de este Código no podrán ejercer su profesión y tener intereses comerciales que digan relación directa con su actividad, en establecimientos destinados a la importación, producción, distribución y venta de productos farmacéuticos, aparatos ortopédicos, prótesis y artículos ópticos, a menos que el Colegio respectivo emita en cada caso un informe estableciendo que no se vulnera la ética profesional. Exceptúanse de esta prohibición los Químico – farmacéuticos y farmacéuticos.

Libro Sexto

De los Laboratorios, Farmacias y otros Establecimientos

Art. 121. La fabricación y elaboración de productos farmacéuticos sólo se permitirá en las farmacias y Laboratorios destinados a este objeto.

Art. 122. Ninguna farmacia, droguería o laboratorio de productos farmacéuticos podrá instalarse, funcionar o trasladarse sin autorización del Servicio Nacional de Salud. Corresponderá a éste, asimismo, la fiscalización de dichos establecimientos.

Conclusiones y propuestas emergentes en el plano de la educación

Los fundamentos y hallazgos se encuentran situados en el capítulo VI del informe final de la COTAM.

Se requiere apoyar las experiencias de modelos intraculturales que impulsen un trabajo sistemático en el área del conocimiento.

Que el modelo de educación que surja debe ser intracultural, que responda a un sistema educativo propio y como tal tenga el componente ideológico político que todo sistema tiene, el que se visualiza al no transmitir solo lo cultural, sino, al que implícitamente subyace una integralidad que requiere la sociedad mapunche, de lo contrario no deja de ser solamente un ente instrumental.

1.2 Cambio de percepción en la escuela

Como parte del proceso de construcción de ese modelo, se requiere que los profesores cambien su percepción de escuela de “Centro de entrega de contenidos culturales por una concepción de espacio de formación de la persona” que finalmente sería lo que facilite el hecho de llevar contenidos culturales, pero en una noción distinta de escuela.

Para la superación de la meta, se sugiere un proceso en acciones concretas como: trabajar desde contenidos educativos mapunche, desde la restructuración de los niños, desde el afianzamiento de la identidad, para lograr aprendizajes de calidad.

De algún modo es la propia gente mapunche quien hoy define como quiere que se haga ese proceso. Entre las proposiciones mencionadas están; ir haciendo que la gente mapunche del lof mapu y la comunidad educativa en general se interiorice más en el tema para que vaya teniendo conciencia; el no imponer a la gente sino adecuándose al ritmo y al conocimiento que la gente lleva en cada lof che, lof mapu, eso es valorado hoy, en las prácticas pedagógicas de los profesores que realizan este trabajo.

Problemas persistentes

Desde el sector que ha tenido experiencia de aplicación tanto de EIB, como de educación mapunche, se perciben los siguientes problemas .

Los profesores no mapunche tienen el entusiasmo por la importancia que le ven pero no ven cómo ellos pudieran hacer su aporte, entonces demandan una instancia que los esté reforzando en eso. Ellos quieren incorporar temáticas mapunche, para llevar una educación paralela a la que institucionalmente se está dando pero el problema es que no pueden operacionalizarlo.

La educación mapunche, en esta experiencia, considera la escuela como espacio de su realización por dos razones: porque el lof che, comunidad reconoce que ellos ya no pueden cumplir con el rol de la supervisión en la entrega de conocimiento a sus niños por la gran cantidad de tiempo que éstos pasan en la escuela. Aportaría la organización en los niveles y edades que se manejan desde el sistema escolar, no obstante previo acuerdo sobre lo que debería hacerse y enseñarse en la escuela y que debería enseñarse en el ámbito de la comunidad. En este sentido se concluyen acuerdos de que falta la participación efectiva de la comunidad de las familias, su percepción su mayor reflexión sobre el sentido de sociedad que se desea formar .

En este sentido otra de las experiencias concluye que las responsabilidades son compartidas en el avance de este modelo que se desea construir. Los profesores tienen dificultades de flexibilizar su paradigma base, puesto que se pueden tipificar los que presentan perfiles abiertos sobre el tema de la diversidad cultural y los hay quienes no lo están o son de mucha dependencia institucional, por lo tanto el problema es que éstos necesitan de tratamiento especial, lo mismo que muchos o todos los profesionales de otras áreas.

Otro de los problemas que se tiene que enfrentar es social; el problema gremial, esta sensación de “obsolencia” que manifiestan los profesores no mapuche porque se sienten desfasados, aun cuando la gran mayoría no lo expresa, sin embargo actúan ante ello, muchas veces con actitudes que no favorecen al proceso. por tanto, merece ser abordado

Y desde la comunidad no hay una posición más o menos unificada sobre el tema de la Lengua y la escritura de la misma; la entrega de contenidos culturales mapuche en el ámbito de la escuela, hay sectores que ven en ello, un riesgo de mayor transformación de la cultura, otros que lo ven como espacio de aglutinación de los niños mapuche hoy, especialmente en la realidad actual en que muchos niños mapuche permanecen mucho tiempo en las escuelas en régimen de internados, hecho que en sí, es otro problema que afecta la transmisión de los conocimientos a las generaciones jóvenes.

- Implementar liceo de enseñanza media en centros rurales
- Incorporar contenidos mapuche en el currículo universitario transversalmente
- Generar políticas lingüísticas que apoyen el mapuzugun en su desarrollo oral, escrito y ser medio de transmisión comunicacional
- Cambiar los regímenes de internados
- Eliminar las escuelas unidocentes en los lof
- Revalorar al docente. Generar una mayor exigencia en la carrera docente
- Eliminar los cursos de perfeccionamientos a distancia y la carrera docente basados en cursos de fin de semana
- Implementar el control de las escuelas por los propios mapuche. Establecer una instancia educacional propia especializada
- Crear un Centro de Perfeccionamiento de Profesores. En donde se desarrolle la investigación y la generación de materiales didácticos
- Crear un Centro de educación superior mapuche con financiamiento del Estado. Este centro podrá impartir carreras como:
Pedagogía.

Agronomía con énfasis en los sistemas productivos indígenas:

- Derecho
- Historia
- Filosofía
- Ciencias políticas
- Sociología

Todas estas carreras, tendrán un contenido fuertemente indígena y podrá generara profesionales con un vasto conocimiento en los aspectos socioculturales del pueblo mapuche. Permitiendo:

- Implementar una mayor cantidad de Hogares y de mejor calidad
- Incrementar las becas indígenas en cantidad y calidad
- Poner en práctica la creación de Institutos de Cultura Mapuche según Ley 19.253 artículo 51
- Fomentar uso del mapuzugun con aportes de recursos especiales y estables
- Aplicar con certeza el Artículo 28 de la letra C, Ley 19 253, acerca del fomento del mapuzugun

Documento de propuesta política mapuche

Las bases de esta propuesta se encuentra en el capítulo vii del informe final de la COTAM

El derecho tiene una relación directa con la jurisdicción, en el sentido de control sobre un espacio territorial, aunque cuando –como hemos señalado- esto no obsta a que dentro de un mismo espacio coexistan dos (o más) derechos, o exista un verdadero traslape de normas jurídicas. Por eso queremos vincular la relación del derecho mapuche con el derecho estatal, desde la perspectiva de la involución territorial de los primeros.

La identidad territorial es una “delimitación socioespacial” realizada por los antepasados y fundado en criterios geográficos y ecológicos (Caniullán, Quidel, 2002: 4)

Durante los últimos años la idea de “identidades territoriales”, o Fütalmapu a tomado bastante fuerza entre el movimiento mapuche, como forma de organización política. Probablemente porque corresponde a un símbolo que permite reafirmar la identidad; este tipo de organización era la que tenían los mapuche durante su período de mayor expansión, entre los siglos XVII y XIX. Aunque la vigencia de esta institucionalidad debe ser –como toda institución social- revisada y resignificada, pues ya no tendrá el mismo sentido que entonces. Entre otras cosas, porque –para bien o para mal- hoy convive con otras institucionalidades propias de los mapuche (autoridades funcionales, vecinales, sindicales, liderazgos, etc.); o del Estado, tribunales, parlamentarios, autoridades administrativas; o aún otras, como las de carácter internacional. Hoy no puede tener las mismas funciones de ese entonces. Puede ser que hoy la principal función sea el desarrollar un sentimiento nacional y una identidad propia, pero no necesariamente el de administrar el uso del suelo, los recursos naturales, y la resolución de conflictos en torno a ellos. Para resolver estos, hoy día además de aquellos instrumentos, los mapuche también recurren a órganos del Estado (como la CONADI⁶ o los propios mecanismos judiciales, la policía, etc.); y también a nuevos mecanismos (como juntas de vigilancia [Durán, et al., 2001], reacciones sociales en los barrios o poblaciones).

El quehacer

A la luz de la experiencia latinoamericana, el movimiento (los intelectuales mapuche) deben comenzar a cuestionarse la forma en que se haría concreto este reconocimiento. Esto es, lo que se ha denominado las leyes de coordinación. En este sentido, alguna de estas experiencias habrá mayor posibilidad de realizarlas en un espacio geográfico determinado, más que modificar la legislación a nivel nacional. consolidar un discurso e identidad nacional de los mapuche. Y en esto, es poco lo que debe hacer el Estado, ya que la responsabilidad recae en el propio pueblo. Para ello se requiere desarrollar algunos aspectos que representan los símbolos que fortalecen la conciencia nacional: el prestigio de la cultura mapuche, la consolidación del idioma y de grafemario, fortalecimiento económico y político, símbolos patrios (bandera, himno), definir un espacio territorial.

Se puede decir entonces que existen dos escenarios donde el movimiento mapuche debe encaminar su lucha. Por una parte los intelectuales deben desarrollar las propuestas que tienen que ver con su proyecto político, que le otorga sentido y contenido al discurso político. Por otro, una estrategia más político (aunque la otra también lo es).

Mediante la conjugación de los conceptos de participación y control local parece perfectamente posible la enunciación de una propuesta que incorpore espacios de autogestión. Este proceso debe ir

⁶ A modo de ejemplo se puede citar el caso recogido por el equipo jurídico de COTAM, sobre la recuperación de un gijatuwe en Xuf Xuf.

encaminado a generar espacios crecientes de apropiamiento y autogestión por parte de los actores locales indígenas, que permitan controlar e influir los distintos fenómenos que se desarrollan en el espacio territorial, teniendo como referente final la concreción de **la autonomía política**.

La autonomía política dentro del Estado nación constituye la más potente manifestación de reconocimiento y aceptación de diversidad étnica y cultural, el sustento jurídico de ello radica en el derecho humano (internacionalmente reconocido) de los pueblos indígenas de determinar su condición política y su desarrollo económico, social y cultural, **lo que no conlleva necesariamente a la independencia y constitución de un Estado nacional propio**. El reconocimiento al derecho a la autonomía significa el establecimiento de un nuevo trato entre el Estado nacional y los pueblos indígenas que excluya todo intento homogenizador y que se acuerde sobre la base de principios plurales y democráticos.

Para ello se hace necesario redefinir una serie de instituciones mapuches que permiten otorgar esa condición política. Pero esa burocracia no tendría ningún efecto si se hace sólo entre los indígenas. Un Nuevo Trato debe incluir proceso de transformación, el reconocimiento de las autoridades puede generar un proceso progresivo de empoderamiento de los mapuches en el nivel local, y también en el nivel global. Paralelamente, no se descarta la estrategia de participación en las instancias legales, en tanto el Estado constituye una realidad palpable. Mediante este tipo de participación, se puede ir consolidando un poder mapuche, cuyas estructuras se irán definiendo, reasignando contenido a ciertos aspectos que lo configuran: territorio, logko, lof, az mapu, entre otros.

De acuerdo a las diferentes nociones que existe acerca de la temática, se resumen algunas de las propuestas que emanaron e las consultas formuladas en la indagación en los talleres territoriales.

- **Creación de un Consejo Nacional Indígena. Con facultades y funciones claramente definidas. Este Consejo debe ser una instancia de poder**

Este Consejo Nacional Indígena no debe transformarse en un instrumento de manipulación estatal. Por lo cual debe ser una instancia autónoma. Sus funciones deben estar orientadas a la fiscalización de los diversos organismos públicos que atienden as población indígena, municipios, organismos no gubernamentales, etc.

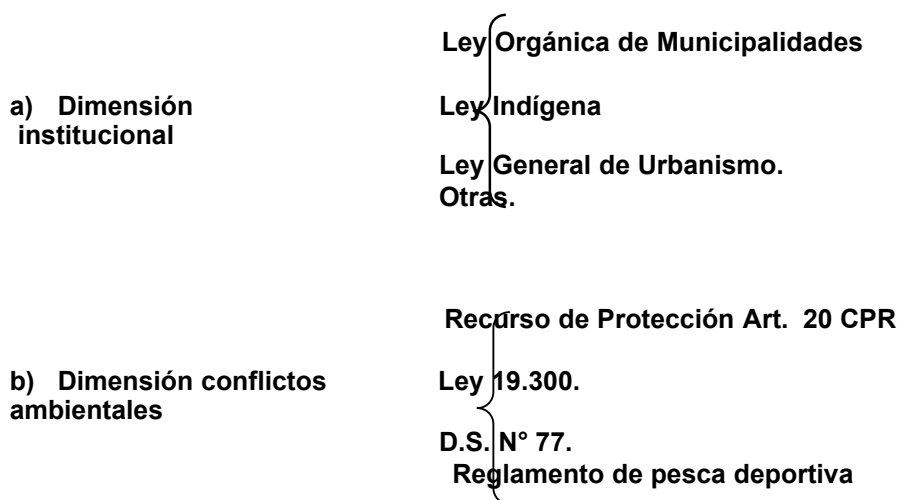
- **Además la COTAM propone una participación en los distintos niveles de poder local, regional y nacional.**

A nivel local, se promueve la participación en los diferentes concejos, tanto comunales como regionales. Debido a la naturaleza de la ley electoral, se promueven la designación de cupos en los espacios de poder local y parlamentario. Por ser estos instrumentos permanentes de poder son los únicos a través de los cuales se pueden obtener injerencias reales en las políticas aplicadas.

Cuadro General De La Propuesta

A. Organización Local Indígena Capaz De Conducir El Proceso De Control Local.

B.- Diseño de estrategia jurídica:



Sistemas protección internacional de DDHH

- **La reforma constitucional debe dar paso a una nueva administración política geográfica en las regiones con presencia mapuche**

El territorio mapuche debe contar con su visión mapuche de ordenamiento. Para hacer realidad dicha administración se debe:

- **Establecer municipios alternativos con financiamiento autónomo que no pase por los Municipios tradicionales.**

Esta demandas apunta al hecho de poder poseer infraestructura propia. Estas infraestructuras deben cubrir varios aspectos como lo son las infraestructuras viales, edificación, locomoción, entre otros. Además estos municipios deben operativizar los concejo de logkos y Ñizol logkos. Esto significa que en un Fütal Mapu deben existir más de un municipio alternativo.

En el área urbana, esta instancia debe buscar los mecanismos necesarios para lograr la recreación de la cultura mapuche cuando sus habitantes así lo requieran.

Ante las reiteradas violaciones a los derechos humanos hacia el pueblo mapuche en materia de legislación y aplicación de leyes chilenas se plantea:

- Crear un organismo defensor de los pueblos indígenas. El cual tendrá como objetivo dotar de canales de información a los afectados por algún requerimiento legal. Evitar los maltratos, resguardar los derechos civiles. Disponer de defensores con ciertos perfiles como; conocedor de

la cultura mapuche, hablante del mapuzungun, con formación en el área del conocimiento mapuche

- Establecer sistemas de resguardo. (al estilo colombiano)
- Reconocer formalmente la forma de distribución territorial mapuche
- Establecer un Parlamento Indígena. Que esté vinculado al poder legislativo. De naturaleza autónoma. Con miembros elegidos democráticamente. Con un financiamiento estable garantizado de la ley de presupuesto nacional.

Este **parlamento** tendrá como función generar proyectos de leyes atingente al mundo indígena en las áreas en sus territorios en donde están asentados. Asimismo tendrán que fiscalizar la aplicación de estas leyes.

Le corresponderá a este parlamento legislar en materias tales como salud, educación, desarrollo, territorios y tierras.

Esta propuesta se debe entender como una reparación del Estado chileno hacia el pueblo mapuche y los pueblos indígenas del país.

Resumen de la Propuesta de Acción Dirigida al Control Local

A. Organización Indígena Fuerte Capaz De Dirigir Este Proceso Autonomizador.

B.-Estrategia Jurídica:

a) Plano político:

- proposición de reglamento del CESCO donde se asegure la participación mayoritaria de la organización indígena y entregue mas facultades a dicho órgano.
- Proposición de ordenanza Municipal de participación.
- Participación en la gestión municipal mediante la aprobación o modificación de plan de desarrollo comunal e intervención en le plan regulador comunal.
- Los plebiscitos comunales.

b) Plano ambiental:

- Utilización del recurso de protección.
- Intervención en el SEIA.
- Fiscalizadores ad honorem de pesca.

- **Ordenanza ambiental.**
- Sistemas internacionales de protección de los DDHH

Propuesta de relación entre el gulu y el pwel mapu

El Pwelmapu corresponde al territorio comprendido entre el río IV y Diamante por el Norte, el río Salado por el Este, el río Colluncura por el Sur conocido como río Negro y la cordillera de los Andes por el Oeste.

Hasta el año 1885 este territorio constituía un espacio fronterizo de dominación Mapuche, donde la cordillera de los Andes actuaba de eje articulador entre el Gulumapu y el pwelmapu. En este espacio territorial se consolidaron los ayjarewes Pewenches (serranos), Ragkülches, Voroganos y Wijiche (manzaneros) que vivían en permanente contacto con los ayllarrewes localizado en la vertiente occidental de la Cordillera de los Andes que hoy corresponde a la república de Chile. A través de los pasos cordilleranos los ayjarewe mapuches de uno y otro lado de la cordillera desarrollaban un promisorio comercio de ganado, tejidos y sal y entablaban alianzas bélicas estratégicas destinadas a defender la integridad del territorio mapuches.

A partir de 1885, se produce el sometimiento definitivo del Pwelmapu a la república argentina producto de la dominación bélica de las huestes militares de dicha república y la rendición del Cacique (wijiche – serrano) Sayhueque, quién es desplazado al sur del río negro, hacia lo que actualmente es la provincia de Chubut. Lo propio había ocurrido en 1883 en el Gulumapu.

El sometimiento mapuche por las incipientes repúblicas de Chile y Argentina, en 1883 y 1885 respectivamente y, posteriormente, la consolidación de fronteras a través de los tratados de límites entre ambas repúblicas, a partir de 1883, segregaron artificialmente el territorio mapuche y rompieron las redes de intercambio y el flujo comercial entre los fütalmapu mapuche allende y aquiende los Andes.

En este marco la propuesta que se somete a consideración va dirigida a exigir que se reconstituya el territorio mapuche y se establezcan mecanismos que promueva la histórica relación y articulación entre el Gulumapu y el Pwelmapu.

Tanto la legislación comparado como el derecho internacional, en particular el Convenio 169 de la O.I.T contienen normas destinadas a facilitar los contactos y la cooperación entre miembros de un mismo pueblo indígena a través de las fronteras que han sido impuestas arbitrariamente y por la fuerza por los Estado – Nación.

Al efecto dispone el artículo 32 del Convenio 169 que los gobiernos deberán adoptar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras, incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente.

La legislación comparada, por su parte, presenta interesantes avances en la materia, experiencias que debieran ser replicadas por el Estado de Chile. Los ámbitos en los cuales se ha legislado en el derecho comparado para garantizar estos contactos e intercambios son los siguientes:

- **Doble nacionalidad:** Ha sido reconocido el derecho de los miembros de los pueblos originarios segregados por la imposición de frontera a gozar de doble nacionalidad sin renunciar a su nacionalidad de origen. Se aplica en todo caso el régimen de reciprocidad, que impone que los países limítrofes a los que pertenecen estos pueblos la obligación de aplicar el mismo régimen de doble nacionalidad.

- Política de fronteras: La política de frontera aborda una diversidad de temas tales como:
 - Acuerdos comerciales
 - Inversión extranjera
 - Exenciones tributarias
 - Aranceles aduaneros
 - Normas aduaneras de inmigración e internación de bienes
 - Tratados bilaterales con participación indígenas
 - Tratados en materia de transporte, transferencia tecnológica y libre comercio
 - Normas reguladoras de obras binacionales
 - Manejo binacional de recursos naturales y ecosistemas de relevancia ecológica

A continuación y a modo de ejemplo sintetizamos la legislación comparada en la materia, refiriéndonos a las normas más relevantes. Los países que han legislado en la materia en Latinoamérica son Colombia, México, Venezuela, Ecuador y Perú.

Colombia

La Constitución Política de Colombia, artículo 96 No. 2, otorga la nacionalidad colombiana por adopción a los miembros de los Pueblo Indígenas que comparten territorios fronterizos, con aplicación del principio de reciprocidad según tratados públicos. Quienes adquieran la nacionalidad por adopción en estos términos no están obligado a renunciar a su nacionalidad de origen.

La Ley 43 de 1 de Febrero de 1993, establece normas relativas a la adquisición, renuncia, pérdida y recuperación de nacionalidad colombiana; desarrolla el numeral séptimo del artículo 40 de la Constitución Política y dicta otras disposiciones complementarias. El artículo 1 repite la regla constitucional y fija normas sobre ratificación de tratados internacionales en la material.

Por su parte, la Ley 191 de 23 de Junio de 1995, artículo 40 letra h) impone al ejecutivo la obligación de propiciar con los países vecinos acuerdos binacionales que en condiciones de reciprocidad establezcan medidas o procedimientos que faciliten la obtención de la doble nacionalidad a los indígenas de las zonas de fronteras.

La política de fronteras de Colombia está establecida en la Ley 191 de 23 de Junio de 1995, que impone un régimen especial para las zonas de fronteras donde habitan comunidades indígenas, con el objeto de promover y facilitar su desarrollo económico, social, tecnológico y cultural.

El artículo 2, dispone que la acción del Estado en las zonas de fronteras deberá orientarse prioritariamente a la consecución de los siguientes objetivos:

- Protección de los derechos humanos, mejoramiento de la calidad de vida y satisfacción de las necesidades básicas de las comunidades indígenas asentadas en las zonas de frontera. Fortalecimiento de los procesos de integración y cooperación que adelanta Colombia con los países vecinos y eliminación de los obstáculos y barreras artificiales que impiden la interacción natural de las comunidades fronterizas, inspirados en criterios de reciprocidad.
- Creación de las condiciones necesarias para el desarrollo económico de las zonas de frontera, especialmente mediante la adopción de regímenes especiales en material de transporte, legislación tributaria, inversión extranjera, laboral y de seguridad social, comercial y aduanera.

- Construcción y mejoramiento de la infraestructura que requieran las zonas de frontera para su desarrollo integral y para su inserción en la economía nacional e internacional.
- Prestación de los servicios necesarios para la integración fronteriza y para el desarrollo de las actividades económicas, sociales y culturales, tales como transporte, telecomunicaciones, energía eléctrica, agua potable, saneamiento básico, educación y salud.
- Preservación y aprovechamiento sostenible de los recursos naturales y del ambiente.
- Mejoramiento de la calidad de la educación y formación de los recursos humanos que demande el desarrollo fronterizo.
- Fortalecimiento institucional de las Entidades Territoriales Fronterizas y de los organismos de Estado que actúan en las zonas de frontera.
- Buscar la cooperación con los países vecinos para el intercambio de pruebas judiciales, la integración de los organismos policiales, investigativos y de seguridad a fin de combatir la delincuencia internacional
- Para la consecución de estos objetivos se celebrarán convenio o tratados con los países vecinos.

El artículo 3 dispone expresamente que con el fin de mejorar la calidad de vida de las comunidades negras e indígenas, localizadas en las zonas de frontera, el Estado apoyará las iniciativas de dichas comunidades y de sus autoridades, referentes a las actividades y programas de promoción de los recursos humanos, desarrollo institucional, investigación, fortalecimiento y desarrollo de tecnologías propias o transferencias tecnológicas apropiadas para su desarrollo socioeconómico y para el aprovechamiento cultural y ambientalmente sustentable de los recursos naturales.

El Gobierno Nacional determinará por convenio con los países vecinos las zonas de integración Fronteriza y en el caso de los territorios indígenas la determinación se tomará previa concertación con las autoridades propias de las comunidades y en concordancia con lo dispuesto en la Ley 21 de 1991.

El legislador colombiano autoriza a las entidades territoriales fronterizas – Gobernadores y Alcaldes de los Departamentos y Municipios Fronterizos debidamente autorizados por las Asambleas Departamentales y Concejos Municipales, según el caso - para celebrar con sus homólogos de los países vecinos convenio de cooperación e integración dirigidos a fomentar, en las zonas de fronteras, el desarrollo comunitario, las prestaciones de servicios públicos y la preservación del ambiente, dentro del ámbito de competencias de las respectivas entidades territoriales aludidas e inspirados en criterios de reciprocidad y/o conveniencia nacional (artículo 7).

Parágrafo 2: Dentro de los convenio de cooperación e integración a que se refiere el presente artículo, se le dará especial atención a las solicitudes presentadas por las autoridades de las comunidades indígenas y entre ellas podrán celebrar convenios que consideren del caso dentro del ámbito de sus competencias.

El artículo 8 establece que el Estado protegerá el conocimiento tradicional asociado a los recursos genéricos que las comunidades indígenas y locales hayan desarrollado en las zonas de fronteras. Igualmente cualquier utilización que se haga de ellos, se realizará con el consentimiento previo de dichas comunidades y deberá incluir una retribución equitativa de beneficios que redunden en el fortalecimiento de los pueblos indígenas.

El artículo 9 legisla sobre las áreas de parques y reservas naturales, forestales y otras especiales ubicadas en las zonas de frontera no podrán ser objeto de sustracciones parciales. En las áreas de

amortiguación del sistema de Parques Nacionales ubicados en las zonas de frontera, se desarrollará con la participación de las autoridades y las comunidades indígenas y negras involucradas, modelos de producción ambiental y culturalmente apropiados y se establecerán programas de crédito, fomento y capacitación para el efecto.

El artículo 10 establece normas especiales para el caso que se impulsen políticas de colonización en áreas fronterizas con características ambientales y culturales especiales.

Se impone a las inversiones de cualquier carácter que se impulsen en las zonas fronterizas la obligación de respetar el medio ambiente, el interés social, la diversidad étnica y el patrimonio cultural y arqueológico de la nación. Se establece que cuando se trate de inversiones en territorios indígenas se elaborará un reglamento intercultural de manejo en concertación con las comunidades pobladoras y el Ministerio del Gobierno

Se deberá propiciar la participación indígena en las comisiones binacionales y en la proyección y ejecución de políticas de fronteras (artículo 40 letra d e i). Se deberán atender preferentemente los asuntos relacionados con las comunidades indígenas fronterizas (artículo 40, letra f)

La Ley 521 de 1999 contempla normas especiales para la planificación, ejecución y uso de obras binacionales obligando a adoptar previsiones en lo que respecta a asentamientos humanos potencialmente afectado, zonas de asentamiento de grupos étnicos, reservas naturales y parques de biodiversidad (artículo 5, numerales 5.2, 5.3 y 5.6.)

Ecuador

Conforme a la Constitución política del Ecuador son ecuatorianos por naturalización, artículo 5 numeral 5, los habitantes de territorio extranjero que acrediten pertenecer al mismo pueblo ancestral ecuatoriano con sujeción a los convenios y tratados internacionales. Esta norma tiene particular relevancia pues no exige la condición de habitante de zona fronteriza, cualquiera sea el país donde resida puede optar a la nacionalidad si descende del pueblo originario ecuatoriano.

México

La Constitución mexicana imponen al Estado la obligación de proteger a los migrantes de los pueblos indígenas tanto en el territorio nacional como en el extranjero, mediante acciones tendientes a garantizar sus derechos laborales, sociales, culturales y proteger sus derechos humanos (Constitución, modificada por Decreto de 25 de abril del 2001)

Las leyes de derechos y culturas indígenas de los estados de Quintana Roo y Chiapas, de 1998 y 1999 respectivamente, reconocen el derecho de comunidades indígenas provenientes de cualquier territorio a proteger en general todos sus rasgos culturales y sus derechos fundamentales.

Perú

El Decreto Supremo N° 11 – 2001 – PCM, establece en su artículo 5 que la Comisión Nacional de los Pueblos Andinos Amazónicos dará un tratamiento especial a los pueblos fronterizos.

Venezuela

En Venezuela la Constitución Política de 1999, artículo 325, establece una franja de seguridad de frontera para la protección de las comunidades indígenas allí asentadas. La amplitud de la franja y su régimen económico, social y de poblamiento será establecido por la Ley dispone la carta fundamental venezolana.

Demandas y Propuestas de la Identidad Territorial Wijiche

Propuestas de acción para una política de nueva relación

El conjunto de propuestas que se exponen son el resultado principalmente de las opiniones recogidas con los dirigentes y autoridades mapuches participantes en este proyecto.

Las ideas principales de este capítulo fueron trabajadas en dos talleres efectuados en Valdivia y Osorno, y luego revisadas por el equipo del proyecto junto a profesionales mapuches que apoyan o son activos colaboradores de las organizaciones mapuche en el territorio.

No se recogieron para este trabajo una serie de iniciativas que por su generalidad y su carácter demandativo, pensamos no era el propósito de este trabajo, aunque dichas ideas quedaran recogidas en un documento interno para la organización mapuche, para su posterior evaluación en el trabajo del Consejo de Logkos.

Enfatizamos aquí solamente aquellas ideas que pueden ser factibles de considerar para su estudio, discusión y formulación de trabajo como una acción donde puedan relacionarse mapuches y organismos el estado. Entendemos que por ser propuestas están sujetas a revisión y evaluación, y la exposición de estas en este documento no incluye un detalle sobre el trabajo que implicaría su desarrollo.

Como referimos en el capítulo introductorio, la falta de práctica en la formulación de propuestas, el carácter asistencial que el estado ha tenido en sus políticas públicas con los pueblos indígenas, y las limitaciones profesionales y de asesorías expertas en las organizaciones mapuches expresan una dificultad objetiva en la formulación de propuestas en muchos dirigentes y que además puedan enfocar una nueva relación de trabajo con el estado.

Las propuestas están expuestas de acuerdo al desarrollo de los temas en el texto de la investigación e incluyen acciones en otras materias como cosmovisión, reparación simbólica y desarrollo de la cultura.

Territorio

La reconstrucción espacial del territorio es una iniciativa que genera un punto de encuentro entre distintas organizaciones. Superando las diferencias de enfoques y visiones políticas al interior de las organizaciones, la reconstrucción de los espacios y límites internos entre comunidades y lof, es un desafío actual que se expresa en la reconstrucción territorial que es una de las expresiones políticas contingentes relevantes del pueblo mapuche.

Propuesta

Estudios sobre conocimiento y reconstrucción territorial

Generar un mapa que reconstruya los espacios territoriales al interior del Pikunwijimapu y Chawrakawin en base a la memoria y documentación pertinente que sirva a este propósito. Esto para establecer límites, concentraciones de poblaciones, relaciones parentales y religiosas.

Este trabajo permitiría una nueva reorganización del territorio con la finalidad de apoyar el trabajo organizativo y cultural de las autoridades y organizaciones wijiche, y reorientar la intervención del Estado. Para el Consejo la actual definición de la Areas de Desarrollo Indígena es una deformación de la realidad, y en la práctica no ha sido un instrumento eficiente para el desarrollo de la cultura y el desarrollo social y económico

Este trabajo permitiría reconstruir la historia territorial y reforzar la reconstrucción de la identidad local, y apoyar acciones de desarrollo pertinentes a determinados espacios locales. El trabajo avanzado en este proyecto es un ejemplo de esta idea.

Este trabajo no pudo avanzar en sistematizar nueva información referida a la historia de los wijiche. El estudio permitirá analizar la información historia presentada en el trabajo de esta Comisión y documentar situaciones que reconozcan vulneración a los derechos de este pueblo. Temas que deberán ser evaluados bajo la legislación vigente y los instrumentos internacionales referidos a estos temas.

Participación política y derecho

La propuesta de participación política planteada desde el Pikunwijimapu tiene dos orientaciones básicas.

La primera es el reforzamiento y reconocimiento de autoridades tradicionales al interior del territorio. Lograr el reconocimiento de Logko e integrantes de comunidades que cumplen papeles políticos y religiosos tradicionales es necesario para dotar de mayor fuerza a los consejos wijiches. Estos son fundamentales pues dan validez a las propuestas y acciones que se deben presentar en la calidad de representantes públicos del pueblo wijiche. A esto se debe agregar la capacitación y profesionalización de werkenes para una relación mas dinámica y actual con el estado y la sociedad nacional.

La segunda orientación se refiere a la incidencia de la población wijiche en las instancias y estructuras actuales del estado nacional, que permita a los representantes de este pueblo hablar, exigir, discutir y negociar sin intermediarios. Una forma de esta orientación es la participación activa en propuestas como el proyecto Orígenes o la Comisión de Nuevo Trato. Pero también implica a los wijiche incidir en estructuras de representación social y política en el territorio de acuerdo a la fisonomía impuesta por el estado chileno, como los municipios.

Propuestas

Creación de una instancia a nivel ministerial para pueblos originarios. Crear una subsecretaria o instancia de nivel ministerial que reemplace a la CONADI y la actual representación del Estado ante los pueblos originarios. Esta nueva instancia debe contener y mejorar los actuales programas de CONADI, los que deberán ser evaluados antes de mantener su continuidad. Además tendrá facultades para coordinar y concentrar instrumentos de gestión y desarrollo económico y social que impliquen o impacten a comunidades.

Esta subsecretaria no tendrá un Consejo Indígena como la actual CONADI, pero si debe proponer la creación de un Consejo de Pueblos Originarios, cuyas funciones y alcances políticos estarán definidos por ley. Esta nueva instancia estará radicada en un ministerio político.

La propuesta tiene como objetivo modificar y mejorar la institucionalidad de representación del Estado hacia los pueblos originarios, y concentrar instrumentos de fomento económico y desarrollo social y cultural. Para ello se debería generar un instrumento de evaluación de la Ley indígena y de la CONADI, especialmente de sus instrumentos de gestión, y discutir esto con las organizaciones para determinar los cambios a ejecutar.

Reconocimiento de autoridades políticas del pueblo wijiche:

- Modificar ley actual para que los Consejos wijiche sean reconocidas como instancias políticas válidas al interior de su pueblo y en su relación con las autoridades políticas del estado de Chile. Este reconocimiento debe ser establecido en una normativa que mejore lo existente e implique un cambio efectivo que deben reconocer todos los servicios públicos del Estado. Este

reconocimiento se refiere a las autoridades y organizaciones tradicionales y no a los entes funcionales que reconoce o crea el gobierno como contraparte.

Los logkos debe ser reconocidos como autoridades y deben estudiarse mecanismos nuevos para que estos tengan prioridad, competencia y capacidades resolutivas en la relación con los organismos del estado. Este reconocimiento debe quedar estipulado en todas las normativas que impliquen toma de decisiones en materias de desarrollo social y económico al interior del territorio reconocido como de los wijiche.

Equipos asesores para Consejos Territoriales

Se creará un fondo y un mecanismo para financiar oficina y equipos de trabajo para los Consejos de Logkos y Caciques Wijiche. Esto permitiría a estas instancias políticas del pueblo wijiche tener una infraestructura mínima para funcionar y equipos técnicos de confianza para diseñar, gestionar y evaluar estrategias de la organización y su vinculación con el desarrollo de su territorio.

El equipo deberá estar compuesto por lo menos con dos personas técnicos profesionales y al igual que los servicios públicos podrán disponer de la información relacionada con el territorio y apoyar así las decisiones que deba tomar el Consejo de Logkos o alguna autoridad de comunidades que lo solicite.

Reformas legales. Reconocimiento constitucional y Convenio 169.

Mantener y agilizar propuestas de reconocimiento constitucional y la aprobación del Convenio 169 de la OIT en el parlamento.

Generar un grupo de trabajo sobre temas legislativos y que se relaciones con los pueblos originarios y sus autoridades para realizar un seguimiento y apoyo en la discusión de estas reformas legales.

El gobierno debe comprometerse a no aprobar reformas que signifiquen un retroceso en la discusión a que nivel internacional se desarrolla sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Apoyar Declaración Universal sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. Establecer un equipo de trabajo con los pueblos originarios para discutir y apoyar la generación de una declaración universal sobre pueblos indígenas en Naciones Unidas. Junto a otros estados generar una iniciativas de apoyo a una resolución favorable sobre esta iniciativa y a nivel interno generar materiales educativos para promover este y otros instrumentos internacionales.

Reconocimiento de la lengua y de la religión mapuche

Estudiar mecanismos legales que permitan el reconocimiento de la lengua propia como un idioma de carácter oficial del estado de Chile, y que tenga ese carácter en las opciones de educación. Por lo mismo deberán hacerse las modificaciones que correspondan para que este carácter sea una opción como segundo idioma para los estudiantes de todas las escuelas al interior del territorio.

Este proceso debe ser gradual en los territorios y niveles educativos. Se propone su inicio en el territorio wijiche.

Sobre la religión, también deben estudiarse los cambios a las leyes que reconocen las opciones religiosas y de cultos con el fin de incorporar con plenos derechos a quienes practican y desarrollan la religión propia del pueblo mapuche.

Desarrollo mapunche en estrategias de desarrollo regional y provincial.

Se deberá realizar un trabajo conjunto del Gobierno regional y los Consejos del pueblo wijiche para modificar orientaciones de estrategia de desarrollo regional, con el fin de ver su pertinencia cultural e incorporar objetivos que busquen el desarrollo del pueblo wijiche y mecanismos de consulta a sus autoridades para definir políticas regionales y provinciales.

Propuestas en el ámbito del derecho

Estudio sobre normativa y tradición jurídica wijiche:

Los antecedentes expuestos en este trabajo permiten concluir que existen deficiencias en el conocimiento sobre un derecho wijiche, su práctica y posibles manifestaciones. Por ello se propone la continuidad de una investigación sobre esta materia.

Capacitación para la reforma procesal penal en el territorio:

Diseñar y aplicar un taller de capacitación sobre la reforma, adecuada a la realidad del pueblo wijiche. Con la aplicación de la reforma procesal en la novena región es posible diseñar talleres de capacitación que entreguen nociones básicas y formas prácticas de relación con esta nueva normativa jurídica.

Cultura y Cosmovisión

Catastro y recuperación de centros ceremoniales y sagrados

Hacer un mapa y catastro que ubique y entregue datos históricos sobre los lugares con valor sagrado y ceremonial al interior del territorio.

Este trabajo debería seguir el modelo empleado en esta investigación. Se trabajará en distintos lugares del territorio con el fin de recoger la historia de lugares que aun conserven en la memoria un valor sagrado, hacer un catastro de ellos y establecer prioridades para su conservación y recuperación, o para ser declarados como parte del patrimonio cultural de la región.

Estudio sobre machis y condiciones para su recuperación

Establecer un equipo de trabajo conjunto entre experto no mapuches y mapuches para revisar la historia sobre la pérdida de las machis al interior del territorio. En este trabajo se deben establecer las condiciones para la recuperación de machis.

El trabajo debe incluir varias iniciativas de reunión y encuentros con machis de otros territorios y procesos públicos y educativos que recuperen y revaloricen el conocimiento y papel de la machi en la cultura wijiche. A fin de contrarrestar también la difusión de ideas negativas y tendenciosas sobre el papel espiritual de esta autoridad.

Estudio y taller con Nimitufe y expertos wijiche en artesanía

Reunir a los expertos en artesanía y usos de la madera y otros elementos naturales del territorio para revisar y acordar un conjunto de elementos propios que deberían ser reconocidos como parte de la

cultura wijiche. Esto con el fin también de establecer diferencias entre los elementos que se usan, los diseños y sentidos de estos en distintas zonas del territorio.

Este trabajo busca reconocer elementos propios de la cultura wijiche y diferenciarlos de otros incorporados de otras culturas. Esto sería un avance en la identificación y descripción de la artesanía local wijiche, los objetos, signos y elementos culturales y naturales que deben ser promovidos.

Una propuesta que surge de esta iniciativa es establecer normas sobre el lenguaje y figuras que deben incorporar las iniciativas que se refieran a lo intercultural y fomentar su uso en las obras públicas y privadas que rescaten y promuevan la cultura wijiche. Los órganos del estado deberán asegurar que la infraestructura y acciones públicas en el territorio resguarden características culturales y naturales que promuevan el reconocimiento de los pueblos originarios y desarrollen una sociedad multicultural.

Actualmente diversos servicios públicos han incorporado la señalización en el idioma wijiche, lo que debe ampliarse a todas las instituciones e incorporar además la simbología pertinente que represente a este pueblo.

Economía

En este estudio es posible determinar zonas de mayor concentración de población y que además tienen un mayor nivel de desarrollo en sus organizaciones. Aunque en muchos de estos espacios se han desarrollado y se ejecutan hoy iniciativas de desarrollo económico, están no están integradas a una visión compartida por las comunidades de ese espacio, y no tienen una relación de trabajo con las autoridades del pueblo wijiche.

Las propuestas en este ámbito tienen una mayor importancia por cuanto las acciones ligadas al desarrollo económico son las que mayor impacto producen al interior de las comunidades, y no existen en la región instancias o grupos de trabajo entre organismos del estado y las comunidades que permitan reorientar la relación, medir y evaluar el impactos de la intervención de los servicios públicos en actividades económicas y buscar una nueva relación que impliquen re - orientar procesos de desarrollo de mayor alcance, pertinencia y continuidad.

Un ejemplo de una nueva forma de trabajo es la que hace el equipo del gobierno regional de la Araucanía, en su Unidad de Desarrollo Local. Relación que implica cambios en la gestión y la revisión de las políticas públicas, su sentido y propósitos.

Un avance en materia de desarrollo económico implica reconocer la autoridad de instancias locales de representación. Incluir en los planes estratégicos de la región objetivos, variables y representación que impliquen el reconocimiento del pueblo wijiche y una visión multicultural de la región. Que se incentiven las economías locales y que se entreguen herramientas para capacitar y gestionar a los wijiche sus propias políticas de desarrollo económico.

Propuestas

Estudios para planes de desarrollo económico de espacios territoriales. Definir espacios territoriales para realizar estudios con el fin de generar una propuesta de desarrollo económico. Un primer paso en este trabajo es que el estado se comprometa a apoyar a las organizaciones locales para que generen y propongan acciones para el desarrollo que impliquen efectos en determinado territorio y que optimicen las capacidades locales, desarrollen otras y aprovechen en forma sustentable los recursos naturales.

Este estudio diagnóstico debe servir de marco para generar una instancia de trabajo con organismos del estado para evaluar y viabilizar las propuestas sugeridas. Un documento de propuesta de desarrollo local debe orientar también la intervención de acciones del Estado (educación, obras públicas y otras) o

privadas que comprometan los recursos de la zona o impliquen fuertes impactos al desarrollo de la cultura del pueblo wijiche.

Un evento de este estudio es la realización de un seminario-taller sobre experiencias económicas de los wijiche.

Zonas priorizadas para una primera experiencia de estudios: Territorio Bafkehche en San José de la Mariquina y San Juan de la Costa.

Catastro sobre derechos de agua y concesiones mineras

Realizar un Estudio – catastro sobre recursos naturales del territorio y su actual estado de propiedad. El estudio debería contener la situación de las concesiones solicitadas y su estado actual. La situación legal de la tenencia de estos recursos en relación a la normativa actual y en relación a futuros cambios legales. Esto ultimo principalmente con la nueva legislación de aguas. Los proyectos actuales y en proyección para la el territorio que impliquen el uso de estos recursos.

Cambios en la ley para fomentar desarrollo del bosque

Debería existir una normativa especial para las comunidades wijiche sobre la explotación y manejo de los bosques. Esta debería contar con un incentivo especial para comunidades que conserven el bosque o para forestar con especies nativas.

Sobre las plantaciones forestales debería adecuarse una política que evite los conflictos por la masificación de las plantaciones y la concentración económica de su explotación. Esto es incentivar las plantaciones con regulaciones necesarias que limiten su extensión a territorios aptos para la agricultura y no sustituyan el bosque nativo.

Estudios de políticas sobre migración.

Realizar un trabajo de investigación con el fin de establecer el origen y motivaciones actuales de la migración de familias mapuches y proponer políticas para el retorno de familias a su territorio.

Salud y Medio Ambiente

El ámbito de la salud tiene un desarrollo limitado por la falta de machis y la escasa recuperación del territorio para el desarrollo medicina tradicional. Las propuestas se enfocan a promover iniciativas pendientes en la protección de la medicina tradicional y el desarrollo de estas en el proceso de salud intercultural. Además de medidas de protección y conservación del medio ambiente que buscan mejorar los espacios de desarrollo espiritual y cultural.

Propuestas

Legislar sobre medicina tradicional mapuche. Acordar un cuerpo legal que reconoce y promueve el ejercicio de la medicina tradicional y la protección de los elementos naturales que se requieren y reconocer los instrumentos internacionales que lo promuevan.

Legislación que cautela la propiedad intelectual de estos conocimientos. Acordar un cuerpo legal que reconozca la propiedad comunitaria y el libre uso a los pueblos originarios de los conocimientos y elementos necesarios para el desarrollo de la medicina tradicional. Reconocer los instrumentos internacionales que promuevan estos temas.

Construcción de indicadores para el kũme mogen.

Realizar un trabajo de reconocimiento y validación de indicadores para la salud intercultural. Esto para evaluar las actuales políticas públicas y orientar nuevas acciones

Becas de especialización en salud intercultural.

Establecer un sistema de becas de especialización para profesionales y técnicos que trabajen en salud intercultural. Además establecer un mecanismo de información de sobre becas y cursos de estudios y formación en esta área de la salud.

Interculturalidad en la educación de los profesionales

Modificar los currículo educativo en los estudios de carreras profesionales de la salud y áreas afines al desarrollo social y cultural para que integren la interculturalidad. Este cambio debería implicar la integración de autoridades políticas y religiosas en la educación de estos profesionales.

Catastro y estudio sobre conflictos ambientales

Un problema evidente son los impactos ambientales de actividades productivas y el desarrollo económico y cultural de los wijiche. Aunque estos impactos son mas notorios y documentados en la IX región, existen estos problemas y se manifestaran próximamente.

El estudio describirá los problemas y conflictos ambientales en el territorio y propondrá fórmulas para su intervención. Documentara los impactos al medio ambiente y los de carácter sociocultural.

Integración a iniciativas ambientales regionales.

Existen hoy varias iniciativas ambientales en desarrollo las cuales son impulsadas por organismo públicos y privados. Estas iniciativas buscan el desarrollo de la región, fundamentalmente la protección y conservación de la biodiversidad, la protección del bosque nativo y la generación de iniciativas productivas sustentables y compatibles con la vida de las comunidades locales.

Estas iniciativas tienen también sus propias propuestas de desarrollo, pero no siempre acordadas o consentidas por las comunidades wijiche en las cuales intervendrán. Por ello se propone la integración del Consejo de Logkos o autoridades mapuches en estas iniciativas, y establecer mecanismos obligatorios de consulta y participación.

Educación

La educación es un ámbito ya muy desarrollado. Existen propuestas que deben ser apoyadas, principalmente las que se enfocan a cambios en el proceso educativo y los contenidos de la enseñanza. Aun así para los wijiche existe una pedagogía en el proceso educativo de su cultura, que debe ser valorado e incorporado al actual proceso.

Propuestas

Incorporar de autoridades mapuches a proceso educativo

Esto implica su relación directa con los estudiantes y además el discusión de la educación que se entrega en las escuelas con educación intercultural.

Los logkos principales deberían ser incorporados en la discusión de proyectos educativos en las escuelas del territorio.

Creación de curso de mapuzungun y cultura

Todos los colegios en zonas de concentración mapuche deberían existir la opción de un curso de mapuzungun y la obligatoriedad de este curso en escuelas que tengan mayoría de población mapuche. También si es solicitado por la comunidad escolar.

Esto implica la capacitación de profesores y facilitadores para esta labor.

Adecuación de la textos y métodos de enseñanza

Estudiar y aplicar cambios a los textos de enseñanza que incluya los antecedentes recopilados el trabajo de la Comisión. Un cambio fundamental para una nueva relación de diálogo con la sociedad nacional.

Documento sobre historia wijiche para los colegios.

Con la información ya disponible es posible hacer una relación general de la historia de los wijiches, y que pueda ser conocida por la sociedad, en especial los jóvenes. Exponer ahí los hitos y actores mas relevantes y además instruir sobre la cosmovisión de este pueblo.

Los wijiche tienen derecho a generar su propia historia, mas allá de los acuerdos sobre este tema que salgan del trabajo de la Comisión. La documentación expuesta durante el proceso de la Comisión ha permitido recabar mucha información sobre el territorio.

Interculturalidad en el currículum escolar y la enseñanza

Integrar en las leyes sobre enseñanza y educación un concepto de interculturalidad que refleje la concepción de la vida de los pueblos originarios del país. Esto con el fin de que la el currículum y los métodos de enseñanza recojan y rescaten la pedagogía mapunche, con la cual el pueblo wijiche ha transmitido su historia y cosmovisión por generaciones.

Acreditación de estudios para becas indígenas.

Los beneficiarios de la beca indígena que ocupen este beneficio en la universidad deberán acreditar un curso referido a la historia y cultura de su pueblo.

La opción de postular a la beca indígena debería ser un incentivo para profesionales que trabajen o se relaciones con iniciativas que busquen el desarrollo del pueblo wijiche.

Generar un catálogo con becas de estudios para perfeccionamiento técnico y docente

Una labor de la nueva instancia gubernamental de relación política y técnica con los wijiche debería generar anualmente un catálogo o un servicio informativo con opciones de becas y cursos de perfeccionamiento para técnicos y profesionales wijiches.

Reparación simbólica

Propuesta

Crear plazas de pueblos originarios en ciudades del territorio

Se propone la creación de un espacio público en las principales ciudades del país, que reivindica al pueblo originario de ese lugar.

Primera parte: Puerto Montt, Castro, Osorno y Valdivia

Monumento al Logko Juan Queipul

Para los wijiche del Chaurakawin el Logko Juan Queipul tiene especial importancia por su negativa a participar del Parlamento de las canoas en 1793, y que entregó en forma definitiva los territorios de la zona de Osorno a los españoles.

Reparación jurídica y social para víctimas mapuches de la dictadura militar

En la X Región existen 42 personas de origen mapuche víctimas de violaciones al derecho a la vida. 22 son detenidos desaparecidos y 20 ejecutados. Se propone que el Estado y los Consejos Wijiche adopten medidas de reparación integral para estas víctimas en base a las orientaciones entregadas por la Corporación Codepu (propuesta entregada al Presidente Ricardo Lagos).

Territorio Pikunwijimapu. 2003