

PENTUKUN

Nº 2



Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de La Frontera

Temuco - Chile

1995

La publicación de PENTUKUN es financiada gracias a los aportes del
Ministerio de Educación de Chile, MINEDUC y Fundación FORD.

PENTUKUN

PENTUKUN,

es una palabra que representa el saludo solemne de dos personas mapuches que comparten situaciones significativas de su cultura.

Al emplear esta palabra como nombre de la revista, se quiere testimoniar reconocimiento y admiración a una forma tradicional de comunicación de uno de los pueblos indígenas de Chile, y metafóricamente rescatar el espíritu de este saludo para facilitar a través de este medio la comunicación con todos los otros pueblos.

Este nombre fue propuesto por el profesor Héctor Painequeo Paillán y aprobado por unanimidad por el Consejo de Redacción de la Revista.

Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de La Frontera

Casilla 54-D, Temuco, Chile
Fono Fax 528411 y 528412

Temuco, Chile, Mayo 1995

ISSN.0717-1099

EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA, EDUFRO

Representante legal, HENRICH von BAER von L.

Director Instituto, JOSE AYLWIN O.

Director Revista, HUGO CARRASCO M.

Secretaría de Redacción, ORIETTA GEEREGAT V.

Consejo de Redacción, JOSE BENGOA, ALIRO CONTRERAS,

ELICURA CHIHUAYLAF, CORNELIO CHIPANA, MARIA ESTER

GREBE, ALBERTO HOTUS, JUAN ÑANCULEF, HECTOR PAINEQUEO,

JORGE PINTO, ISOLDE REUQUE.

Bibliotecaria encargada CEDOC., SYLVIA GALINDO G.

Programadora Instituto, XIMENA ZEDAN Z.

Diseño Portada y Viñetas, MARIA DOLORES DE LA MAZA

Diseño, JAIME MALDONADO L.

Impresión, Impresos Emmanuel

Los trabajos publicados pueden ser reproducidos, indicando su autor y fuente, y enviando tres ejemplares dirigidos al Director de la Revista.

Las opiniones expresadas son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente la opinión de la Revista.

Las colaboraciones deben ser enviadas para su evaluación y eventual publicación a nombre de la Secretaría de la Revista.

Casilla 54-D, Temuco, Chile.

Fono Fax: 252648, ó 252627 Anexo 1451

Temuco, Chile, Enero 1995

PENTUKUN

Nº 2

ESTUDIOS

ELISA LONDON ANTILLO: Consideraciones generales para
estudiar una palmar lingüística del mapudungu

CHRISTIAN MARTINEZ: Identidades étnicas en el mundo indígena
contemporáneo? Algunas implicaciones teológicas

RAUL MOLINA: Modelos de imaginación de territorios indígenas
y el proceso de apropiación cultural del alto Bio Bio patagónico

CREACION

LITERATURA

MANUEL PEDERNUC ATARI: poemas

SICNOGRAFIA

ADRIANA CARRASCA: Espiritu de los cuatro vientos

XILOGRAFIA

CARLOS PACHECO-SANCHEZ: De la tierra a la luna

Después de una tormenta



**Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de La Frontera**

Temuco - Chile

1995

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
Nº 2

Nº 2

El presente número de la revista, como el anterior, está dedicado a la temática de la cultura indígena. En este caso, el tema central es la cultura mapuche, la cual ha sido abordada desde diferentes perspectivas. En primer lugar, se presenta un artículo que trata sobre la historia y la evolución de la cultura mapuche, así como sobre su situación actual. En segundo lugar, se aborda el tema de la identidad mapuche, es decir, cómo se define a sí misma esta cultura y cuáles son sus valores fundamentales. Finalmente, se presenta un artículo que trata sobre la importancia de la cultura mapuche en la sociedad chilena actual.



Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de la Frontera

Temuco - Chile

1992

INDICE

ESTUDIOS

ELISA LONCON ANTILEO: Consideraciones generales para establecer una política lingüística del mapudungun 9

CHRISTIAN MARTINEZ: ¿Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo? Algunas implicaciones teóricoprácticas..... 27

RAUL MOLINA: Modelos de enajenación de territorios indígenas y el proceso de ocupación chilena del alto Bío Bío pehuenche..... 43

CREACION

LITERATURA,

MANUEL FEDERICO ATAN: poemas 63

SERIGRAFIA

ADRIANA CHIHUAILAF: Espíritu de los cuatro vientos..... 67

XILOGRAFIA

CARMEN PAZ ÑANCUVIL: De vuelta a la tierra 68

Después de una leyenda 69

OPINIONES

HORACIO LARRAIN: EL drama de desalojo de campesinos quechuas en Cotacache (Ecuador) 71

XIMENA NAVARRO: Protección del patrimonio arqueológico mapuche: una tarea urgente 83

DOCUMENTOS

CORNELIO CHIPANA HERRERA: Propuesta de la provincia de Parinacota y comuna de Camarones. 89

PROGRAMA DE ACTIVIDADES DEL DECENIO INTERNACIONAL DE LAS POBLACIONES INDIGENAS DEL MUNDO 97

DISCRIMINACION CONTRA LAS POBLACIONES INDIGENAS.

Protección del patrimonio de los pueblos indígenas..... 107

NOTAS Y RESEÑAS

LIBROS

ALVARADO, Margarita; AZOCAR, Miguel: En los confines de trengtreng y kaikai. (Orietta Geeregat V.) 119

CONTE, Jesús. Isla de Pascua: horizontes sombríos y luminosos (Historia documentada). (Sylvia Galindo G.) 119

MONTECINO, Sonia; REBOLLEDO, Loreto; WILSON, Angélica: Diagnóstico sobre inserción laboral de mujeres mapuches rurales y urbanas. (Orietta Geeregat V.) 120

NAVARRO, Floria Pedro: Ciencias y políticas en la región norpatagónica: El ciclo fundador (1779-1806). (Orietta Geeregat V.) 120

PEREDA, Isabel; PERROTTA, Elena: Junta de hermanos de sangre. (Sylvia Galindo G.) 121

ALCAMAN, Severiano; ARAYA, Jorge: Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo mapuche. (Orietta Geeregat V.) 121

VIDEOS

REGRESO a la tierra = Wiñomentun ñi mapu mew. (Sylvia Galindo G.) 126

VIDA entre dos mundos. (Sylvia Galindo G.) 126

WICHAN= El juicio. (Sylvia Galindo G.) 127

PRESENTACION

Con satisfacción presentamos el segundo número de la revista PENTUKUN, editada por el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera.

En él se mantiene la misma estructura del primer número, que organiza los contenidos en varias secciones para facilitar su comprensión a todo tipo de lectores, y se introducen algunas correcciones formales que mejoran su presentación y lectura.

En la sección ESTUDIOS se incluye en esta oportunidad tres colaboraciones. El primero es un trabajo de Elisa Loncón, en que destaca la perspectiva mapuche de valoración de su lengua y sostiene la necesidad de otorgarle esta misma importancia en las experiencias de educación intercultural bilingüe y en otro tipo de proyectos. El segundo es un estudio de carácter ensayístico en que Christian Martínez cuestiona el hecho generalizado de comprender la identidad como fenómeno exclusivamente étnico, al concebirlo básicamente como un proceso de construcción de sistemas específicos de significación. Por último, la sección se cierra con un extenso y fundamentado escrito de Raúl Molina, en que analiza la ocupación chilena del Alto Bío Bío Mapuche-Pehuenche, en el marco de los modelos de enajenación de los territorios indígenas de Chile.

La sección CREACION está dedicada al poeta Rapa Nui Manuel Federico Atan, y la selección de sus poemas en lengua rapa nui y castellano está acompañada por tres obras plásticas de autores mapuches.

En la sección OPINIONES encontramos dos trabajos que por su desarrollo y sistematicidad exceden el carácter de mera opinión personal del autor. En el primero, el Dr. Horacio Larraín presenta una entrevista que hizo a Miguel Calapi, joven quechua ecuatoriano, en que éste relata el despojo de su tierra. En el otro, Ximena Navarro se refiere apelativamente a la urgente necesidad de proteger el patrimonio arqueológico en la zona sur del país, en particular el legado mapuche.

La sección DOCUMENTOS ofrece a los lectores una interesante contribución, dando a conocer la Propuesta de la provincia de Parinacota y comuna de Camarones, redactada por Cornelio Chipana, basada en criterios de etnodesarrollo, autosustentabilidad y biodiversidad, en referencia a la zona rural aymara; y dos importantísimos documentos aprobados por las Naciones Unidas. El primero proviene de la Asamblea General de Naciones Unidas que con fecha 10 de diciembre de 1994 dio comienzo al Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas y, luego de una Introducción, presenta el "Programa de Actividades" de dicho Decenio. El otro, de la Comisión de Derechos Humanos del Consejo Económico y Social, se refiere a la "Protección del Patrimonio de los Pueblos Indígenas", estableciendo Principios y Directrices para llevarla a la práctica.

Finalmente, en la sección NOTAS Y RESEÑAS, además de las reseñas de libros y artículos publicados durante 1994, se agrega la reseña de algunos videos existentes en el Centro de Documentación del Instituto.

De esta manera, el Instituto de Estudios Indígenas mantiene abierto su diálogo con los pueblos indígenas, con los investigadores y con la sociedad global. En el ámbito de esta intencionalidad, la revista PENTUKUN quiere constituirse en una voz amigable y fraterna que busca el intercambio y la reflexión interdisciplinaria e intercultural.

El Director

Temuco, Chile, enero de 1995

ESTUDIOS

CONSIDERACIONES GENERALES PARA ESTABLECER UNA POLITICA LINGUISTICA DEL MAPUDUNGUN

Elisa Loncón Antileo(*)

I.- INTRODUCCION.

El presente artículo entregará algunos elementos de información y reflexión respecto a la situación actual del mapudungun en el contexto sociocultural y político chileno, y el rol que le compete en el futuro mapuche, con énfasis en un sistema educacional que garantice la continuidad cultural e histórica del pueblo mapuche. Es importante señalar que una de las primeras situaciones a que me veo enfrentada para escribir este artículo es tener que expresar conceptos e ideas acerca de mi lengua en una lengua ajena, el Castellano. Aún sabiendo que esto se debe a factores lingüísticos y extralingüísticos, que más adelante desarrollaré, debo manifestar que la forma más exacta y de mayor acercamiento al tema sería mejor expresado en la lengua propia, el mapudungun la lengua materna en la cual se ha desarrollado la comprensión del mundo de quienes han tenido el privilegio de mantenerla, pese a las condiciones históricas de dominación en que se encuentra el pueblo mapuche actual.

Como sabemos, el mapudungun, como otras expresiones de la cultura mapuche, ha permanecido estancado en su desarrollo por la implantación del sistema chileno occidental, y para muchos este idioma en la actualidad no existe, o si aún se conserva se predice su desaparición a un corto plazo. Las razones que se entregan son casi obvias, el pueblo mapuche está inserto oficialmente en un sistema monocultural y monolingüe, la "Nación chilena", siendo el Castellano la lengua oficial y nacional para todos los chilenos, dentro de los cuales se insertan los mapuche; en este contexto no hay mayores posibilidades para que los mapuche mantengan y desarrollen el idioma propio, el mapudungun no tiene cabida en la

(*) Investigadora del Instituto de Estudios Indígenas, de la Universidad de La Frontera.

escuela, en los medios de comunicación, en las oficinas públicas, en las distintas instituciones de la administración pública (hospitales; registro civil, banco ,etc). Todas ellas, instancias a las que el mapuche acude a resolver problemas, necesidades etc. Para todo se necesita el castellano, por lo que el mapudungun no es necesario.

En el concierto de las reivindicaciones mapuche, la recuperación o revitalización del idioma juega un rol importante, pero no tan sentido como son las referidas a la recuperación de la tierra y el territorio. Sin polemizar en el tema, quiero señalar que esta situación tal vez se deba a la aguda pérdida del idioma en los últimos años. En Chile la población mapuche supera al millón ⁽¹⁾ de personas, de esta cifra no se conoce cuántos de ellos hablan mapudungun y son bilingües, sin embargo lo que sí es real, es que la mayoría de padres bilingües, hoy poseen hijos monolingües del Castellano ⁽²⁾, lo que sin duda demuestra la pérdida del mapudungun a gran escala.

Un pueblo que pierde su idioma es un pueblo silenciado, un pueblo mudo, imposibilitado de reivindicarse con sus propios conocimientos, con su filosofía, con su religión, para ello debe recurrir a un idioma prestado, de otra cultura, en la que se expresan otros conceptos. Así lo sienten y lo expresan quienes llevan el idioma en la práctica diaria en las comunidades, me refiero a las personas hablantes , en especial a los Gempin, Weupife, Lonko, Machi ⁽³⁾ y demás autoridades originarias a quienes no se les puede dejar de reconocer el rol que han jugado en la mantención de la cultura, los conocimientos propios y el idioma mismo.

Este artículo pretende hacer una contribución al debate actual sobre un futuro digno, más justo para el pueblo mapuche,

¹ Censo 1992, registra la existencia de 928,060 mapuche sobre 14 años; si agregamos un 30% de correspondiente a la población infantil de 0 a 13, tendríamos un total aproximado de 1.200.000 personas mapuche. Mas allá de su fidelidad exacta nos sirve como referencia.

² DURAN TERESA, LONCON ELISA, ANTILEF VICTORINO, Condiciones socioculturales para una educación intercultural bilingüe en Maquehue, 1992.

³ Gempin, dueño de la palabra, orador mapuche, Weupife, historiadores , Machi, líder religioso, Lonko, jefe político de una comunidad.

donde la lengua cobra relevancia. Sin ser ambicioso y homogeneizar la voluntad mapuche sobre temas de interés, trata de entregar algunos elementos que permitan responder las preguntas relacionadas con el futuro del mapudungun ¿Es posible restablecer el uso del mapudungun en cada uno de los espacios en que el mapuche interactúa y qué condiciones deberían existir para que esto se logre? ¿Qué rol le compete a la escuela en el futuro del idioma? ¿Cuál es el papel de los mapuche hablantes y no hablantes en la recuperación del mapudungun?

II.- Significado del Idioma o lengua mapuche, mapudungun.

Para comprender el significado del mapudungun en la cultura mapuche se considera las definiciones que la lingüística da a los conceptos de lenguaje, lengua o idioma y dialecto, conceptos mediante el cual la sociedad global juzga a favor o en contra del mapudungun; además se recoge la concepción que los hablantes tienen de su lengua. Lenguaje es la facultad humana para comunicarse, a través del cual se expresan significados. El lenguaje como facultad humana puede ser expresado a través de distintos sistemas(sistema Braille , Morse, etc). Lengua es la realización de esta facultad, ésta constituye el patrimonio de un grupo social determinado⁴), a través de la lengua se expresa la cultura de un pueblo, de ahí que lengua y cultura son dos elementos inseparable.

Algunos usan el concepto idioma en vez de lengua, estos son dos conceptos equivalentes, que lingüísticamente tienen el mismo valor, sin embargo se tiende a confundir los conceptos, por cuestiones valóricas, atribuyéndole al idioma condiciones de universalidad, escritura, jerarquía, desarrollo literario, etc. La universalidad no depende de la lengua, no tiene nada que ver con la naturaleza de lengua sino que responde a acontecimientos históricos, sociales y políticos. El Latón fue una lengua de prestigio, universal, con la caída del Imperio Romano decayó también la lengua y hoy es idioma muerto.

⁴ Coseriu Eugenio, Teoría del lenguaje y lingüística general, 3a Ed.Rev. y corregida 2a reimpresión, Madrid: Gredes, 1982.

Por otro lado, todas las lenguas son orales en su comienzo y todas pueden escribirse sin exclusión, si los hablantes así lo deciden. No hay nada en la naturaleza del idioma o lengua que imposibilite su escritura, así, algunas son alfabéticas, silábicas, ideográficas, pictográficas y otras son combinaciones.

Estas afirmaciones nos permiten establecer que :

Por naturaleza las lenguas son iguales, es decir, no hay lenguas superiores ni inferiores, en el mundo existen mas de cinco mil lenguas y todas ellas están facultadas y capacitadas para desempeñar funciones de comunicación, expresión e integración social.

El dialecto, en cambio, es la variación regional de una lengua, producida por distintos factores, geográficos, culturales, históricos; así, se puede decir que el castellano posee un sinnúmero de dialectos si se asume que todos los hablantes de lengua hispana hacen uso de una determinada variante, según el país donde se ubican.

El mapudungun, como ya ha sido definido, es una lengua (5), aunque por circunstancias sociales y políticas y dado su poco prestigio social, hay quienes lo han denominado dialecto, pero esto no es más que falta de conocimiento y como ya ha sido señalado anteriormente una cuestión valórica. Posee las características de las que gozan todas las lenguas, está dotada de una gramática, (aunque no está escrita), tiene un sistema fonológico, morfosintáctico y semántico determinado por las condiciones propias de la cultura y que lo hacen diferente al resto de las lenguas. Su condición de lengua oral no le quita ningún valor lingüístico, esto es un componente cultural que caracteriza a la gran mayoría de las lenguas indígenas.

Mapudungun para el mapuche, literalmente significa habla de la tierra, mapu: tierra, dugun: acción de hablar. Así como también se ha creado el winka dugun, para designar a la lengua de la sociedad winka, el castellano; se puede también hablar del chedugun para referirse al habla exclusivamente de la gente

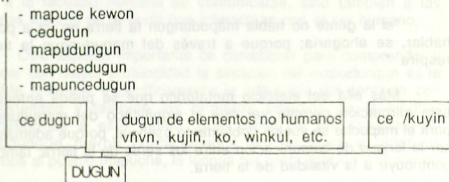
⁵ SALAS ADALBERTO, Mapuche ¿lengua o dialecto?, CUHSO, Vol.2 N°1, 1985.

mapuche, categorías de habla que nos permiten comprender la normativa del mapudungun en cuanto expresar un determinado contenido y significado. El mapudungun es conocido y denominado por sus hablantes de distintas formas:

mapudungun
mapuncedugun
mapucedugun
cedugun
mapucekewon

Las cinco denominaciones se usan para referirse a la lengua mapuche, depende de la región del hablante, lo que sin duda no debe ser asumido como materia de confusión dado a que la cultura mapuche posee una característica ligada intrínsecamente a las condiciones geográficas, que hacen que exista diversidad interna en la propia cultura. El concepto mapudungun, es usado por los mapuche nagche, mapuncedugun por los williche, mapucedugun por los wenteche, cedugun por los mapuche pewenche y mapucekewon se usa indistintamente.

Como anteriormente se ha señalado, de la concepción de lenguaje depende la cultura, en la cultura mapuche el concepto dugun tiene distintos significados tales como: habla, noticias. De acuerdo a los conocimientos mapuche no sólo el ser humano puede hablar y comunicarse, ésta es una facultad de la que gozan todos los seres que conviven en la tierra, en el Mapu, así existen distintos tipos de dugun; lo que a continuación se ordena en el siguiente árbol.



Dugun, que significa habla, se ramifica en tres ramas: el ce dugun o habla de la gente; el kuyiñ, newen dugun o habla de los

poderes de la tierra ⁽⁶⁾ y cedugun/newen dugun, este último se refiere al habla del ser humano con los elementos de la naturaleza. El habla, dugun, es propia del ser humano, pero también de los otros seres de la tierra, y ésta también sirve como un instrumento de comunicación entre ellos, por cuanto existen tres tipos de dugun o habla:

- a) ser humano / ser humano
- b) poderes de la tierra/poderes de la tierra
- c) ser humano / poderes de la tierra.

La primera categoría es obvia para todos nosotros, el ser humano puede hablar, no así la categoría c y b. En la cultura occidental el hombre es el único que habla, en cambio, en la cultura mapuche además del hombre, habla el agua, el cerro, los animales etc. Además todos se comunican y lo hacen en mapudungun, es decir, el ser humano habla mapudungun, los poderes hablan mapudungun, el ser humano con los poderes y vice/versa también lo hacen en mapudungun.

Con lo anteriormente señalado podemos decir en un intento por hacer una aproximación a la ciencia mapuche, no sólo el ser humano tiene la facultad de comunicarse, se asume que los animales, la tierra y cada uno de sus componentes también pueden hacerlo, y estos lo hacen a través del mapudungun. A esto se agrega una afirmación realizada por un hablante mapuche:

"mapuduguwenule ce duguwelayay mapu, gváfufuy ta mapu; mapudungun mu neyvkey mapu"

"si la gente no habla mapudungun la tierra no va a poder hablar, se ahogaría; porque a través del mapudungun la tierra respira "

Más allá del ejercicio metafórico que se pueda entender, esta afirmación permite ver que el significado del mapudungun para el mapuche se vuelve doblemente esencial, porque además de ser la lengua de comunicación entre los seres de la tierra, también contribuye a la vitalidad de la tierra.

⁶ wívm: pájaro, kujif: animales, ko: agua, winkul: cerro. En la cultura mapuche se asume que en la tierra existen distintas fuerzas o newen, cada elemento de la tierra tiene su fuerza como la del agua, de los animales etc y éstas intervienen en el equilibrio entre el ser humano y la tierra

Otro aspecto importante que se desprende de este análisis es la relación lengua y tierra. Los lingüistas hablan de regiones lingüísticas, para referirse al espacio físico donde se encuentra una comunidad lingüística determinada, para referirse al espacio geográfico que ocupa una lengua donde la otra no tienen vigencia.

Así, hasta el siglo pasado se extendía una región lingüística de habla mapuche que comenzaba desde el río Bío-Bío hacia el sur. El río Bío-Bío fue también frontera lingüística entre el castellano y el mapudungun, las personas que querían establecer contacto con los mapuche debían saber el mapudungun o por el contrario hacer uso del *lenguaraz*⁷; En la actualidad es común en los países europeos el uso de este concepto, así en Suiza existen tres territorios lingüísticos, el alemán, francés y el italiano.

Sin embargo, la relación lengua, territorio y tierra en la cultura mapuche, no sólo se refiere al espacio físico que ocupa la lengua en función de sus hablantes, sino también al espacio físico en donde se equilibran las distintas fuerzas de la tierra, se relacionan entre ellas, se comunican y permiten la vida. En otras palabras es casi imposible pensar el mapudungun sin la tierra, sólo en función de sus hablantes, ello estaría abortando la concepción religiosa y filosófica que el pueblo mapuche tiene sobre su cultura y que es expresada en el idioma, lo que sin duda sería un grave atentado contra la identidad y sabiduría mapuche. Para recapitular, es necesario establecer bien la diferencia entre el concepto de lenguaje establecido por los lingüistas y el concepto de lenguaje inserto en la cultura mapuche, este último se refiere no sólo a la facultad humana de comunicarse, sino también a las distintas fuerzas de la tierra que interactúan con el ser humano.

Otro aspecto importante de considerar para comprender y conocer con mayor profundidad la situación del mapudungun es la variable histórica, específicamente la influencia del contacto con el castellano y también los primeros estudios de la lengua. Refiriéndonos a esto último, gran parte de los estudios del mapudungun fueron condicionados por factores y objetivos externos al pueblo mapuche, la lengua fue preocupación y objeto de

⁷ *Lenguaraz* se refiere a la persona que hacía de intérprete en las conversaciones entre mapuche y no mapuche, este manejaba correctamente el mapudungun y el castellano.

requerían conocer y hacer uso del mapudungun para llevar a estudios por los misioneros jesuitas y capuchinos ⁽⁸⁾ quienes cabo la evangelización. Estos estudios forman parte de los registros más antiguos de la lengua y por ende poseen un valor histórico importante; sin embargo, es preciso señalar además de los propósitos evangelizadores, dichos estudios fueron realizados teniendo en principio como patrón de análisis y comparación, el latín ⁽⁹⁾.

Dado que dichos estudios fueron hechos por misioneros católicos motivados por su convicción de evangelizar a los "bárbaros mapuche", la motivación cristiana de los Padres hizo que se incorporaran distintos conceptos religiosos propios de la cultura occidental al mapudungun, en forma forzada, mediante el uso de la traducción; de este modo se trasladaron los conceptos de la cultura occidental cristiana al mapudungun, por ejemplo:

Chau Dios: Padre Dios

También, producto del contacto con la otra sociedad el pueblo mapuche incluyó nuevos conceptos al idioma, motivados por la incorporación, apropiación de objetos u otros enseres a la cultura mapuche, así se incorporaron palabras tales como:

kawej: caballo, kacija: trigo, waría: ciudad, etc.

Esta situación nos permite entender que los idiomas son dinámicos y responden a la necesidad de los hablantes. Cuando éstos tienen el control cultural sobre el mismo, es más fácil hablar del desarrollo del idioma, en el caso contrario, y responde al ejemplo anterior, se imponen externamente nuevos conceptos. Dada la hegemonía cultural de la otra cultura, el idioma se transforma respondiendo a otra matriz cultural, pese a que se crean conceptos nuevos es difícil hablar de desarrollo, sino más bien de colonización lingüística.

⁸ 1606, el jesuita Luis de Valdivia, escribe la primera gramática mapuche, le suceden los padres jesuitas, Andrés de Febré (1764 - Arte de la lengua General del Reino de Chile) y el padre Havestadt (1777 - Chiligügu). Posteriormente el padre capuchino Félix de Augusta en 1903 publica Gramática Araucana y otros estudios. En 1960 el padre Ernesto Moeschbach publicó Idioma Araucano y otros estudios.

⁹ SALAS ALBERTO, La Lingüística Mapuche en Chile. RLA N° 18. Concepción Chile pp 24

Aun sabiendo la importancia que tiene para el estudio de la lengua cuestión histórica, los hablantes del mapudungun no poseen en forma sistemática el registro histórico del desarrollo del idioma, o los cambios que éste ha venido sufriendo a través del tiempo; en esta materia existen algunas fuentes a nivel de los hablantes, quienes podrían proporcionar datos importantes sobre conceptos antiguos del mapudungun, lo que permitiría recopilar palabras que han caído en desuso por efecto del cambio sociocultural que vive el pueblo mapuche. No debemos olvidar que hasta hace un siglo atrás el mapudungun fue un idioma autónomo, se supone que éste había alcanzado el máximo de desarrollo para interpretar el mundo mapuche real, objetivo o subjetivo de la época. Por lo ya señalado, este tema es materia de gran importancia en cuanto a registros del idioma.

En el mapudungun de los tiempos actuales se pueden ver con nitidez la huellas que ha dejado la historia de dominación sobre el pueblo mapuche, así como los propios miembros del pueblo mapuche han sido objeto de opresión, de estancamiento en su desarrollo, de hecho la lengua no ocurre en el vacío, está ligada a los factores sociales y políticos que afectan a la comunidad lingüística que la habla.

Si estudiamos la lengua en profundidad, probablemente hoy día nos encontremos con un mapudungun que mantiene en su esencia los contenidos de hace más de quinientos años atrás, es decir, conceptualizando el mundo mapuche histórico y restringido para conceptualizar el mundo mapuche contemporáneo, podemos decir entonces que no hay desarrollo de la lengua, lo que no es nada extraño dadas las condiciones de subordinación de que ha sido objeto por el castellano, fundamentalmente a partir de fines del siglo pasado. Caso similar se puede observar a nivel de la estructura del mapudungun actual, el hablante a menudo recurre a la norma del castellano cuando habla en mapudungun. Por ejemplo: vamos a purucar, en vez de purumeyu: dancemos los dos.

Para realizar una aproximación al tema en cuestión, a continuación realizaremos una mirada al mapudungun desde la sociolingüística.

III.- Situación sociolingüística del mapudungun.

Anteriormente se ha señalado que la lengua es una expresión social y cultural de un pueblo, ligada a los múltiples factores sociales, políticos, históricos, que se relacionan con sus hablantes. La sociolingüística se sitúa en este contexto y nos permite estudiar el mapudungun en función de los factores extralingüísticos que afectan a sus hablantes (¹⁰) y el desequilibrio de poder que existe entre el castellano y el mapudungun.

En la sociedad chilena el mapudungun es una lengua oprimida, subordinada al castellano y esto se debe a cuestiones políticas que han caracterizado la relación entre el pueblo mapuche y el Estado chileno (¹¹). Es un hecho que la política lingüística oficial chilena tiende a la asimilación del mapudungun, mediante la imposición del castellano; el castellano es la lengua oficial y nacional chilena; este tipo de política puede ser denominada glotofagia, concepto mediante el cual se explica el fenómeno de extinción de un idioma por la generalización del otro, en este caso la pérdida del mapudungun y desarrollo del castellano.

El mapudungun no goza de los mismos derechos, ni del mismo estatus, ni de las mismas funciones que el castellano. El castellano es una lengua de gran prestigio social, goza de mayor jerarquía, es la lengua de comunicación, culta, formal, oficial, informal, es la lengua de la administración pública y jurídica, mientras que el mapudungun sólo tiene asignadas dos funciones:

- a) función cultural en el ámbito mapuche
- b) función informal (cotidiano-doméstico) y no oficial.

Esta restricción de funciones, como el bajo estatus de una lengua, no tiene nada que ver con su naturaleza lingüística, no es cierto que hay lenguas capacitadas para ciertas funciones y otras no, el desequilibrio entre las lenguas, su estatus, depende de cuestiones de tipo social y político. Así, las funciones de uso del mapudungun están condicionadas por factores externos, como es el

¹⁰ PALOMINO RODOLFO C., Multilingüismo y defensa idiomática, Centro de Investigación de Lingüística Aplicada, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Documento de trabajo N° 46, Junio, 1983. pp 4-5.

¹¹ De acuerdo a la Constitución chilena, en Chile existen sólo chilenos, lo que implica una negación sistemática de la presencia y existencia indígena. Chile es un Estado monocultural y monolingüe ninguna de las Constituciones chilenas han mencionado más la existencia indígena.

poco poder político de la sociedad mapuche, la discriminación social, la marginación económica, es decir por los distintos problemas de marginalidad que vive el pueblo mapuche; con esto podemos decir que la lengua corre los mismos riesgos que sus hablantes, es objeto de discriminación al igual que sus hablantes, por cuanto las funciones de un idioma están determinadas por el poder de los hablantes. Efectivamente, el pueblo mapuche no goza de ningún poder político y social en la sociedad global, es un pueblo oprimido, ignorado, marginado, así también la lengua es una lengua oprimida, situación que ha producido grandes cambios en la lengua. El mapudungun en la historia fue la lengua del pueblo mapuche, hoy día en gran medida es reemplazada por el castellano.

Al hablar de lengua oprimida nos estamos refiriendo entonces a que el mapudungun es una lengua subordinada, la lengua no tiene ningún valor social y político al interior de la sociedad global, posee un bajo status social⁽¹²⁾. Los espacios sociales de uso del mapudungun se restringen cada vez más y hoy la lengua está relegada a la comunidad, al ámbito de la comunicación familiar y escasamente se escucha en la ciudad excepto en lugares como la feria, terminales de buses, mientras que el castellano tiene reservada todas sus funciones y por ende ocupa los múltiples espacios sociales, culturales y políticos por lo cual los mapuche están obligados a aprenderlo.

El castellano goza de privilegios "autorizados por ley"⁽¹³⁾ para ocupar los espacios y funciones que actualmente ocupa, es la lengua oficial y nacional; su hegemonía por sobre el mapudungun no sólo desplaza al idioma sino también le ha permitido establecer modificaciones estructurales al interior del idioma mismo. Así hoy en día es común escuchar a hablantes nativos de mapudungun que incorporan otras estructuras en la construcción morfosintáctica de la frase, tales como:

hasta ka antv, en vez de decir peukayael

¹² ALBO XAVIER, El futuro de los idiomas oprimidos en los Andes. Lima: CIDA, Doc.de Trabajo N°33

¹³ A pesar de que no hay ninguna ley que diga que el castellano es lengua oficial, esto se da por hecho y cuenta con legitimidad social histórica.

Esto mismo se refleja en la inscripción de los nombres mapuche como apellidos en el Registro Civil, con la escritura se pierde su contenido originario por efecto de la castellanización.

antihuala: sin significado, antwala: pato silvestre del sol
quilaman : sin significado, kvlamán : tres cóndores
catricura: sin significado, Kaxvkura: piedra cortada

Este conflicto lingüístico existente, producido por la relación de desigualdad social y política entre el castellano y el mapudungun recibe el nombre de diglosia¹⁴). La diglosia designa el fenómeno social que afecta a una lengua, y se refiere a la relación desequilibrada entre una lengua y otra. Este no es un fenómeno lingüístico, tal como se explicó anteriormente, es un fenómeno social; el prestigio de un idioma está determinado por una cuestión valórica, política y social, no es un fenómeno ligado a la naturaleza del idioma. Es decir, que el mapudungun sea una lengua oprimida no tienen nada que ver con su naturaleza lingüística.

La diglosia influye también en la concepción que los propios mapuche tienen de su idioma, en este sentido la desvalorización del mapudungun producto del conflicto social es internalizada por los hablantes trayendo como consecuencia lo que se conoce como vergüenza étnica, y se caracteriza por la autonegación de sí mismo, la negación de su propia condición de mapuche. Situación que no ha sido en vano y que hoy influye fuertemente en la pérdida del idioma.

IV.- Los desafíos de la lengua, un desafío para los propios hablantes

Hasta el momento nos hemos aproximado a la naturaleza del mapudungun, algunos elementos históricos relacionados con su estudio y el contexto sociolingüístico en que éste se encuentra. Ahora abordaremos el futuro del mapudungun señalando algunos elementos fundamentales que nos permitirán proyectar una política lingüística destinada a revitalizar el idioma.

¹⁴ ENRIQUE L. LUIS, Lengua 2 - Material de apoyo para la formación docente en educación bilingüe Intercultural, UNESCO-OREALC, Santiago Chile, 1989, pp 80 y ss.

Un primer aspecto a abordar se refiere a los derechos lingüísticos del mapudungun. Como ya lo hemos señalado el mapudungun es una lengua que por su condición de tal puede y debe gozar de los mismos derechos que cualquier lengua, ello implica restituir los espacios de uso y las funciones que debe cumplir la lengua en torno a satisfacer las necesidades de comunicación, expresión y función social que le atribuyan sus hablantes y hacer que ésta sea una lengua formal de uso cotidiano para los mapuche. La negación de una lengua, como en el caso mapuche, constituye un grave atentado a la cultura y a la identidad de un pueblo. Así también los pueblos tienen derecho a proyectar formas de desarrollo de la lengua, las que pueden ser múltiples (la escritura, desarrollo de la literatura, etc).

El idioma de un pueblo hace posible la existencia objetiva y subjetiva de la cultura y del pueblo al que pertenece, el desarrollo de la cultura se logra en la lengua propia, los pueblos se perpetúan en su lengua, por cuanto la negación del idioma es también negar el desarrollo cultural de un pueblo. De hecho dentro de la cultura propia las lenguas gozan de autonomía, es decir, existen por sí solas en función de los requerimientos de los hablantes.

El mapudungun tiene vigencia cultural, social y política en las comunidades hablantes, la relación de las personas mayores generalmente se da en mapudungun, así también en los grandes eventos sociales y culturales de la comunidad como el gijatun, macitun, xawun, el mapudungun cobra gran vigencia, los que no hablan el idioma quedan marginados de los distintos discursos que allí se desarrollan.

En otro plano, en el contacto con la sociedad chilena, se producen problemas de comunicación debido a problemas lingüísticos, es común ver a las personas mapuche en las oficinas públicas, hospitales, etc., enfrentados a problemas de comunicación. Los niños mapudungun hablantes, al ingresar a la escuela se enfrentan con situaciones de comunicación que le provoca graves trastornos en el aprendizaje.

Tanto la vigencia del mapudungun en las comunidades, como los problemas de comunicación existentes entre mapudungun hablantes y castellano hablantes, dejan de manifiesto un problema no solucionado que tiene que ver con la restricción de uso del mapudungun y la negación de los derechos lingüísticos al pueblo

mapuche. La solución de este problema no es imposible, pero ello pasa porque el pueblo mapuche demande sus derechos lingüísticos y haga del idioma una causa de movilización social y política abordando la naturaleza del conflicto, así como crear instancias en donde se den garantías sociales y políticas para el desarrollo y vigencia de la lengua; no olvidemos que el mapudungun es la lengua propia del pueblo mapuche, entonces no hay razones para que ésta no sea asumida reivindicada como tal, la lengua nacional del pueblo o nación mapuche, así como el castellano es lengua nacional de Chile, esto constituiría una medida justa propia de los Estados reconocidos y asumidos como pluriculturales y multilingüísticos.

Estas medidas no son ajenas al mundo contemporáneo, donde la diversidad cultural comienza a tener vigencia. En Europa, en las últimas décadas y como producto de las luchas nacionales, han surgido condiciones a favor de los pueblos oprimidos, de las minorías lingüísticas o "minorías étnicas" dentro de los Estados, la presencia del multilingüismo en España con el catalán, el euskera y el español, en Suiza con las lenguas alemán, italiano y francés. En Bélgica existen cuatro regiones lingüísticas: región de lengua francesa, de lengua holandesa, de lengua alemana y una región bilingüe declarada oficialmente en el territorio de Bruselas, donde se habla en francés y el flamenco. En Bélgica como en Suiza se aplica el principio de territorialidad lingüística ⁽¹⁵⁾, es decir, la lengua se habla en el espacio físico que ocupa la comunidad lingüística y la persona que se moviliza a un territorio lingüístico que no corresponde a su lengua materna, para cuestiones públicas debe hacer uso de la lengua de ese territorio particular.

Las situaciones descritas nos indican cambios profundos en el tratamiento de los derechos lingüísticos de los pueblos según sea la política lingüística del estado en cuestión. De hecho, la historia ha demostrado que la dominación de los pueblos no es cuestión de perpetuidad, así también en Chile es posible pensar en que concedan mayores garantías de reconocimiento de los derechos a los pueblos oprimidos, proceso que también se vive en América Latina, en países con presencia de naciones indígenas como México, Ecuador, Perú y Bolivia, por citar algunos.

¹⁵ PIERRE MAUGUE, *Contra el Estado- Nación*, Ediciones de la Torre, Madrid, 1981, pp 71 y ss.

Las lengua puede jugar un rol fundamental en la delimitación de la autonomía regional de un pueblo (16), como se señaló anteriormente hay una relación directa entre comunidad lingüística y territorio lingüístico. Una autonomía para el pueblo mapuche también se fundamenta con la vigencia de la lengua en el territorio. Un futuro de dignidad para el pueblo mapuche necesariamente pasa por el reconocimiento y respeto de sus derechos lingüísticos, la lengua es el vehículo de la cultura, de la identidad, del contenido, del conocimiento propio.

Lamentablemente, estas medidas no tienen expresión práctica real, en la actualidad no existen grandes avances respecto a la revitalización del mapudungun, la educación bilingüe intercultural considerada en unos de los artículos de la ley 19.253, sobre pueblos indígenas, no dice nada respecto de los idiomas indígenas o un eventual cambio de la política lingüística en Chile. De hecho el mapudungun jugará un rol importante en la educación bilingüe, ésta le permitirá ampliar el rol social de la lengua, lo que es importante, sin embargo, es necesario visionar cambios sociales políticos y jurídicos que respalden la vigencia del idioma en territorio mapuche, la comunidad lingüística debe ser provista de medios formales, institucionales y legales para hacer uso amplio del idioma (escuela, medios de comunicación, asociaciones de escritores, etc.), ello permitirá extender el uso del mapudungun más allá de la comunidad, a las oficinas públicas, privadas, en las universidades y otros espacios donde el mapuche interactúa en su territorio.

Esto sin duda constituiría un cambio en la política lingüística del país, lo cual además implica la implementación de un proceso de planificación lingüística para el mapudungun.

Cualquier intento de revitalización de la lengua mapuche pasa por la planificación lingüística, si se piensa llevar el idioma a la escuela y hacer educación bilingüe, es casi imposible hacer educación bilingüe si no se planifica la lengua y el mapudungun continúa subordinado o dependiente del castellano como lengua no estandarizada, sin vocabulario pedagógico, sin una gramática

16 CORTI CUXIL DEMETRIO, Configuración del pensamiento político del Pueblo Maya, Asociación de escritores mayanoe de Guatemala, Quetzaltenango, Guatemala, 1991, pp 65 y ss.

escrita, sin textos bilingües etc. Estas necesidades demandan un cambio profundo en las condiciones del idioma principalmente el paso de lengua oral a lengua escrita.

Finalmente las medidas de revitalización lingüística para el mapudungun se insertan en el proceso de descolonización ideológica que el pueblo debería asumir si no quiere continuar obligado a pensar y recrear sus conocimientos en una lengua ajena. Proceso en el cual los lingüistas estarían obligados a tomar un rol en función de la revitalización del idioma dejando de lado la antigua tradición de hacer registros del mapudungun sin involucrarse en su desarrollo.

V .- Conclusiones preliminares

1.- El mapudungun es una lengua oprimida, actualmente se encuentra reducido en sus funciones lingüísticas debido a problemas sociales y políticos que afectan al pueblo mapuche como un pueblo discriminado e igualmente oprimido, lo que no significa que la lengua está estructuralmente imposibilitada para un desarrollo, es decir, la reducción de las funciones del mapudungun no se debe en ningún caso a factores lingüísticos. La política lingüística existente en el país no ha permitido el desarrollo de las lenguas indígenas, por el contrario las lenguas indígenas no tienen ningún rol social ni político al interior del país, sustentándose de esta manera el desequilibrio de poder entre las lenguas.

Consciente de esta situación, el pueblo mapuche tiene todo el derecho de demandar igualdad lingüística. No hay lenguas superiores ni inferiores por cuanto el mapudungun no es lengua de segunda categoría, puede cumplir exactamente las mismas funciones sociales que el castellano, ser la lengua de la educación para el mapuche, la de los medios de comunicación o de la administración pública. Las lenguas constituyen elemento de liberación de los pueblos, así el mapudungun puede y es herramienta estratégica para el futuro mapuche, esto no significa que se le atribuya poder político especial, sino que es una condición derivada de su naturaleza: en tanto es la lengua de un pueblo, constituye un elemento identificador de la cultura que ayuda a formar la identidad de un pueblo. Todo pueblo que lucha por su identidad no puede descuidar su lengua.

2.- Atentar contra los derechos lingüísticos de un pueblo es atentar contra su identidad, el mapudungun constituye parte de la identidad mapuche. Por esta razón es casi imposible pensar el futuro mapuche sin su lengua, de modo que cualquier proyecto de desarrollo mapuche, desarrollo local o etnodesarrollo, no puede obviar el idioma si es que se piensa en el futuro mapuche, no es posible construir futuro mapuche si la lengua continúa subordinada al castellano. No olvidemos, todos los pueblos dan existencia al mundo objetivo y subjetivo a través de su lengua, y se desarrollan en su lengua.

Es muy importante debatir y profundizar este punto a nivel de los propios mapuche, como también con las distintas instancias de la sociedad no mapuche o del gobierno que se encuentran formulando políticas de desarrollo para los mapuche. Si nos situamos a nivel de las políticas formuladas en la Ley 19.253, el tema lingüístico está ausente o bien se inserta en el artículo sobre educación intercultural bilingüe, sin embargo, más allá de esto las lenguas indígenas debieran haber sido consideradas en la Ley en forma explícita. Pese a las limitancias de la Ley, que todos conocemos, es necesario discutir el rol de las lenguas indígenas en el desarrollo y concretamente responder: ¿cuál va a ser el rol de las lenguas indígenas en las áreas de desarrollo indígena? o ¿en qué medida la propuesta sobre áreas de desarrollo indígena puede incidir en el cambio de la política lingüística oficial?

3.- La educación intercultural bilingüe, por su contenido puede emprender las primeras tareas en función de la revitalización del mapudungun. De hecho, la escuela es el espacio propicio para el cultivo y desarrollo del idioma, en ésta es posible emprender acciones para la escritura de la lengua, estandarización del idioma, normatización y actualización del idioma. La revitalización del idioma es un requerimiento lingüístico fundamental para que se realice educación realmente bilingüe. No es posible pensar en una educación bilingüe de mantenimiento si el mapudungun sigue siendo lengua subordinada al castellano; una educación intercultural bilingüe es aquella que promueve el desarrollo y cultivo de ambas lenguas, por lo que la revitalización lingüística del mapudungun tendrá que ser una de las primeras tareas que aborde el nuevo sistema educativo que demandan los mapuche. En otras palabras, la educación intercultural bilingüe

puede hacer una primera gran contribución a la cultura y al pueblo mapuche mediante la ejecución de acciones tendientes a la revitalización del mapudungun.

4.- El futuro del mapudungun depende directamente del futuro del pueblo mapuche, no habría educación bilingüe si el pueblo mapuche no la demanda y no está convencido de las ventajas pedagógicas de este sistema de enseñanza; de igual manera, si no se reivindican los derechos lingüísticos del pueblo mapuche, no sería posible el cambio de política lingüística del país, que por lo analizado depende de cambios sociales y políticos que pueden ocurrir según el avance de las reivindicaciones mapuche. Los hablantes de la lengua, como los mapuche preocupados del idioma, sean agentes tradicionales que manejan la oralidad o los escritores mapuche, artistas del idioma, profesores bilingües, todos tienen un rol fundamental en la revitalización del idioma, como también en el establecimiento de propuestas tendientes a promover cambios en la política lingüística.

Pese a que los cambios futuros dependen directamente del pueblo mapuche, es importante también reconocer el rol que le compete a la sociedad no mapuche en asumir la tarea de la aceptación de la diversidad cultural del país, principalmente a los gobernantes y quienes administran las políticas en Chile. Resolver el problema del prestigio social, el estatus social de los indígenas depende también directamente de la voluntad de los gobernantes y del cambio de políticas que tradicionalmente han tratado al indígena como ciudadano de segunda categoría. De hecho, cuando analizamos el problema de la diglosia, vimos como el bajo status de la lengua produce en los hablantes la renuncia a su identidad. Por esto, podemos concluir que el futuro depende del avance de la lucha indígena unida a la voluntad política de los gobernantes.

Para finalizar, sólo quiero enfatizar que el pensamiento, la sabiduría mapuche, se puede recuperar, proyectar desarrollar en el idioma de la cultura, si perdemos nuestro mapudungun, perderemos nuestros conocimientos, nuestra sabiduría, nuestra identidad, el futuro mapuche no puede remitirse sobre la diferenciación física biológica, sino en el conocimiento, en el contenido cultural, y para ello el idioma es fundamental.

Pewmagele wuñoweltuay tayiñ kimvn, tayiñ mapudungun. Felepé may.

¿IDENTIDADES ÉTNICAS EN EL MUNDO MAPUCHE CONTEMPORÁNEO? ALGUNAS IMPLICACIONES TEÓRICO-PRÁCTICAS. (*)

Christian Martínez Neira(**)

I.

El tema de las identidades étnicas ha comenzado a ser recurrente en el discurso académico y de las propias organizaciones indígenas actuales. Se habla de identidad, etnicidad, cultura, incluso de relaciones interétnicas e interculturales, abarcando un conjunto conceptual que a veces se implica y otras no, pero que muchas veces mezcla diversos niveles y aspectos del fenómeno que pretendemos estudiar¹. Generalmente se presenta una gran variedad de enfoques y énfasis entre cada uno de estos conceptos, debilitando muchas veces su utilización empírica tanto en la investigación como en la definición de políticas de los propios sujetos involucrados y de los agentes estatales y civiles de la sociedad global.

Por su parte, los que se han mantenido en la búsqueda de una mejor suerte para esta "tematización" de lo social, han oscilado entre quienes lo definen según modelos monotéticos o politéticos, pero siempre en alusión a un conjunto de categorizaciones que actúan como referentes definitorios de un fenómeno que es esencialmente dinámico y que tiene que ver con la afirmación de identidades y con una práctica distintiva que la establece como singularidad dentro del conjunto social².

(*) Agradezco los comentarios de Aracely Caro y de Hugo Carrasco, lo que no los responsabiliza de los posibles errores del presente artículo. Del mismo modo, expreso mi gratitud al equipo del IEI, así como a mis alumnos del curso de "Historia y Etnicidad en la Araucanía", con quienes tuve la oportunidad de conversar varios de los temas aquí expuestos.

(**) Investigador del Instituto de Estudios Indígenas, de la Universidad de La Frontera.

¹ El estudio de la etnicidad planteado en este artículo pretende identificar una de las facetas de la sociedad mapuche, lo que no implica la negación de otras, como podría ser la de pueblo o nación.

² Un interesante estudio al respecto es el de Bernardo Guerrero, "Identidad Aymara e identidad pentecostal: notas para la discusión", en *Revista de Investigaciones Científicas y Tecnológicas*, N° 3, Iquique, Universidad Arturo Prat, 1993, pp. 15 y ss.

La emergencia del tema de las identidades, y de la etnicidad en particular, tiene relación con el cuestionamiento del paradigma racionalizador y totalizador de la "modernidad", lo que en términos epistémicos se ha traducido en un conocimiento por oposición. causalista y apriorístico. Esto es, la realidad se constituía apriori en la construcción teórica según criterios de contradicción y/o funcionalidad con el modelo propuesto. En otras palabras, los sujetos e identidades se hacían "posibles". por tanto positivos, en la medida en que estuvieran previamente formulados, dejando "todo lo demás" como contrastaciones, negatividad, variación estándar de nuestro constructo o "ensamble" teórica³

La reivindicación de las identidades y la pluralidad de lo social surge al alero de la crisis de este paradigma⁴. Desde hace ya varias décadas, se ha comenzado a cuestionar al Estado-Nación y las ideas y estructuras generalizantes y totalizadoras que ordenaban lo social a partir de la oposición con toda exterioridad, convertida en negatividad, y de la homogeneización de los respectivos campos internos, una nación-un Estado-un sujeto colectivo⁵

Es esta manera de plantear la alteridad la que no ha permitido "ver" al otro como un sujeto social que define y redefine su identidad y práctica social de acuerdo a propios patrones de significación y no sólo como contestación de las políticas mantenidas por la globalidad. En otras palabras, el otro se constituye por afirmación de sí y vinculación con otros, de cuya relación surge una práctica y una identidad distintiva

Por otra parte, hasta hace medio siglo, era una realidad aceptada que lo mapuche se refería a un conjunto humano que poseía una cultura, tradiciones e historia que se circunscribía a espacios específicos del sur de Chile, los que a fines del siglo XIX

³ Morris Berman: *El desencantamiento del mundo*. Santiago. Cuatro Vientos. 1990

⁴ Pierre Bigó, Francisco López, Pedro Morandé y otros. *Cultura y Evangelización en América Latina*. Santiago. Paulinas-Illados 1988. También entre otros, Mario Alburquerque "Una reflexión sobre la virtualidad política de los (nuevos) actores sociales". Ponencia presentada en el Seminario *El nuevo significado de lo popular en América Latina*. Lima. Desco. octubre de 1990

⁵ Como llegó a sostener Alain Touraine, el obrero habría sido el único actor social que en verdad podía constituirse como movimiento social. Véase Alain Touraine *Introducción a la sociología*. Barcelona. Ariel 1978. También *Las sociedades dependientes*. México. Siglo XXI 1978. *Actores sociales y sistemas políticos en América Latina*. Santiago. Preal. 1987

fueron delimitados legalmente en las "reducciones" indígenas. Además, se partía de la base de que el mundo mapuche era una realidad relativamente homogénea, donde las diferencias observadas ya desde tiempos coloniales con respecto a la sociedad hispana y criolla se debían a las fluctuaciones en el sistema de alianzas de rehues y ayllarehues, o incluso a ciertas adaptaciones ecológicas, como el caso de los pehuenche, pero en ningún caso a la constitución de identidades particulares dentro del universo cultural mapuche.

Los datos de los dos últimos censos realizados en Chile, en especial el de 1992, más allá de su validez empírica, han mostrado que cerca del 60 por ciento de la población que se identifica con la etnia mapuche se encontraría ubicada en sectores urbanos, de los cuales el 40 por ciento vivirían en la ciudad de Santiago. Esta nueva realidad histórica de los mapuche, junto con enfoques teóricos que proponen la pluralidad y no determinación de lo social, han hecho de la pregunta por la etnicidad un tema central en el debate y reivindicaciones planteadas por las poblaciones indígenas del país. Más aún, la complejidad que han asumido las discursividades y prácticas mapuche, en especial a partir de la década de los '80, parecieran tener su origen en la relación conflictiva entre identidades étnicas e identidades culturales, relación que hasta el momento se ha presentado de manera confusa y contradictoria porque no se había explicitado dentro del mundo mapuche factores de variabilidad interna tan objetivos como la diferenciación "urbano"/"reduccional-comunitario".

Las maneras de formular al "otro" en relación exclusiva a la cultura, han permitido justificar políticas sobre ese "otro" que apunten a la negación o revitalización cultural, pero que dejan de considerar como central el carácter político de ese "otro", esto es, su consideración como sujeto e interlocutor con otros.

La emergencia de los "urbanos" demuestra que la etnicidad permite la reformulación de la identidad y práctica cultural, pero que la forma de su apropiación sigue actuando como criterio de diferenciación social.(***) En este sentido, nuestro punto de vista es

(***) Véase Héctor González y Vivian Gavilán *Etnia, cultura e identidad Aymara*. Arica, TEA, S/F. pp. 6y55.

que "lo social" conforma el punto crítico que permite comprender la etnicidad y sus reformulaciones. De otra manera, estaríamos sosteniendo que la "visibilización" de los cambios en los patrones culturales expresarían el fin de la etnicidad. Situación que en el caso mapuche no parece verificarse en estos momentos.

Siendo las argumentaciones siguientes de carácter provisorio, esta es la hipótesis que deseo proponer para la discusión en el presente artículo.

II.

La identidad es esencialmente la afirmación, reconocimiento y vinculación que establecemos con un conjunto significativo a partir del cual ordenamos la realidad según jerarquías de valoración, espacialidad, temporalidad, y ubicación social, política y económica. También, se podría decir que es el cómo nos situamos y adscribimos con respecto a los diversos ámbitos de la existencia personal y social, afirmando una singularidad distintiva que nos permite crear y recrear un sistema específico de significación⁶. A la vez, podemos concordar en que estas creaciones y recreaciones de significado se realizan según el ámbito de ¿realidad al que se refieran, conformando lo que Laclau ha denominado, conjunto de posiciones de sujeto⁷.

En esa perspectiva, la identidad étnica sería una de las tantas identidades posibles, y no "la" identidad del sujeto o actor social en cuestión. Del mismo modo, la relación entre cada una de estas identidades es contingente y no determinista, por lo mismo, no hay posibilidad a priori de establecer posibles encadenaciones secuenciales que nos hablen de algún tipo de evolución o sucesión entre unas y otras, o entre las mismas.

⁶ María Angélica Illanes ha logrado una definición similar para el caso del sujeto popular, eliminando el concepto de "conciencia", ya sea en sí o para sí, como ha sido planteado tradicionalmente, en especial, desde el punto de vista marxiano. "En suma -nos señala Illanes-, podríamos definir la identidad popular como el modo de ser y estar en el mundo de la sociedad popular en sus distintas expresiones, trabajando activa-históricamente en su propia construcción de sujeto en cuanto apropiación de sí mismos, por sí mismos, entre sí mismos". "La cuestión de la identidad y la historiografía social popular", en Mario Garcés y otros, *Historias locales y democratización local*, Santiago, ECO, abril de 1993, p. 50.

⁷ Ernesto Laclau. "New social movements and the plurality of the social", en David Slater (ed.), *Latin America Studies*, N° 29, Amsterdam, CEDLA, 1985, pp. 27 y ss.

Las conceptualizaciones que hasta el momento se han realizado del fenómeno étnico asocian su especificidad a la comprensión de la etnicidad según referencia a elementos exteriores, o a criterios de significación interna, considerando en ambos casos la posibilidad de plantearla por oposición o participación al conjunto significativo (referente) a partir de la cual se constituye⁸.

Un ejemplo clásico de conceptualización a partir de la exterioridad, esto es, de acuerdo a las percepciones y categorías del otro, en cuanto observador objetivante, son las nociones de bárbaro/civilizado, indio/europeo o no-blanco/blanco predominantes hasta las primeras décadas del presente siglo⁹.

Estas son categorizaciones que además de expresar una visión del otro, ciertamente peyorativa, orientaban y justificaban la acción con respecto a ese otro, el dominio¹⁰. La etnicidad como oposición, incluso, hacía pensar no sólo en el otro como negatividad de lo social, si no que ésta era una categoría que se utilizaba exclusivamente para designar pueblos "primitivos"¹¹.

También, son categorías externas aquellas que definen la etnicidad a partir de las estructuras sociales y económicas, donde la constitución del sujeto queda referida a su ubicación o funcionalidad en las relaciones sociales de producción. Se es indio, nos dice Guillermo Bonfil, en la medida en que se es colonizado, "la categoría de indio, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros

⁸ Christian Martínez y Karin Treulen. "Hacia un marco conceptual para el análisis de las identidades étnicas: el pueblo mapuche". Ponencia presentada en el V Congreso Chileno de Sociología, Concepción, diciembre de 1994.

⁹ Jorge Guzmán. "La categoría blanco/no-blanco", en *Tópicos '90*, N° 1, Santiago, CEDM, 1990. pp. 89 y ss.

¹⁰ Milán Stuchlik. "Las políticas indígenas en Chile y la imagen de los mapuches", en *Cultura-Hombre-Sociedad*, volumen 2, número 2, Temuco, PUCCh/CISRE, 1985. pp. 161 y ss.

¹¹ En 1868, Benjamín Vicuña Mackenna, hablaba así del mapuche en una sesión del Congreso Nacional: "no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización, porque sólo adora los vicios en que vive sumergido, la ociosidad, la embriaguez, la mentira, la traición y todo ese conjunto de abominaciones que constituyen la vida salvaje". Citado por Jorge Pinto. "Morir en la frontera. La Araucanía en los tiempos de Balmaceda", en Ortega, Luis (editor), *La guerra civil de 1891, cien años hoy*. Santiago, Usach, 1993. p. 134.

sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial¹².

Una perspectiva similar encontramos en un texto de Wilson Cantoni titulado "fundamentos para una política cultural mapuche". En él señala que lo propio de la etnicidad mapuche es una cultura diferenciada y su situación de clase explotada. "La naturaleza general de su relación con esa sociedad (la chilena) es la naturaleza de las relaciones de clase en las que fue obligado a participar. En consecuencia la situación social del mapuche se define fundamentalmente como situación de clase"¹³. Más aún, para Cantoni, existiría "una solidaridad fundamental" de destino histórico con las clases dominadas de Chile, de ahí que la solución de los problemas fundamentales de clase mapuche se encontrarían "en la construcción de una sociedad socialista".

Como alternativa a las categorizaciones a partir de las estructuras socioeconómicas, una gran cantidad de científicos sociales han planteado definiciones de la etnicidad según la particular relación entre un grupo humano y una cultura considerada como propia. Superando el culturalismo clásico, ya no se plantea la etnicidad de acuerdo a una descripción más o menos precisa de su cultura, sino, más bien, al tipo de vinculación que un grupo humano establece con ella. Guillermo Bonfil realizó una distinción entre el concepto de indio y el de grupo étnico, sosteniendo que el primero se refiere a la generalización de entidades étnicas particulares que tenían en común su condición de dominados, dentro del sistema global de dominación. Siendo la categoría "indio" supraétnica, lo étnico quedaría referido a las culturas distintivas que dan sentido a cada grupo particular.

A partir de la teoría del "control cultural", Bonfil pretende definir la etnicidad de acuerdo a la manera como un grupo determinado se relaciona con su cultura propia, siendo esta vinculación el criterio ordenador de todos los demás "rasgos"

¹² Guillermo Bonfil Batalla. "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial", en *Anales de Antropología*, volumen IX, México, 1972. p. 4.

¹³ Wilson Cantoni. "Fundamentos para una política cultural mapuche", en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, PUCCh, Santiago, Octubre de 1972. p. 81.

distinguibles de aquella unidad humana. Como él mismo señala: "la relación significativa para conceptualizar y definir al grupo étnico es una que se establece entre determinado conglomerado humano relativamente permanente (una sociedad) y su cultura propia. La noción de un origen común, la identidad colectiva, el territorio, la unidad en la organización política, el lenguaje y otros rasgos comunes, adquieren valor como elementos característicos del grupo étnico, en la medida que sea posible encuadrarlos dentro de esa relación específica y significativa entre sociedad y cultura propia"¹⁴.

Si bien Bonfil logra superar las corrientes culturalistas, su propuesta sigue relacionando de manera privilegiada la etnicidad a su particular relación con la cultura, dejando todos los demás aspectos de lo social "encuadrados" por dicha relación. Esto es, todas las posiciones de sujeto estarían determinadas por un referente unificador. Más aún, la expresión política de la etnicidad quedaría restringida a sólo un nivel de lo social y no a su expresión plural de acuerdo a cada una de las posiciones de sujeto. Ello, además, tiene por consecuencia "cerrar" el concepto de etnicidad a la operacionalización exclusiva de la relación entre grupo y cultura propia, y no a la creación contingente de significados de los cuales la cultura es uno de ellos.

Ha sido Fredrik Barth quien situó el fenómeno de la etnicidad en un punto crítico distinto. Este lo relacionó a la manera como en la dinámica social se genera sistema de diferenciación y vinculación que permiten la constitución de sujetos singulares. "Hacemos particular hincapié -nos dice Barth- en el hecho de que los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar la interacción entre los individuos"¹⁵.

Es el proceso de adscripción e identificación el elemento sustancial que define a un grupo étnico, el cual se relacionaría con una manera de apropiación cultural, pero no se limitaría a ello.

¹⁴ Guillermo Bonfil B. *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, en Arinsana, N.º 10, Caracas, 1989, p. 10.

¹⁵ Fredrik Barth. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, FCE, 1969, pp. 10-11.

En el sentido bonfiliano, el control cultural sería más bien una implicación del primer proceso, pero no sería su criterio fundante.

Estaríamos en condiciones de distinguir entre unidades étnicas y unidades culturales, siendo dos dimensiones relacionadas pero no necesariamente determinantes. Como el ejemplo dado por el mismo Barth en relación a los pathanes, las diferencias regionales detectadas no corresponderían exactamente a variaciones étnicas o culturales, sino, a adaptaciones ecológicas específicas. En otras palabras, se podría plantear una especialización cultural sin afectar la unidad étnica¹⁶.

En definitiva, los grupos étnicos pueden ser considerados como "una forma de organización social". "De acuerdo con esto -prosigue Barth-, el rasgo crítico es (..) la característica de autoadscripción y adscripción por otros. Una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización (...)

Aunque las categorías étnicas presuponen diferencias culturales, es preciso reconocer que no podemos suponer una simple relación de paridad entre las unidades étnicas y las similitudes y diferencias culturales. Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias "objetivas", sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas"¹⁷.

La referencia a la cultura se realiza en cuanto ésta sea significativa para la identidad y los objetivos del grupo étnico, permitiéndoles reafirmarse como unidad distintiva. La definición de la etnicidad se relaciona pero no se limita a la cultura de un grupo determinado. En ese sentido, lo que muchas veces se estaría caracterizando es a una unidad cultural particular, pero no necesariamente a un grupo étnico específico, pues, puede suceder

¹⁶ Barth, *Op. Cit.* p. 14 y ss.

¹⁷ Barth, *Op. Cit.* p. 15.

que existan distintos grupos étnicos dentro de un mismo horizonte cultural, así como, distintos orígenes culturales para un mismo grupo étnico.

III.

El enfoque excesivamente culturalista que han planteado algunos para la definición de las identidades étnicas, se ha traducido en que en vez de colocar el acento en las formas de plantear la construcción de significados en función del "nosotros" versus el "ellos", se ha procedido a realizar una descripción más o menos detallada de los rasgos culturales que se consideran como propios de un determinado grupo étnico.

Este tipo de ejercicio ha demostrado su esterilidad aún en la delimitación y clasificación cultural de la unidad que estamos analizando, pues parte del supuesto de que la cultura consiste en ciertos rasgos estables y visibles que son posibles de medir a partir de preguntas tan vagas como ¿practica las actividades tradicionales? ¿habla la lengua propia? ¿posee tal fenotipo?, etc., pretensión positivista que ya es imposible sostener, además, porque cada uno de estos atributos se encuentra en general muy "contaminado" o en muchos casos "perdido" por los efectos de la sociedad global; a la vez, porque asocia el cambio cultural a la necesaria pérdida de identidad y, por tanto, a su pérdida de historicidad como sujeto social e interlocutor con otros.

El enfoque cultural-positivista ya descrito, no logra captar ni la identidad étnica ni la identidad cultural, puesto que pretende definir ambas en función del otro objetivante, y no a partir de los propios procesos de significación según los cuales se construye toda identidad singular¹⁸.

Algunos autores, como Teresa Durán, han intentado una alternativa al modelo anterior, en base a establecer las identidades de acuerdo a las actitudes que asumen y han asumido diversas parcialidades mapuche en relación a la sociedad global, primero hispanocriolla, luego chilena. Sin embargo, se sigue insistiendo en la tipificación de ciertos aspectos estables y medibles de la cultura

¹⁸ Cf. Bernardo Berdichewsky. *Racism, ethnicity and multiculturalism*. Vancouver, Future, 1994.

mapuche para definir las identidades étnicas, tales como lo racial, filosófico-cultural y sicosocial. Incluso, se llega a sostener que "cualquiera sea el marco en que estas formas de identidad mapuche se dé -grupal o individual-, la constante de cada una de ellas será el aspecto racial"¹⁹.

El problema del planteamiento de Durán es que parte definiendo los ámbitos a partir de los cuales se construyen las significaciones básicas que permiten la identidad étnica que, aunque dinámicos como lo filosófico-cultural y el sicosocial, siguen siendo descriptivos y objetivantes de una realidad que es imposible de medir o cuantificar. Quizás, por eso mismo, Durán trata de ligar aquellas dimensiones a las actitudes que los mapuche han adoptado con respecto a la sociedad global en distintos períodos históricos, confundiendo aún más la situación, al proponer que dichas actitudes serían definidoras de identidades étnicas singulares²⁰.

La aceptación de tal postulado, sería desconocer que la "guerra" o la "paz" han sido estrategias diferenciales adoptadas por las mismas parcialidades mapuche según el contexto en el cual se dieron las relaciones interétnicas. Además, ello implicaría pensar que la etnicidad se define exclusivamente por el otro, según un modelo monotético, donde la variabilidad es presentada como diferencia. A su vez, sigue insistiendo en la "conciencia étnica" como un factor determinante de la identidad, lo que fácilmente puede llevar a las nociones clásicas de conciencia en sí y de conciencia para sí, tan propias de la construcción de identidades a partir de la ideología, o si se quiere, de un conjunto de contenidos preestablecidos del sujeto.

Un trabajo de mucha significación, por sus alcances empíricos y teóricos, en relación a una definición de la o las identidades étnicas dentro del mundo mapuche contemporáneo, la ha

¹⁹ Teresa Durán. "Identidad mapuche. Un problema de vida y de concepto" en *América Indígena* volumen XLVI, Nº 4, México, 1986. p. 699. El subrayado es nuestro.

²⁰ "Así, mientras por un lado, se visualizan cuatro fases de identidad mapuche en la perspectiva de la historia, en el momento actual estas fases pueden tratarse como tipos de identidades, las cuales, además de ser reconocidas por los propios mapuches, se traslapan y se suceden en una dirección u otra, en individuos y en grupos" Teresa Durán *Ob. Cit* p 716 También véase p 718.

entregado Rolf Foerster en su *Introducción a la Religiosidad Mapuche*. Foerster señala que con la llegada de los españoles, y luego con los criollo-mestizos, los mapuche se vieron en la obligación de definir su identidad no sólo frente a sí mismos, sino frente a otros, lo que llevó a una redefinición de la misma. Primero en relación al Estado, luego en función de la penetración de la sociedad global. En ambos casos, las estrategias identitarias fueron diferentes, incorporando y adaptando elementos de la cultura ajena como un mecanismo para situarse en el nuevo contexto manteniendo una afirmación del grupo singular. Esto es, manteniendo ciertos constructos de sentido, aunque los contenidos y los sistemas sean diferentes, como el caso del pentecostalismo y del catolicismo²¹. Como ya había señalado Fernando Mires, lo étnico es un concepto ambiguo, pero no por ello estéril, que encierra una práctica y una entelequia que nunca pueden llegar a identificarse plenamente, pues la afirmación de la etnicidad es, a la vez, la afirmación de la propia constitución como grupo singular²². De ahí que nunca pueda llegar a cerrarse dicha vinculación como un conjunto "dado" y "total" sin degenerar en el esencialismo y el inmovilismo del otro. El otro como el previamente formulado, y no como el que es en cuanto es. Más aún, quizás la noción misma de otro habría que ponerla en duda, demasiado ligada a la "producción del otro", y desvinculada a su vez de ese otro como semejante y diferente, es decir, como sujeto de singularidad y vinculación al mismo tiempo²³.

Los procesos de Reforma Agraria y de participación social, especialmente a partir de mediados de la década de los '60, produjeron una nueva dinámica de incorporación de los mapuche a los avatares de la sociedad global, proceso que se tradujo en la recuperación de tierras usurpadas, el logro de algunos beneficios sociales y una clara vinculación al sistema político chileno. Con la llegada de la dictadura militar, en septiembre de 1973, se dio paso a la pérdida de cada uno de los logros alcanzados, pero se mantuvo, quizás se profundizó, la relación entre las organizaciones mapuche y los partidos políticos democráticos. Incluso, aquellos que se

²¹ Santiago, Universitaria, 1993. pp. 12 y ss, 56 y ss, 111 y ss., 123 y ss.

²² Fernando Mires. *El discurso de la indianidad, la cuestión indígena en América Latina*. San José, DEI, 1991. pp. 19 y ss.

²³ Tadashi Yanai. "De lo otro a lo semejante: propuesta para una etnografía del futuro" en *Symposium Internacional 'Futuro de la antropología'*, Jaca (España), marzo de 1994.

desligaron de esta relación, se vincularon a las autoridades "establecidas" por el nuevo gobierno. Junto con ello, en 1979 se dio paso a una nueva ley indígena que dividió la propiedad de las reducciones en un sinnúmero de títulos individuales, lo que facilitó el minifundismo y la emigración a las ciudades. Si a ello agregamos la presión cultural sobre la "negatividad" indígena, y las políticas gubernamentales y no gubernamentales de "desarrollo" técnico productivo, tenemos algunos elementos explicativos para comprender la emergencia de los "urbanos" dentro de la sociedad mapuche y su integración a la sociedad global.

Este nuevo "sector social" que se autoidentifica como mapuche conflictualiza las definiciones tradicionales de la etnicidad mapuche y sus límites²⁴. Si atendemos a las conceptualizaciones culturalistas (en un sentido estrecho) de lo étnico estaríamos en presencia de un sector que progresivamente abandona la cultura reduccional-comunitaria que se nuclea en función del ad mapu y el rito y no del logos y la secularización (como lo es en el paradigma "moderno")²⁵. Por su parte, si atendemos a los procesos de autoidentificación e identificación para otros, estaríamos en presencia de un grupo distintivo que reivindica una identidad en función de un pasado y una cultura particular, más allá de si ellos efectivamente han sido vividos o correspondan a su práctica diaria.

Como ya hemos señalado, las formas que adquiere la apropiación cultural tiene relación con la afirmación de identidad y los objetivos del grupo étnico, esto es, con los procesos de significación considerados pertinentes por el grupo y que le permiten la coherencia como tal. En ese sentido, poco importa si las referencias a un pasado o a una cultura en particular se refieren a "verdades" medibles o demostrables, o incluso, si la propia práctica se corresponde con ese pasado y cultura, pues toda afirmación se valida en la medida que reafirma la cohesión y singularidad del grupo.

²⁴ José Ancán. "Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea", en *Pentukun*, N° 1, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas de la U. de la Frontera, 1994. pp. 5-15.

²⁵ Cf. Pedro Morandé. *Ritual y Palabra*. Lima, CAH, 1980.

Es este componente ideológico de la afirmación de la identidad étnica, el que hace más difícil la comprensión de la variabilidad dentro de la sociedad mapuche contemporánea. Al hablar de ideología no lo hago en el sentido mannheniano de falsa conciencia, sino en el de sistema de ideas que permiten significar la realidad²⁶. De ahí que la afirmación y autoafirmación de identidad no se puede considerar como un valor estrictamente "objetivo", más bien lo es referencial. Esto es lo que explica, por ejemplo, el por qué jóvenes de Santiago, que su padre o abuelo emigró de una comunidad, que no conocen ni practican la lengua ni las costumbres mapuche, se autoidentifiquen tan fuertemente como mapuche a partir de la inversión de imágenes aprendidas en las escuelas o liceos.

La reivindicación y afirmación de participación en la totalidad mapuche, no puede considerarse un elemento suficiente para comprender las identidades étnicas, aunque no por ello deja de estar presente en el discurso. Este siempre será invocado como una manera de reafirmar la singularidad y la calidad de contraparte de la sociedad global. Es decir, se constituye en una manera de recuperar la propia historicidad, no importa el contenido de "verdadero" de ella. En esa perspectiva, es esperable incluso que la identidad étnica se refuerce en muchos sectores marginalizados de la sociedad global, aunque posean una cultura ya prácticamente "ahuincada".

De todos modos, la diferencia entre estos dos "sectores" de la sociedad mapuche se va a expresar tanto en la forma de apropiación de la cultura (una práctica particular) como en las demandas planteadas a la sociedad global (un discurso), aunque ambos sigan sosteniendo un horizonte de constitución común (una identidad). Práctica, discurso e identidad son los tres elementos que nos permiten analizar las continuidades y discontinuidades de la etnicidad en un espacio y un contexto histórico determinado, recogiendo las visiones de los propios sujetos, pero integrándolas a los procesos de construcción de su historicidad en cuanto grupo social.

²⁶ Karl Mannheim. *Ideología y utopía*. México, FCE, 1987.

La identidad "mapuche-urbana" existirá, entonces, de acuerdo al marco conceptual a partir del cual "inventamos" a ese "otro". Más aún, si se acepta a granel la idea de que "todos son una identidad mapuche", no estaríamos dando cuenta de la "variabilidad interna" que ahora se nos hace evidente dentro de la sociedad mapuche²⁷. En ese sentido, ni por establecer la distinción ni por homologar toda variabilidad, estaríamos hablando efectivamente de las identidades étnicas contemporáneas.

Lo que está sucediendo en estos momentos no sólo es un proceso de cambio cultural, o incluso de cambio social, dentro de la sociedad mapuche. Menos aún de su extinción por muerte natural. Más bien se trataría de una redefinición de las identidades y de la forma de apropiación de la cultura heredada e incorporada, de acuerdo al nuevo contexto social en el que se circunscriben. Contexto que progresivamente tiende a la diferenciación urbano/reduccional-comunitario y, por tanto, a la construcción distintiva de significación, la cual parece ser más radical aún que las diversas visiones religiosas asumidas en el ámbito rural, pero que incorporan o rearticulan antiguas prácticas ancestrales.

No se trata de establecer aquí cuales son esos contenidos específicos que se adoptan por práctica o construcción ideológica, sino, a partir de qué se construye significado y cómo éste es utilizado para reafirmar una identidad particular dentro del conjunto social. La contraposición de la lógica "mítica"²⁸ a la del "logos", tan propias de los espacios reduccional-comunitario y urbano, respectivamente, estaría en la base de esta nueva diferenciación y la forma como se realice la apropiación particular de la cultura tradicional servirá para expresar justamente dicha diferenciación, conformando a lo menos cuatro escenarios posibles: a) una cultura, un grupo étnico; b) una cultura, dos grupos étnicos; c) dos culturas, un grupo étnico; d) dos culturas, dos grupos étnicos.

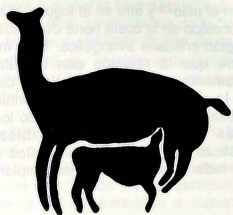
Es necesario precisar que la diferenciación en la forma de apropiar la cultura propia y de incorporar elementos nuevos no se

²⁷ Tom Dillehay. *Araucanía Presente y Pasado*. Santiago, Andrés Bello, 1990. pp. 126 y ss.

²⁸ Dr. Hugo Carrasco "La lógica del mito mapuche" en *Estudios Filológicos* N° 25. Valdivia, 1990; pp. 101-110.

reduce al ámbito de lo urbano/rural, sino más bien, a que éste expresa de manera más nítida la contraposición entre una lógica basada en el mito²⁹ y otra en el logos. Un buen ejemplo de ello es lo que ha sucedido en la costa norte de la novena región con la llegada de la religión cristiana evangélica. Esto mismo nos hace reafirmar la idea de que la relación con la cultura ancestral cambiará progresivamente, pero no así el límite de constitución del sujeto, esto es, la diferenciación mapuche/winka. Quedan por realizar diversos estudios empíricos, recogiendo los aportes de las distintas disciplinas sociales, para establecer la orientación y características que van a asumir estos procesos en el futuro y cómo ello redundará en las políticas implementadas por la sociedad global.

²⁹ Dr. Hugo Carrasco "Trakiñ: mito e identidad mapuche" en Sociedad y cultura Mapuche. El cambio y la resistencia cultural, Temuco, lonko Kilapan - CIID, 1992 : pp. 93-95.



CAMELIO

Iconografía en pan de azúcar aymará.

MODELOS DE ENAJENACION DE TERRITORIOS INDIGENAS Y EL PROCESO DE OCUPACION CHILENA DEL ALTO BIO BIO PEHUENCHE.

Raúl Molina O. (*)

1.- INTRODUCCION

Los procesos de ocupación y expropiación del territorio indígena que han operado en Chile durante el período post-colonial o republicano, han sido producto de la combinación de formas políticas, jurídicas, económicas y militares. El orden, y/o simultaneidad de estos factores ha tenido que ver con las condiciones históricas de la relación Estado-Nación y Pueblos Indígenas, con los niveles de autonomía e independencia de los Pueblos y sus territorios, con la resistencia o permisividad indígena a la ocupación bajo cualquier forma de sus tierras, y con el tipo de alianzas políticas, económicas o sociales, de carácter interétnica, que se ha establecido en un momento determinado.

En los territorios mapuche comprendidos desde el Bío Bío hasta Chiloé, los procesos de enajenación se expresaron durante todo el siglo XIX, adoptando distintas modalidades, pero todas concluyeron en la usurpación y la apropiación de las tierras por particulares y el fisco.

A modo generalizado, se puede hablar de modelos de enajenación de territorios indígenas, en la medida que se logra sistematizar los procesos históricos particulares, por los cuales han atravesado las distintas agrupaciones mapuche, y que tienen directa relación con los procesos ocurridos a nivel regional o zonal.

Así, se puede señalar que los diversos procesos de enajenación han ocurrido en períodos distintos y con una combinación particular de los métodos y agentes de expropiación.

(*) Consultor Externo de CONADI

De esta manera, el proceso enajenado en Arauco es distinto al sucedido en Osorno, pero es muy similar al acontecido entre el Bío Bío y el Malleco.

Interesa rescatar aquí, a riesgo de generalizar y empobrecer la descripción de los procesos históricos regionales, las diferencias y similitudes de las formas de apropiación que el Estado Chileno y los particulares ocuparon en Arauco, Bío Bío, Malleco y Cautín, Valdivia, Osorno y Chiloé.

También interesa analizar un proceso de ocupación particular, para lo cual se ha escogido el territorio pehuenche del Alto Bío Bío, en que se describe la pérdida de sus territorios jurisdiccionales y la combinación de métodos utilizados para apropiarse de sus tierras en la segunda mitad del siglo XIX, cuestión que no había ocurrido en un espacio que permaneció libre de la ocupación colonial hispana.

2.- Modelos de Ocupación de los Territorios Indígenas.

Los modelos que se describen a continuación presentan las distintas fases de la ocupación y las formas específicas que han acompañado la pérdida del territorio indígena.

El modelo de apropiación más conocido, es el llamado "Pacificación de la Araucanía" o de "Ocupación Militar del Territorio Mapuche", que se aplicó entre los años 1862 y 1883 entre el Malleco y el Toltén. La fórmula del modelo fue jurídico-político-militar.

Este modelo comenzó dando un fundamento jurídico a la ocupación, decretando la formación de la Provincia de Arauco como territorio indígena en 1852. Más tarde, varias leyes y decretos regularon la forma de enajenación de tierras, el reparto entre colonos, concesiones y remates, y constituyeron la propiedad mapuche a través de los títulos de merced.

De manera paralela se implementó una política militar que asegurara la incorporación del territorio mapuche a la jurisdicción del Estado chileno. El avance de las fronteras comenzó en 1862 fundándose Angol y luego en 1864 se fortificó la línea del Malleco. Desde Angol se proyectó el plan de ocupación, primero

hacia los llanos de Purén y Lumaco y luego el avance hasta el Traiguén. Desde esta línea formada en 1874, se avanzó hasta el Cautín, fundándose la ciudad de Temuco en 1881, y posteriormente

a pesar de la resistencia indígena se llegó en 1883 hasta el último bastión mapuche, Villarrica.

En conjunto con la ocupación militar, en las regiones sometidas se inició el reparto de las tierras declaradas fiscales o se revalidaron algunos títulos de particulares formados por supuestas compras a indígenas. En cambio, la radicación fue más tardía. Todo lo anterior se efectuó bajo un dilatado marco jurídico que regulaba el reparto del territorio mapuche.

El modelo valdiviano operó en el territorio comprendido entre el Toltén y el Calle-Calle, y desde el mar a la cordillera, y fue resultado de la combinación de procesos ocurridos durante el período colonial y republicano. En la Colonia, la propiedad española se extendió por todo el valle del Calle-Calle hasta Quinchilca, formándose grandes haciendas. En cambio, durante la República, los indígenas trataron de conservar la propiedad de sus territorios mediante la inscripción de sus tierras en los registros públicos de la administración chilena. Esto ocurrió principalmente en la zona cordillerana de Panguipulli y Liqueñe extendiéndose hasta el lago Maihue. La radicación con títulos de merced sólo llegó en 1900, cuando se amplió el trabajo de la Comisión a la provincia de Valdivia.

En la zona costera la ocupación fue militar, comenzó con la fundación de los fuertes Queule y Toltén en el año 1866, con lo cual se sometió a las tribus lafquenchas de este sector y el territorio pasó a formar parte de la propiedad fiscal asegurándose la propiedad indígena a través de los títulos de merced

Los territorios que lograron conservar los mapuche durante la segunda mitad del siglo XIX, fueron enajenados a través de diversos métodos de violencia y engaño legal, logrando sólo conservar pequeñas porciones de las tierras originarias.

El modelo valdiviano de enajenación puede ser caracterizado por la ocupación de métodos económicos, militares y jurídicos.

El modelo osornino se caracteriza por el reconocimiento que hace el Estado, en los inicios de la República de las jurisdicciones territoriales de caciques, güilmenes y familias indígenas, por medio de la entrega de los llamados títulos de comisario, con el fin de deslindar las propiedades de indígenas de las fiscales, tal como lo encomendaba la Ley de 23 de Junio de 1823 o Ley Freire.

En los territorios reconocidos a los huilliches en San Juan de la Costa, La Unión, Osorno, Río Bueno, Lago Ranco y Pilmaiquén, se produjo un proceso de usurpación de tierras a partir de 1860, que combino violencia y engaño legal, provocando en pocos años la reducción ostensible de sus posesiones comisarias.

El modelo osornino se puede definir como reconocimiento estatal de tierras y usurpación por particulares, es decir una combinación jurídica-económica de apropiación territorial.

El modelo chilote, aplicado sobre las comunidades huilliches más australes de la Isla Grande, se caracteriza porque a fines de la colonia las autoridades hispanas dan público reconocimiento de los territorios poseídos por los caciques al sur de Queilen. Será a fines del siglo XIX y principios del siglo XX cuando el Estado y los particulares se apropian de sus territorios, por medio de inscripciones generales, compra de algunas acciones y derechos, y fabricación de títulos por medio de remates ficticios. El modelo chilote de enajenación de los territorios jurisdiccionales de las comunidades, es inminentemente jurídico o de engaño legal.

Volviendo a la zona del Bío Bío, encontramos un modelo que ha sido denominado de "Infiltración Chilena" por Arturo Leiva (1984), y que es aplicable para la zona comprendida entre Bío Bío y Malleco, caracterizado por la compra fraudulenta de tierras a indígenas, arrendamientos de extensos potreros y ocupación de chilenos de estos territorios mapuche.

Este proceso que se inicia en la década de 1840, y concluye con el avance de la frontera al Malleco, donde todas las tierras incorporadas son saneadas a favor de particulares, los más grandes terratenientes, los menos colonos pobres. Este modelo de infiltración chilena lo podemos caracterizar como una combinación económica-jurídica-militar.

Parecido al modelo de Infiltración chilena es lo que ocurre con la zona de Arauco. Al año 1846, se encontraba ocupado por chilenos desde el Río Bío Bío al Río Carampangue, producto de la temprana enajenación sufrida por los indígenas. La zona propiamente de infiltración se extendía desde Carampangue hasta el río Lebu, cohabitando numerosos chilenos con pocos mapuche y de Lebu al sur comenzaba la frontera indígena.

La frontera del Lebu será traspasada por una ocupación política y militar, primero el gobierno busca alianza con los mapuche de Arauco y luego funda fuertes en Cañete, Quidico, Tirúa, Contulmo y Cayucupil, que aíslan a la región lafquemche.

Posteriormente, comienza la penetración latifundiaria, primero tratando de legalizar algunos títulos fraudulentos y luego extendiendo los arriendos de tierras a indígenas a toda la zona comprendida entre Lebu y Tirúa. Luego vienen las presiones de dejar libre de restricciones para enajenar a los mapuche, de tal manera de transformar los arriendos en ventas, lo que ocurre a partir de 1874.

Los procesos ocurridos en Arauco corresponden a una "infiltración combinada", es decir, hasta Lebu la penetración aparece como de libre empresa, pero de Lebu al sur es alentada por las autoridades chilenas, promoviendo la constitución de la propiedad agrícola. Aquí, se combinaron métodos económicos-políticos-militares-jurídicos.

El modelo cordillerano del Alto Bío Bío, opera con la combinación económica-militar-jurídica y es parecido al de Arauco y Bío Bío-Malleco, en la medida que son los hacendados chilenos quienes a través del arriendo de pastizales se introducen en las tierras mapuches, para luego comenzar a apropiarse de jurisdicciones mediante el engaño y compras fraudulentas. Estas escrituras de propiedad sólo tendrán valor una vez que los territorios sean incorporados a la efectiva jurisdicción chilena.

Una cuestión particular a este territorio es el tratado de límites de Chile con Argentina de 1881, que fractura los dominios pehuenches en dos, quedando bajo administración de Estados diferentes. Es precisamente lo que trataremos a continuación con mayores antecedentes.

3.- El Proceso de Enajenación del Territorio Pehuenche del Alto Bío Bío.

En esta parte trataremos de explicitar el proceso de apropiación de los territorios pehuenches del Alto Bío Bío, desde los primeros arrendamientos de tierras hasta la constitución de la propiedad particular, período que abarca los años 1860 a 1883.

3.1. Los arrendamientos de pastos de la cordillera.

Los pehuenches durante el período colonial mantuvieron su territorio sin ingerencia española en el uso de sus recursos, sin permitir que hacendados introdujeran ganados en sus tierras, más bien los pehuenches a través de los malocas y asalto de haciendas de Chile y Argentina se proveían de ganados, cuestión que siguió en el siglo XIX. El ganado capturado lo introducían a pastar en sus territorios jurisdiccionales y luego lo comercializaban a uno y otro lado de la cordillera.²⁸

"Los hacendados chilenos (incluso autoridades) contrataban con los indígenas neuquinos para abastecerse del ganado caballar y vacuno robado en el distrito de Buenos Aires. Basilio Villarino (1783) se cruzó con indios manzaneros (también llamados por él pehuenches y aucas...) que andaban con 8.000 cabezas de caballo, yeguas y vacas con marcas de los vecinos de Buenos Aires, destinadas al trueque con los chilenos de Valdivia (por sombreros, géneros, cuentas, frenos, espuelas y añil para teñir ponchos). En su viaje desde las sierras del Tandil (invernaban el ganado en la isla Río negro de Choel Choel".

"También en el siglo XIX llegó a su clímax el robo de ganado destinado a Chile. Once provincias chilenas se llevaban miles de cabezas por año. El tráfico constante había marcado hondas

²⁸ Ver Sergio Villalobos, *Los Pehuenches en la Vida Fronteriza*. Edic. Univ. Católica de Chile, Santiago 1980; Gerónimo de Pielas (1729), *Colección de Documentos de Claudio Gay en "Historia Física y Política de Chile, Tomo I, París MDCCCXLVI*; Luis de la Cruz, *"Viaje a su Costa del Alcalde Provincial del muy Ilustre Cabildo de la Concepción de Chile"*. *Colección de Obras y Documentos Relativos a la Historia Antigua y Moderna de la Provincia del Mar del Plata. Tomo I*, Seg. Edic. Buenos Aires, 1910; Eduardo Poepping, *Un Testigo de la Alborada de Chile (1826-1829)*. Edit. ZIG-ZAG, Santiago, 1960.

huellas que seguían la costa de los ríos y eran llamados "caminos de los chilenos".²⁹

Esto no quiere decir que los pehuenches no tuvieran ganado de su propia crianza o producto de trueques, pero incrementaban su número con la maloca y cuando sobraban pastos se arrendaban a particulares a cambio de especies, dineros, prevendas del gobierno o alianzas políticas con los Estados.

Sólo a partir del siglo XIX, en el período post independencia, los hacendados chilenos llegaron a tratos con los pehuenches para arrendar el uso de pastizales, reservándose los indígenas la propiedad de la tierra. Los hacendados introducían ganados en los pastos de veranadas de la cordillera al interior de Los Angeles, Santa Bárbara y Villucura. Desde Antuco, introducían animales hacia las pampas pehuenches de Neuquén.

Esta penetración ganadera será la antesala para que los hacendados chilenos traten posteriormente de apropiarse de las tierras indígenas, en la medida que este territorio sea ocupado militarmente y quede bajo jurisdicción efectiva del gobierno chileno. Mientras ello no ocurra la legislación positiva chilena no tendrá valor en territorio indígena, sólo cuando se convierta en territorio ocupado cobrará auge el derecho de propiedad, establecido en las leyes del Estado. Los latifundistas procederán entonces a inscribir de manera fraudulenta dichas tierras a su favor, tanto antes, durante como después de la ocupación militar del territorio pehuenche y su subordinación efectiva al Estado de derecho y leyes de propiedad.

Las infiltraciones de chilenos en territorio mapuche, tuvo primero una orientación hacia la zona de la Araucanía al norte de Bío Bío y Malleco, y después hacia la cordillera del Alto Bío Bío.³⁰ Ya a principios de la década de 1840 aparecían mapuches del llano y lafquenches arrendando pastos en sus territorios a ganaderos

²⁹ Ricardo Nardi. La Araucanización de las Pampas. Neuquen, Edic. Comahue, 1980, pág.238 y 243.

³⁰ Sobre el análisis de la "Infiltración Chilena" en la Frontera. Ver: Arturo Leiva. "El Primer Avance a la Araucanía, Angol 1862, Capítulo II y III Ediciones de la Universidad de la Frontera. Temuco 1984; Raúl Molina y Martín Correa, Las tierras mapuches de Arauco. Comisión Especial de Pueblos Indígenas CEPI. Santiago 1993. Informe de Trabajo.

chilenos. Desde las poblaciones de Arauco, Santa Juana y Nacimiento, extendían su influencia hacia el Sur "...hasta cerca de Lumaco, que es decir dieciséis o veinte leguas, cuyos territorios son la mayor parte de españoles (denominación dada a chilenos) que viven en unión con los indios, teniendo por allí sus ganados".³¹

En la zona costera o baja frontera se proponía refundar el fuerte Arauco con el fin de "...cultivar los campos intermedios bajo garantía de la guarnición que en él se colocara. Produciría además la ventaja de prestar seguridad a los numerosos ganados y habitantes cristianos que existen en los campos intermedios".³² La penetración de hacendados, colonos y animales en territorio mapuche también se extenderá al área pehuenche, donde arrendaban pastizales a los caciques pehuenches de la cordillera y Neuquén. Incluso, la penetración será motivo de acuerdos y alianzas entre el Estado chileno y los pehuenches.

El 1º de enero de 1872, Feliciano Purran, cacique general de los pehuenches junto a varios caciques y mocetones de ultracordillera, concurrieron a la ciudad de Angol a firmar un convenio con Basilio Urrutia, Jefe de Operaciones de la Frontera e intendente de la provincia de Arauco. En este contrato reconocían al gobierno chileno mantener sus buenas relaciones, se comprometían a no apoyar a los mapuche sublevados al sur de Malleco, así como convencer a las demás tribus de no colaborar con Quilapán. En su artículo 4º se establecía "*Los indicados caciques i sus representantes se obligan a proteger con la eficacia que les sea posible las personas o haciendas de los chilenos comerciantes o residentes al otro lado de la cordillera, para tal efecto y con el fin de asegurar tanto las propiedades de ellos mismos, como la de los referidos chilenos, cuidarán que no se introduzcan en sus tierras ladrones y malhechores, comprometiéndose aprehenderlos i ponerlos a disposición de las autoridades de Antuco*". (...) "Art. 6º. En compensación de los beneficios que dispensan a las vidas y haciendas de los chilenos vecindados en el territorio que ellos ocupan, les concede por vía de gracia, los sueldos que a continuación se expresan.. Por su parte los pehuenches de Purran pidieron protección a las autoridades, para que se evitaran

³¹ Diario "El Telégrafo de Concepción". Marzo 4 de 1843, núm. 24.

³² Idem

vejaciones en las relaciones comerciales con los chilenos civilizados en el pueblo de Antuco" nombrándose un comisionado para ver la legalidad de tales actos.

Lo mismo se establecía para los pehuenches del Alto Bío Bío. "Art. 9 Con el mismo fin...que se refiere a la protección de los Indios Pehuenches que trafican por el boquete de Gaillaqui (Callaqui en la puerta de entrada a Ralco y Guayaly), cajón del Bío Bío, se nombrará otro comisionado con idénticas facultades".³³

Los hacendados chilenos que introducían animales a territorio pehuenche eran de Chillan, Antuco, Los Angeles y Concepción, junto a éstos iban los inquilinos que cuidaban los animales, y en la contraparte los principales arrendatarios de pastos eran los caciques pehuenches y picunches de las pampas.

"La cordillera del sur de Mendoza fue invadida de hacienda robada en la provincia de Buenos Aires, con empleados chilenos y el capitán de amigos, Manuel Palacios, que actuó hasta 1873. Caciques Pehuenches y picunches (Juan Chico, Feliciano Purrán, Millamán, Tranamán) cuidaban en Mendoza y Neuquén miles de cabezas de ganado de hacendados chilenos. Purrán tenía el título de "gobernador y general" y recibía sueldo del gobierno chileno. En el norte de Neuquén había puestos de pastores chilenos, y estancias, como la del inglés Enrique Price (vecino de Chillan) y la del chileno Francisco Méndez Urrejola.³⁴ Además, actuaban en Neuquén subdelegados civiles de las autoridades de Chillan e intervenían en asuntos militares los jefes de frontera de Angol".³⁵ Esta penetración sobre las tierras pehuenches también se verificaba en el Alto Bío Bío y Antuco donde los hacendados del valle central, llevaban sus ganados durante el verano, no estando exento de conflictos con los pehuenches.

³³ P. Meinrado Hux. Caciques Pehuenches. Edición Marymar. Buenos Aires, Argentina, 1991, pág. 50-51.

³⁴ Al hacendado Méndez Urrejola de Concepción, le vemos actuando en la usurpación de tierras en la zona de Arauco, donde en la misma década se apropia de los terrenos indígenas del Valle de Cayucupil; "En Cañete, don Francisco Méndez Urrejola, ha introducido más de trescientas familias; se propone hacer llegar este número de quinientas. Ha introducido gran número de máquinas agrícolas; i de este año, que es el primero que ha iniciado sus trabajos de quinientas fanegas de trigo". Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización, 1877, pág. 193.

³⁵ R. Nardi ídem pág. 243

"Los agricultores de Santa Bárbara y Mulchén, que acostumbraban a enviar sus ganados a las veranadas de Antuco y Copahue (Trapa Trapa) no pudieron hacerlo, pues habían sufrido permanentemente robos de piños de animales y muchas veces el asesinato a mansalva de los cuidadores de rebaños".³⁶

El ingreso a los valles de veranada en el Alto Bío Bío, correspondía en algunos casos a ocupación por beneplácito de los indígenas o trueques con pehuenches sin adquirir las tierras y éstos sin enajenarlas bajo ninguna forma. Sin embargo el uso prolongado de pastizales y veranadas, será el aliciente para que los hacendados traten de apropiarse de las tierras, haciendo uso de las leyes chilenas, incluyendo a las supuestas compra-ventas de acciones y derechos que luego lo transforman en propiedad particular. Dichas escrituras efectuadas ante Notarios las harán valer una vez que se incorpore militarmente el territorio pehuenche a jurisdicción efectiva del Estado chileno, cuestión que se verificará en los primeros años de la década de 1880.

3.2. Incorporación del Territorio Pehuenche a la Jurisdicción Administrativa del Estado Chileno.

El Estado chileno a mediados del siglo XIX decidió como primer paso para la incorporación de los territorios mapuche, crear la provincia de Arauco, la cual demarcaría administrativamente una porción de suelo nominal, pues no había control sobre él. En esa perspectiva también se incluyeron los territorios cordilleranos habitados por pehuenches.

La ley de 2 de Julio de 1852, creó la Provincia de Arauco, que comprendió los territorios de indígenas situados al sur del Bío Bío y al norte de la provincia de Valdivia. Posteriormente, por Decreto Supremo del 7 de diciembre del mismo año, se agregó a la provincia de Arauco todo el Departamento de Laja de la Provincia de Concepción. Luego, el límite norte de la Provincia de Arauco quedó en el río Laja, desde su nacimiento en la Laguna de La Laja hasta su desembocadura en el Bío Bío.

³⁶ Ricardo Ferrando, y así nació la frontera. Conquista Guerra, Ocupación, Pacificación 1550-1900. Editorial Antártica. Santiago, 1986, pág. 478.

Esto significó que el Alto Bío Bío y los Valles de Queuco, Trapa-Trapa y Antuco quedaron como territorio de indígenas y de colonización.

En 1875, por ley de 13 de Octubre, se crea la Provincia del Bío Bío, que se separa de la de Arauco, comprendiendo el Departamento de Nacimiento, Mulchén y de Laja, y tendrá por capital a la ciudad Los Angeles.

La nueva división administrativa será importante, ya que desde Los Angeles y Mulchén se comandarán las operaciones de adquisición de tierras indígenas de la cordillera. Desde sus puestos, Notarios y Conservadores, respaldarán legalmente la constitución de los grandes fundos en el Alto Bío Bío, avalando las engañosas y fraudulentas compras de "acciones y derechos" sobre territorios indígenas.

EL departamento de La Laja irá ampliando su jurisdicción efectiva por medio de la creación de subdelegaciones, a medida que se vayan enajenando las tierras indígenas. Así, primero aparece la Subdelegación Villucura, luego Queuco y finalmente Los Notros (Ralco-Guayali).

3.3. Ocupación Militar de la Cordillera.

En el período final de la incorporación de la Araucanía, se produce la ocupación militar del Alto Bío Bío. En 1881, la frontera chilena llega al río Cautín y acontece el último levantamiento masivo mapuche, sofocado por las tropas chilenas. En 1883 se ocupa Villarrica y se fortifica la línea del Alto Bío Bío, terminando la ocupación militar del territorio pehuenche occidental.

También el territorio pehuenche de ultracordillera fue objeto de penetración militar por el ejército argentino. En 1878 la frontera indígena estaba en el río Azul, pero por Ley N° 947 fue trasladada al Río Negro y Neuquén. Los pehuenches se localizaban en la parte cordillerana y sus faldeos entre el río Diamante por el norte y el río Limay por el sur.

La primera ofensiva sobre el triángulo del Neuquén, formado por este río, el Limay y la cordillera de Los Andes y habitado por tribus pehuenches, se inicia en 1879 y concluye en 1880, año en que el ejército se apodera de las pampas de Chosmalal

y provoca la huida de los indígenas quienes se refugian en la cordillera y en los valles del Alto Bío Bío, Antuco y Lonquimay, lo que repercute en la zona cordillerana, provocando alarma en los colonos de pueblos fronterizos.

"Antuco, Febrero 21 de 1880".

"Esta subdelegación tiene noticias ciertas de personas que merecen fe, que los indios araucanos, pehuenches y huilliches han pactado una alianza con el objeto de atacar las fuerzas argentinas que operan ultracordillera y *arrean los animales de chilenos que hay en aquellos potreros*. Se me dice también que una vez obtenido su objeto es salir por este pueblo y regresar a sus hogares por la provincia del Bío Bío ... El indio que comandaría a los aliados es el cacique Namuncura"³⁷.

Las razones de esta contraofensiva del Cacique Namuncura, que tenía sus tolderías en Neuquén, se expresan en la siguiente Carta:

"he tenido avisos, que un grupo considerable de indios pehuenches refugiados en los valles de la cordillera preparándose para atacar a los argentinos en las orillas del Neuquén, tienen el propósito de hacer un malón a la subdelegación de Antuco ... el motivo de este propósito es que algunos comerciantes de Antuco comercian con los argentinos, comprándoles animales robados a los indios y *también porque otros han tratado de apoderarse de sus terrenos de este lado del cordón principal de la cordillera*"³⁸

El ejército argentino da batidas contra los pehuenches y huilliches. Entre noviembre de 1882 y marzo de 1883, termina la fase de ocupación del Neuquén con la denominada "Campaña de Los Andes". En ésta "... actuaron tres brigadas, con tres batallones de infantería y cinco regimientos de caballería... comandada por el

37 ANS. Ministerio de Guerra VOL 747. Comandancia General de Armas Bío Bío. Correspondencia 1875-1883.

38 Martín Drouilly. "Cantera. Febrero 23 de 1880". Carta a Comandancia de Los Angeles. Ministerio de Guerra, Arch. Nac. Santiago, Vol.747.

general Conrado Villegas"³⁹.

Muchos de los pehuenches se refugiaron en los valles de Trapa Trapa, Queuco, Ralco, Guayaly y Lonquimay. Esta situación era advertida por las autoridades chilenas, decidiéndose en 1882, iniciar la fortificación del Alto Bío Bío y la ocupación del territorio pehuenche entre Antuco y Lonquimay con la llamada Primera Expedición a la Cordillera.

"...para efectuar la sumisión definitiva de los indígenas del territorio araucano era indispensable ocupar todos los valles de la cordillera, y que se obtendría además con esta ocupación la cesación del estado de guerra entre los llamados pehuenches y las tropas argentinas en esos valles"⁴⁰.

En 1883 se hace la segunda Expedición a la Cordillera del Alto Bío Bío, esta vez para reforzar los puestos militares y establecer nuevos fuertes.

"La experiencia de la primera expedición habiendo además demostrado los inconvenientes de las marchas en columnas numerosas para atravesar la parte boscosa de la cordillera, se efectuó la entrada por distintos caminos andando cada cuerpo independientemente".

"La compañía Antuco...saliendo del cuartel de Canteras el 10 de Diciembre entraba a la Cordillera por el Valle de Duqueco, pasaba el cordón transversal de *Alul*, bajaba a *Queuco* y subiendo definitivamente los altos de los volcanes "*Copahue*" y "*Callaqui*" bajaba al valle *Huayalí* el 17 esperando allí el resto de la expedición".

"La compañía Santa Bárbara...entrando más cerca de la Cordillera principiaba su marcha el 15 con la sección de Artillería por el Bío Bío que seguía hasta *Callaqui* y no estando terminado el sendero nuevo continuaba por la orilla del río, tuvo que tomar el que faldea el volcán *Callaqui* para reunirse en *Huayalí* con el Antuco el día 19".

³⁹ Curruhuinca-Roux "Las Matanzas del Neuquén", Editorial Plus Ultra-Buenos Aires 1984.

⁴⁰ Memoria de La Frontera de Cmte Martín Drouilly. 1883 ANS-MG-VOL. 1045.

"El escuadrón Nacimiento ... seguía el Santa Bárbara un día más tarde. Pero por otro lado de las compañías de Mulchén y Curaco organizados en Mulchen ... siguiendo el camino de la expedición del año pasado entraba por el Valle de Renaico y llegaba al de Lolco el 19"⁴¹.

Esta expedición daba como resultado la ocupación del Alto Bío Bío por tropas chilenas, el establecimiento de fuertes, y concluía con la incorporación pacífica de esta parte de la cordillera.

"...establecidos los fuertes de Nitrito, Lonquimay, Liucura en el Alto Bío Bío, de Llaima en el valle del mismo nombre y de Maichí en los orígenes del río Toltén"⁴².

Se concluía la ocupación de la cordillera, sin embargo las incursiones argentinas tras los pehuenches se internaban en territorio chileno, establecido por el tratado de límites de 1881, lo cual significó enfrentamientos y recriminaciones entre las fuerzas y gobiernos. Ello también era aprovechado por los nacientes latifundistas que se apropiaban de tierras indígenas de la cordillera, quienes estimularán a los pehuenches a efectuar incursiones a ultracordillera con el fin de que éstos fueran perseguidos y expulsados de sus territorios por las tropas argentinas, como ocurrió en el Valle del Queuco y en Lonquimay.

3.4. Enajenación del Territorio Pehuenche.

La pérdida de tierras pehuenches se produce en un contexto de conflicto y persecución, que facilita la acción de los especuladores de tierras, que mediante la compra de "acciones y derechos" a indígenas se apoderan de grandes extensiones de terrenos, cuyos deslindes son redactados a voluntad del adquirente o corresponden a jurisdicciones enteras de caciques. Lo obtenido de los indígenas mediante engañosas acciones es legalizado en Notarías y los Títulos de propiedad inscritos en el Conservador de Bienes Raíces.

⁴¹ ídem.

⁴² Carta de Martin Drouilly a Comandancia de la Expedición a la Cordillera Araucanía, 26 de Marzo de 1883. ANS - MG - VOL 1045 pág.128.

Las formas de usurpación se venían reproduciendo desde mediados del siglo XIX, en las cuales los terratenientes tenían práctica en concretar estas formas "legales" de acaparamiento de tierras y formación de propiedades agrícolas. Con motivo de la decisión de avanzar la frontera del Bío Bío al Malleco los influyentes personajes dueños de dilatadas extensiones de tierras, exclamaban su entusiasmo por el acontecimiento;

"...En Noviembre de 1861 connotados vecinos de la zona acuerdan un voto de gracia al Supremo Gobierno por haber iniciado el proyecto de adelantar la frontera y proteger en consecuencia las propiedades españolas al sur y norte del Bío Bío. Y a renglón seguido, preguntaban con envidiable intención: ¿Qué se hará, Excmo. Señor, de tantas propiedades abandonadas y sin cultivo se hallan del otro lado del Bío Bío?. Firmaban la declaración una veintena de respetuosos y obedientes servidores, entre los cuales figuraban nada menos que los terratenientes Domingo de la Maza, Rafael Anguita, Martín Bunster y el presbítero Marcos Rebolledo".

"Por esta misma fecha Rafael Anguita, entonces alcalde de Los Angeles, y Martín Bunster se apoderan de terrenos que no exceden de 1.000 cuadras. Otro tanto hace Domingo de La Maza en la región de Los Sauces y Traiguén"⁴³.

Estos y otros personajes dos décadas después incursionan sobre las tierras del Alto Bío Bío formando los grandes fundos a base de la compra de acciones y derechos, hipotecas y prestamos.

En la década de 1870, Juan Núñez Fernández forma el Fundo Queuco, que prácticamente abarca todo el Valle del mismo nombre, y posteriormente trata de desalojar a los pehuenches de Malla Malla, Cauñicú, Pitril y Trapa-Trapa incentivando la entrada de las tropas argentinas para expulsar a los indígenas. Juan Núñez obtiene además los potreros Campamento y Lengas de Trapa cerca de Laguna del Laja.

⁴³ Jaime Quezada, "La Frontera", Editorial Quimantú, Santiago 1973.

Será en los primeros años de 1880, en plena etapa de Excursión Militar al Alto Bío Bío, cuando se formarán todas las demás grandes propiedades. En 1880, José Miguel Brito y Pedro Arias se apoderan de las tierras de la Comunidad de Callaqui. En 1881, Rafael Anguita se apropia de las tierras de la comunidad pehuenche de Ralco, formando el fundo del mismo nombre. Ese mismo año Martín Bunster se apropia de todo Guayaly, colindante con Ralco, Mariano Palacios y Luis Parada se adueñan de Trapa-Trapa. Años más tarde aparecerá José María de La Maza comprando otras acciones y derechos sobre Guayaly, y los hijos de Rafael Anguita, Octavio y Víctor, entre 1884-85 se adueñan de Llanquen, ubicado aguas arriba del Bío Bío. Con estas apropiaciones todo el territorio pehuenche del Alto Bío Bío entre Trapa Trapa, río Queuco, río Bío Bío, Guayaly y Cordillera de Los Andes en menos de una década quedó convertido en terratenencias particulares.

Las acciones de apropiaciones de tierras indígenas tenían precedente desde los primeros años en que se inicia la corrida de fronteras e incorporación militar de la Araucanía. Ya por Decreto de 14 de Marzo de 1853 se establecía que "Toda compra de terrenos hecha a indígenas o terrenos situados en territorio de indígenas debe verificarse con intervención del Intendente de Arauco y del Gobernador de indígenas del territorio respectivo que el Intendente comisione especialmente para el caso"⁴⁴, pero esta cláusula no se observó en las compras de tierras del Alto Bío Bío por haberse desprendido el territorio en 1875 de la provincia de Arauco, para pasar a formar parte de la nueva provincia de Concepción, justo en los momentos en que se iniciaba el acaparamiento de tierras en el valle del Queuco, quedando el terreno libre para los especuladores.

Igualmente se establecía "que dicha formalidad se ocupara en caso de hipotecas y arriendos de más de cinco años, que las adquisiciones de más de 1000 cuerdas serán consultadas al gobierno", lo cual no ocurre en el caso de Juan Núñez Fernández en 1874, cuando forma el fundo Queuco en que recurre a hipotecar "acciones y derechos" de indígenas a cambio de préstamos de dinero, y la acción de consulta al gobierno no se verifica en

⁴⁴ Donoso R. y Velasco F. "La Propiedad Austral" ICIRA Stgo. 1971.

ninguno de los fundos del Alto Bío Bío a pesar de que todos sobrepasan las mil cuadras.

La acción del Estado que se empeña en incorporar las tierras indígenas como fiscales tampoco se verifica en el Alto Bío Bío, donde el fisco no establece dominio efectivo y sólo se limita a verificar las compras y títulos posesorios de particulares.

El engaño con lenguaaz, mecanismo de apropiación es denunciado en 1856, "... los especuladores llevan consigo lenguazaes aleccionados que transmiten a los escribanos públicos conceptos distintos de aquéllos que el indio emite, pero que están en armonía con los especuladores de mala fe"⁴⁵. Esto ocurre en cada una de las compras de "acciones y derechos" de Callaqui, Queuco, Trapa Trapa Guayaly y Ralco, donde concurren a las notarías pehuenches que no conocen el idioma español y el traductor es un chileno pagado por los interesados para cumplir las funciones de recitar la conveniencia del particular.

Los poderes notariales para defensa de pleitos de tierras dadas por indígenas a particulares se regularon por Decreto de 2 de Junio de 1856: "... deberán extenderse con las mismas formalidades de las escrituras de compra-venta, ... conteniendo las disposiciones fuerzas de la situación y límites de la propiedad reclamada y el título en que se funden los derechos del reclamante y la fecha de contrato"⁴⁶. Esta formalidad se cumple en el caso de tierras indígenas del sector de Lengas de Trapa, Laguna del Laja, en 1880, donde Nicolás Muñoz y José Santos Dinamarca logran obtener de los indígenas María Pichíñam i Tranamir un "Poder General amplio (... para que realicen todos los actos de defensa de tierras) ... y tomen posesión de los bienes de los otorgantes y los administren, vendan, arrienden, hipotequen, permuten o den en antecresis percibiendo los precios, canones y demás en su respectivo caso. Para que confieran poderes especiales y deleguen el presente en todo o parte las veces que quieran..."⁴⁷. El resultado redactado en la escritura es la pérdida de dominio de la tierra de los indígenas.

⁴⁵ Carta de Intendente de Arauco, 11 de Abril de 1856, citada por Donoso y Velasco (1971).

⁴⁶ Decreto Supremo 2 de Junio 1856 Montt-Varas.

⁴⁷ ANS - Fondo Conservadores Los Angeles 1880 Fj.72 N°59.

La venta de superficies de tierras a particulares también correspondían a situaciones fraudulentas, "... Los indígenas sin idea precisa de lo que es una cuadra, e incapaces de apreciar el número comprendido en una extensión cualquiera venden de ordinario un vasto espacio por el valor convencional de mil ... estas adquisiciones son viciosas ... es natural por su falta de recursos y ningún conocimiento en los principios que rigen los contratos, circunstancia que se presta a especulaciones deshonorosas"⁴⁸.

Estas compras de superficies nominales ocurren en Trapa Trapa en 1881, donde por una cantidad de dinero, se compran "acciones y derechos" sobre aproximadamente dos mil cuadras, pero de acuerdo a los deslindes señalados éstas alcanzan a cifras mayores a 10.000 cuadras de terreno.

También las compras de terrenos indígenas se legalizan ante Notarios con las formalidades de la escritura pública, pero éstos también concurren a favorecer las compra-ventas fraudulentas. "Los fraudes sobre terrenos se hacían con la complicidad de algún funcionario. En nota del mes de marzo de 1863 el Intendente de Arauco hacía presente al Gobierno que por las Notarías de Arauco y Nacimiento se habían autorizado escrituras de enajenación de terrenos indígenas, o poderes otorgados por los mismos para litigar sobre terrenos, sin intervención de la Intendencia con lo que se había violado los decretos supremos con fuerza de ley, de 14 de Marzo de 1853, de 10 de Marzo de 1854 y de 5 de Junio de 1856".

"En atención a esta denuncia, el gobierno procedió a separar de su cargo al Notario de Arauco. Por lo que se refiere al Notario de Nacimiento, don Gervasio Sanhueza, el gobierno considera satisfactoria las explicaciones que proporcionó, según las cuales eran sólo dos las escrituras extendidas relacionadas con ventas de terrenos indígenas"⁴⁹.

⁴⁸ Carta al Ministro del Interior del intendente de Arauco, Cornelio Saavedra, 15 de Abril de 1858 (cit. Donoso y Velasco).

⁴⁹ Donoso y Velasco. "La Propiedad Austral..."

Gervasio Sanhueza, fue notario en Nacimiento desde 1860 hasta 1874, cuando se trasladó a Los Angeles, donde ejerció como Notario hasta 1890, y fue quien realizó la mayor parte de las escrituras, en las cuales los pehuenches de Alto Bío Bío aparecen vendiendo "acciones y derechos" a particulares, como en el caso de las comunidades de Callaqui, Ralco, Queuco y Trapa, dando con estos actos apoyo la formación de las propiedades particulares.

Estas fueron las formas en que se provocó la enajenación de tierras pehuenches en el Alto Bío Bío, donde los particulares formaron los fundos Queuco, Trapa, Rañihueno, Callaqui, Ralco, Guayaly y Llanquén. En los hechos estos predios en algunos casos se superponían en sus deslindes, pero en conjunto cubrían todo el territorio indígena apropiándose nominalmente de tierras, bosques, pastos de veranadas y de las pinalerías (araucarias), las que ancestralmente pertenecían a los pehuenches, que a pesar de estas usurpaciones siguieron ocupando, abriéndose un nuevo período de conflictos interétnicos en estos valles.

A partir de la enajenación del territorio a los pehuenches se constituyeron dos realidades, por una parte los particulares se adueñan de las tierras con un título de propiedad sin hacer uso y aprovechamiento permanente de las tierras. Por otra parte la tenencia material e histórica seguirá en manos de los pehuenches, quienes efectuarán una larga defensa de sus tierras en las décadas venideras.

3.5. Conclusión.

La trayectoria del proceso enajenador de tierras en el Alto Bío Bío da cuenta de un estilo que combina la "infiltración" económica del territorio pehuenche, a través del arriendo de pastizales para el pastoreo de animales que hacen hacendados chilenos, sin que exista en un primer momento apropiación de las tierras o constitución de la propiedad particular, pero los arriendos constituyen la antesala para una posterior apropiación de los territorios por la vía jurídica.

En la incorporación jurídica de territorio existen dos vertientes complementarias, la del Estado chileno que ocupa estos territorios a su jurisdicción efectiva, por medio de la ocupación

militar y los tratados de límites internacionales, considerando estos espacios parte de la soberanía nacional, es decir donde rige plenamente el derecho y las leyes chilenas, y una segunda vertiente es la llamada constitución de la propiedad agraria, impulsada por hacendados y especuladores de tierras, que haciendo uso antojadizo de las leyes forman grandes propiedades a través del engaño al indígena. Incluso las primeras adquisiciones de acciones y derechos, que es una formula legal aplicada para decodificar la tenencia de la tierra en la sociedad pehuenche, se efectúan sin que exista todavía ocupación efectiva del Estado de dichos territorios, por tanto la validez de dichas escrituras es sólo fuera de la jurisdicción indígena, pero adquirirán pleno valor con la ocupación militar de la cordillera.

En esta perspectiva, la constitución de la propiedad en el Alto Bío Bío aparece acompañada del conflicto y persecución del indígena, por una parte con la Campaña del Desierto llevada adelante por el ejército argentino en ultracordillera y por otra, la Expedición y Fortificación de la cordillera por las tropas chilenas. Ello debilita a los pehuenches en la conservación de su territorio, y favorece a los especuladores y acaparadores de tierras para la concreción de sus planes de apropiación, al extenderse a todo el espacio del Alto Bío Bío la vigencia de las leyes sobre constitución de la propiedad.

La consolidación legal de la propiedad de las tierras, por medio de un título, se produce en pocos años al perfeccionarse las escrituras, que dejan de ser acciones y derechos para transformarse en única propiedad. En la contraparte los pehuenches se mantienen en sus antiguos territorios, muchas veces arrinconados, con una calidad jurídica vista desde el Estado como meros ocupantes de propiedades particulares, por lo menos hasta 1920, cuando se efectúan las primeras y parciales radicaciones.

El modelo de enajenación del territorio del Alto Bío Bío se puede caracterizar como económico-militar-jurídico, factores que se combinan en periodos y circunstancias que permiten la constitución de la propiedad agrícola particular y la pérdida de sus territorios jurisdiccionales por parte de los pehuenches.

CREACION

POEMAS

Kainja(*)

Manuel Federico Atan(**)

He pupu tu'u hakari
i te 'ua
he okahia i te koropa
he kerī ki te moni
he tehe tu'u toto

Se perfora tu cuerpo
por la lluvia
clava el chuzo
excava por el dinero
tú sangras

He tutu te ra'a
he iri te ma'ahu ki te rani
he rarana te mori pere'o'a
he paka paka tu'u 'aka

Quema el sol
el vapor sube al cielo
allora la grasa de los vehículos
se secan tus raíces

He ha'ere te hoi
he ke-keri tu'u tua'ivi e te makini
he oka te tiare
he pipi te ara hai parau sikre

Caminan los caballos
galopan las máquinas en tu espalda
plantan flores
riegan las calles con papel de
gomas de mascar

E kua hoa
ka hakare tatou kaina
ki hanu hanu
i te hahā'u ma'ohi
'ina ko tutu hai potu

Amigo
deja que nuestra isla
respire la brisa maohi(polinesico)
no la quemes con cigarrillo

Matu, matu
ka 'oka te taro
ka hopu 'i Ovahe
i tatou kaina
mai ta'e kau e te pahu toromono

Vamos, vamos
planta taro
nada en Ovahe (playa)
en nuestra isla
antes que se llene de tarros de
salmón

(Este poema es el dolor que siento al ver como vamos transformando
mi querida Rapa Nui (te odio, Progreso)

(*) Kaina: mi hogar (isla, playa, gente, familia, todo, etc.)

(**) Mata Atamu, Poeta Rapa Nui (Isla de Pascua)

Uka keu keu

Mujer Esforzada

He huki, he potu miro
puke nei, puke neien
keri te tar
he pihā'a te 'u maika

Un trozo fierro, un pedazo madera
este puke, en este puke*
cosecha taro*
hierva la leche con plátano

Tumu nei, tumu nei
tunu te tuava
tuke tarake, tuta'e pua'a
i raro te ava
tunu te mona mona
he koa te na poki

Este árbol, este árbol
cocinamos guayabas
coronta seca de maíz,
bosta de vacuno
bajo una zanja cocinamos la mermelada
los niños están feciles

He hoa te'ua
tiko i ahi
he vera te va'e
he makona a koro

Cae la lluvia
se humedece el fuego
le quema los pies
el anciano está satisfecho

He one, eo eo tumu pika
raupa mautini, miritoni
he oro oro, he oro oro
he uira te pani

Arena, cenizas de higuera
hojas de zapallo, algas
friegas, friegas
las ollas brillan

Akikuku paru hai arahu
'ina he peni o te nutu
he au tu'u mono'i
ko te maitaki i a koe

Tus uñas pintadas con carbón
tus labios sin pintar
el humo es tu perfume
que hermosa eres

Este poema es dedicado a la mujer rapa nui de los años anteriores a 1960, en que ella llevaba el gran peso de alimentar una gran familia sin tener los medios. Fue una época en la cual lo más importante era subsistir y procrear hijos para preservar la raza y su hermosura.

Maururu Nua

Maururu

te tari vai hi
te maika para
te'u mautini

Maururu

te siopu pua
te ate mamoe
te kokoma tunuahi

Maururu

te haka mahana mai
te hapi te haka marama rama
te haka 'ara i te mata ki te kaina

Maururu te viri hai tapa kahu

te haka ha'ere
te tutu me'e rake rake

Maururu

te komari
haka poreko i a au
i Rapa Nui

Maururu

o te hapa'o
i tu'u makupuna

Maururu nua

Gracias Abuelita

Gracias

por el taro*
por el plátano maduro
por la leche con zapallo

Gracias

por la sopa de pescado
por el hígado de cordero
por las tripas a las brasas

Gracias

por tu calor
por tus enseñanzas
por mostrarme el camino de
nuestro pueblo
Gracias por abrigarme con un
pedaso de género
por ayudarme a caminar
por sacudirme las cosas negativas

Gracias

vagina
que me hizo nacer
en Rapa Nui

Gracias

por cuidar
a tu nieto

Gracias abuelita

Este poema es un agradecimiento a mis abuelitas Carmela y Marta por todo lo que ellas me hicieron cuando niño y los consejos que sigo recibiendo al día de hoy. Este agradecimiento lo hago con todo mi corazón, ya que fueron mis madres y todo lo que me entregaron fue en una época en que el pueblo Rapa Nui estuvo en una situación humilde y bajo un régimen de administración militar.

* taro: tubérculo

Mo Te Huatahi o Ruanda

He mate i te tama'i
 he mate i te mai'ui
 he mate i te maruaki
 he u'i koe
 he purio koe

Ki te ao nui
 Mata o te Rapa Nui
 he mataitai tatou
 e tanu era pehe paihena

He haka toro tu'u rima
 he rerere te takaura
 i to'ona haha te parehe haraoa
 he ora o te huatahi o Ruanda

He kai a au
 he tute a i te koka
 he makona a au
 he pupura a ia ite hetu'u

He tatau a au i te pota hai taporo
 he muia a ia e te oi oi
 he hakaora a au
 he mate koraiti a ia

He tea tea
 he kihi kihi
 he uri uri
 he Rapa Nui
 he taina ta'ato'a

E huatahi
 i a Rapa Nui
 i muri i a koe

Para el Niño de Ruanda

Mueren en la guerra
 mueren por pestes
 tú miras
 tú engordas

Hasta la madrugada
 la televisión Rapa Nui
 nosotros miramos
 que son sepultados como animales

Le tiendes la mano
 arrancan las moscas
 el pedazo de pan en su boca
 es su salvación

Yo como
 él persigue insectos
 yo estoy satisfecho
 él observa las estrellas

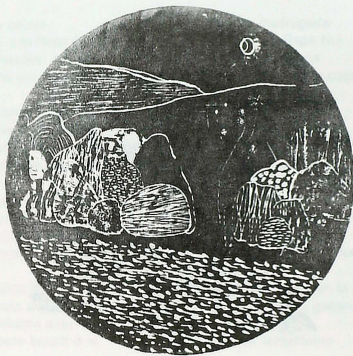
Yo exprimo limón en la lechuga
 a él le brotan los gusanos
 yo descanso
 él muere lentamente

Los blancos
 los rubios
 los negros
 los Rapa Nui
 todos son hermanos

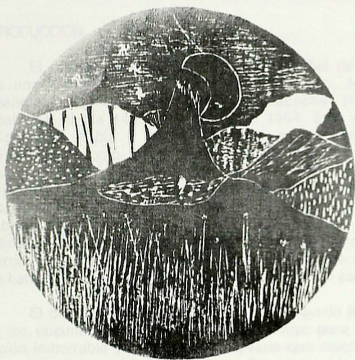
Un niño
 Rapa Nui
 está junto a ti



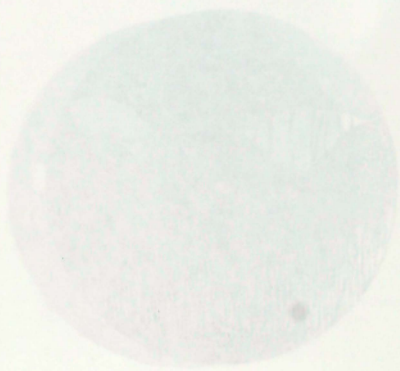
Espíritu de los Cuatro Vientos (Serigrafía) ADRIANA CHIHUAILAF



De vuelta a la Tierra (Xilografía) Carmen Paz Nancuvil



Después de una leyenda (Xilografía) Carmen Paz Ñancuvil.



OPINIONES

EL DRAMA DE DESALOJO DE CAMPESINOS QUECHUAS EN COTACACHE (ECUADOR)

Horacio Larraín B. (*)

INTRODUCCION

El relato que sigue, es transcripción fiel de la narración que nos hiciere el joven quechua ecuatoriano, Miguel Calapi Valencia, originario del Cantón Cotacache (Provincia de Imbabura), el día 14 de Diciembre de 1994. Este representante indígena de habla y cultura quechua, se encuentra visitando nuestro país, como parte de un conjunto folklórico denominado "Callapas", y conformado por seis jóvenes de la comunidad de "San Borja", que están recorriendo países hermanos de América en busca de solidaridad con su causa. El relato fue recogido en grabadora por el autor de esta presentación, y queda como testimonio fiel de un conjunto de hechos que parecieran haber ocurrido en los siglos XVI o XVII por lo increíble de los sucesos y que han ocurrido en el país hermano del Ecuador en estos años.

El dramático relato, cuya autenticidad queda fuera de duda, por los documentos que muestran, constituye para nosotros una lección imborrable y dolorosa del Calvario que muchos hermanos nuestros indígenas aún tienen que sufrir en carne propia, en este siglo que se supone era el siglo del reconocimiento de los pueblos indígenas, su cultura y sus tradiciones. Ojalá que este relato, que publicamos en la revista **Pentukun** del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, Temuco, provoque una corriente de simpatía y solidaridad originaria entre nuestros hermanos. Es lo que el relato pretende.

Me tocó vivir en la Provincia de Imbabura (Ecuador) en el pueblo de Otavalo entre los años 1977 y 78, fechas en que trabajé en investigaciones de campo entre los indígenas quechua-hablantes

(*) Departamento de Educación, Universidad Arturo Prat, Iquique - Chile

de los lagos de San Pablo y Yahuarcocha. La situación que describe esta narración no me resulta extraña, habiendo conocido muy de cerca hechos muy parecidos ocurridos en esos años en la Sierra Norte del Ecuador. Con especial simpatía, pues, hacia los hermanos quechuas del norte ecuatoriano, presento aquí este dramático relato para vergüenza de los responsables de los hechos y advertencia para nosotros que también mantenemos conflictos de tierras irresueltos con nuestros indígenas, pisoteando sus legítimos derechos a la tierra, recurso único que permitirá su supervivencia como pueblo.

EL RELATO

- "Cuéntanos, Miguel, ¿de dónde vienes y qué representas? Mi nombre es Miguel Calapi Valencia y nací en el sector llamado "San Borja" del Cantón Cotacache, el día 7 de Mayo de 1966. Pertenezco a un grupo de 17 familias de origen quechua otavaleño y vivíamos todos juntos en el lugar llamado "San Borja", cerca del pueblo de Cotacache. Los otros muchachos que conforman el Conjunto musical "Callapas", pertenecen también al mismo grupo de familias.

- Tú me cuentas que el grupo entero de familias ha sido desalojado de su predio que ocupaban desde antiguo. ¿Desde cuándo vivían allí?

Todos nuestros antepasados vivieron aquí. Aquí trabajaron, sufrieron y murieron. Allí nacimos todos nosotros. Pero un abuso legal nos obligó a desalojar nuestras tierras, las que habíamos heredado de nuestros abuelos.

¿Qué ocurrió exactamente, Miguel? Uds. habían llevado allí una vida tranquila, por generaciones, y de pronto... ¿Cuándo comenzó el problema?

Para que se nos concediera títulos definitivos sobre nuestras tierras que estaban incorporadas a un predio mayor, cuyo único dueño era un señor llamado Carlos Aníbal Puga, convinimos con el citado señor en pagar una suma de dinero equivalente a la cantidad de S/6.500.000 sucres en el año 1982. Endeudándonos y adquiriendo préstamos, logramos juntar dicha suma en noviembre de dicho año. Así adquirimos préstamos junto con la Escritura

Pública, el derecho sobre nuestras tierras quedando desde entonces como sueños legítimos de estas tierras. Desde dicha fecha (1982) no se presentó problema alguno en lo referente a nuestra pacífica propiedad. Trabajábamos la tierra allí, sacando provecho a las 7.5 hás. de terreno que habíamos adquirido. En una casa muy amplia, vivíamos todas las 17 familias, en paz y armonía.

- ¿A nombre de quién quedó la escritura de propiedad?

La escritura lleva el nombre de todos los miembros de las 17 familias. Quedó en el Registro de Propiedades del Cantón y en la Notaría de Cotacache. De esta escritura sacamos copias para nuestro uso. Según los señores notarios, está correcta y nada falta. En cualquier momento, nosotros podemos sacar más copias. Ahora, cada una de las familias tiene su propia copia de la Escritura.

- ¿Por qué se pagó una suma tan alta de dinero al Señor Puga, el dueño, si Uds. habían vivido allí por generaciones?

Así lo pactamos con el dueño. Era la única forma de adquirir propiedad sobre las 7.5 hás. que veníamos ocupando desde siempre. Para juntar el dinero, nuestras madres y sus hermanos tuvieron que vender muchas cosas, antigüedades, etc., empeñar otros retazos de tierra, y pedir préstamos...

- ¿Vivieron después de hecho ese pago, tranquilos en su predio?

Así es, efectivamente. Ahí vivíamos, sembrábamos y comíamos el fruto de nuestra tierra. Teníamos allí criaderos de truchas, corrales de chanchos, ganado, sembríos...

- ¿Y cómo comenzó el problema para Uds.?

El Señor Puga, el antiguo dueño, era amigo nuestro; siempre nos pasaba a ver, y comía con nosotros. Nuestras compañeras lo cuidaban. Era ya un hombre de edad. Si bien tenía una casa en la ciudad de Ibarra, se vino a vivir con nosotros para que lo cuidáramos. Vivíamos juntos, comíamos junto. Casi murió allí con nosotros. Compartíamos todo con él; ese era el compromiso adquirido en la venta: que lo cuidáramos hasta sus últimos días.

Estaba enfermo de Leucemia. Tuvo que hospitalizarse y murió finalmente el 17 de Diciembre de 1989. Todos fuimos a su entierro. Murió en su casa en Ibarra. Hasta allí llegaron las mujeres nuestras: le lavaron la ropa, y le hicieron los servicios que se acostumbra con los difuntos. Al saber de su muerte, lloramos. Lo queríamos como a un hermano.

De pronto, en el año 1991, aparece un señor que decía llamarse Mauricio Puga. Nosotros sabíamos bien que el difunto tenía un hijo llamado Mauricio. El vivía en la ciudad y nunca quiso saber del campo. Sin embargo, este Mauricio, el hijo verdadero, intentó hacer cambiar la escritura para quitar las tierras recién adquiridas por los indígenas en el predio que era de su padre. Hizo confeccionar una Escritura falsificada en Quito. Lo supo su anciano padre, don Carlos Aníbal Puga, y fue de inmediato a anularla declarando que "ese terreno no era suyo, sino de los indígenas". A partir de ese momento, no volvió a intervenir este Mauricio y no apareció más. Como el señor Puga era hombre adinerado, dio un cheque a su hijo el que se fue fuera del país y ahora reside en España, de acuerdo a la información que tenemos. Así las cosas, aparece de pronto en 1991 un señor que decía llamarse Mauricio Puga. Venía con una señora que afirmaba ser la viuda del difunto Carlos Aníbal Puga. Aparecieron un buen tiempo después de la muerte de Puga, cuando nosotros estábamos tranquilamente trabajando en nuestras tierras, muy despreocupados.

- ¿Habían conocido Uds. al verdadero Mauricio, el hijo legítimo de don Carlos Aníbal Puga?

Claro, lo conocíamos. El recién aparecido afirmaba ser el único heredero del difunto señor Puga. Y nos dijo: "Uds., ahora tienen que trabajar para mí, por ser el heredero". Nosotros quedamos muy confusos, pues evidentemente el no era el Mauricio que habíamos conocido anteriormente. Tenía otro aspecto, otra cara. Pensamos que tal vez al vivir en otro país, se habría cambiado el rostro, la voz. Estábamos extrañados por este cambio. Dado lo extraño del caso, comenzamos a investigar. Como nuestros padres no saben leer ni escribir, ni tampoco saben hablar español, nos tocó actuar a nosotros, los que somos la primera generación que habla, lee y escribe en español. Nosotros tuvimos que hacer las averiguaciones. Nuestros padres nos dijeron: "para eso los pusimos en la Escuela, vayan a averiguar..." Nos fuimos, pues, a la casa EL

dedon Julio Puga, hermano del difunto. Pero éste también había muerto. Pero su señora, llamada Teresa, aún vivía. Hablamos con ella contándole el objeto de nuestra visita. Nosotros sabíamos que ellos también tenían copia de la Escritura de venta, la que nosotros habíamos pactado con el señor Carlos A. Puga. "Sí, aquí está, dijo ella, no se preocupen. Ahí le contamos la aparición de un tal Mauricio Puga, que se decía hijo del difunto. "Pero si él está en España y no ha venido por acá", dijo. Y nos despidió diciendo: "Vayan a trabajar tranquilamente su tierra, pues el terreno es de Uds. Mi cuñado siempre me dijo que ese terreno era ahora de los indígenas..., averiguen bien pues esas personas les quieren robar la tierra". Regresamos, leímos muy detenidamente los papeles de la Escritura. Y desde ese momento exigimos que se nos mostrara documentos que acreditaran que ese terreno no era nuestro. Así fue que el falso Mauricio Puga amenazó a los indígenas pretextando tener documentos que nunca pudo exhibir, porque no existían. Conversamos el asunto con nuestros padres y tíos, y todos coincidimos en que los papeles estaban a nuestro favor. Les referimos lo que nos dijo la viuda de don Julio Puga, hermano de don Carlos Anibal. Así, pues, seguimos trabajando tranquilamente en nuestra tierra. Tanto trámite ese año, casi nos impidió alcanzar a dar término a los sembríos del año.

Pasados tres meses, nuevamente aparece el falso Mauricio Puga, esta vez con policías, los que exigían embargar el predio a causa de una deuda de S/ 2.000.000 que presuntamente el antiguo dueño, el señor Puga, habría contraído. Ahí todos nosotros nos opusimos tenazmente. Nos paramos alrededor. Nos dijimos: "esto es una trampa, nos quieren robar la tierra". Investiguemos si es verdad que es el hijo del antiguo dueño, para poderle creer que hubiera deudas contraídas. Al exigir entonces la identificación al demandante, nos dimos cuenta que se trataba de otra persona, un tal Octavio Edmundo Villasís, de profesión economista, y la señora que decía ser la viuda del señor Carlos A. Puga, en realidad se llamaba Berta Villasís, también viuda, pero de otro hombre. Así, pues, ambos eran falsarios. Se daba como pretexto de que ella se habría casado, en el hospital mismo, con el señor Carlos A. Puga, en su lecho de muerte. No les dejamos. Los jueces del Cantón, sin embargo, seguían declarando a favor de la señora, como si ésta fuera la legítima esposa del difunto Puga. Recurrimos entonces al Teniente Político de la Parroquia. Este, al no ser indígena sino mestizo, dio a favor a la señora. Así estuvimos tres años con este

problema; sin solución. Nadie nos escuchaba. Ningún abogado quería defendernos, hasta que acudimos al abogado de la CONAIE (Confederación Nacional Indígena del Ecuador) que era una mujer. Ella nos confirmó que nosotros estábamos en la razón y que estos señores se entrometían sin derecho alguno. Nos indicó que teníamos que acudir con un escrito al Juez del distrito. Con su consejo, así lo hicimos. Pero se nos dio tan solo dos días de plazo para copiar la documentación referente a la Escritura dada por el señor Puga, con todos sus datos. Esto no fue sino un pretexto para no permitirnos alcanzar a entregar a tiempo la demanda. Pasaron los días y manteníamos la esperanza de que el resultado final nos favoreciera y se no hiciera justicia. Mientras tanto, las Asociaciones Indígenas nos defendía por la Prensa y Radio.

¿Quién fijó el plazo de dos días para la presentación del recurso?

El Secretario del Juzgado. No pudimos presentar nuestro escrito en tan breve plazo. Hemos seguido insistiendo a través de las asociaciones indígenas que se reconozca nuestro pleno derecho. A juicio de nuestro abogado indígena, no había ninguna necesidad de presentar escrito alguno. Tan solo se necesitaba que la autoridad reconociera e hiciera respetar nuestro derecho. Comenzamos en este tiempo a entregar declaraciones a la Prensa, especialmente al Diario "El Norte" de la ciudad de Ibarra. Ahí tomamos la decisión de no abandonar nuestras tierras, aunque ello nos costara la vida. Nosotros mismos dictábamos las declaraciones a la Prensa. Aparecieron, entonces falsos periodistas que nos acosaban. Llegaban aparentando solidaridad, pero en realidad con el ánimo de detectar a los dirigentes y líderes del grupo.

Ahí nos dimos cuenta que necesitábamos tener una personería jurídica, como organización, para podernos defender. En una semana presentamos un escrito el que fue aprobado por nuestra Asociación (el grupo de 17 familias representadas), la que pasó a denominarse: "Trabajadores Autónomos Jatarichun". "Jatarichum". significa en lengua quechua: "¡levantémonos!". Era nuestra actitud en ese momento. Presentamos el documento en la Oficina de Bienestar Social. Pero, a pesar de que la Constitución del Ecuador garantiza la libertad de organización por medio de Cooperativas Campesinas, esa petición fue desechada.

- ¿Por qué se opusieron?

Se nos dijo que éramos muy pocos. Puro pretexto. Nuestra abogado nos instruyó para llenar todos los requisitos legales. En vano. Se pretextó, entonces, que teníamos que modificar ciertos artículos del documento. Estos se modificaron. Pero todo igual. Con estos pretextos, pasaron 6 meses más.

Pasados los seis meses, el referido Villasís, el economista usurpador, tuvo noticias de que nosotros habíamos presentado un Documento de constitución de Estatuto (Personería Jurídica) y fue a impugnarlo al Departamento Jurídico, a través de "PetroEcuador", entidad de la que había sido funcionario. Nosotros nos preguntamos: "si este señor tiene su profesión, ¿por qué quiere quitarnos la tierra que es nuestro sustento? La Madre Tierra ha sido nuestra base, nuestra vida, de ella vivimos nosotros y ahí mismo vamos a morir."

Esta impugnación de Villasís, era de por sí, algo ilegal. El Secretario dice a los indígenas que su Estatuto no sería aprobado por el hecho de mantener ellos conflicto con Villasís. Quisimos entonces llegar a hablar con el Director. "Venga la próxima semana," fue la respuesta. Nos fuimos. Al volver nuevamente, se nos indicó que el Director estaba fuera del país y que regresaría en un mes más. Todo se confabulaba para diferir el asunto.

- ¿Qué ocurrió después, Miguel?

El día 9 de Julio de 1993 ocurrió lo que paso a relatar. Como a mí me tocaba ir cada semana a hacer las averiguaciones sobre la marcha de la Personería Jurídica que solicitábamos, fui objeto de un ataque por parte de seis individuos. Yo sabía que era perseguido y me cuidaba mucho. Por eso, salí ese día al rayar el alba, como a las cinco de la mañana, hacia la Capital (Quito). En el medio camino, de la Comunidad de San Borja hacia el Cantón Cotacache, y faltando unos 300 metros para la Panamericana, un grupo de seis encapuchados me cogió, amenazándome de muerte y queriendo obligarme a que firmara un documento que me pasaban, un papel en blanco. Me lo exigían. Me presionaban con unos largos cuchillones como de 50 centímetro de largo, apretándolos contra mi corazón y el cañón de un revolver apuntándome. Yo me asusté mucho. Me dijeron: "No te vamos a robar nada; queremos que

firmes este papel". Me pasaron un esfero (lápiz pasta). Yo sabía que no iba a firmar aunque me hubiera costado la vida. Estaba bien decidido a no firmar. Exigían mi firma porque para entonces yo ya estaba como representante de mi comunidad. Me amenazaban duro: "Mira, desgraciado, indio chamaco, firma desgraciado..." (A estas alturas del relato, Miguel Calapi, nuestro entrevistado, se quebró y empezó a sollozar, tan fuerte era el recuerdo de los hechos...).

Me puse duro; escupí la hoja que me presentaban. Y no firmé. Ahí me di cuenta de que estaban tratando de inyectarme en el brazo... ¿qué inyección sería? se preguntaba. Me tenían asido entre seís, pero no lograban inyectarme. Buscaron la vena, pero no pudieron. Ahí se fueron, dejándome botado. Asomaba la aurora. Esclarecía el día y cantaban los pájaros. En ese rato no asomaba ni un perro. Me puse duro y seguí tratando de caminar, paso a paso. Me seguían de cerca. Yo intentaba salir a la Panamericana. Me agarraron de nuevo y me meten una jeringuilla por la boca y me obligan a tragar... me agarraban el pelo (nótese que los otavaleños portan una larga trenza) para atrás y me golpearon. Me patearon. Tuve que tragar. Después me "embolsillaron" (revisaron los bolsillos). Yo no cargaba mucha plata. Solo lo necesario para ir a la Capital, almorzar allá y regresar. Me sacan mi propio pañuelo y me amarran con él la boca. Todavía yo estaba consciente. Sacaron otro papel y me decían: ¡firma!. Hice ademán de firmar. Pero me dio laira. Quise zafarme de ellos; no pude. Aquí perdía ya el sentido.

Según cuentan los que me hallaron rato después, me encontraron totalmente atado, con las manos atrás, entorchadas con alambre. Con un playo (tenaza), habían apretado fuertemente las amarras de alambre. Así me dejaron, amarrado. Yo me acordé (desperté) a las 11 de la mañana en una cama en el hospital Asdrúbal de la Torre, del Cantón Cotacache. Desperté totalmente sordo, no podía hablar ni escuchar nada. Veía manguerillas en mi boca. Empecé a oír lo que me susurraban al oído. Al no poder hablar, hice señas que me trajeran un esfero (lápiz pasta). Al tratar de escribir, me di cuenta que tenía cortes en la mano, provocados por las amarras de alambre. Apenas pude escribir...

La gente del periódico local había llegado. Ellos ya sabían quien era yo. Porque yo era conocido por ser músico y tener un grupo musical. La gente de mi comunidad había estado bajando, en esa madrugada, como era su costumbre y ahí se enteraron de lo que

me había sucedido. También se enteró la Radio de Cotacache la que difundió la noticia en informativos. Me fueron a ver al hospital los líderes de mi organización.

Ellos se preocuparon de no dejar entrar a nadie más, salvo los máximos dirigentes de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador).

Al despertar, comencé a escribir en detalle todo lo que recordaba. Volví a quedarme dormido hasta las 4 de la tarde. Allí pude comenzar a pronunciar y ya escuchaba mejor. Algo me dio el médico, pues al otro día desperté más consciente. Un vehículo de la organización indígena me llevó a casa. Pero yo iba con mi mente enferma. Los médicos aseguraban que me habían dado una droga... pero yo no me acuerdo. No sabíamos quienes habían sido los autores del hecho, pero, sin duda, eran gente pagada para hacerme daño. Interpusimos un recurso de queja para investigar al economista Villasís, quien sin duda era el autor intelectual del hecho. Nuestro escrito quedó en el Juzgado de la Penal de la Provincia de Imbabura, pero nada absolutamente pasó.

Al poco tiempo de este atropello, ocurrió el desalojo de nuestras tierras.

- Miguel: ¿Cómo ocurrió el desalojo?

Llegaron como ciento cincuenta elementos que nos desalojaron a las 17 familias que allí vivíamos. Además de esos policías, estaban allí los negros para-militares. Según la investigación hecha por la Organización Indígena, no son negros sanos, sino enfermos de mente, antiguos presos que habían recuperado la libertad. Les dan la libertad para meterlos en las comunidades indígenas para provocar conflictos. Así se buscaba el enfrentamiento para poder acusarnos de provocadores. A los que pagaban por ello, ¡qué les importaba la vida de los negros!. Entre todos, los llegados eran como 160 individuos, además de los gamonales. Nosotros éramos unos pocos más los niños y las mujeres. Tres de los nuestros andaban en la ciudad haciendo trámites ese día. Se llevaron entonces a seis compañeros presos, sin ninguna boleta de captura. Los tuvieron 4 días en la cárcel.

- Y tú, ¿no estabas en ese momento del desalojo?

Yo sí estaba ahí. Pero por mi práctica de tales casos, pasé desapercibido. Me buscaron a mí. No me reconocieron, pues me disfracé de campesino pobre, con pantalones rotos y ropa viejita. Con todo ello, me persiguieron, pero yo me fui al pantano. Yo sabía por donde escapar, sin hundirme. Ellos, en cambio, se quedaron empantanados y tuvieron que dejarme ir. Sentí inmenso gozo al ver frustrado su intento de capturarme. Así me escapé hasta llegar a la comunidad. Me cambié de ropa y me fui en seguida a la ciudad para llamar por teléfono a la Unión Cantonal, Provincial y Nacional Indígena, relatando todo lo ocurrido. Mientras tanto, en nuestras tierras, quemaban todo: galpones, corrales, cosechas siembras. Murieron nuestros perros, nuestros gatos, nuestros cuicitos (cuyes). Todos se escaparon o quemaron en el incendio. Robaron entonces nuestras máscaras de fumigar, y herramientas. Lo único que no pudieron destruir fue la piscina de truchas, pues era de material sólido.

Fuimos obligados a salir; ellos armados con armas, nosotros con palos. ¿Qué podíamos hacer? Así, desalojados de lo que era nuestro, hemos pasado siete meses ahí en pleno camino, muy cerca del nuestro, en chocitas que improvisamos allí. Estábamos desesperados, llorando..., lastimados. Con el correr de los días, algunas personas que vivían por ahí se nos apegaron, y nos ayudaron o nos ofrecieron cuartitos para alojar. Hasta el día de hoy vivimos en cuartitos facilitados por vecinos, a unos 200 metros del lugar de nuestro predio.

Pusimos, de inmediato, un juicio de recuperación de tierras, apoyados por la Escritura válida que atestiguaba que nosotros éramos los dueños legítimos. Hace meses que nuestro reclamo no es contestado por los jueces. Van más de 4 meses. Como tampoco prosperó el trámite de la Personería Jurídica que nosotros habíamos iniciado para defendernos y que se nos negaba. Con excusas absurdas, según nuestro abogado indígena. La CONAIE nos volvió a apoyar en esta gestión, como antes. Pero no prosperó. Nosotros suponemos fundadamente que el Secretario del Juzgado cogió plata para no dar curso al trámite normal. Nadie podía impedir este recurso nuestro, pero igual ocurrió. Consultado directamente el Director del servicio, nos dijo que esta Personería debía ser aprobada en no más de tres semanas. Iba ya mes y medio, y nada. Gracias nuevamente a la CONAIE, se pidió una audiencia con el Director.

Este enterado de lo ocurrido, dio curso al proceso, exponiéndose todo lo ocurrido al Subsecretario de Desarrollo Rural. Este se molestó mucho por lo sucedido. Se hicieron averiguaciones y los funcionarios no supieron qué decir a las consultas del Subsecretario sobre el tema. La carpeta parecía extraviada, y una vez encontrada, pasó directamente al Director quien señaló que debía ser aprobado sin más trámite. No había impedimento alguno. Se pidió realizar una inspección en el lugar de los hechos. Nosotros llevamos al Inspector al predio que se nos había arrebatado y quemado y pudo ver todo, tal como lo habíamos relatado. El día 6 de octubre de 1993 fue aprobada, por fin, la Personería Jurídica de nuestra Comunidad de familias. Pero la demanda que habíamos interpuesto para la recuperación de nuestras tierras, fue desechada. Pasó, por fin a la Corte Suprema de Justicia. Y allí radica en este momento el juicio. Así hemos sido perseguidos.

- ¿Cuántas personas son Uds. en total en la Comunidad?

Todos, en total, somos 96 personas, y somos 17 familias. Todos estamos ocupando cuartos de prestado. Yo ocupo un cuartito en la ciudad de Otavalo, en casa de un hermano.

- ¿Qué próximos pasos piensan Uds. dar en este conflicto?

Estamos recorriendo varios países hermanos, para mostrar nuestra música autóctona y pidiendo solidaridad a la Confederaciones Indígenas hermanas de América. Ahora que tenemos tierras propias, tenemos que dedicarnos a la artesanía y a la agricultura, por la tarde, a la artesanía, y en la noche a la música. La música y la artesanía nos han permitido salir de viaje en busca de solidaridad en nuestra lucha. La vida es hoy muy dura para nosotros y no tenemos de qué vivir.

- Lo que Uds. les ha ocurrido, ¿es común que ocurra en tu tierra, el Ecuador?

Lo que nos ha ocurrido a nosotros no es una excepción. Está sucediendo en todo el Ecuador indígena. En nuestra Provincia (Imbabura) hay hoy a lo menos 6 casos semejantes, que se ventilan en los Tribunales. La Prensa de la Sierra ecuatoriana frecuentemente hace mención a tales hechos, con conflictos de

tierras y usurpaciones. En nuestra Provincia hay casos de acciones delictivas de bandas para-militares que hacen toda clase de fechorías, como violar a una anciana de 72 años a la que por fin dieron muerte.

- ¿Por qué usan a los negros en contra de los indígenas?

Eso no lo sé. A toda fuerza quieren hacernos nuevamente esclavos, haciéndonos trabajar para ellos. Quieren que sigamos sirviéndolos como fue en el pasado.

- ¿Cómo calificarías tú el apoyo recibido de la CONAIE?

La Organización Indígena nos ha apoyado en forma decidida. La CONAIE es la que está en la lucha por el caso de los conflictos de tierras de los indígenas, así como en la discusión de la Ley Agraria.

- ¿No existe en el Ecuador una Ley de Protección de los Indígenas?

No, nunca la ha habido. Ha habido sí indígenas ricos que se dicen representantes nombrado por el Gobierno?

- Miguel, gracias por tu testimonio. Nuestros pueblos indígenas se sienten comprometidos a apoyar vuestra causa. Mi compromiso, adquirido con Uds., es redactar, sobre la base de tus declaraciones, un escrito que Uds. puedan dejar en todas partes como testigo de su propio Calvario y ojalá, pueda ser publicado aquí en Chile. Esto sería el mejor apoyo a sus demandas.

Iquique (Chile), 14/12/94

P.D.

Nuestros otavaleños aún están en nuestro país, buscando apoyo a su causa. Al publicar este relato tan sincero y tremendo, nos asiste la seguridad de que muchos de nosotros sentiremos vergüenza de lo ocurrido y esta vergüenza se traducirá en apoyo a una causa que es justa, y que constituye un botón de muestra de la injusticia que aún ejerce su poder en tierras indígenas. Ojalá que nada semejante pueda llegar a comprobarse en nuestra patria (Iquique, 10 de enero de 1995).

PROTECCION DEL PATRIMONIO ARQUEOLOGICO MAPUCHE: UNA TAREA URGENTE

Ximena Navarro Harris(*)

Toda vez que se trata de intentar interpretar el pasado de un pueblo a través de su cultura material, se vuelve el título de esta presentación tema de la mayor trascendencia, especialmente aquí en el sur donde los cientistas que deben enfrentar los estudios arqueológicos del área mapuche tienen la obligación de considerar explícita y concretamente la protección del patrimonio cultural. Creo no obstante que esto debe ser materia de consideración no sólo restringible a los estudios arqueológicos, aunque reconozco que es aquí donde se sensibiliza más el tema, sino que debe ser urgentemente abordado, analizado y puesto en valor en todos los proyectos que tengan relación con identidad étnica e historia, es por eso que he querido compartir con los lectores algunas reflexiones y mis propias experiencias al respecto.

Cuando aún era estudiante de arqueología, el año 1980, comencé a involucrarme primero tímidamente, luego más resueltamente con temáticas de arqueología de la zona sur (en las IX y X Regiones). Este quehacer científico ha ido forjando mi opinión personal y actitud pragmática respecto a para qué deben abordarse este tipo de estudios, y el por qué de la necesidad de ampliar ello a una discusión más global. En muchas oportunidades he escuchado opiniones y he visto actitudes que demuestran que la cultura material indígena aquí en el sur de Chile es considerada en general sólo como un producto artesanal, a veces de poco valor, o es marginada a la discusión e interpretación de especialistas en el tema, especialmente cuando se trata de hallazgos arqueológicos de escaso valor monetario. Me refiero al caso de los estudios de sitios arqueológicos de fogones o de basurales de recolectores o cazadores antiguos, de quienes se ha conservado muy poco de su cultura material. Sin embargo en muchos otros casos, cuando estos

(*) Universidad Católica de Temuco.

hallazgos son espectaculares, es decir se trata de bellas piezas de cerámica que son apropiadas para ser exhibidas en colecciones particulares o cuando desgraciadamente son encontradas por inescrupulosos y compradas codiciosamente por coleccionistas, entonces ya el interés se acrecienta porque son considerados objetos comercializables, transables en el mercado o exportables para obtener con esto mayor lucro. Es cosa de darse una vuelta por el mercado de Temuco, por ejemplo.

El peligro mayor de esta actitud mercantil no es sólo el daño que el comercio particular de las piezas culturales en sí encierra, sino lo que es la completa pérdida con estas ventas de vitales elementos para la reconstrucción de la memoria colectiva de los grupos mapuche en este caso, cuya historia no ha sido cabalmente escrita, o se encuentra fragmentada, faltándole todo aquel gran segmento anterior al contacto con los hispanos.

¿Por qué ocurre esto?, ¿por qué muchos de los hallazgos arqueológicos no son recuperados por especialistas o se cuenta con la ayuda de técnicas sistemáticas, sino que por el contrario son sacados por personas que desconocían las más mínimas pautas de recuperación y conservación? Creo que la respuesta es fácil, por desconocimiento, lo que se ignora se olvida, se obvia, se vende y se pierde finalmente.

Para ilustrar este problema podemos decir que uno de los objetos más apreciados por su valor comercial aquí en la IX Región son las piezas extraídas de las tumbas, los ajuares que acompañaban a los muertos, o aquellas urnas funerarias de cerámica. Muchas de ellas están fuera de Chile y nadie se ha inquietado por ello. Quiero detenerme aquí a hablar del patrimonio material y el resguardo que hay que hacer de él. ¿Para qué?, para dejar por ejemplo una bella urna cerámica como las que produjeron los grupos de la Cultura El Vergel (Angol) hace 1000 u 800 años en la zona, como una pieza única y aislada en un Museo, ¿cómo lo sería un cuadro bello de un pintor anónimo en una galería de arte? No, lo fundamental según pienso es que esta obra del Vergel, magistral como cualquiera otra, sea conservada, vista y admirada porque evidencia algo mucho más valioso que lo singular, y es *aquello social, lo que fue el cotidiano vivir de sociedades anteriores a la cultura mapuche histórica*, pero que formaron el tronco originario de ésta sin duda. Desde una perspectiva de objetos

aislados en sí se transforman en artefactos estéticamente bellos, curiosos y exóticos, por eso quienes ven sólo su valor material aislado dejan abandonado todos los otros elementos, muchas veces casi imperceptible que acompañaban a estas tumbas o a las urnas, con el afán único de recuperar el objeto transable que se nos torna la pieza arqueológica bajo nuestra óptica mercantilista occidental. De esta manera se pierden todos los días y se han perdido antecedentes valiosos e irrecuperables de cada una de estas unidades culturales, o verdaderos "momentos" que quedaron detenidos en cada contexto, y que de haber sido convenientemente recuperados revelarían formas de conductas del pasado.

Muchas de las costumbres del presente tienen su referente en otras conductas o costumbres del pasado, estableciéndose así una suerte de continuidad entre pasado y presente, entre lo antiguo y la modernidad. Al desestructurar estos contextos originales y desvincularlos de la posición en donde se encontraban, hemos hecho que se pierdan para siempre aquellos indicadores vitales para su interpretación. Por ejemplo la ubicación de la urna, su particular asociación con elementos naturales, detalles del suelo para poder identificar aquellos elementos naturales, tales como semillas, recursos naturales, etc. Su identificación nos acercará a comprender de qué tipo de alimentos se trataba, si eran producidos por actividades agrícolas, si eran propios de la recolección o de la domesticación. Asimismo podríamos conocer otros elementos culturales que se encontraban asociados a las urnas y determinar qué finalidad cumplía toda esta ordenación.

Cada cultura tiene una forma de distribuir y ordenar el espacio natural y social. La relación entre los objetos materiales dispuestos como producto de una acción social ya sea en el presente o en el pasado, muestra estos patrones culturales. Por eso es tan importante y es el mayor valor que este patrimonio material encierra, su valor como representación de culturas, como identificación de etnicidades, como fruto de largos procesos de adaptación y de logros en cada ámbito donde se haya desarrollado un pueblo en el tiempo y en el espacio.

El obviar el resguardo del patrimonio cultural de esta manera tiene variados resultados, los más frecuentes pueden ser los de un turismo mal entendido, o creer que el patrimonio es de cualquiera que lo encuentre, y por ende la persona puede hacer lo

que le plazca con él y por eso vende lo antiguo al mejor comprador o lo olvida. Estos casos ocurren cada día en la zona mapuche, cuando se construye una casa, se pone en pie una nueva industria, se siembra un terreno, etc. Se evita avisar a los especialistas, ya que se pierde tiempo, se demoran las obras, total, qué importa si sólo se ve un objeto antiguo, muchas veces de escaso valor y se olvida o se quiere ignorar a la cultura que lo produjo.

¿Por qué no nos inquietamos cuando se borra un vestigio cultural del pasado, si es parte de la nación?, ¿por qué se permite que las empresas constructoras, consorcios extranjeros, intereses privados comercien el patrimonio arqueológico, o se queden callados para evitar la demora en la faenas que se detendrían para salvaguardar el patrimonio resguardado por la ley 17.288? Loncoche, Valdivia, Temuco, Carahue, Río Bueno, Villarrica, por nombrar algunos lugares, son testigos de muchos hallazgos fortuitos que han ido a dar a los lugares más lejanos, mientras que raramente los materiales son entregados a manos responsables para ser expuestos luego a toda la comunidad.

Ese es el problema de no entender el por qué se lleva a cabo el quehacer arqueológico y es el freno mayor para poder alcanzar algún día en el futuro una interpretación más cabal de las culturas autóctonas del sur, dilucidar la historia dinámica que encierran los artefactos, entender lo que permanece y lo que cambia.

Sin embargo, no es menos cierto que este problema ha sido ya en parte importante superado en otros países donde el patrimonio cultural indígena es resguardado de mejor manera.

No deseo en absoluto quedarme en el estado estacionario de la queja sin una propuesta, porque creo que aún hay tiempo.

Existe una enorme cantidad de material cultural en Museos, salas privadas de exhibición, en manos de particulares, sin embargo, mucho de este material proviene de descubrimientos casuales donde se repite el *modus operandi* recién descrito. Por ello, pienso que este material debe ser de nuevo estudiado y catalogado, para servir de respaldo a las nuevas investigaciones, para dar una interpretación más dinámica de los objetos materiales.

Por otra parte nadie puede ignorar que la vasta zona mapuche con sus variados ecosistemas permitió la vida de distintas culturas con sus rasgos propios a lo largo de las diferentes épocas, rasgos que esperan ser entendidos y que todavía no se han llegado a identificar.

La tarea siguiente, después de la denuncia, es hacer conciencia de que debe tomarse el tema de la protección del patrimonio material mapuche como tarea urgente, incorporarse en cada estudio, en los proyectos de desarrollo, en los de turismo, etc. Es decir, cada uno en la especificidad de su trabajo podrá contribuir a identificar a las distintas culturas, encontrándolas y dibujando sus relaciones, orígenes y sus herencias culturales. De esta manera, se puede fortalecer el conocimiento social y cultural del pasado, dar cuenta de éste, masificarlo, es decir, darlo a conocer públicamente, hacer conciencia del valor y de la necesidad de respeto y protección del patrimonio. En la medida en que se incentive la preocupación por el pasado, habrán resultados que pueden ser difundidos. Pero también en la medida en que este conocimiento se socialice, se haga familiar a los niños, educadores, familias, gobierno regional, etc., podrá ser incorporado a los planes o propuestas educativas, a los planes de enseñanza formal, y con esto se producirá el fortalecimiento de la memoria colectiva de los grupos originarios.

También es urgente incorporarlo a los programas de turismo científico, a programas de capacitación rural, para la entrega de técnicas que permitan su protección.

La arqueología así tiene un quehacer vital que cumplir aquí en el sur y creo que recién comienza a asumirlo, esto es, estudiar los restos materiales para identificar modos de vida, lo sagrado y lo profano, lo colectivo, para ayudar a que la comunidad regional y nacional entienda que la diversidad convive hoy en nuestra sociedad y que no somos sólo entes occidentales mercantilizados, sino que tenemos que entender que compartimos, nos guste o no, parte de un común denominador indígena que ha quedado de herencia, que recorre nuestras cotidianidades, que hibridiza las costumbres y creencias, y que es allí donde los objetos no son sólo piezas muertas, sino testigos de variados procesos históricos de culturas que llegan hasta hoy día.

Cómo no va a ser importante para la comunidad entender qué soluciones técnicas productivas, de protección, tecnológicas, se conocieron antes y cómo éstas han ido cambiando o se han adaptado flexiblemente a la realidad actual de las comunidades. En fin, la primera meta deberá ser el que se entienda que pasado y presente son caras diferentes de una misma moneda, por lo mismo partes constituyentes de un mismo y diversificado cuadro aún no bien entendido. Asumir también que el desarrollo debe estar comprometido con las realidades locales y con su historia, y que esta debe ser una tarea conjunta.

No podemos seguir siendo tan miopes y creer que el pasado no tiene ninguna ingerencia en la realidad actual, hay un todo dinámico y cambiante, pero culturalmente resistente a la vez.

El continuar con la miopía y pregonar la validez del objeto en sí por su valor cambiante, en vez del valor social-cultural-heredable del patrimonio, significa olvidar el todo de una cultura, significa ir erosionando rápida e irreversiblemente la capacidad que tienen todos los pueblos de proteger su identidad, sus creaciones. La actitud contraria, entonces, que se propone, es poner en valor, en vigencia y en discusión el problema del resguardo del patrimonio material mapuche como tarea urgente, lo que significa, según lo entiendo, resguardar la cultura material de los pueblos y entregarles herramientas para contar su propia historia.

DOCUMENTOS

PROPUESTA DE LA PROVINCIA DE PARINACOTA Y COMUNA DE CAMARONES (*)

INTRODUCCION.

La propuesta de la región Andina que son las Provincias de Parinacota y la Comuna de Camarones, no podía quedar sujeta a una comisión rural, sino más bien connotarla como la propuesta Andina y ser consecuente con la LEY 19.253, o LEY INDIGENA, que en su fundamentación reconoce la existencia del pueblo aymara; reconoce también sus tierras y aguas, protege sus culturas y fomenta al desarrollo de los pueblos originarios declarando "zonas de desarrollo indígena". Con esta Ley se reconoce que nuestro país es pluricultural y multiétnico, dejando atrás la vieja discriminación encubierta de que: "EN CHILE SOMOS TODOS IGUALES". Afortunadamente este concepto colonial e inspirado en el Derecho Romano, se está reemplazando por el sagrado respeto a la diferencia y la unidad en la diversidad, cuyos principios fueron piedra angular en la civilización andina aymara. Nuestra región está cruzada con la historia andina desde sus topónimos, hasta las expresiones sociales, económicas y geográficas, quien no reconozca esta realidad no puede desconocer que el censo 1992 registra 48.000 aymaras, en Chile, pero los estudios realizados por el IRPA (Inst. Reg. de Promoción Aymara), se logró establecer que los aymaras a nivel nacional somos aproximadamente 125.000. En este sentido la propuesta aymara de la zona rural se sustenta en los conceptos de etnodesarrollo autosustentabilidad y biodiversidad.

I. PROBLEMA CENTRAL DEL SECTOR ANDINO

1 El problema fundamental y central del sector andino rural es el despoblamiento y la masiva migración de la juventud, y

(*) Propuesta formulada por CHILEPROGRAMA en Arica, con fecha 5 de noviembre de 1993, para el período presidencial 1994-2000. Esta propuesta fue escrita recientemente por Cornelio Chipana para su publicación en Pentukun.

por ende la ausencia de un crecimiento vegetativo de su población, por tal situación tenemos una región andina con alto porcentaje de población que vive la tercera edad, disminuyendo fuertemente la fuerza productiva. Los estudios del TEA (1993) demuestran que en el altiplano norte el 88% de adultos que se independizan del hogar migran hacia las ciudades. Los datos estadísticos también nos demuestran que las matrículas anuales disminuyen año tras año y existen comunidades donde las escuelas tienen entre 7 y 12 alumnos.

2. Los problemas que justifican la migración son múltiples y de variada connotación, pero los más importantes a nuestro juicio son los siguientes:

a) Falta de trabajo y expectativas de vida para la juventud andina, en su propio pueblo y/o comuna.

b) Dispersión de la población y baja densidad poblacional.

c) Ausencia de un PLAN DE DESARROLLO ANDINO y una descoordinación de los servicios públicos. Situación que produce la competencia involuntaria de los servicios en general, lo cual en vez de mejorar el alto nivel de necesidades, dilapidan recursos, en viáticos, transporte, remuneraciones.

d) Falta de una política de apoyo estatal a las organizaciones aymaras, en especial a las productivas y culturales, para que puedan desarrollarse y participar activamente en el desarrollo organizado de sus comunas.

e) Crisis en la educación, en tanto se debate, entre la modernidad y la etnicidad, sin que se supere esta contradicción en el método ni en el contenido.

f) Las comunas rurales están consideradas como las comunas más pobres de Chile, por tal condición mucha gente joven se involucra en el contrabando, el tráfico de drogas y/o emigran a las ciudades para huir de la pobreza.

g) Falta de una coordinación y una adecuada priorización de las inversiones, en las comunas. Como ejemplo, podemos citar que en la Comuna de Camarones, entre el año 90-92 se invirtió \$ 924.478.000, cuyos fondos invertidos en forma global y conjunta, pueden producir un importante impacto de desarrollo, sin embargo no existe impacto alguno, por la dispersión e inadecuada priorización en la inversión de esos fondos.

h) Escaso financiamiento del estado en obras y proyectos productivos, la mayor parte de los recursos se orientan a los

servicios de connotación urbana, como luz eléctrica, teléfono, televisión, etc.

i) El trato marginal en las inversiones y de acuerdo a indicadores generales como el % de población, perjudica el desarrollo pues no se considera la potencialidad ni un desarrollo equilibrado de la región, sin la concentración de inversiones de acuerdo a la Población existente.

II. PROPUESTAS CENTRALES

Las propuestas inmediatas para mejorar el sub-desarrollo rural de Parinacota y Camarones pasa por dimensionar su potencialidad y ubicación geográfica, para lo cual se ha priorizado los aspectos que consideramos más relevantes para reactivar en el mediano y corto plazo las siguientes áreas:

1. Impulsar un plan de desarrollo autosustentable para la zona, en base a sus potencialidades y la participación de sus habitantes. Las actividades que son necesarias atender con prioridad son las siguientes:

ACTIVIDAD AGROPECUARIA

Para la ganadería de camélidos del altiplano, es necesario:

- Mejoramiento genético del ganado camélido.
- Mejoramiento de praderas y tecnificación de la crianza de ganado camélido.
- Explotación de la VICUÑA para que dichos recursos se reinviertan para los objetivos anteriores.
- Flexibilización de las barreras fito-sanitarias y una real apertura de la exportación de camélidos y sus productos derivados, como la lana y la artesanía.

Para la pre-cordillera y los valles andinos es necesario:

- La reconversión productiva y la implementación de tecnología moderna, procurando producir para el mercado.
- Inversión en obras de riego de alto costo y al mismo tiempo inversión en obra de riego menor, con la autogestión de los beneficiarios.
- Apoyo a las organizaciones productivas con capacidad de autogestión, para evitar el paternalismo estatal.

- Reconocer el derecho que le asiste a la Provincia de Parinacota, por ser fuente originaria del recurso hídrico, para que reciba compensación en caso de suministro de aguas a Arica.

PACTIVIDAD COMERCIAL.

En la actividad comercial se refleja la relación internacional y étnica de los aymaras. Para esta realidad es imprescindible fomentar el comercio fronterizo de Chilcaya, Japu, Tambo quemado y Visviri, toda vez que representa una importante actividad comercial con Bolivia. Estas deben ser autorizadas y apoyadas con un plan de mejoramiento de los caminos para agilizar el comercio con Bolivia y Perú.

- La comercialización de los productos andinos en general no pueden llegar a buenos mercados por falta de capacitación y regular calidad de sus productos; por lo que se sugiere un plan de capacitación y la creación de una oficina de apoyo a la comercialización de los productos andinos.

ACTIVIDAD TURISTICA.

Una de las potencialidades importantes y no explotada, es la potencialidad turística de estas comunas rurales andinas, dado que su paisaje es único y de gran atractivo externo, sin embargo no se ha incursionado en esta actividad, para lo cual se propone:

- Capacitación intensiva en proyectos turísticos para la zona.

- Impulso de la creación de sociedades Mixtas entre aymaras e inversionistas, donde el primero aporta el bien inmueble (terreno, paisaje, agua, etc.) y el inversionista el capital necesario para iniciar el trabajo.

- Crear centros de descanso para personas de la tercera edad en los valles de la pre-cordillera, por su adecuado clima y mejoramiento de la salud de otros ecosistemas.

CREDITOS ESPECIALES.

La comunidad andina considera que los créditos de INDAP

son inadecuados para esta zona y se sugiere que, el Gobierno implemente créditos especiales, de altos montos a familias jóvenes y largo plazo, para actividades productivas en general.

EDUCACION.

Se considera que la educación es el motor de cambio, pero para ello se debe cambiar el actual sistema de educación, esto implicaría en primer lugar devolver las escuelas rurales a la administración del Ministerio de Educación, porque las Municipalidades con sus escasos recursos no pueden subsidiar escuelas apartadas y con baja matrícula.

- También se requiere un avance sustantivo en equidad educacional, esto es que los profesores deben ser capacitados y se debe implementar un cambio curricular en la carrera de pedagogía en la Universidad de Tarapacá, con el objeto de que se titulen profesores especialistas en Educación Intercultural.

- Se requiere una educación para la vida del trabajo y el desarrollo autosostenido de las futuras generaciones, para lo cual es fundamental una educación adecuada al contenido de la potencialidad comercial, agropecuaria, turística y minera.

COORDINACION ADECUADA DE LOS SERVICIOS PUBLICOS.

- Se sugiere que los servicios públicos sean coordinados por la CONADI, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, para que la comunidad reciba mejores beneficios y el Gobierno sea más eficaz en los planes y programas interministeriales.

- Se considera grave que en una comunidad de 10 familias sea acosada por 15 organismos públicos y privados. Todos ellos con visiones distintas, con proyectos distintos y con desinformación entre ellos. Para el área rural se deben disminuir los organismos públicos y potenciar a otros que cumplan trabajos y asistencia integral, tarea que es imprescindible en la modernización del estado.

III. TEMAS SOCIALES QUE AFECTAN A TODOS.

Los temas generales que cruzan a todos los andinos serán

expuestos en este capítulo. Entre los más importantes destacamos:

1. El reconocimiento de la realidad social de la mujer aymara, el que siempre está asociado a la productividad y es un agente fundamental en el desarrollo rural, para lo cual es necesario la creación de un organismo dedicado a la mujer aymara al interior de la CONADI, para que se preocupe en forma especial de la capacitación, orientación y desarrollo de las potencialidades culturales de la mujer aymara.

2. Consideramos que las autoridades del próximo período presidencial deben ser idóneas y que sean personas de amplio conocimiento y experiencia en la región y particularmente a sus hombres más capacitados y comprometidos con su zona.

3. Los migrantes andinos en las ciudades requieren espacios propios de expresión social y cultural. Una de las más importantes es la ASOCIACION ANDINA DE FUTBOL a la cual desde hace 30 años no se le ha otorgado un campo deportivo. El año pasado se le asignó un terreno a la salida de Acha, a un costado de la crianza de cerdos, lo cual consideramos una discriminación, pues no es posible que los demás tengan canchas de primera clase en su barrio y los aymaras tengan que viajar dos o tres kilómetros fuera de la ciudad para hacer deporte y recreación. En consecuencia se solicitan los terrenos de SICA SICA, al lado de Cementerio particular, de cuyos terrenos fue expulsada esta asociación, que reúne a la mayoría de los hijos de pueblos, radicados en la ciudad.

4. Un proyecto ambicioso es la colonización de la Pampa del Tamarugal, que se ha gestado por 400 agricultores que creen en hacer reverdecer el desierto de la Pampa del Tamarugal, en la Comuna de Huara. Este proyecto es apoyado por el Actual Gobierno y por tal apoyo, se están instalando las primeras familias en la pampa con mucho esfuerzo. Por ello se solicita:

a) Que el Senador Eduardo Frei lo incorpore en su programa de gobierno, para continuar con este ambicioso proyecto de repoblamiento del área rural.

b) Para los agricultores es imprescindible que el Gobierno le venda las tierras y así se pueda invertir y acceder a créditos que lleven a tecnificar la producción en el desierto.

IV. PREJUICIOS QUE SE DEBEN SUPERAR.

Los principales dirigentes reunidos en la reunión de CHILEPROGRAMA, acordaron proponer que las políticas regionales y nacionales no puede olvidarse que los aymaras somos originarios de esta tierras y se requiere solidaridad para no ser tratados como periferia, o simples minorías étnicas. Para superar estos prejuicios se sugiere lo siguiente:

- Descentralizar y desconcentrar el poder de decisión que actualmente se encuentra radicado en la capital de la Región.

- Que el futuro gobierno declare la provincia de Parinacota como zona de paz e integración, haciendo desaparecer con ello animosidad bélica del pasado.

- Que el desarrollo regional implemente un ciclo de capacitación a todos los funcionarios públicos de mandos medios que, muchas veces ignoran la realidad aymara, tratándo con standares nacionales, sin considerar la cosmovisión aymara.

Finalmente queda pendiente el reconocimiento constitucional y la firma del Convenio 169 de la OIT, para que los aymaras chilenos seamos dignos de ser portadores de nuestra nacionalidad, conservando plenamente nuestra cultura, nuestra identidad y aportando con el conocimiento milenario de nuestra civilización, dejando en el pasado los 500 años de políticas etnocidarias, que gracias al Presidente Don Patricio Aylwin se está superando en bien de todos los pueblos originarios lo cual constituye un ejemplo de nuestro país, respecto a otros países hermanos de América.

REDACTOR: Cornelio Chipana H.



MANUTARA

Iconografía en petroglifo pascuense.

PROGRAMA DE ACTIVIDADES DEL DECENIO INTERNACIONAL DE LAS POBLACIONES INDIGENAS DEL MUNDO (*)

I. INTRODUCCION

En su tercera sesión plenaria, celebrada el 23 de septiembre de 1994, la Asamblea General, por recomendación de la Mesa, decidió incluir en el programa de su cuadragésimo noveno período de sesiones el tema titulado "Programa de actividades del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo" y asignarlo a la Tercera Comisión

La Tercera Comisión examinó el tema en sus sesiones 12^a, 31^a, 32^a, 36^a, 41^a, 44^a y 57^a, celebradas los días 21 de octubre y 15, 16, 21, 23 y 28 de noviembre y 7 de diciembre de 1994. En las actas resumidas correspondientes figura una relación de las deliberaciones de la Comisión sobre el tema (A/C.3/49/SR.12, 31, 32, 36, 41, 44 y 57).

Producto de de este trabajo la Tercera Comisión recomendó a la Asamblea General que aprobara el proyecto de resolución siguiente:

Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo,

LA ASAMBLEA GENERAL

Teniendo presente que uno de los propósitos de las Naciones Unidas que establece la Carta es la realización de la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico social cultural o humanitario y en el desarrollo y estímulo del respeto a los derechos humanos y a las

*Informe de la Tercera Comisión. Segunda parte. Asamblea General Naciones Unidas. Cuadragésimo noveno período de sesiones. Tema 10 de Programa 12 de Diciembre 1994. presentado por el Relator Sr. Nikita N. Lepeshki.

libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión.

Reconociendo el valor y la diversidad de las culturas y formas de organización social de las poblaciones indígenas del mundo.

Recordando su resolución 48/163, de 21 de diciembre de 1993, en la que proclamó el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, que comenzaría el 10 de diciembre de 1994.

Consciente de la necesidad de mejorar la situación económica, social y cultural de las poblaciones indígenas respetando plenamente sus características distintivas y sus propias iniciativas.

Reafirmando que la meta del Decenio es el fortalecimiento de la cooperación internacional para la solución de los problemas con que se enfrentan los pueblos indígenas en cuestiones tales como los derechos humanos, el medio ambiente, el desarrollo, la educación y la salud.

Recordando que, a partir del primer año del Decenio, un día de cada año se observará el Día Internacional de las Poblaciones Indígenas.

Acogiendo con agrado la recomendación del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías de que el Día Internacional se observe el 9 de agosto de cada año por ser el aniversario del primer día en que se reunió el Grupo de Trabajo en 1982.

Acogiendo con agrado el nombramiento del Subsecretario General de Derechos Humanos como Coordinador del Decenio.

Reconociendo la importancia de examinar el establecimiento de un foro permanente para las poblaciones indígenas en el sistema de las Naciones Unidas y en el marco del Decenio, y recordando que la Comisión de Derechos Humanos, en su resolución 1994/28 de 4 de marzo de 1994⁽¹⁾, pidió al Grupo de Trabajo que examinara con carácter prioritario el posible establecimiento de un foro permanente para las poblaciones indígenas.

(1) Véase Documento Oficial del Consejo Económico y Social, 1994, Suplemento Nº 4 (E/1994/24), cap. II.

Recordando la solicitud formulada al Coordinador de que coordinara el programa de actividades para el Decenio de cooperación y consulta cabales con gobiernos, órganos competentes la Organización Internacional del Trabajo y otros organismos especializados del sistema de las Naciones Unidas, organizaciones indígenas y organizaciones no gubernamentales.

Recordando asimismo la petición dirigida a los organismos especializados, a las comisiones regionales y a otras organizaciones del sistema de las Naciones Unidas para que examinaran con los gobiernos y en asociación con las poblaciones indígenas de qué manera podrían contribuir al éxito del Decenio, y acogiendo con beneplácito las recomendaciones recibidas a este respecto,

Reconociendo la importancia de consultar a las poblaciones indígenas y cooperar con ellas en la planificación y ejecución del programa de actividades para el Decenio, la necesidad de apoyo financiero suficiente de la comunidad internacional, incluido el apoyo de las Naciones Unidas y de los organismos especializados, y la necesidad de cauces adecuados de coordinación y comunicación,

Recordando su invitación a las organizaciones indígenas y a otras organizaciones no gubernamentales a que consideraran las aportaciones que podrían hacer para contribuir al éxito del Decenio, con miras a presentarlas al Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas.

Tomando nota de la decisión 1992/255 del Consejo Económico y Social, de 20 de julio de 1992, en la que el Consejo pidió a los órganos de las Naciones Unidas y a los organismos especializados que velaran por que toda la asistencia técnica financiada o proporcionada por ellos fuera compatible con los instrumentos y normas internacionales aplicables a las poblaciones indígenas, y alentó los esfuerzos destinados a promover la coordinación en esa esfera y la mayor participación de las poblaciones indígenas en la planificación y ejecución de los proyectos que les conciernan.

Convencida de que el desarrollo de las poblaciones indígenas en sus países contribuirá al adelanto socioeconómico, cultural y ambiental de todos los países del mundo.

Reconociendo que las poblaciones indígenas, por medio de los mecanismos apropiados, pueden y deben estar en condiciones de hacer su propia aportación a la humanidad.

Teniendo presentes las recomendaciones sobre el particular de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, la Conferencia de

las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo ⁽²⁾ y la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, especialmente del capítulo 26 del Programa 21, relativo al reconocimiento y el fortalecimiento del papel de las poblaciones indígenas y sus comunidades.

Acogiendo con beneplácito la propuesta de que en 1995 se celebre en Manila una olimpiada cultural de jóvenes indígenas, conjuntamente con el Decenio y el cincuentenario de las Naciones Unidas.

Decida a promover el goce de los derechos de las poblaciones indígenas y el desarrollo cabal de sus propias culturas y comunidades.

1. Toma nota del informe preliminar del Secretario General sobre un programa amplio de acción para el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo⁽³⁾ y de los anexos de dicho informe.

2. Decide aprobar el programa de actividades para 1995 que figura en el anexo II del informe del Secretario General, e invita a la Comisión de Derechos Humanos a que lo examine en su 51º período de sesiones con el fin de ajustarlo o de complementarlo si fuera necesario;

3. Invita a los gobiernos a que presenten al Secretario General, para el final de agosto de 1995, observaciones por escrito sobre el informe preliminar y sus anexos, con miras a la preparación de un completo programa definitivo de acción para el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, que el Secretario General presentará a la Asamblea en su quincuagésimo período de sesiones;

4. Decide dar al Decenio una orientación operacional para alcanzar sus objetivos y que el tema sea "Las poblaciones indígenas: la colaboración en acción";

(2) Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, Río de Janeiro, 3 a 14 de junio de 1992 (publicación de las Naciones Unidas, número de venta: S.93.I.8, y correcciones), vol. I: Resoluciones aprobadas por la Conferencia, resolución 1, anexo II.

(3) A/49/444.

5. Alienta a la Comisión de Derechos Humanos a que examine el proyecto de declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, que figura en el anexo de la resolución 1994/45 de la Subcomisión de Prevención de discriminaciones y Protección a las Minorías, del 26 de agosto de 1994⁽⁴⁾, con la participación de representantes de las poblaciones indígenas, sobre la base de los procedimientos apropiados que establezca la Comisión y de conformidad con ellos, con el fin de lograr que la Asamblea General apruebe un proyecto de declaración del Decenio;

6. Reconoce la importancia de estudiar la creación de un foro permanente para las poblaciones indígenas en el sistema de las Naciones Unidas durante la celebración del Decenio, conforme se recomienda en la Declaración y Programa de Acción de Viena⁽⁵⁾, aprobados por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, celebrada en Viena del 14 al 25 de junio de 1993 y pide a la Comisión de Derechos Humanos que formule recomendaciones a ese respecto;

7. Reconoce la importancia de fortalecer la capacidad humana e institucional de las poblaciones indígenas para que puedan encontrar soluciones propias de sus problemas y, para esos fines, recomienda a la Universidad de las Naciones Unidas que considere la posibilidad de patrocinar, en cada región, una o más instituciones de enseñanza superior como centros de excelencia y de difusión de conocimientos especializados, e invita a la Comisión de Derechos Humanos a que recomiende adecuados para poner en práctica esta recomendación;

8. Decide que durante el Decenio se celebre cada año el Día Internacional de las Poblaciones Indígenas el 9 de agosto, pide al Secretario General que financie la observancia del Día con recursos ya consignados en el presupuesto y alienta a los gobiernos a observar el Día en cada país;

9. Expresa su reconocimiento a la labor desempeñada

(4) Véase E/CN.4/Sub.2/1994/L.11/Add.3.

(5) Informe de la conferencia Mundial de Derechos Humanos, Viena, 14 a 25 de junio de 1993 (A/CONF.157/24 (Part. I)), cáp. III.

por la Sra. Rigoberta Menchú Tum, Embajadora de Buena Voluntad, y la esperanza de que siga desempeñando un papel fundamental en la promoción del Decenio;

10. Recomienda que se preste especial atención a la necesidad de que las poblaciones indígenas participen en mayor medida y de forma más efectiva en la planificación y ejecución de actividades del Decenio e incluso que órganos y organismos especializados correspondientes de las Naciones Unidas contraten, cuando proceda, funcionarios que sean indígenas nacionales de Estados Miembros, en consonancia con el Artículo 101 de la Carta de las Naciones Unidas, sin exceder de los recursos disponibles y previa consulta con los gobiernos en los planos regional, nacional e internacional;

11. Recomienda para tal fin que se celebre una segunda reunión técnica sobre la planificación del Decenio inmediatamente antes del 13º período de sesiones del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas que se financiará con cargo a los recursos presupuestarios existentes, y pide a los gobiernos, órganos de las Naciones Unidas, organismos especializados y, en particular, organizaciones de poblaciones indígenas que participen efectivamente en dicha reunión, con arreglo a procedimientos acordados;

12. Decide examinar en un período de sesiones ulterior la posibilidad de celebrar reuniones de planificación y evaluación a intervalos oportunos durante el Decenio, y pide a los gobiernos, órganos de las Naciones Unidas, organismos especializados y, en particular, organizaciones de poblaciones indígenas que participen activamente en dichas reuniones;

13. Recomienda al Secretario General:

a) Que establezca, en el primer trimestre de 1995, el Fondo de Contribuciones Voluntarias para el Decenio y que lo incluya en la conferencia anual sobre promesas de contribuciones para actividades de desarrollo que se celebra en la Sede de las Naciones Unidas;

b) Que pida a los representantes de las Naciones Unidas en países donde haya poblaciones indígenas que fomenten,

por los cauces correspondientes, una mayor participación de ellas en la planificación y ejecución de proyectos que les atañan;

c) Que inste a las conferencias pertinentes de las Naciones Unidas que se celebren durante el Decenio a fomentar y facilitar en la medida de lo posible, y en la forma en que proceda, que las poblaciones indígenas den a conocer efectivamente sus opiniones;

d) Que vele por que con cargo a los recursos presupuestarios existentes se den a conocer en todos los países y en toda la medida de lo posible en lenguas indígenas, la información sobre el programa de actividades del Decenio y las oportunidades de participación de las poblaciones indígenas en tales actividades;

e) Que le presente en su quincuagésimo período de sesiones un informe acerca de los progresos realizados en los planos nacional, regional e internacional en el logro de los objetivos que anteceden;

14. Pide al Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos que en el desempeño de sus funciones tenga en cuenta los intereses especiales de las poblaciones indígenas y los objetivos del Decenio;

15. Pide al Subsecretario General de Derechos Humanos que, teniendo presente la contribución que pueden las poblaciones indígenas, establezca una dependencia en el Centro de Derechos Humanos de la Secretaría en apoyo de sus actividades relacionadas con las poblaciones indígenas y, en particular, para planificar, coordinar y llevar a cabo las actividades del Decenio;

16. Invita al subsecretario General de Derechos Humanos a que considere la posibilidad de nombrar a una entidad encargada de recaudar fondos que pueda encontrar nuevas fuentes de financiación del Decenio;

17. Pide al Comité Administrativo de Coordinación, por medio de su proceso interinstitucional, que celebre consultas y lleve a cabo actividades de coordinación sobre el Decenio, con el fin de prestar asistencia al Coordinador del Decenio en el desempeño de sus funciones y que presente a la Asamblea cada año del Decenio un informe sobre las actividades del sistema de las Naciones Unidas en relación con el Decenio;

18. Invita a las instituciones financieras y de desarrollo, a los programas operativos y a los organismos especializados de las Naciones Unidas a que, de conformidad con los procedimientos vigentes de sus órganos rectores:

a) Asignen cada vez más prioridad y recursos, dentro de sus ámbitos de competencia al mejoramiento de las condiciones de las poblaciones indígenas, con especial hincapié en las necesidades de países en desarrollo, e incluida la preparación de programas específicos de acción con miras al logro de los objetivos del Decenio;

b) Realicen proyectos especiales por los cauces apropiados y en colaboración con poblaciones indígenas, para afianzar sus iniciativas de base comunitaria y para facilitar el intercambio de información y conocimientos técnicos entre indígenas y otros expertos pertinentes;

c) Designen encargados de coordinar con el Centro de Derechos Humanos actividades relacionadas con el Decenio;

19. Alienta a los gobiernos a que apoyen el Decenio mediante:

a) La aportación de contribuciones al Fondo de Contribuciones Voluntarias de las Naciones Unidas para el Decenio;

b) La preparación en consulta con poblaciones indígenas de programas, planes e informes relativos al Decenio;

c) La búsqueda, en consulta con las poblaciones indígenas, de medios de dar a éstas más responsabilidad en cuanto a sus propios asuntos y una voz efectiva en la adopción de decisiones sobre cuestiones que les atañan;

d) El establecimiento de comités u otros mecanismos nacionales en que participen las poblaciones indígenas para que los objetivos y actividades del Decenio se planifiquen y ejecuten sobre la base de una plena asociación con esas poblaciones;

20. Encarece asimismo a los gobiernos que consideren la aportación de contribuciones, según corresponda, al Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, para apoyar el logro de los objetivos del Decenio;

21. Hace un llamamiento a los gobiernos y organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales para

que apoyen el Decenio destinando recursos a actividades que tengan por objeto alcanzar los objetivos del Decenio en colaboración con las poblaciones indígenas;

22. Decide incluir en el programa provisional de su quincuagésimo período de sesiones el tema titulado "Programa de actividades del Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo".

La tercera Comisión recomienda asimismo a la Asamblea General que adopte el proyecto de decisión siguiente:

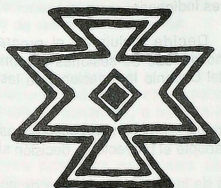
Fondo de las Naciones Unidas de contribuciones voluntarias para las poblaciones indígenas.

La Asamblea General, tomando nota del informe del Secretario General sobre la situación del Fondo de las Naciones Unidas de contribuciones voluntarias para las poblaciones indígenas⁽⁶⁾, decide:

a) Pedir a los gobiernos, organizaciones no gubernamentales y representantes de grupos indígenas que estudien la posibilidad de hacer contribuciones al Fondo y de dar amplia difusión a la información relativa a sus actividades;

b) Pedir al Secretario General que le presente en su quincuagésimo primer período de sesiones un informe acerca de la situación del Fondo de las Naciones Unidas de contribuciones voluntarias para las poblaciones indígenas.

Proyecto aprobado por la Asamblea general de Naciones Unidas, la que con fecha 10 de diciembre de 1994 dio comienzo al Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas.



ESTRELLA

Iconografía en textil mapuche.

DISCRIMINACION CONTRA LAS POBLACIONES INDIGENAS

Protección del patrimonio de los pueblos indígenas(*)

INTRODUCCION

En cumplimiento de la decisión 1992/256 del Consejo Económico y Social, de 20 de julio de 1992, la actual Relatora Especial preparó un estudio sobre la protección de la propiedad cultural e intelectual de los pueblos indígenas (E/CN.4/Sub.2/1993/28) teniendo en cuenta los datos facilitados por los pueblos indígenas y las formas internacionales pertinentes. Los pueblos indígenas formularon comentarios sobre el informe durante el 11º período de sesiones del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (véase E/CN.4/Sub.2/1993/29, párrs: 163 a 176) y, a la luz de esos comentarios, el Grupo de Trabajo recomendó continuar con la labor.

En su resolución 1993/44, de 26 de agosto de 1993, la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías hizo suyas las conclusiones y las recomendaciones contenidas en el estudio de la Relatora Especial y le pidió que lo ampliara con miras a elaborar proyectos de principios y directrices pertinentes para la protección del patrimonio de los pueblos indígenas y que le presentara en su 46º período de sesiones un informe preliminar que contuviera principios y directrices. La Comisión de Derechos Humanos, en su decisión 1994/105, de 4 de marzo de 1994, apoyó la petición de ampliar el estudio.

(*) Informe preliminar, presentado por la relatora Especial, Sra. Erica Irene Daes, en virtud de la resolución 1993/44 de la Subcomisión y de la decisión 1994/105 de la Comisión de Derechos Humanos. Comisión de Derechos Humanos, Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías, 46º período de sesiones, Tema 15 del programa provisional. Consejo Económico Social, Naciones Unidas, 8 julio de 1994.

RECOMENDACIONES

La Relatora Especial recomienda que la Subcomisión decida solicitar al Secretario General que presente los principios y directrices adjuntos a las organizaciones de los pueblos indígenas, gobiernos, organismos especializados y organizaciones no gubernamentales interesadas para que formulen comentarios. Sobre la base de esos comentarios y los de los miembros de la Subcomisión, debe encomendarse a la Relatora Especial que presente su informe final a la Subcomisión en su 47º período de sesiones, que se celebrará en 1995, para que ésta examine y adopte dichos principios y orientaciones como primer paso oficial para comprometer a las Naciones Unidas en la protección del patrimonio de los pueblos indígenas. Con apoyo de los pueblos indígenas, podrán transmitirse esos principios y directrices a la Asamblea General, para su adopción, a través de la Comisión de Derechos Humanos y del Consejo Económico y Social. Dentro del marco del desarrollo del programa de actividades para el Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo, proclamado por la Asamblea General en su resolución 48/163 de 21 de Diciembre de 1993, la Relatora Especial aconseja que se convoquen una serie de cursos prácticos en la materia, con la participación de profesionales, académicos y expertos científicos y representantes de las poblaciones indígenas, como recomendó anteriormente el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas. (E/CN.4/Sub.2/1993/29, párr.225), así como ella misma en su estudio (E/CN.4/Sub. 2/1993/28, párr.181). Tales cursos prácticos podrían girar en torno al objetivo de dar a conocer mejor e incrementar el respeto por el patrimonio de los pueblos indígenas entre los investigadores, estudiosos, legisladores, representantes de los gobiernos, del mundo de los negocios y de la industria y educadores y de desarrollar modelos de legislación nacional.

ANEXO

PRINCIPIOS Y DIRECTRICES PARA LA PROTECCION DEL PATRIMONIO DE LOS PUEBLOS INDIGENAS

PRINCIPIOS

1.- Una protección eficaz del patrimonio de los pueblos indígenas redundará a largo plazo en beneficio de toda la humanidad. La diversidad cultural contribuye a la adaptabilidad y creatividad de la totalidad de la especie humana.

2.- Para que surta efecto, la protección del patrimonio de los pueblos indígenas deberá inspirarse generosamente en el principio de la libre determinación, que comprende el derecho y el deber de los pueblos indígenas a desarrollar su propia cultura y su propio sistema de conocimientos.

3.- Deberá reconocerse que los pueblos indígenas constituyen los principales custodios e intérpretes de su cultura, arte y ciencia, incluyendo en este ámbito las obras creadas en el pasado o las que puedan desarrollar en el futuro.

4.- Para que los pueblos indígenas disfruten de los derechos humanos y de la dignidad a que son acreedores, es indispensable que el mundo reconozca y respete las costumbres, normas y prácticas de transmisión de su patrimonio a las generaciones futuras y las formas de compartir su patrimonio con los demás.

5.- La propiedad y custodia del patrimonio de los pueblos indígenas deberá seguir siendo colectiva, permanente e inalienable, como está establecido en las costumbres, normas y prácticas de cada pueblo.

6.- El descubrimiento, utilización y enseñanza de los conocimientos, artes y culturas de los pueblos indígenas, está indisolublemente ligado a las tierras y territorios tradicionales de cada pueblo. Para que el patrimonio de los pueblos indígenas pueda seguir transmitiéndose a las generaciones futuras y quedar plenamente protegido, es fundamental que mantengan el control sobre sus territorios y recursos tradicionales.

7.- A fin de proteger su patrimonio, los pueblos indígenas deben controlar sus propios medios de transmisión cultural y educación. Aquí queda englobado se derecho a seguir usando y, siempre que sea necesario, a recuperar, sus propias lenguas y ortografía.

8.- Con objeto de proteger su patrimonio, los pueblos indígenas deben ejercer también control sobre toda la investigación llevada a cabo dentro de sus territorios o que utilice a sus pueblos como sujeto de estudio

9.- En todo acuerdo que pueda concluirse para grabar, estudiar aprovechar o exponer el patrimonio de los pueblos

indígenas, es condición sine qua non disponer del consentimiento libre e informado de sus propietarios tradicionales.

10.- Podrá revocarse cualquier acuerdo establecido para grabar, estudiar, aprovechar o exponer el patrimonio de los pueblos indígenas y habrá que garantizar que dichos pueblos sigan siendo los primeros beneficiarios de su aplicación comercial.

DIRECTRICES

Definiciones

11.- Constituyen el patrimonio de los pueblos indígenas todos los objetos, lugares y conocimientos, cuya naturaleza o carácter se haya transmitido de generación en generación y que se consideren herencia de un pueblo, un clan o un territorio concretos. El patrimonio de un pueblo indígena incluye también los objetos, conocimientos y obras literarias o artísticas que puedan crearse en el futuro inspirados en esa herencia.

12.- Por patrimonio de los pueblos indígenas se entienden todos los bienes culturales muebles, definidos por las convenciones pertinentes de la UNESCO; todos los tipos de obras literarias y artísticas como música, baile, canciones, ceremonias, símbolos y diseños, narración y poesía; todo tipo de conocimientos científicos, agrícolas, técnicos y ecológicos incluidos cultígenos, medicinas y fenotipos y genotipos de flora y fauna; restos humanos, bienes culturales inmuebles como lugares sagrados, emplazamientos de valor histórico y enterramientos; y la documentación del patrimonio de los pueblos indígenas en películas, fotografías, cintas de video o magnetofónicas.

13.- Cada uno de los elementos del patrimonio de los pueblos indígenas tiene propietarios tradicionales, que pueden ser la totalidad del pueblo, una familia o clan en concreto, una asociación o sociedad, o distintos individuos que han recibido una enseñanza o una iniciación especiales para convertirse en sus custodios. Los propietarios tradicionales del patrimonio deberán ser determinados con arreglo a las propias costumbres, leyes y prácticas de los pueblos indígenas.

Transmisión del patrimonio

14.- El patrimonio de los pueblos indígenas sólo deberá ser aprendido en condiciones ordinarias a través de los medios habitualmente empleados por sus propietarios tradicionales para transmitir los conocimientos específicos. En el ordenamiento jurídico de cada país se reconocerán, en general, las normas y prácticas de cada pueblo indígena para la transmisión de su patrimonio y la difusión de su uso.

15.- En caso de conflicto por la custodia o aprovechamiento de algún elemento del patrimonio de un pueblo indígena, los órganos judiciales y administrativos deberán orientarse por los consejos de los miembros de mayor edad del pueblo indígena, reconocidos por la comunidad indígena o los pueblos de que se trate como depositarios del conocimiento específico de las leyes tradicionales.

16.- Los gobiernos, organizaciones internacionales e instituciones privadas deberán respaldar el desarrollo de centros de educación, investigación y formación, controlados por las comunidades indígenas, y reforzar la capacidad de dichas comunidades para documentarse, proteger, enseñar y aplicar todos los aspectos de su patrimonio.

17.- Los gobiernos, organizaciones internacionales e instituciones privadas deben apoyar el desarrollo de redes regionales y globales para el intercambio de información y experiencia entre pueblos indígenas en el campo de la ciencia, la cultura, la educación y las artes. Siempre que sea factible y apropiado, deberán incluirse las redes de comunicación electrónica.

18.- Los gobiernos, contando con la cooperación internacional, deberán facilitar los recursos financieros y el apoyo institucional necesario para garantizar que todos los niños indígenas tengan la oportunidad de hablar con soltura y corrección su propia lengua tradicional.

Recuperación y restitución del patrimonio

19. Los gobiernos, con la asistencia de organizaciones internacionales, deberán ayudar a los pueblos y comunidades indígenas a recuperar el control y propiedad de sus bienes culturales muebles y demás patrimonio

20.-En colaboración con los pueblos indígenas, la UNESCO deberá establecer un programa para mediar en la recuperación de bienes culturales muebles trasladados fuera de sus fronteras, a petición de los propietarios tradicionales de dichos bienes.

21.- Los restos humanos y ajueros funerales conexos deberán ser devueltos a los descendientes y a los territorios correspondientes de una forma culturalmente adecuada, tal como lo determinen los pueblos indígenas interesados. Sólo podrá conservarse, exhibirse o utilizarse de alguna manera la documentación, en la modalidad que se acuerde con los pueblos afectados.

22.- Los bienes culturales muebles deberán ser devueltos siempre que se posible a sus propietarios tradicionales, en especial si se demuestra que poseen un valor importante de carácter cultural, religioso o histórico para ellos. Los bienes culturales muebles sólo podrán ser conversados por universidades, museos, instituciones privadas o individuos previo acuerdo suscrito con los propietarios tradicionales para compartir la custodia e interpretación de la propiedad.

23.- Bajo ninguna circunstancia podrán exhibirse objetos o cualquier otro elemento del patrimonio de los pueblos indígenas de forma pública, salvo en la manera que consideren adecuada los pueblos de que se trate.

24.- En el caso de objetos u otros elementos del patrimonio que fueron trasladados de su lugar de origen o registrados en el pasado, cuyos propietarios tradicionales no puedan ser identificados con exactitud, se entenderá que los propietarios tradicionales son el pueblo entero vinculado con el territorio del que fueron trasladados esos objetos o en el que se hizo la grabación o los descendientes directos de dicho pueblo.

Programas y legislación nacionales

25.- La legislación nacional deberá garantizar que los pueblos indígenas tengan acceso a medidas judiciales o administrativas rápidas, eficaces y asequibles para impedir, sancionar y obtener la plena restitución y compensación por la adquisición, documentación o utilización de su patrimonio sin la debida autorización de los propietarios tradicionales.

26.- La legislación nacional deberá denegar a cualquier persona o empresa el derecho a obtener patentes, derechos de autor y otra protección jurídica para un elemento cualquiera del patrimonio de los pueblos indígenas sin una documentación adecuada del consentimiento libre e informado de los propietarios tradicionales a un acuerdo suscrito para compartir la propiedad, el control y los beneficios.

27.- La legislación nacional garantizará el etiquetado y atribución correcta de las obras artísticas, literarias y culturales de los pueblos indígenas cuando se expongan a la atención del público o se ofrezcan en venta. La atribución deberá adoptar la forma de una marca comercial o una denominación de origen, autorizadas por los pueblos o comunidades interesados.

28.- Deberán promulgarse leyes nacionales para proteger el patrimonio de los pueblos indígenas tras las oportunas consultas con los pueblos afectados y, en especial, los propietarios y maestros tradicionales de los conocimientos religiosos, sagrados y espirituales y contar, siempre que sea posible, con el consentimiento de los pueblos interesados.

29.- La legislación nacional deberá garantizar el respeto y, en la medida de lo posible, el fomento y consolidación del uso de las lenguas tradicionales en la enseñanza, las artes y los medios de comunicación de masas.

30.- Los gobiernos deben facilitar a las comunidades indígenas apoyo financiero e institucional para que puedan velar por la educación a nivel local, a través de programas gestionados por la comunidad y utilizando métodos tradicionales de pedagogía y lenguas vernáculas.

31.- Los gobiernos deberán tomar medidas inmediatas, en cooperación con los pueblos indígenas interesados, con objeto de identificar los lugares sagrados y de ceremonias, incluidos los enterramientos, y proteger su acceso o utilización no autorizados.

Investigadores e instituciones académicas.

32.- Todos los investigadores e instituciones académicas deberán adoptar inmediatamente disposiciones para suministrar a los pueblos y comunidades indígenas inventarios exhaustivos de sus bienes culturales y la documentación del patrimonio de los pueblos indígenas que puedan tener bajo su custodia.

33.- Los investigadores y las instituciones académicas deberán devolver todos los elementos del patrimonio de los pueblos indígenas a sus propietarios tradicionales cuando así lo soliciten, u obtener acuerdos oficiales con los propietarios tradicionales para compartir la custodia, uso e interpretación de su patrimonio.

34.- Los investigadores y las instituciones académicas deberán declinar cualquier oferta de donación o venta de elementos del patrimonio de los pueblos indígenas, a menos que se hayan puesto en contacto en primer lugar con dichos pueblos o comunidades directamente y establecido cuáles son los deseos de los propietarios tradicionales.

35.- Los investigadores e instituciones académicas deben abstenerse de iniciar ningún estudio de especies o variedades cultivadas, no descritas anteriormente, de plantas, animales o microbios o de productos farmacéuticos de composición natural, sin haber obtenido antes una documentación satisfactoria que garantice que los especímenes han sido adquiridos con consentimiento de sus propietarios tradicionales, si es que existen.

36.- Los investigadores no deberán publicar información recabada de los pueblos indígenas ni los resultados de la investigación realizada en el ámbito de la flora, la fauna, los microbios o materiales descubiertos gracias a la asistencia de los pueblos indígenas, sin haber identificado a los propietarios tradicionales y obtenido su consentimiento para la publicación.

37.- Los investigadores deben ponerse de acuerdo en una moratoria inmediata sobre el proyecto de diversidad del genoma humano. Habrá que suspender las nuevas investigaciones sobre los genotipos específicos de las poblaciones indígenas hasta no contar con un apoyo público y generalizado de dichas poblaciones que satisfaga los criterios de los órganos de derechos humanos de las Naciones Unidas.

38.- Los investigadores e instituciones académicas no deberán escatimar ningún esfuerzo para incrementar el acceso de los pueblos indígenas a todas las formas de enseñanza médica, científica y técnica y fomentar su participación en todas las actividades de investigación que puedan afectarles o redundar en beneficio suyo.

39.- Las asociaciones profesionales de científicos, ingenieros y estudiosos, en colaboración con los pueblos indígenas, deberán patrocinar seminarios y divulgar publicaciones para promover conductas éticas, de conformidad con esas directrices y sancionar a los miembros que las vulneren.

Mundo de los negocios y la industria.

40.- En sus relaciones con los pueblos indígenas, el mundo de los negocios y de la industria debe respetar las mismas directrices que los investigadores e instituciones académicas.

41.- Las empresas e industrias deben acceder a una moratoria inmediata en materia de contratos con los pueblos indígenas a fin de obtener los derechos para descubrir, registrar y utilizar especies o variedades cultivadas de plantas, animales o microbios no descritas hasta la fecha o productos farmacéuticos de composición natural. No deberá negociarse ningún nuevo contrato hasta que los pueblos y comunidades indígenas sean capaces de supervisar por sí mismos y colaborar en el proceso de investigación.

42.- Las empresas y la industria deberán abstenerse de ofrecer incentivos o expertos para que adquieran.

43.- Las empresas y la industria deberán abstenerse de emplear a científicos o expertos para que adquieran y registren conocimientos tradicionales y otros elementos del patrimonio de los pueblos indígenas que contravengan lo dispuesto en estas directrices.

44.- Las empresas y la industria deberán contribuir financieramente y en otros aspectos al desarrollo de las instituciones educativas y de investigación controladas por los pueblos y comunidades indígenas.

45.- Deberán reducirse todas las formas de turismo basadas en el patrimonio de los pueblos indígenas a aquellas actividades que cuenten con la aprobación de dichos pueblos y comunidades y que se lleven a cabo bajo su supervisión y control.

Artistas, escritores y mundo del espectáculo

46.- Los artistas, escritores e integrantes del mundo del espectáculo deberán abstenerse de incorporar elementos derivados del patrimonio indígena a sus obras sin el consentimiento informado de sus propietarios tradicionales.

47.- Los artistas, escritores e integrantes del mundo del espectáculo deben respaldar la evolución artística y cultural sin trabas de los pueblos indígenas y fomentar el apoyo público al desarrollo y mayor reconocimiento de los artistas, escritores e integrantes del mundo del espectáculo indígenas.

48.- Los artistas, escritores e integrantes del mundo del espectáculo debe contribuir, a través de sus obras individuales y de sus organizaciones profesionales, a una mayor comprensión y respeto públicos por el patrimonio indígena vinculado al país en el que viven.

Información pública y educación

49.- Los medios de comunicación de masas en todos los países deberán tomar medidas efectivas para fomentar la comprensión y el respeto del patrimonio de los pueblos indígenas, en particular a través de programas especiales de radiodifusión y de servicios públicos, preparados en colaboración con los pueblos indígenas.

50.- Los periodistas deben respetar la intimidad de los pueblos indígenas, en especial en lo tocante a las actividades tradicionales de carácter religioso, cultural y ceremonial y abstenerse de explotar o aprovechar desde el punto de vista sensacionalista el patrimonio de las poblaciones indígenas.

51.- Los periodistas deben ayudar activamente a las poblaciones indígenas a dar publicidad a cualquier tipo de actividad, ya sea pública o privada, que destruya o deteriore el patrimonio de los pueblos indígenas.

52.- Los educadores deberán garantizar que en los programas docentes y libros de texto se enseñe la comprensión y el respeto al patrimonio de los pueblos indígenas y a su historia y se reconozca la contribución de los pueblos indígenas a la creatividad y diversidad cultural de la totalidad del país.

Organizaciones internacionales

53.- El Secretario General debe publicar un informe anual, sobre la base de los datos obtenidos de todas las fuentes disponibles y, en especial, de la información solicitada a la UNESCO, a la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) y a las comunidades indígenas, sobre los problemas y soluciones detectados en la protección del patrimonio de los pueblos indígenas en todos los países.

54.- El Secretario General deberá preparar también una nota, en cooperación con las organizaciones de los pueblos indígenas, sobre los progresos realizados y los problemas que aún

quedan por superar en el campo de la protección del patrimonio de los pueblos indígenas, para que sean examinados en la Conferencia Mundial en la Cumbre sobre Desarrollo Social, que se celebrará en 1995.

55.- En colaboración con los pueblos indígenas, la OMPI deberá señalar estos principios y directrices a la atención de los Estados miembros de todas las organizaciones de propiedad intelectual e industrial que dependan de ella, con miras a promover la consolidación de la legislación nacional y de las convenciones internacionales en este terreno.

56.- Los pueblos indígenas y sus organizaciones representativas deben disfrutar de acceso directo a todas las negociaciones pertinentes bajo los auspicios de la OMPI y de la Organización Mundial del Comercio, a fin de dar a conocer sus opiniones sobre las medidas encaminadas a mejorar la protección de su patrimonio a través del derecho internacional.

57.- En colaboración con los pueblos indígenas, la UNESCO debe desarrollar una lista de lugares sagrados y ceremoniales que exigen medidas especiales para su protección y conservación y facilitar asistencia

financiera y técnica con tal fin a los pueblos indígenas.

58.- En colaboración con los pueblos indígenas, la UNESCO debe establecer también un fondo fiduciario con atribuciones para actuar como agente global de recuperación o compensación por el uso no autorizado o inadecuado del patrimonio de los pueblos indígenas y prestar ayuda a los pueblos indígenas para que refuercen su capacidad institucional a fin de proteger su propio patrimonio.

59.- Los organismos ejecutivos de las Naciones Unidas, así como las instituciones financieras internacionales y los programas de asistencia al desarrollo regionales y bilaterales deberán dar prioridad a la prestación de un apoyo financiero y técnico a las comunidades indígenas para potenciar su capacidad y proceder a intercambios de experiencia en torno a las medidas de control local de la investigación y la educación.



MATAN, EL BAILARIN MAGICO.
Ceremonia de iniciacion selkman llamada kieketen.

NOTAS Y RESEÑAS

LIBROS

ALVARADO, Margarita; AZOCAR, Miguel: En los confines de trengteng y kaikai. Santiago, Chile, LOM Ediciones, 1994 42 p.

Contiene 36 imágenes gráficas del pueblo mapuche que abarcan los años 1883 a 1930, donde es posible apreciar el modo de vestir, accesorios, utensilios, vivienda, costumbres, ceremonias, ritos y juegos.

Se indica la procedencia de cada una de las fotografías, las cuales tienen un valor antropológico e histórico y están custodiadas en diferentes archivos y museos.

O. G. V.

CONTE, Jesús. Isla de Pascua: horizontes sombríos y luminosos (Historia documentada). Santiago, Chile, Centro de Investigación de la Imagen, 1994 . 362 p.

Esta obra presenta una historia documentada de Isla de Pascua y el proceso de evangelización de este pueblo.

El libro incluye un índice general con primera y segunda parte que narran y documentan aspectos de la Isla.

Contiene breves biografías de personajes, 34 documentos, ilustraciones y fotografías en color de valor histórico y etnográfico.

Destacan en la obra, testimonios inéditos que enriquecen y se complementan con documentos oficiales. Incluye glosario, fuentes documentales y bibliográficas.

S. G. G.

MONTECINOS, Sonia; REBOLLEDO, Loreto; WILSON, Angélica:
Diagnóstico sobre inserción laboral de mujeres mapuches
rurales y urbanas. Santiago, Chile: Gráfica Victoria,
1993. 131 p.

Corresponde a el informe final para el programa Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Chile, Santiago, Facultad de Ciencias. Incluye un análisis de la información recogida en censos (1992) de la población entrevistada, luego analiza los tipos de empleo al que tienen acceso las mujeres mapuches incluyendo testimonios de algunas de ellas. Finalmente se analizan los factores que influyen en la inserción laboral, las formas que adquiere ésto tanto para los hombres como mujeres mapuches.

La publicación incluye una serie de gráficos, tablas y árboles genealógicos producto del análisis de la información recogida en los censos.(cap.1).

O. G. V.

NAVARRO, Floria Pedro: Ciencias y políticas en la región
norpatagónica: El ciclo fundador (1779-1806). Temuco,
Chile: Ediciones Universidad de La Frontera, 1994 136p.

Es un texto de carácter histórico que analiza lo que ocurre a fines del S.XVIII en la región norpatagónica (región argentina). Establece lo que pasa entonces, cuando se trata de integrar al mundo colonial español, y lo que ocurrirá después cuando se invade y acosa al indígena.

Se compone de cuatro capítulos: Antecedentes, La Reacción definitiva; Los límites del Imperio y la búsqueda interior, en ese orden; más las referencias al comienzo, y finalmente reúne en 33 páginas una nota bibliográfica. Las fuentes documentales, Bibliografía de bibliografías referente al tema y la bibliografía final.

O. G. V.

PEREDA, Isabel; PERROTTA, Elena: Junta de hermanos de sangre: un ensayo de análisis del nguillatun a través de tiempo y espacio desde una visión huinca. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, 1994. 174 p., ilus., gráfs., tabs.

Investigación que presenta el resultado de veinte años de trabajo efectuado en el noroeste patagónico sobre el nguillatun. Analiza acuciosamente el conocimiento de esta ceremonia fundamental del pueblo mapuche. Su origen. La ceremonia de la rogativa mapuche en Chile. La ceremonia de la rogativa mapuche en la República Argentina. El relato detallado de nueve ceremonias. Una comparación de las ceremonias de Argentina y Chile. Una Aproximación al canto ritual mapuche (María Mendizabal). Incluye lista de informantes, glosario y bibliografía.

O. G. V.

RESEÑA

ALCAMAN, Severiano; ARAYA, Jorge: Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo mapuche. Temuco, Fundación Instituto Indígena, 1994. 50 p.

Publicación de la Fundación Instituto Indígena que incluye las principales creencias y manifestaciones mapuche. Es una cuidada selección temática que le da al texto un carácter de recopilación, de hecho, señala entre su fuente bibliográfica autores e investigadores de reconocida trayectoria como Martín Alonqueo, Felix Augusta, Francisco Belec, José Bengoa, Hugo Carrasco, Rolf Foerster y María Ester Grebe entre otros.

La edición, tiene entre sus méritos una presentación de calidad, una portada atractiva, una disposición temática ordenada, una tipografía clara que destaca los conceptos importantes, una redacción amena y precisa y la complementación visual fotográfica

en blanco, negro y color. Son cincuenta páginas de fácil y entretenida lectura.

Los autores dedican las 20 primeras páginas, que corresponden al capítulo I, a dar cuenta de la concepción religiosa y trascendencia mapuche. Describen los niveles de realidad, indicando en forma muy sucinta las características del Wenu Mapu, Nag Mapu y Menchi Mapu; Tierra Superior, Tierra de abajo o mundo natural e interior de la tierra respectivamente.

Esta primera parte comienza estableciendo que: "El mapuche percibe la realidad a partir de la existencia de un principio fundamental y preexistente que es fuente y origen de todas las cosas. Eluuma Chaw (Padre creador) o Elchen (Creador de la Gente)" y sin más pasa a referirse a las tres realidades cósmicas enunciadas más arriba. En el subcapítulo siguiente se explican las características que se le atribuyen al Ser Supremo, que es en esencia armonía y equilibrio, y se hace referencia a él por sus atributos creativos, expresados en la naturaleza y en el propio hombre. Ngüenechen es en realidad Fücha chaw, kuse ñuke, weche wentru y üllcha Domo, es decir, padre anciano, anciana madre, joven hombre y joven mujer, todo a la vez.

En este capítulo, también se explican las percepciones del mundo mapuche en cuanto al MAL y conceptos derivados, que están directamente relacionados con su realidad espiritual y sobre natural. El mal es una fuerza espiritual que se puede manifestar y materializar de variadas formas, generalmente antropomórficas éstos contribuyen a generar la dinámica permanente que existe en la cultura, la lucha del bien y el mal, o expresión dual de la existencia que da lugar a la existencia de una rica mitología; en el texto se describen puntualmente a el witrán-alwe, anchimalleñ y Choñ-Choñ, junto con destacar que Longkos y machis gozan de derechos espirituales especiales y por lo mismo están expuestos a influencias, tanto de espíritus buenos como de espíritus malos.

La cosmovisión mapuche, es un todo coherente y armónico por ello, la trascendencia y creencia del más allá se corresponde con la existencia del wenu mapu, espacio sobre natural que en ocasiones se sugiere como una realidad geográfica imprecisa, lo que sí es consensual es que hasta aquí sólo llega el espíritu, el cuerpo terrenal no tiene acceso a este espacio, donde no hay lugar a nuevas transformaciones, pero desde el cual, sin embargo se puede asistir a los seres queridos que están abajo.

Al término de este Capítulo I se resume la concepción religiosa y espacios que la influyen donde queda aún más clara la relación naturaleza - hombre - ngüenechen, así, cada época del año, cada espacio físico cada período del día tiene una función o estado propicio para alguna rogativa, ceremonia, siembra, cosecha, construcción, etc.

El capítulo II bajo el título "Canales de comunicación con el mundo de arriba " reúne aquellas ceremonias, espacios, elementos y personajes que tienen una calidad espiritual especial y son nominados y requeridos de acuerdo a sus funciones. El mayor de ellos dentro de las ceremonias, por ejemplo, es el Ngillatun, que aunque es dirigido generalmente, por el Longko, tiene un carácter de participación colectivo, sagrado y se ofrecen al Ser Supremo por varias causas, entre las más usuales, las que se realizan para pedir o agradecer buenas cosechas.

Entre los elementos, el más importante es el REWE, que es el altar sagrado de la machi, es el sitio de oración de ésta y sobre el cual se cree que desciende la gracia y bendición de chaw ngüenechen.

Entre las ceremonias específicamente de machi, se describe el machitun, que es el rito de sanación donde la machi despliega todos sus dones espirituales, como sacerdotiza, intercesora y médico, en ocasiones y de acuerdo a la complejidad del caso emplea el Kultrung, instrumento de uso exclusivo de ella que resume la cosmovisión mapuche.

El eluwün o sepultación pública comprende todo un ritual que puede durar varios días de velorio y banquete funerario, para finalmente terminar con una oración fúnebre previa a la sepultación definitiva. En esta parte se insiste en la creencia del mapuche de la separación definitiva del cuerpo con el espíritu y la posibilidad que tiene este último de visitar a sus descendientes y proteger a los vivos.

Este Capítulo termina refiriéndose al sueño como otra forma de comunicación con el mundo de arriba. Los peumas o sueños son parte de la realidad y como tal todos tienen esta posibilidad de comunicación. Muchas enfermedades accidentes y males son conocidos o avisados por medio de sueños premonitorios, los cuales casi siempre son interpretados por machi.

El Capítulo III se refiere a las relaciones sociales de los mapuche, relaciones en que los roles y status están muy bien definidos, lo mismo que las líneas de parentesco con sus lazos de consanguinidad y afinidad que marcan la pautas de comportamiento de un individuo ,cuyas leyes y tradiciones persisten sin alteración hasta hoy, exceptuando algunas modalidades de matrimonio que se realizan de modo simbólico y la poligamia ya no se estaría practicando.

Este último capítulo termina indicando algunas consideraciones referentes al tiempo y su relación con el trabajo. En la cosmovisión mapuche, ordenada y coherente como ya se ha señalado, las horas de día, de sol, tienen una connotación positiva, favorable, durante el día Ngüenechen derrama bendiciones sobre los hombres y éstos a su vez aprovechan las horas de luz para trabajos; así la noche, es tenebrosa y el poder maligno acecha, por lo tanto se busca resguardo y protección en el hogar, una vez más la dinámica dual de coexistencia bien y mal se conjugan en el tiempo solar y lunar, por extensión, ocurre lo mismo con las estaciones del año, primavera, verano son épocas buenas, productivas, dadores de energía, otoño e invierno en cambio son tiempos de receso y enfriamiento. Lo que más se destaca con respecto a esta relación del hombre con el ciclo natural, es el respeto y consideración del mapuche hacia la naturaleza, éste ,tiene un muy desarrollado sentido ecológico, por lo tanto trata de mantener el equilibrio y armonía naturales; dándose tiempo para la recreación y esparcimiento en los momentos de menor actividad, esto es el al menos lo que se desprende de lo expuesto en el texto.

El libro termina señalando 17 autores con sus respectivas indicaciones bibliográficas que fueron citados al interior del texto.

Al libro reseñado se puede agregar, que es sin duda uno más que se suma a los intentos por reunir los aspectos cosmogónicos de la cultura mapuche, es, como ya se señaló, esencialmente una buena y útil recopilación, pero no se puede dejar de mencionar que de acuerdo a su presentación,... "surge para facilitar el acercamiento de parrocos catequistas y católicos en general, al pensamiento religioso y cultural del pueblo mapuche"..., y se dice además que:... "Se recoge fundamentalmente la experiencia de vida y relatos de distintos miembros de comunidades y agentes pastorales católicos mapuche"..., estas afirmaciones sugieren que el texto dará cuenta del proceso de comunicación que se genera con

dos culturas en contacto y sobre todo de un aspecto específico de ellas que es la religión o sistema de creencias, pero, sin desconocer los méritos descriptivos de la publicación, hay que señalar que se produce un cierto grado de desconcierto y desilusión al encontrar información, sí, pero sin un mayor compromiso afectivo, deseable, o más bien sobreentendido a partir de sus líneas introductorias (Presentación); y por sobre éstas, tal vez, es la expectativa que genera el sólo hecho que uno de sus autores sea el Padre Severiano Alcamán, primer sacerdote capuchino mapuche. No hay en todo el texto una versión interpretativa, no hay por ejemplo, cuando se explica el concepto de Ser Superior (Capítulo I) ningún comentario que exprese alguna similitud o diferencia con el Dios cristiano, menos aún cómo enfrentarlo en un diálogo interpersonal y esta es la tónica general del libro, tal parece que los autores, sólo pretendieron reunir parte importante de la cosmovisión mapuche, esperando que el lector elabore su propia síntesis y/o conclusiones y aun posibles estrategias de acercamiento que faciliten el diálogo y comprensión intercultural.

O. G. V.

Nota: para la escritura mapuche se utilizó el alfabeto unificado al igual que en el texto reseñado.