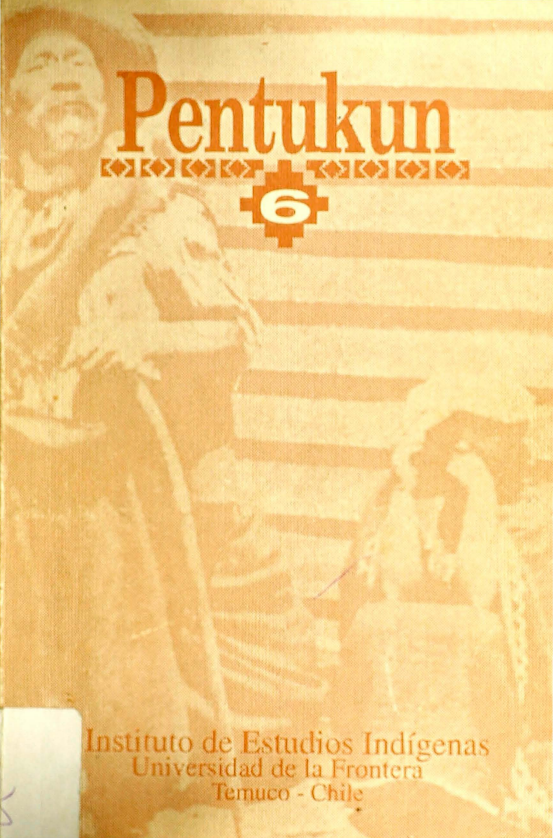




Pentukun



Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de la Frontera
Temuco - Chile

PENTUKUN publicación oficial del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera.

Heinrich von Baer von L., Rector Universidad de La Frontera
José Aylwin O., Director Instituto de Estudios Indígenas
Hugo Carrasco M., Director Revista
Orietta Geeregat V., Secretaria de Redacción

Comité Editor I.E.I.

José Aylwin O.
Hugo Carrasco M.
Orietta Geeregat V.
Sylvia Galindo G.
Eliseo Cañulef M.
Roberto Morales U.

Consejo Consultor

José Bengoa, Aliro Contreras, Cornelio Chipana, María Ester Grebe, Alberto Hotus, Juan Nanculef, Héctor Painequeo, Jorge Pinto, Isolde Reuque.

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

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

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

Las colaboraciones deben ser enviadas para su evaluación y eventual publicación a la Secretaría de Redacción, con respaldo en wp.5.1 o Word 6.0 para windows.

Ediciones Universidad de La Frontera, Edufro.
ISSN. 0717-1099
Casilla 54 - D
Fono-Fax 56 54 252648 - 252627 anexo 1451
Temuco-Chile.

Diseño y diagramación: DOS Comunicación Gráfica
Impresión: Editorial y Publicitaria Pillán Ltda.
Digitación de Texto, Ximena Zedán
Tiraje 500 ejemplares

IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE

Pentukun



Instituto de Estudios Indígenas
 Universidad de La Frontera
 Dic. 1996

Pentakun

ESTABLISHED IN 1974



Our History

Pentakun was founded in 1974 by a group of young people who were passionate about the arts and culture. They wanted to create a space where they could express their creativity and share it with others. Over the years, Pentakun has grown and evolved, becoming a leading organization in the field of arts and culture.

Our Mission

Our mission is to promote and support the arts and culture, and to provide a platform for young people to express their creativity and share it with others.

Our Vision

Our vision is to create a world where the arts and culture are valued and celebrated, and where young people have the opportunity to express their creativity and share it with others.

Our Values

Our values are creativity, innovation, and collaboration. We believe that these values are essential for the arts and culture to thrive, and we strive to promote and support them in all of our activities.

Our Contact

900-1234
1234 Main St.
New York, NY 10001
www.pentakun.org

Our Board

Our board consists of a group of young people who are passionate about the arts and culture, and who are committed to promoting and supporting them.

Our Future

Our future is bright, and we are excited about the possibilities that lie ahead. We will continue to promote and support the arts and culture, and to provide a platform for young people to express their creativity and share it with others.

Indice



7	PRESENTACION
9	ESTUDIOS JOSE BENGUA C. Población, familia y migración mapuche. Los impactos de la modernización en la sociedad mapuche 1982 - 1995.
29	JAIME FLORES CH. Estado y sociedad mapuche: El caso de la comunidad José Llancao.
49	ROQUE ROLDAN O. Anotaciones sobre legalidad y reconocimiento de los Derechos Territoriales.
67	CREACION Poemas Mapuche, de Sebastián Queupul Quintremil.
71	OPINIONES Eliseo Cañulef. La dimensión ética del desarrollo: un tema ineludible frente al mundo Indígena.
76	Zoia Neira C. Plantas medicinales y desarrollo rural.
78	Carta de Ralco Lepoy a Viviana Blanlot. 07 de junio de 1996.
80	Carta de Ralco Lepoy a Viviana Blanlot. 09 de junio de 1996.
83	DOCUMENTOS Mauricio Huenchulaf. Discurso del Director de CONADI en Acto Aniversario.
90	Aporte indígena a Foro Iberoamericano de desarrollo social, realizado en la ciudad de Iquique.
100	Convenio de Amistad y Cooperación.
103	NOTAS Y RESEÑAS Aylwin, José. Comunidad indígena de los canales australes: antecedentes históricos y situación actual. Temuco, Chile: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, 1995. (Sylvia Galindo G.)

- 103 Carrasco M., Hugo. El discurso mítico - simbólico mapuche en los mitos de transformación: Estudios Filológicos. 1996. (Sylvia Galindo G.)
- 103 Lopez da Silva, Aracely; Benzú G., Luis D. A temática indígena na escola. Brasília, Brasil: Comitê de Educação Escolar Indígena del Ministerio de Educación de Brasil, 1995. (Roberto Morales U.)
- 104 Molina, Raúl; Correa, Martín. Territorio y comunidades pehuenches del Alto Biobio. Temuco, Chile. 1996. (Sylvia Galindo G.)
- 104 Revista de Antropología. Sao Paulo, Brasil, 1995. (Roberto Morales U.)
- 105 Rochna-Ramírez, Susana. La propiedad de la tierra en Isla de Pascua. Temuco, Chile. 1996. (Sylvia Galindo G.)
- 105 Salas A., Ricardo. lo sagrado y lo humano para una hermenéutica de los símbolos religiosos, Santiago, Chile. 1996. (Sylvia Galindo G.)
- 105 Vergara, Jorge. et al. La propiedad huilliche en la Provincia de Valdivia. Temuco, Chile. CONADI 1996. (Sylvia Galindo G.)

EVENTOS

- 107 Presentación de Aliro Contreras del libro de Gustavo Aravena.: Sistemas Pecuarios en Comunidades Mapuches.
- 110 Presentación de Desiderio Catiquir del libro de Hugo Carrasco: Reviviendo Historias Antiguas.



Presentación

Al entrar en prensa este número de la revista PENTUKUN hay dos inquietudes que nos invaden: una se refiere a la situación actual de las distintas problemáticas de los pueblos indígenas de nuestro país. Nos estimula constatar que en la sociedad global poco a poco los pueblos indígenas van ganando una presencia verdadera, fruto de lucha y reivindicaciones político-sociales y también de investigaciones y esfuerzos artísticos, religiosos, filosóficos y culturales de los propios indígenas y de sus amigos solidarios. Pareciera que los asuntos indígenas ya forman parte de la agenda nacional y queremos creer que ésta es una situación irreversible.

Pero junto a esto también observamos que el año que se fue según el calendario occidental o que se halla en su mitad según el calendario mapuche, también nos ha dejado un sabor amargo de expectativas no cumplidas o de rutinas que permanecen. Es triste darse cuenta que la discriminación, consciente o no, voluntaria o por omisión, todavía se mantiene como la actitud más generalizada de miembros de la sociedad global hacia los integrantes de sus pueblos indígenas, pero también lo es observar que en los pueblos indígenas también se han desarrollado núcleos de pensamiento nutridos de esta misma actitud.

Para nadie es novedad tampoco que las empresas hidroeléctricas parecen estar ganando la batalla contra el sereno heroísmo de los habitantes de la cordillera, que el by-pass sigue sin resolverse, que no se perfilan soluciones que respeten el desarrollo con identidad que se ha proclamado como uno de los lemas de esta empresa indígena e intercultural. A pesar del esfuerzo y compromiso del MINEDUC, tampoco se han destinado los recursos necesarios para posibilitar una verdadera partida de la educación intercultural bilingüe, ni tampoco se ha generado un gran esfuerzo de la sociedad a este respecto, en un país que proclama la actividad educativa como el centro de una estrategia de desarrollo integral, sostenido en el tiempo y cualitativamente sólido.

En fin, hay muchas cosas que quisiéramos que avanzaran más rápido, pero también es cierto que de las carencias y dificultades se pueden ganar más energías, compromisos y esperanzas.

La otra gran inquietud que nos envuelve, tiene que ver con nosotros, con nuestra propia revista. Tenemos muy claro que una revista es

un instrumento de gran eficacia en la comunicación de los pueblos y las culturas, y que un texto estructurado sobre secciones diversas indudablemente es un intento serio de dialogar con grupos y sectores distintos de una sociedad y de poner en interacción, similitudes y diferencias. Pero también sabemos que una revista y cualquier otro instrumento de relación social es siempre insuficiente y limitado. Con los 6 primeros números hemos cumplido una primera etapa, que a pesar de sus dificultades y errores, ha sido una experiencia enriquecedora para todos, editores, críticos y lectores.

En esta primera etapa contamos con la generosidad y sabiduría de estudiosos e investigadores mapuche y winca, que colaboran con nosotros mediante el envío de artículos, opiniones, creación, documentos, reseñas e informaciones, y como miembros del Consejo de Redacción.

Gracias a ellos y muy en particular al equipo de trabajo del Instituto y de la propia revista, hemos podido comenzar esta tarea en forma digna y responsable. En particular hay que destacar el apoyo absoluto del Director del Instituto y la dedicada labor de la Secretaria de Redacción. El centro de Documentación ha cumplido igualmente una función irremplazable y, por supuesto nada de esto habría sido posible sin el apoyo de la Fundación Ford y en especial del Ministro de Educación.

Por eso sentimos el deber de hacer públicos nuestros reconocimientos a todos por su participación comprometida y solidaria que han permitido una línea de edición, no convencional, honesta y creativa, capaz de incorporar posiciones diversas en propuestas abiertas y bien intencionadas..

Con este número 6 finalizamos una primera etapa de trabajo y sólo quisiéramos insistir en que esta revista se justifica en la medida en que continúe siendo un espacio de participación, diálogo y renovación mutuas.

El Director



PENTUKUN N°6, dic. 1996; p. 9-28

Población, familia y migración mapuche. Los impactos de la modernización en la sociedad mapuche. 1982-1995.

José Bengoa C.

INTRODUCCIÓN

Los procesos de modernización acelerada representan en todas partes un desafío y una amenaza para las sociedades indígenas. En Chile más de una década de crecimiento económico acelerado, está provocando cambios muy profundos y a veces imperceptibles en el conjunto de la sociedad nacional. La modernización entendida como la adaptación acrítica de normas, conductas y bienes provenientes de los países denominados modernos es un fenómeno generalizado. La investigación que

estamos realizando tiene por objeto analizar los efectos que estos procesos están teniendo en las sociedades rurales del país y en particular, en este caso, en la sociedad mapuche que vive en el campo.¹

El estudio analizó el Censo Nacional de Población de 1992, reelaborando las cifras rurales y se estudiaron comunidades que ya habían sido entrevistadas en un estudio realizado en 1982 a 200 familias de la Provincia de Cautín². El carácter comparable de los datos, en cierto modo una suerte de "panel", representa un caso privilegiado para conocer la dinámica de cambios de este conjunto de población.

Hemos podido percibir a la sociedad mapuche actual cruzada por varias tendencias. Algunas de estas tendencias son contradictorias entre sí. Si se compara con la situación existente hace 20 años, encontramos fuertes procesos de reforzamiento de la identidad indígena. Las personas señalan con más fuerza su

1 El estudio apoyado por Fondecyt, tiene una fase cuantitativa, cuyo objeto es percibir los fenómenos globales de cambio, una fase cualitativa, y una fase histórica de modo de dimensionarlos adecuadamente. En función de ello, se realizó durante 1995 y 1996 un conjunto de 302 entrevistas en la octava, novena y décima región del país. El equipo estuvo formado por Raúl Molina, Gonzalo Toledo, Claudia Santos, Sebastián Vergara, Claudio Nilo, Antonio Frey, y Luis Vial, estos dos últimos en el procesamiento de datos.

2 J. Bengoa y E. Valenzuela. *Economía Mapuche*. Ediciones PAS. 1982.

pertenencia a la sociedad mapuche, se habla más el mapudungun, incluso en áreas donde hace veinte años parecía no hablarse, se realizan más ceremonias y festividades propias de la cultura mapuche. Junto a ello percibimos cambios en la estructura básica de esta sociedad que la incorporan crecientemente a las tendencias comunes a toda la sociedad nacional: nuclearización de las familias, demanda por mayor educación, acceso a las comunicaciones, migración a las ciudades, incorporación a los mercados de trabajo asalariados, en especial del sistema extractivo forestal. Percibimos una creciente brecha entre la sociedad nacional y regional y la sociedad mapuche rural que se refugia en sus sistemas productivos de autosubsistencia. Se ven niveles muy altos de pobreza en las comunidades. Se producen simultáneamente tendencias a la marginación y tendencias a la incorporación. Pareciera ser el efecto de las políticas de modernización en la sociedad mapuche de los noventa.

1 LA POBLACIÓN DE LAS COMUNIDADES MAPUCHES.

La primera cuestión que nos hemos planteado se refiere a determinar con precisión la población mapuche que vive en comunidades indígenas o sectores homogéneos de carácter rural o semi rural. Los datos son contradictorios y el Censo General de Población no resuelve el asunto de manera automática. La categorización de la "entidad poblacional" denominada "comunidad indígena" quedó sujeta al arbitrio del encargado de realizar el Censo. Es por ello que en muchos casos, sectores que siendo conocidamente habitados por mapuches no aparecen como tales.

La investigación ha procedido a revisar, muchas veces en terreno, las entidades de población denominadas "comunidades indígenas" y las entidades de carácter rural de las comunas de la octava, novena y décima región.³

El estudio realizado nos muestra que la población mapuche rural viviendo en comunidades indígenas y otros asentamientos homogéneos indígenas (asentamientos

3 Ver José Bengoa y Alejandro Sabaj, *Los mapuches. Censo Nacional de comunidades mapuches*. Instituto Nacional de Estadísticas y Ediciones Sur. Santiago. 1996. En prensa.

campesinos, hijuelas, etc.) es de 234.541 personas, de las que 123.641 son hombres y 110.900 son mujeres. Esta cifra se refiere a toda la población de la VIII, IX y X Región. De ella 160.636 personas eran en 1992 mayores de 14 años. Un número de 104.570 personas se autoidentificó como mapuches.

El asunto de mayor interés e importancia demográfica y cultural, es saber si el conjunto de la población que habita en comunidades indígenas y áreas homogéneamente indígenas, son indígenas o se autodeclaran como tales. En el estudio se separó la población extranjera o "de paso" que estaba el día del Censo Nacional de Población en las comunidades indígenas corregidas por nosotros. Tenemos, de todos modos, un número de 52.002 personas mayores de 14 años que viviendo en comunidades indígenas no se autoidentificaron como tales frente a la pregunta que realizó el Censo, que como es bien sabido dio pie a numerosas confusiones.

Las razones pueden ser de muy diverso tipo. a) subdeclaración frente a una pregunta mal construida, o simple dificultad para contestarla b) error del entrevistador, c) que en nuestro estudio de casos para "corregir" el concepto de comunidades indígenas hayamos incorporado a asentamientos campesinos que no son indígenas, y d) que en las comunidades indígenas y lugares

que viven habitualmente indígenas conviva una cantidad importante de personas que no son indígenas.

En las comunidades mas cercanas a las ciudades, en especial a la ciudad de Temuco, donde se está constituyendo una suerte de "comunidades residenciales", también se observa un crecimiento de la población no mapuche viviendo en comunidades indígenas. Por ejemplo, en las comunidades de Temuco, que son claramente identificables como "Comunidades indígenas" hay 3.452 personas que no se identifican como tales. En la oportunidad del Censo las organizaciones indígenas de Temuco hicieron una campaña para que la gente respondiera favorablemente esa pregunta, por lo que pareciera que efectivamente son personas no mapuches viviendo en comunidades mapuches.

Esta hipótesis apunta hacia un tema de gran importancia para el análisis de los sistemas de integración o segregación existentes entre la sociedad regional y la sociedad mapuche. Nos plantea cambios al nivel de la estructura de relaciones familiares y de parentesco, la que tradicionalmente ha sido fuertemente marcada por las reglas del sistema endogámico-exogámico mapuche, matrimonios entre mapuches de comunidades diferenciadas, preferenciales o vecinas.

Hay una hipótesis complementaria que se relaciona con las diferencias regionales en materia de autoidentificación. En la VIII Región de 13.653 personas mayores de 14 años viviendo en lo que nosotros hemos denominado "comunidades indígenas", 7.384 se autoidentifican como mapuches y 6.240 no lo hacen. En la X Región la situación es más compleja aún ya que son mas las personas que no se identifican que las que lo hacen. De 27.350 mayores de 14 años, 13.630 se identifican y 13.663 no lo hacen. En cambio en la IX Región donde la población mapuche es más homogénea y como se sabe, con un mayor grado de autoidentidad, de 115.847 personas mayores de 14 años 83.556 se identifican y 32.099 no lo hacen. Es posible por tanto que en la VIII y X Región ocurran dos fenómenos, esto es, que existe una menor autoidentidad indígena y que la población indígena convive con población no mapuche, fenómenos que por su misma naturaleza son concomitantes.

2. LAS FAMILIAS MAPUCHES

El análisis de las familias mapuches es fundamental para comprender la dinámica de esta sociedad. La familia ha sido el núcleo histórico de la sociedad mapuche. El conjunto de familias reunidas, muchas veces todas

parten del mismo tronco, forman la comunidad mapuche.

Antiguamente las familias constituían amplios "linajes", esto es, descendientes de un mismo ancestro, parientes y familias emparentadas. Muchas veces esas familias utilizaban un mismo sufijo en su apellido, que los identificaba. Hasta hoy en las comunidades más antiguas las personas que allí viven o tienen el mismo apellido o uno semejante que recuerda al antiguo linaje prerreduccional.

Nos ha interesado analizar la forma cómo las familias, y por tanto la sociedad mapuche se exponen hoy día a los cambios y modernizaciones que sacuden a la sociedad chilena. Es una manera de observar la manera cómo se enfrentarán a los próximos años que sin duda serán de muchas transformaciones para el campesinado chileno, como consecuencia de los acuerdos internacionales adoptados por el gobierno, la apertura internacional de la economía, los sistemas de comunicaciones y en general las transformaciones culturales a que será sometido el país.

La hipótesis que en este artículo desarrollamos, tiene por objeto señalar que las familias, la sociedad y cultura mapuches demuestran una serie de características estructurales que les confieren una capacidad de resistencia cultural muy alta frente a las modernizaciones que el país está llevando a cabo.

a) El tamaño de las familias.

En 1982 había una población promedio de 6.2 personas por hijuela mapuche considerada como una unidad. En 1995 se ha establecido un promedio de 6.3 tomando como unidad la misma hijuela, pero se ha producido un fenómeno creciente de subdivisiones internas, varias casas en el mismo predio, por necesidad de instalación de nuevas familias, lo que ha conducido a que la familia principal haya descendido sustantivamente a un promedio de 4.0 personas.

Aparece un fenómeno nuevo, que es la existencia de familias secundarias e incluso de una segunda y tercera familia secundaria en el mismo predio. Esta tendencia ocurre principalmente en la cercanía a áreas urbanas en que el minifundio mapuche de carácter agrario está dando paso a un minifundio residencial, o "comunidad residencial". Las comunidades de este tipo, "Comunidades Residenciales", se caracterizarían por ser un lugar de habitación de personas que "salen" a trabajar diariamente o en ciertos períodos del año, fuera del predio y que utilizan la comunidad como un espacio de vivienda, de residencia, de "estacionamiento" de lo que técnicamente en los Censos se conoce como "población económica inactiva", esto es,

personas de edad, mujeres y niños. Los datos de producción agrícola, en estos casos, muestran que la residencia se combina con una agricultura básica de subsistencia, que permite además resolver algunas necesidades de alimentación.

Es posible que los planes de vivienda rural que ha aplicado el gobierno a partir de 1991, hayan influido mucho en esta tendencia y situación. Mediante una modificación a la ley del subsidio habitacional se permitió un sistema de cesión o entrega de un trozo de tierra en una suerte de comodato, siempre que fuese un hijo o pariente cercano del propietario. Este trozo de terreno no divide la hijuela que según ley continúa siendo indivisible, sobre todo cuando es muy pequeña, pero constituye una suerte de subterfugio para expandir el minifundio residencial. Se han entregado en los últimos cinco años más de treinta mil unidades habitacionales, algunas de características culturales y paisajísticas muy inadecuadas, pero que han "descongestionado" la situación de alta densidad de las viviendas. En la década del 80 habíamos detectado una creciente densificación como consecuencia de la prohibición de subdividir que había establecido el Decreto ley 2569 de 1979. Se había creado una presión muy alta sobre las tierras. A partir de los últimos años se ha venido creando

una nueva situación de subdivisión residencial, como se ha dicho, sobre todo en las cercanías de las ciudades.

Esta tendencia a varias casas, familias u hogares, según la definición que se adopte en una misma propiedad, o hijuela, no hace otra cosa que reproducir la tendencia a la subdivisión de la propiedad tradicional en las familias mapuches. Por otra parte, ha constituido una suerte de incentivo a la retención de población en las áreas rurales y en especial en las comunidades, las que por la vía de transformarse en "comunidades residenciales" mantienen vigente su viabilidad y la residencia mapuche rural.

b) La edad de las familias: el envejecimiento de la población mapuche rural.

La edad de la familia principal ha aumentado enormemente de 28.9 años en 1982 a 35.54 en el caso de la familia principal, y 31.05 tomando en consideración todos los habitantes de la hijuela o predio, esto es, la casa de la familia principal y las casas secundarias. Hay áreas en el territorio mapuche donde se ha sobrepasado los 40 años como promedio de edades. El punto mas alto en términos de edad, corresponde a San Juan de la Costa y el interior de la Provincia de Valdivia. Hay áreas donde el

promedio de edad de los jefes de familia sobrepasa los sesenta años.

El envejecimiento de la población mapuche rural, plantea desafíos a las políticas modernizadoras que sectores gubernamentales llevan a cabo. Es sabido que la respuesta a la crisis de la agricultura tradicional que ocurre y ocurrirá con la apertura de los mercados al exterior, es resuelta por parte del gobierno con las ideas de reconversión y modernización de la pequeña agricultura. La política oficial del Ministerio de Agricultura hacia el campesinado, sea mapuche o no mapuche, consiste principalmente en fomentar su transformación productiva hacia nuevos rubros que posean mayor rentabilidad y hacia formas de vida, de comportamiento económico, gestión predial, etc., conocidas como modernas. El énfasis en la capacitación y la transferencia de tecnología como herramientas de desarrollo rural va en esa dirección. Sin embargo es muy difícil pensar que esta política será posible de implementar cuando el promedio de edad de los jefes de hogar en muchas zonas supera los sesenta años. Es bien sabido que en ellos reside la responsabilidad y decisión productiva: qué se siembra, cuándo, cómo, etc. Es por tanto una tendencia demográfica estructural central a tener en cuenta en la discusión acerca del futuro de la sociedad mapuche rural.

c) La educación: una sociedad principalmente ágrafa.

Los cambios en la escolaridad de los jefes de hogar y de la cónyugue en casi quince años, 1981-1995 han sido mínimos. Han disminuido en 3.9 % los jefes de hogar sin escolaridad y se percibe una disminución de los que han alcanzado hasta uno o dos grados escolares. A pesar de ello el 79.2 % de los jefes de hogar mapuche tienen menos de 4 años de escolaridad, lo que podríamos afirmar, con relativa certeza, que son desescolarizados en cuanto a la práctica de la lectoescritura oficial. Las pruebas SIMCE demuestran que en las escuelas rurales de la IX Región no se alcanza la meta de saber leer y escribir fluida y establemente en el cuarto año básico.

En el caso de las mujeres el cambio ha sido mucho más radical, bajándose de 42.9 % de sin escolaridad alguna a 21.7%. La barrera del Cuarto básico que en los hombres jefes de hogar se ve muy nítida y marcada, es sobrepasada por las mujeres las que en 1995 muestran una más alta escolaridad relativa que los hombres.

A modo de hipótesis se podría señalar la importancia de estos antecedentes para a) la reproducción cultural mapuche, b) para la comprensión de la relación entre la cultura mapuche y la cultura "occidental" o formal del Estado chileno, c) para la comprensión, comunicación o incomprensión e incomunicación de las políticas del Estado.

Sin duda un elemento de importancia en la resistencia cultural mapuche a la modernización se inscribe en el hecho de que la mayor parte de los jefes de familia no comparten con los demás chilenos la cultura escolar. A ello debemos agregar que aún un 54.6% de las familias no poseen aparato de Televisión y un 11.6% no poseen radio. La luz eléctrica solo alcanza al dos por ciento de las familias entrevistadas.⁴ Todos estos antecedentes son a nuestro modo de ver decisivos para comprender la reproducción social y cultural, histórica podríamos agregar, de la sociedad mapuche contemporánea. Esta hasta ahora, se ha reproducido oralmente. Las nuevas generaciones son "alfabetas", esto es, van a la escuela, aprenden a leer y escribir, tienen posibilidades de continuación de estudios, ocupan

4 El último antecedente que hemos elaborado a partir del Censo nacional de Población, corregido por nosotros, nos señala un 10.3% de electricidad en las comunidades mapuches, tomando el criterio amplio antes señalado que incorpora todos los espacios de habitación homogénea habitados por población mapuche mayoritaria. Una parte de este porcentaje participa de la red de fluido eléctrico y otra parte posee generadores o plantas locales.

la lectura y escritura habitualmente, escuchan radio, ven televisión, etc. Sin embargo es necesario llamar la atención que aún, no sabemos por cuántos años, un porcentaje importante de esta población indígena continúa viviendo en condiciones semejantes a las que vivieron sus antepasados, a lo menos en materia de "exposición" a otras culturas, al cambio cultural, y a los mensajes que le llegan del exterior de sus comunidades, a la influencia del Estado.

d) La brecha cultural entre la sociedad mapuche rural y la sociedad regional y nacional

En el ánimo de proponer temas de discusión y provocar debates, los datos preliminares de esta investigación muestran que la brecha entre la sociedad mapuche rural y la sociedad regional criolla chilena, en rápido proceso de modernización, se acrecienta. Aumenta la distancia entre la sociedad indígena y la sociedad criolla, en especial en el ámbito de la cultura, entendida como sistema global de vida, conocimientos, signos, comunicaciones y significados, y no simplemente como acceso a la educación formal.

Esta profundización de la brecha se produce en primer lugar a nivel económico, como lo hemos visto en esta investigación:

hoy día la economía agrícola mapuche está mucho mas refugiada en la autosubsistencia que hace unos años atrás. El trigo y la carne ya no son artículos de mercado o lo son en términos muy marginales. Los jefes de hogar mapuche reproducen sus conocimientos tradicionales y producen para la subsistencia. Hay una brecha creciente también en lo social, o socio demográfico en la medida que se envejece la población mapuche rural, por la salida de los jóvenes.

La brecha más importante ocurre en términos culturales. Mientras la preocupación cultural de un amplio sector urbano, consiste en la incorporación creciente a los sistemas de comunicación digitalizados y globalizados, en las comunidades se mantiene un régimen cultural tradicional con débil o ninguna exposición a estos sistemas de comunicación, y por tanto con dificultades crecientes de interlocución y diálogo entre ambos sectores.

La sociedad regional y nacional en la que se inserta la sociedad mapuche rural, está en cambio creciente hacia formas de comunicación, de lógica cultural, denominadas modernas. La utilización de los lenguajes escritos, "virtuales", transculturales, etc., son parte de la normalidad y cotidianeidad de buena parte de las personas, jóvenes en especial, que viven en esas regiones del

país. Frente a ello, los datos de las comunidades muestran la predominancia de un sistema cultural ágrafo, en que la oralidad en la trasmisión del saber, del conocimiento, de las experiencias, de las tradiciones, está en el centro de la cultura. Posiblemente hace años atrás la brecha era menor.

La valoración de este fenómeno aquí descrito es compleja. Para algunos podrá ser una de las razones del "atraso cultural" de las comunidades mapuches. Para otros, y en lo personal tiendo a interpretarlo de este modo, será una señal de "resistencia cultural", de capacidad y posibilidad de reproducir la cultura, de supervivencia de la cultura mapuche. Los mapuches, se refugiarán crecientemente en torno a sus valores tradicionales, a la autosubsistencia, a su propia identidad. Ahora bien, a pesar de esta valoración que le otorgamos a la capacidad de reproducción de la cultura indígena, no puede ser pasado por alto el fenómeno de la distancia creciente entre uno y otro sector de la sociedad regional del sur de Chile.

3. LAS COMUNIDADES COMO ÁREAS DE REFUGIO

A esta situación de protección cultural de las familias mapuches como consecuencia de la marcada oralidad directa de

sus relaciones culturales, se agrega el hecho que las familias mapuches viven en comunidad, esto es, en agrupaciones mayores donde viven en algunos a casos, casi exclusivamente mapuches. En 1995, un 19 % de las comunidades posee menos de 20 familias y el 50 % de las comunidades posee entre 10 y 30 familias. Un 40% de las comunidades poseen más de 30 familias en su interior. Estos grandes espacios homogéneos, son sin duda ámbitos adecuados de reproducción cultural y explicarían también la capacidad y potencialidad de resistencia cultural indígena frente a las modernizaciones.

Las familias están viviendo en espacios comunales amplios homogéneos. Se les denomina también "reducciones" o "reservaciones" en diferentes partes y lenguajes, y estas comunidades casi siempre están ubicadas junto a otras comunidades en espacios territoriales, los antiguos territorios indígenas desarticulados por la colonización y que deberían ser la base de los nuevos territorios indígenas, las "áreas de desarrollo indígena", propuestas en la legislación indígena vigente. Hay un porcentaje de población indígena que si bien no vive en comunidades provenientes de títulos de Merced otorgados por el Estado, habita también en espacios homogéneos. Estos asentamientos, provienen de la antigua colonización, de cesiones

de tierras, del proceso de Reforma Agraria, o de otras situaciones particulares. En nuestro estudio las hemos considerado como agrupaciones semejantes a las comunidades indígenas (en términos censales "comunidad indígena corregida").

a) Territorios de entrada y salida

Todos estos territorios donde viven, como se ha dicho, mayoritariamente indígenas, se transforman en "áreas de refugio" frente a los procesos de modernización. En el estudio que realizamos aparece cada vez más, un permanente proceso de "entrar" en el territorio y un "salir" del territorio. La gente "sale a trabajar". Los jóvenes, dicen sus madres, "regresan". Es un fenómeno antiguo seguramente pero que se acentúa junto con acrecentarse las diferencias de nivel de vida, de características socioculturales, etc., entre el "adentro" de las comunidades y el "afuera" del mundo al que se va a trabajar, al que se observa con atracción y temor. Hemos discutido largamente con jóvenes esta hipótesis y ellos sostienen que el hecho de existir estos espacios propios, autónomos en términos

del desarrollo de la cultura, a lo menos, posibilita la reproducción cultural en los momentos del regreso. Es por ello que parece adecuado, en términos de hipótesis como todo este trabajo, hablar de "Áreas de Refugio", tomando el concepto de Gonzalo Aguirre Beltrán, el antropólogo mexicano⁵. El señaló que estas áreas se habían formado junto a los avances de la colonización y la expansión capitalista. Podríamos agregar, de nuestro propio análisis, que a cada oleada de expansión de la modernización, o de las modernizaciones, del capital, de la propiedad privada, o de las actividades extractivo industriales, para utilizar diversas terminologías, se constituyen diversos sistemas de "áreas de refugio". En algunos casos serán espacios de aislamiento. En otros casos serán espacios de subsistencia. En el caso que estamos analizando se trata a nuestro modo de ver, de espacios de "entrada y salida" y de "estacionamiento de la fuerza de trabajo inactiva, esto es, de los abuelos, viejos, y niños. La entrada y salida es de la población activa, de la fuerza de trabajo que va y viene a trabajar en la actividad forestal principalmente.

Es por ello que hay 20.000 hombres más en las comunidades

5 Gonzalo Aguirre Beltrán *Regiones de refugio*. Obra Antropológica. Volumen noveno. Universidad Veracruzana e Instituto Nacional Indigenista. Fondo de Cultura Económica, México. 1992.

mapuches que mujeres mapuches. Y esa diferencia de edad se produce exclusivamente a partir de los 16 a 18 años. Y la veremos cómo las mujeres mapuches se van a trabajar a Santiago principalmente, pero también después de unos 10 años de trabajo doméstico vuelven a la comunidad, esto es "regresan" o "entran", nuevamente. Nuestra idea, que es preciso trabajar más aún, es que nunca se fueron.

En ese sentido ha cambiado la migración en los últimos años, ya no siendo el proceso definido por la experiencia tradicional europea en que una persona o familia abandonaba un área geográfica y cultural y se iba sin proyecto de retorno, "quemando las naves", a otra área geográfica y cultural. En este sentido tradicional se ha estudiado y comprendido la migración urbano rural. Ha sido vista cómo un traspaso desde un mundo tradicional rural a un mundo moderno urbano. Gino Germani, sociólogo argentino,⁶ explicó en los años sesenta buena parte de los procesos sociales fundamentales de América Latina a través de estos "procesos de transición" del campo a la ciudad. Lo que vemos hoy día es un fenómeno diferente, se trata

de un ir y venir incesante del que dan cuenta la cantidad de microbuses, siempre llenos, que hacen sus recorridos entre las comunidades y sectores rurales y las grandes ciudades del país, en especial Santiago.

b) La incorporación al sistema extractivo forestal

Se trata, también, de una incorporación cada vez más estructural de las comunidades en el "sistema extractivo forestal" que se acrecienta en la octava, novena y décima región del país. Los jóvenes y los trabajadores han sido integrados a un circuito agroforestal como mano de obra barata que debe ser empleada en ciertas épocas del año y debe "estacionarse" en aquellos períodos que no son requeridos. Es una modernización, pero no mejoramiento, de la vieja relación colonial entre latifundio y minifundio que ocurrió en muchas regiones de América latina y en la zona central de Chile entre el valle central latifundista y la costa, pobre y minifundista. Se le llamó "complejo latifundio-minifundio", para mostrar la mutua necesidad estructural de ambas formas de propiedad. Hoy día, los datos muestran que los

⁶ Gino Germani, *La sociología en América Latina*. Eudeba, 1964, y en especial *Política y sociedad en América Latina*. Eudeba, 1967. En este último libro Germani realiza su esquema comparativo de dos tipos opuestos, *sociedad "industrial" y sociedad "tradicional"*, que han sido usados para entender los fenómenos migratorios.

jóvenes y hombres en edad de trabajar, "salen" a las faenas forestales y se han incorporado como la mano de obra del "sistema extractivo forestal".

Se produce un cambio de "función" de las comunidades mapuches en el sistema productivo regional. Ya no tiene importancia agrícola productiva la economía mapuche en la economía regional. O la tendencia es a su persistente pérdida. En el Censo Agrícola de 1976, por ejemplo, y por supuesto en los anteriores, la agricultura mapuche controlaba importantes recursos productivos. Ganadería bovina y ovina, crianza de cerdos, producción de leguminosas, etc. El aporte a la economía regional era muy significativo. Había rubros casi exclusivamente producidos por los agricultores mapuches.

A partir de los aumentos de productividad en la agricultura regional producidos en la década del ochenta, esta importancia de la economía mapuche en la economía regional ha descendido tendiendo a convertirse en marginal. La productividad en la producción empresarial de trigo ha llevado a que el conjunto de la producción mapuche comercializada de ese cereal sea un porcentaje insignificante de la producción triguera regional. Se comparan promedios superiores a 80 quintales por hectárea en el ámbito empresarial con promedios en las comunidades que bordean

los 10 quintales por hectárea. Lo mismo se puede percibir en la ganadería. Las exigencias de certificación de carnes, por ejemplo, constituyeron un golpe muy duro a la ganadería indígena que se encuentra en desiguales condiciones para competir en los mercados. Las cifras muestran una disminución de la masa ganadera indígena.

La hipótesis por tanto que estamos proponiendo es que se están constituyendo las comunidades en nuevas "áreas de refugio", que tienen la doble función, de ser un espacio autónomo y con capacidad de reproducir la cultura y un lugar desde donde se va y viene, de entrada y salida, de ida y regreso de las faenas y trabajos de la economía "modernizada" o en vías de serlo, del país. Se funden en las mismas personas el pertenecer a dos mundos, al del trabajo en faenas "modernas", muchas de ellas destinadas a la exportación, y en pertenecer, sin romper los lazos, a la comunidad, transformada crecientemente en "área de refugio".

Habría que agregar que estas áreas de refugio son "financiadas" por los trabajos externos que realizan los miembros de la familia en su ir y venir, y no por la actividad agrícola ganadera que está cada día mas deteriorada. Esta constatación económica es quizá la que entrega más elementos empíricos para

comprender el nuevo papel que cumplen estas "áreas de refugio".

4. LA TRANSMISIÓN CULTURAL

Las familias mapuches continúan teniendo una estructura ampliada, a pesar de las tendencias evidentes de una mayor nuclearización. En la antigüedad las familias mapuches eran no sólo ampliadas sino compuestas, esto es, se habituaba la poligamia. En el estudio de 1981 encontramos algunas familias compuestas, esto es, de un jefe de hogar con dos esposas. En todos los casos se trató de esposas hermanas entre sí (poligamia sororal). En el estudio que estamos realizando en 1995, no hemos encontrado ninguna familia compuesta o poligámica, esto no significa necesariamente que haya desaparecido esta antigua costumbre. Pero a pesar de la disminución del tamaño de las familias y a una mayor nuclearización por tanto de la misma, vemos que junto al jefe de hogar y su esposa, continúan viviendo los hijos.

a) Abuelos y nietos

Llama la atención la cantidad de nietos, que viven en la familia, lo que representa el 12% de la población. Este es un dato, a nuestro modo de ver, de la mas alta importancia cultural. Los nietos

aprenden de sus abuelos y se socializan en la cultura mapuche, de esta forma se logra reproducir la cultura. Son muchas veces hijos de las mujeres jóvenes que han ido a trabajar a Santiago u otras ciudades y han dejado los niños en el campo. O también que los han traído de Santiago. Analizando en detalle el Censo de Población de 1992 nos hemos encontrado con más de 1.000 niños mapuches menores de 14 años que en 1987 vivían en Santiago y que en 1992 viven en las comunidades indígenas. Este solo tema ameritaría una investigación más profunda. La hipótesis que estamos desarrollando señala que probablemente las necesidades de trabajo en especial de las madres, pero también de los padres, lleva a que en las familias mapuches, por decirlo de una manera figurada, se encuentren los abuelos con los nietos, mientras los padres trabajan. Los abuelos, fueron socializados culturalmente hace ya cincuenta o sesenta años y le entregan sus conocimientos, el mapudungun, los epeu, las historias de la familia y todo un bagaje cultural que permiten pensar en una trasmisión a largo plazo de la cultura. Es solo una hipótesis, producto de las cifras que son muy expresivas en este terreno.

b) Patrilinealidad y patrilocalidad

El 69 % de las familias que hemos entrevistado tienen Jefe de Hogar casado, el 14% son jefas de hogar, mujeres sin marido y en un 2% las mujeres son las jefas de hogar, aunque tienen marido. Muchas veces se trata que el marido no es mapuche y por ello no se autocalifica como jefe de hogar. Esta muestra que la patrilinealidad sigue siendo extraordinariamente fuerte en la sociedad mapuche. La patrilocalidad, vivir en la localidad o comunidad del marido, heredada del padre, también continúa siendo la costumbre prescrita, aunque pareciera que aumenta muy lentamente, o es más aceptada la matrilocidad. Como es bien sabido, anteriormente, la costumbre castigaba o censuraba fuertemente esta línea materna de herencia y establecimiento en la tierra materna.

c) Hombres y mujeres y las familias secundarias

Llama la atención en el estudio que estamos realizando, la diferencia enorme entre hijos hombres e hijas mujeres viviendo en la casa de las familias

entrevistadas. En 1982 la relación porcentual entre hombres y mujeres era de 55 a 45 aproximadamente. En 1995 esta relación cambió a 62 a 38. Aquí se marca otra tendencia que podríamos denominar la masculinización de las familias o de las comunidades mapuches. Esta situación ya había sido observada con preocupación, en el estudio que realizó Ana María Oyarce y otros en 1988.⁷

En el 22.2% de los casos las hijuelas han desarrollado una familia secundaria, como ya se ha dicho más atrás. Como se puede observar fácilmente las familias secundarias son principalmente el espacio de retención de los hijos hombres. El 50% de las cesiones han sido hechas al hijo hombre siguiendo la costumbre tradicional de la patrilinealidad. Hay 14 casos donde además hay una tercera familia en el predio correspondiendo a ocho casos de hijos y 4 de hijas.

El mecanismo de reproducción de la sociedad mapuche sigue operando a pesar del tamaño cada vez más exiguo de las hijuelas. Un 20% de subdivisión es seguramente la tasa histórica. Esto implica que en 15 años más se habrá desdoblado el conjunto de la propiedad mapuche, por la vía de los hechos principalmente, ya que

⁷ Censo de reducciones indígenas seleccionadas. UFRO INE FII PAESMI y CELADE, 1988.

prácticamente no se han consignado divisiones realizadas en forma jurídica. La ley de divisiones de las hijuelas mapuches de 1978 que invirtió enormes cantidades de recursos en titular las hijuelas y goces de las comunidades se verá en poco tiempo obsoleta. En este momento solo en 207 de los 302 casos coincide el jefe de hogar con el titular de la propiedad. No se ha arreglado jurídicamente esta situación en el 30 % de la población estudiada.

d) El régimen de propiedad privada

Se han producido, sin embargo, para señalar la tendencia contraria, en estos últimos 10 años, además de las 27 subdivisiones totales de hecho, 5 con el régimen de posesión efectiva. Se consignan 20 cesiones para la vivienda, de acuerdo al procedimiento aprobado para obtener el subsidio habitacional. A pesar de que representa un 1,2% y un 6,6% respectivamente es un fenómeno nuevo de operación del régimen de propiedad privada y legalidad chilena en las comunidades, cuestión que estaba en los objetivos del DL 2568 dictado en 1978.

La contradicción entre costumbre y juridicidad propia del

"régimen de propiedad privada" legalmente constituida, continúa existiendo en las comunidades mapuches. La cesión de trozos de tierra "de hecho", la subdivisión "de facto" siguiendo la antigua costumbre, aunque adaptada a pedazos muy pequeños de tierra, se mantiene. Ya lo había señalado en su Tesis de Grado Jaime López Allende al estudiar la comunidad Alonqueo en Roble Huacho.⁸ A pesar de que se realizó una "regularización" de la propiedad hace muy pocos años, ésta se rige más por la costumbre que por las leyes impuestas muchas veces desde afuera, como fue el Decreto Ley 2568 de 1979 que condujo a la subdivisión compulsiva de las comunidades mapuches y quizá también la misma Ley Indígena 19.253 que no se atiene en forma completa, como habría sido nuestro deseo y el de las organizaciones indígenas, al régimen de la costumbre consuetudinaria. El artículo 17 prohibió la subdivisión como una forma de impedir la proliferación del minifundio a un grado extremo. Por ello dejó abierta la puerta hasta lotes de no menos de 3 hectáreas. Sin embargo como ya se ha dicho el inciso cuarto de ese artículo abre la posibilidad de ejercer "derechos reales de uso" sobre "porciones de su propiedad", lo cual flexibiliza la subdivisión. Ese artículo fruto de una

⁸ Jaime López Allendes. *Terratenencia mapuche*. Facultad de derecho, Universidad de Chile, 1990.

larga negociación parlamentaria constituye un conjunto de situaciones engorrosas que conduce a reforzar que las familias y comunidades continúen ejerciendo sus costumbres sobre el uso de la tierra sin preocuparse demasiado de las leyes, que en este caso, si bien defienden de la compra o adquisición de terceros, hacen complicado el sistema.

5. MIGRACIÓN Y NIVELES DE INTEGRACIÓN

La sociedad mapuche contemporánea como es bien conocido no puede vivir unida en la casa donde nació. Los hijos parten para muy diversos lugares. Nuestra hipótesis creciente es que a diferencia de las oleadas migratorias antiguas o anteriores que se iban a la ciudad para quedarse, las nuevas oleadas son mucho más de idas y venidas, de salidas y regresos. A ello contribuyen muchos elementos, entre otros la aparición en el sur de Chile de un gran complejo o sistema agrícola forestal o simplemente extractivo forestal que requiere de gran cantidad de mano de obra masculina. Las mujeres en cambio, se ven obligadas a salir del campo a buscar trabajo en las ciudades como empleadas domésticas en

la gran mayoría de los casos, casi el 70% en nuestro estudio.

a) Las cifras de la "diáspora mapuche"

En términos de cifras gruesas extraídas de las 300 entrevistas realizadas en las tres regiones del sur de Chile podemos decir que el 56% de la familia habita y vive normalmente en la casa paterna o lugar de residencia de la familia principal. Que el 5% vive en la misma hijuela pero en casa secundaria aislada y separada del padre. Que un 4% vive en otras zonas rurales, correspondiendo generalmente a una mujer casada con algún miembro de otra comunidad. Que el 7.7% vive en un centro urbano cercano a la comunidad, que el 25% vive en un centro lejano a la comunidad, esto es, en casi la totalidad de los casos Santiago y que un 2.11% vive en el extranjero, siendo mayoritariamente Argentina el país de residencia. Esta podría ser la estructura de la "diáspora mapuche" a la que se ha referido el historiador Pedro Marimán, del Centro de Estudios y Documentación Liwen.⁹

El total de hijos de las 300 familias analizadas alcanza la cifra de 1.184 personas; los cuales sabemos en qué parte se encuentran hoy en día. Constituyen

⁹ Boletín Liwen. Centro de Documentación Liwen. Temuco, 1995.

por tanto el 100% de la población mapuche que estamos analizando. Esto implica un promedio de 3.1 hijos vivos por familia, lo que es bastante bajo, pero muestra la tendencia que numerosos estudios demográficos han señalado. El Censo de Población, corregido por nosotros entrega la cifra de 229.802 personas viviendo en 42.453 viviendas, lo que significaría 5.4 personas por vivienda. La cifra no incluye las viviendas desocupadas ni tampoco las no permanentes, o móviles como es lógico, que en el caso mapuche existen muchas sobre todo en la cordillera, (en Santa Bárbara el Censo consigna mas viviendas no permanentes - de veranadas por ejemplo- que permanentes) Por lo tanto la cifra censal, es concordante con la de las entrevistas realizadas.

Del cien por ciento de los hijos tenemos que el 65% (781 personas) vive en el campo y que 403 vive en la ciudad. También, separando por sexo, tenemos que el 40.7% de los hijos hombres está viviendo en el campo, y que el 16.47 % vive en la ciudad. Las mujeres en cambio sólo un 25.25% permanece en el campo, y el 17.57% vive en la ciudad. Esto significa que muchos mas hombres que mujeres se quedan en el campo y más mujeres van a la ciudad que hombres.

Estas cifras podemos extrapolarlas al total de la población mapuche que vive en el

campo, de modo de dimensionar aunque en forma aproximada el volumen de población que emigra desde las comunidades mapuches. No es fácil transformar viviendas en hogares como sabe cualquier persona entendida, pero no tenemos otro camino que establecer de manera hipotética que los hogares mapuches son aproximadamente 40.000, de acuerdo a la cifra de viviendas ocupadas de manera permanente en comunidades indígenas. Podemos calcular que a una razón de 3.1 hijos vivos por hogar, la población total de hijos vivos es de 124.000 personas. Las entrevistas realizadas en terreno a 300 familias nos han señalado que el 34.% ha migrado a los centros urbanos. Esto significa una población de 42.160 personas de las cuales 21.786 serían mujeres que trabajan y viven en las ciudades.

Entre los 15 y los 19 años, según nuestros datos del Censo de 1992, hay 2.000 jóvenes que abandonan el campo y entre los 20 y 25 exactamente otros 2.000 jóvenes mapuches lo hacen. Tendríamos una tasa anual de migración de un 2 por mil, correspondiente en forma casi exacta al 10 % de la población juvenil entre 15 y 25 años.

b) Integración y no integración matrimonial

Una pregunta relevante es

comprender el grado de integración o autosuficiencia que posee la sociedad mapuche con respecto a la sociedad chilena. El análisis de tendencias y de "datos duros" puede apoyar las discusiones sobre esta materia.

Un indicador útil es el matrimonio de los que migran, esto es con qué tipo de persona se casan, si es mapuche o no mapuche. Los antecedentes provienen de las entrevistas realizadas durante 1995.

Los hermanos del jefe de hogar que migraron ya hace dos o tres décadas, esto es, la generación anterior de migrantes se casó con persona mapuche en una relación de 2 a 1, esto es dos se casaban con mapuches y uno con no mapuche. En ese caso tenemos 216 personas de las que tenemos noticias casadas con mapuches y 108 con no mapuches. El 50% de las personas de la edad de la generación de los hijos del jefe de hogar que han migrado se casan con mapuches y el otro 50% se casa con no mapuches. Se observa que hay una tendencia a la mayor integración en las nuevas generaciones de mapuches migrantes, ya que en los que han migrado en los últimos cinco años la proporción de matrimonios con no mapuches se invierte por primera vez, en una relación de 60% a 40%. Hemos ordenado los datos por fecha de migración desde antes a después, esto es los que migraron hace varias décadas y los que han migrado

recientemente, y se muestra una creciente tendencia a los matrimonios mixtos.

Ha llamado la atención, sin embargo, la ocurrencia de la mención de "separado de persona no mapuche", que no estaba prediseñada en la entrevista y que fue apareciendo hasta tener presencia estadística. Debería ser mucho más investigada en forma cualitativa, ya que denotaría una tendencia inversa a la de integración que estamos señalando.

c) Las tendencias cruzadas: integración y segregación

Es necesario analizar con cuidado las cifras que estamos comentando, pero las tendencias pareciera que están cruzadas. Por una parte una tendencia fuerte hacia la migración, y por otra parte un nuevo proceso de retención de población masculina, lo que se observa a través de las cifras de subdivisiones de las hijuelas y las aquí señaladas, y también un retorno de mujeres al campo después de haber pasado un tiempo largo en las ciudades.

En una familia de cinco hijos, la tendencia señalaría que dos hijos hombres se quedan en la casa, una mujer se queda en el campo, otra se va a la ciudad y un hijo hombre posiblemente se va a la ciudad (0.7%). Esta tendencia a

retener mas hijos hombres que mujeres en el campo es nueva y no la consignamos en nuestros estudios semejantes realizados el año 1982. Probablemente tiene relación con la asalarización de las economías mapuches incrustadas en el complejo agro-forestal.

Las migraciones femeninas se producen entre los 18 y 28 años. A partir de allí, un porcentaje muy alto equivalente al 50% de su generación, vuelve al campo, según los datos consignados por nuestra reelaboración del Censo de 1992. Entre 25 y 34 años hay 1.548 personas que han vuelto o remigrado a las comunidades, lo que equivale al 5% de la población de esa misma edad. De ellos 747 han venido de Santiago de los cuales son 464 mujeres y solo 283 hombres. En cambio los hombres aparecen regresando desde el exterior del país, principalmente, Argentina. La proporción de niños que regresan a las comunidades también es alta, lo que podría suponer que muchas madres vuelven con sus hijos a la casa paterna. Posiblemente coincide con el momento en que los padres están viejos y los hijos vuelven a cuidarlos. La vuelta de las mujeres, no pocas veces con sus hijos, sería una importante contratendencia, ya que estaría posibilitando mejores condiciones de reproducción de la sociedad mapuche rural.

En resumen, los datos de esta investigación que aquí hemos

expuesto muy parcialmente por razones de espacio, muestran por una parte la brecha que se está produciendo entre la sociedad criolla regional y nacional, y la sociedad mapuche rural. Habría una serie de procesos estructurales que permitirían pensar que las comunidades y territorios mapuches se convierten crecientemente en áreas de refugio y espacios de resistencia cultural y social frente a las modernizaciones que ocurren en el país y en especial en la sociedad regional del sur. Los miembros de las familias "salen" y "entran" de esos territorios, transformándose los hogares y las comunidades en lugares de "estacionamiento" de la mano de obra para las grandes empresas del sistema extractivo forestal. Junto a estos elementos de resistencia y mantención de las formas tradicionales de la cultura y sociedad mapuche rural, hay movimientos también estructurales que llevan a una mayor flexibilidad e integración de esta sociedad con la chilena. El más importante dice relación con la cantidad de personas no mapuches viviendo en las comunidades mapuches y la tendencia creciente de los jóvenes mapuches a casarse indistintamente con personas mapuches o no mapuches.

Durante el proceso de investigación hemos observado pocos cambios en la sociedad mapuche rural y más bien, como se ha tratado de señalar en este

Estado y sociedad mapuche: El caso de la Comunidad José Llancao¹

Jaime Flores Ch.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo forma parte del intento de sistematización de una investigación que está en curso, por ello no son las conclusiones últimas del mismo. Se basa - aunque no en forma exclusiva - en la experiencia obtenida en la comunidad de José Llancao ubicada en la Región de La Araucanía, a unos 20 kms. al noreste de Temuco, en un lugar denominado Llamuco², próximo a la ribera sur del río Cautín. Este documento no pretende ser SU HISTORIA, sino sólo el ordenamiento y análisis de algunos elementos que ayuden a su reconstitución.

Por las características de nuestro trabajo hemos privilegiado la fuente oral, toda vez que ésta nos

posibilita una mayor aproximación a la historia de la comunidad de acuerdo a como los integrantes de ella la perciben, buscando que sean éstos quienes den cuenta de lo importante y significativo³. Junto a éstas hemos trabajado las de tipo escritas ya fueran primarias o secundarias.

La historia de la comunidad José Llancao es anterior a la entrega del Título de Merced, a principios del presente siglo, es inmemorial, dice relación con Chao Ngenechen, con la tierra, el territorio, etc.,. No obstante, a consecuencia del ámbito temporal definido en nuestro proyecto abordaremos, fundamentalmente, la historia postreduccional donde se constata con mayor fuerza la interrelación entre el estado, sociedad global y sociedad mapuche, buscando saber cuáles han sido las formas y contenidos de estas relaciones interétnicas y cómo ha impactado a esta comunidad mapuche en forma específica.

En este artículo abordaremos

- 1 Este trabajo forma parte del proyecto Fondecyt N° 1950648 "Historia de dos comunidades reduccionales mapuche, 1880-1990. Etnicidad y relaciones interculturales". Investigador responsable, José Aylwin, además el equipo lo componen: Hugo Carrasco M., María Angelica Raimuan, Jessica Gonzalez y el autor.
- 2 En el lugar existe un estero que recibe el mismo nombre. Llamuco. Según lo señalado por Rosa Martín la denominación de Llamuco deriva de la abundancia de pancoras existentes en el sector. Según Alberto Millache de la abundancia de camarones.
- 3 Entre las personas que con mayor sistematicidad fueron consultadas, se encuentran: Amador Huenchúan 80 años aprox. longko; Manuel Huenchúan 26 años hijo de longko; Rosa Martín 55 años aprox. esposa de Amador Huenchúan, (líder de una organización artesanal de la comunidad); Antonio Marivil 60 años aprox. dirigente; Alberto Millache 33 años dirigente; Juana Linconao 80 años aprox. viuda del longko Celestino Llancao; Jorge Llancao 40 años aprox. ex dirigente; Carlos Tricamán 40 años aprox. profesor de la esc. de la comunidad; Roberto Millache 25 años aprox.; Belisario Llancao 55 años aprox.; José L. Huidáñez 100 años aprox. longko.

los aspectos que dicen relación con la territorialidad en la que quedaba inserta la comunidad José Llancao, el quiebre de ella y el impacto en los ámbitos de la lucha por la tierra, la forma organizacional, la economía y los procesos migratorios.

ANTECEDENTES SOBRE TERRITORIALIDAD DE LA COMUNIDAD JOSÉ LLANCAO

El 21 de Octubre de 1901 concurría, ante la Comisión de Títulos de Merced a Indígenas, el longko José Llancao solicitando para sí y sesenta y cuatro personas más de su "familia" Título de Merced del terreno que poseían en el lugar denominado Llamuco dependiente del Departamento de Temuco. Los trámites tomaron su tiempo. Finalmente, mediante el Decreto Supremo N° 1206 con fecha 30 de Septiembre de 1908, el Presidente de la República aprobaba la radicación. Aclaraciones posteriores,

aprobadas por la misma autoridad, ahora en base al Decreto Supremo N° 516 del 30 de Abril de 1921, aumentaron los componentes de la comunidad de 64 a 146 personas, conservando una superficie de 310 há. de terreno. Este hecho marcó el comienzo de un proceso que no sólo afectó la estructura territorial de estas familias, sino que también su conformación social y cultural⁴.

Antes del proceso de radicación, esto es siglo XIX, el sector Llamuco-Pircunche se encontraba dentro del ámbito de control de los denominados "indios arribanos"⁵, por tanto, sus caciques, bajo la influencia de Mangil Hueno (1760?-1860) y posteriormente, Quilapán, su hijo (? -1875). A su vez, a través de éstos se establece una alianza entre los arribanos y el importante cacique de Salinas Grandes, Kalfukura⁶. Esto lleva a suponer que los mapuche de este sector participaron activamente en los enfrentamientos con wingkas (chilenos), desde la Guerra de

4 Así consta en el Título de Merced N° 1414 en que, además, es catalogada como hijuela N° 146 A, del sector Llamuco perteneciente al Departamento de Temuco. Archivo de la CONADI, Temuco.

5 Saavedra, Cornelio, Documentos relativos a la Ocupación de Arauco que contiene los trabajos publicados desde 1861. Imprenta La Libertad, Santiago, 1870. Según el Plano de Arauco y Valdivia de 1870 que allí aparece, este espacio estaría en la zona que contempla las tribus de Maquehua (Melivilu y Painevilu) y Truf-truf (Quidel y Esteban Romero).

6 Bengoa, José: Historia del Pueblo Mapuche. Siglos XIX y XX, Ediciones SUR, Santiago, 1985, p.103-104. José Carril Pircunche, de Cajón lugar distante unos 5 Kms. de la Comunidad en estudio, recuerda que "Kalfukura llevó a mis abuelos a la Argentina. Allí iban a pelear... Traían animales de allá... antes éramos todos emparentados a este lado y el otro de la cordillera". Esta relación queda ratificada con los testimonios de don Amador Huenchuan y doña Rosa Martín. El primero recordaba las idas a la Argentina en busca de animales. Doña Rosa Martín, según relato escuchado a su abuela, señala "... mi otra bisabuelita alcanzó a estar al sur Waria, acompañando con (en) la guerra con (a) Kalfukura, así que contaba... y que tenía varias señoras, la primera señora se llamaba Lemeñan... que cuando fue la guerra... cuando venían los españoles (argentinos) a pelear (Kalfukura) miraba por arriba sapaba como viento y caía piedra... y ahí moraba los españoles varios, y ya grupo gente, mi abuelita (bisabuelita) fue a cantar en el sur waria, fue cantar mapuche... mi bisabuelita se llama (llamaba) María Llancao..." Ullamco, 27-12-95.

Independencia hasta el Alzamiento General de 1881, y por ende en el que comandó Quillapán entre 1868-1871⁷. Prueba de ello es la participación que les cupo en la junta de caciques de 1866 convocada por Quillapán, en los llanos de Perquenco, en la que este último fue consagrado como cacique principal. Entre los caciques participantes se encontraban Esteban Romero de Truf-Truf y Pircunche de Cajón⁸.

Los arribanos eran una fuerza militar unida. Hacia 1869 sus lanzas se calculan en 2.498 teniendo como característica la obediencia a un solo jefe, rasgo que los diferenciaba de los "indios abajinos". Para esa fecha, los de Ultra Cautín son considerados por los chilenos, como "gente pacífica" producto de los largos años de paz que les había permitido acumular cierta riqueza económica, fundamentalmente, a través del tráfico y venta de ganado argentino.

Como señala Cornelio Saavedra, las tribus arribanas ubicadas al norte del Cautín se "asilan entre ellos, como último refugio cada vez que las persecuciones del ejército los han

obligado a abandonar su territorio"⁹. Dos eran los motivos que explicaban la existencia de este "espacio de refugio": el primero, la abundante vegetación manifestada en espesas y extensas montañas que lo hacían un espacio difícil de penetrar, el segundo, por que allí se encontraban los recursos necesarios para la subsistencia de los refugiados. Los "incontables" animales encontrados por las tropas que penetraron en la zona del Cautín entre febrero y marzo de 1869 era la sumatoria de las que poseían las tribus del lugar y aquellas traídas por las familias que buscaban amparo¹⁰.

Entre 1868-1871 el Ejército de La Frontera efectuó continuas incursiones cuyo objetivo era someter y/o expulsar a los indios que habitaban entre el Cautín y el Malleco. Quillapán, principal líder arribano que resiste la presencia chilena al sur del Malleco, se ve en la obligación de trasladarse desde Chanco (al norte del Cautín) a un lugar próximo a Lautaro llamado Loncoche (al sur del Cautín). Sin duda que este fue el camino seguido por muchas otras familias y probablemente el de aquellas que

⁷ Bengoa, p. 83-90

⁸ *Ibid.* p. 194.

⁹ Cornelio Saavedra, "Documentos relativos a..." agrega que "...los naturales eligen (este territorio) para ocultarse con sus familias a las primeras noticias de la marcha de cada expedición, que sus postas comunican con la mayor celeridad por toda la Araucanía." p. 121.

¹⁰ Para este efecto ver C. Saavedra y J. Bengoa. En el caso de Umuco, los testimonios constantemente hacen referencia a la existencia de montañas o espesa vegetación. Entre otros, así lo señalan los testimonios de Amador Huenichuán y Jorge Uancoo.

llegaron a las tierras de José Llancao¹¹. Otros, debieron refugiarse en tierras cordilleranas o emprender viaje a la Argentina, territorio conocido a propósito del tráfico de ganado¹².

Es en este contexto en que se produce el avance hacia las riberas del Cautín en 1881, la resistencia mapuche, su derrota militar y, en 1883, la creación de la línea de la Cordillera de los Andes y el avance hacia la mítica Villarica. Luego se implementaría la política de radicación, dinámica en la que entra José Llancao y su gente, en 1901¹³.

LA LUCHA POR LA TIERRA EN EL SIGLO XX

La lucha por la tierra de los mapuche es la lucha por la identidad, por la posibilidad de existir como pueblo. Al igual que en numerosas otras comunidades

reduccionales mapuche, la defensa de la tierra será uno de los aspectos más gravitantes de su historia a lo largo del siglo XX.

Ello encuentra su explicación en los distintos procesos de amenazas que se verificaron sobre ella a lo largo del período a consecuencia de la expansión del latifundio hacia sus escasas tierras y de las políticas de aculturación del estado. También en la necesidad de mantener esas tierras para la subsistencia en el contexto de una expansión demográfica mapuche¹⁴.

En la comunidad ésta se remonta al momento de la llegada del ejército chileno con el consiguiente enfrentamiento, lo que es recordado como "la guerra". Desde ese momento hasta la fecha, tres serían los conflictos centrales: El despojo de tierras por parte de los propietarios del fundo El Guindo (fines del siglo

11 De acuerdo con el testimonio de Antonio Marivil, su familia junto con otras como los Córdova y Montero, habrían llegado a Llancao hacia fines del siglo XIX provenientes del norte del Cautín, de algún lugar entre Ercilla y Angol. Llancao, 22-12-95.

12 Este mismo fenómeno se verificará en las tierras de Ultra Cautín, con mayor intensidad a partir de 1881. Así lo manifiesta el cacique de Truf-Truf Esteban Romero quien en carta enviada al Presidente de la República, luego de denunciar los atropellos cometidos por las autoridades chilenas contra su gente, señala la posibilidad de ir a radicarse a la Argentina. Carta fechada en Chillán, noviembre 10 de 1896. En: Min. Relaciones Exteriores, Culto y Colonización. Solicitudes Particulares, Volumen 749, 1896.

13 En relación a los tópicos mencionados más frecuentemente por los comuneros de José Llancao se encuentran: la lucha por la tierra, la radicación, la educación, líderes y organizaciones, el ngillatun, pérdida del mapudungun, la ley de 1979, la transformación del hábitat, las relaciones comerciales, el aumento de la población y la emigración, la pérdida de las tradiciones y los relatos.

14 Al respecto ver el artículo de José Aylwin "Antecedentes históricos-legislativos para el estudio de comunidades reduccionales mapuche". En: Pentukun N° 4, 1995, p. 23-36.

XIX)¹⁵; la lucha por la no expropiación de tierras para la instalación del aeródromo El Natre (década de los 40 y 50)¹⁶; y la promulgación de la "Ley de 1979" que significó la conformación de dos bandos en la comunidad, aquellos que estaban de acuerdo con la división y quienes se resistían a ella, imponiéndose esta última postura¹⁷.

Historia de una usurpación, el Fundo el Guindo

En la comunidad, una narración es recurrentemente, la usurpación de tierras por parte los antiguos dueños del Fundo el Guindo. Quien mejor la recuerda es Don Antonio Marivil, las tierras de su abuela fueron las afectadas (20 há.). A la pregunta ¿dónde están las tierras faltantes? respondió:

"Están en los fundos.

Entrevistador: ¿En los fundos, ustedes están rodeados por algún fundo o no?

Antonio Marivil: Está Carillanca por un lado, y al lado usted decía por ejemplo, ese fundo chico ...

Entrevistador: ¿Perdón no escuché, cómo es la cosa ahí, el fundo

chico?

Antonio: Claro, hay un fundo pequeño, ese es el que contaba por ejemplo que cuando llegaron antes de, a tomarse ese pedazo de tierra, tomaban con todo, digamos con sembrado, con todo lo que tenían, y ellos llegaban, enterraban su ..., se adueñaban...

E: ¿Y cuándo fue eso, hace años?

Alberto Millache: A fines del 1800 más o menos (fines del siglo XIX).

E: ¿Quiénes viven ahí, quiénes son los dueños de eso, quién?

Antonio: Ahora hay otro dueño, pero en ese tiempo, el primer dueño según se dice fue Amador Rodríguez. El que vino a usurpar, claro.

E: ¿Era chileno?

Alberto: Claro, ese fue el, según se dice por ejemplo que cuando este hombre llegó a tomarse el fundo, llegó con un grupo de militares falsos, tomó algunos, algunas personas digamos, los rastrines de Pillalelbún era... claro.

Antonio: Según que contaban, después el mismo que vinieron a ayudar, tal como los huincas, ellos le pagaron y le consiguieron ropa de milicos, entonces ellos todos pusieron, entonces ahí los mapuche claro que dijo, es

15. Siendo este hecho recordado en la comunidad es narrado con mayores detalles por don Antonio Marivil debido a que los terrenos pertenecían a su abuela Juanita Nahuatipay. 22-12-95.

16. El más pormenorizado relato sobre los hechos es el que entrega el anciano José Luis Huidaleo quien participó activamente en los sucesos. El era uno de los caciques que veía comprometidas sus tierras. Entrevista efectuada en Llamuco el 11-01-96. Pocos meses después Don José Luis Huidaleo falleció.

17. Prácticamente todas las entrevistas abordan el punto.

autoridad, así nosotros vinimos aquí, después cuando estaba bien la cosa, eso contaban ellos, según dice, todo eso gente de Pillaleibún era..

E: ¿Quién vivía en esa, quién tenía los sembrados ahí, qué le quitaron los sembrados y todo eso?

Antonio: Mi abuela, Juanita Nahutripay, toda esa tierra, y los Llancao habían ido a ayudar, sacar un par de ataos de trigo, todo eso tiraban pa' acá, dicen lo adueñaron todo eso, sacaron todo, donde dice, lo dijeron esto los antiguos, lo escuché un poco eso, siempre hablaban, como yo era chico, así que no puse cuidado nunca, y así pasaban tremenda pela dicen.

... después hubo otro, un tal Castele se llamaba .. era malísimo el gringo e' mierda, no lo permitía ni una cosa, no daba ni talaje, malísimo, malísimo, pero pa' conseguir la cosa ellos, ahí decían vecinos préstame bueyes que se se yo, pero no daba talaje, gracias no más y listo, después vendió su fundo, y al final se quebró y después dicen que no tiene donde parar.

E: ¿Y después de él quién vino?

Antonio: Después de él, Jorge Don, un gringo, ese era buenísimo, el gringo, nosotros hacíamos chicha siempre ahí, y cuando hacíamos chicha dice larguen los bueyes, que coman sus bueyes vecino

dice, es muy bueno el gringo el, después llegó otro, vendió él, después llegó otro que actualmente lo tiene, se llamaba Alfredo (¿?), ese gringo, ese es mejor todavía, lo daba talaje, lo daba todo, facilidades, lo daba todo, y después murió, y ahora parece que arrienda, arrendatario, entonces, y así..."E: ¿Cuándo le quitaron ese pedazo de sembrao y todo, no hubo pelea ... ?

Alberto y Antonio: No, no pasó nada de eso.

E: ¿... miedo con los militares?

Alberto: O sea que ellos tenían miedo, como los militares llegan con todas su armas y los mapuche no tienen ni una cosa, entonces parece que no los enfrentaron na', solamente fueron a juicio, mi abuela se , de ahí siguió juiciando en Temuco, se contrató a (un abogado) ... y ganó la justicia, después ganó la justicia, , y de ahí los huincas lo trampó el juicio y lo llevaron pa' Valdivia, y al final se perdió todo.

Antonio: Se perdieron los documentos, se los robaron. Así más o menos, eso contaron todos los mapuche, y así era la trampa¹⁸.

Historia de una lucha exitosa, el aeródromo El Natre

Otro de los momentos de mayor presión sobre las comunidades del sector se registró a raíz del intento de instalación de un nuevo aeródromo para Temuco en el lugar denominado El Natre junto a Llamuco. Corría la década de los '40, cuando las autoridades comienzan a discutir la posibilidad de un aeródromo alternativo para Temuco (en aquel tiempo ya existía el de Maquehue). Las miradas se volcaron sobre los terrenos planos del sector Pircunche, Llamuco y el Natre. José Luis Huidaleo uno de los caciques del lugar se opuso terminantemente y sin duda fue una de sus grandes luchas. Así se señaló en el WEUPIN "... yo atajé muchas cosas, allá donde iba a haber aviación, eso yo lo atajé" decía, y así lo recordaba:

"Yo pasaba por muchos lugares antes, primero estuve en la Unión Araucana en Padre Las Casas, allá al lado de Temuco. Allá estaba el profesor Victor Painemal, era un muy buen hombre ... El me recomendó donde un buen amigo, el diputado Venancio Coñoeppán. El me ayudaba. Yo le voy a desear que gane, diremos que nosotros vamos a ganar, y si le ganan a usted, ya le estaremos deblendo, me dijo. ¡ Usted va a ganar no más! ... Qué bueno lo que me dijo el pobre

hombre, me hizo un papel muy bueno, como era profesor, y si usted gana se acordará bién de mí, me dijo ... (Le preguntaban si quería vender su tierra) Realmente no queremos, le dije. 'De ninguna forma venderemos la tierra', estuve diciendo yo. Yo decía esto en todas partes, donde el juez, en las oficinas, decía yo esto. Un mapuche nos vino a vender, era de Truf Truf. Que le pagan bién, les están pagando bien por las dos hectáreas. Y si quieren hacer trueque, les podría dar más tierra si hacemos trueque, nos venían a decir los wingkas mentirosos. No, ni trueque haremos. No, ni haremos permuta ni venderemos por mejor precio, de ninguna forma, dije yo. Y se arrancaron los mozos, salieron. Eran mapuche también, de Truf Truf. ¿Cómo se llamaban, abuelo? -pregunta su nieto Alberto- Eran los Romero, Esteban Romero. Era Diputado en Temuco, Santiago. Se fue ... Esa vez, juiciamos tres años con los españoles. Me defendió muy bien Venancio Coñoeppán, Diputado. Me dijo que nunca se iba a perder mi nombre por haber defendido este gran problema, me aconsejaba. Y murió el pobre Diputado, te dejaré bién, te dejaré una buena noticia, me decía. ¿Qué más podría hacer?, cuando los wigka lo mataron. Si no le hubieran hecho eso, yo habría estado mejor. Se acordaban de mí...los que dicen que tomaron las tierras primero ... El carajo, es demasiado porfiado, seguramente

no es mapuche puro, me decían. Debe ser champurria, por eso tiene tanta fuerza. Los mapuche son cortos, decía. Decían que yo no era mapuche puro, cómo voy a saber yo si soy mapuche puro, quizás estoy mezclado. No le acertaron. ¿Acaso los amigos de aquí se animaron a pleitear por la aviación?. Si yo no hubiese llegado, los habrían sacado. Una vez un wigka me dijo, al otro lado. Yo los voy a dejar bien, se les devolverá más tierra, decía, a los dueños de la tierra. Si venden se les pagará bien, con plata, decía. Y nosotros, los que teníamos poca tierra tendríamos que vender nuestra tierra para que se instale la aviación. Y yo dónde me quedaría, le dije al Romero. Si yo vendiera mi tierra, a dónde me quedaré yo, le dije. En qué forma voy a vender mi tierra, poquita tierra, pequeña tierra. Y salimos bien.

Ese mapuche de porquería loco me decía. El era el loco, porque andaba así ...

"Ya no se entregó", decían de mí. Pero como no se entregó, sería mejor que le disparen unos balazos, me decían. Con balas se puede amansar, me decían. Eso decían de mí ellos. ¿Acaso hablaban bien?. ¡ Miren qué gente!.

Pero a mí no me mataron, y yo no me preocupaba. Pero yo no

andaba así no más, llevaba escondido mi revólver ... 19."

"No a la división"; leyes de 1979.

Durante la dictadura militar, la existencia de la "propiedad indígena comunitaria" resultaba contradictoria con el modelo económico liberal imperante que entre sus slogan se encontraba el de "hacer de Chile un país de propietarios" individuales obviamente. En este contexto se enmarcan los decretos leyes N° 2568 y 2750 de 1979 referidos a la división de la tierra en manos de las comunidades. Este ataque contra el pueblo mapuche es reconocido por éstos como uno de los más difíciles²⁰:

Entrevistadores: "¿Cuándo ha sido más difícil defender la división de la tierra, cuándo han tenido que ser como más unidos o han tenido más dificultades?

Antonio Marivil: Después formó sabe, en 1979 cuando salió la nueva ley indígena, y también como yo era dirigente, la gente me apoyaba no más que siguiera adelante no más, y de ahí que apechugarse, de qué es lo que se trata, entonces ahí le hice

19 José Luis Huidaleo, 11 de enero de 1996.

20 Al respecto ver José Aylwin, "Antecedentes...". En Pentukun N°4, 1995 p. 23-36

empeño, cómo fue la cosa, de ahí entonces, división también hubo tremendo problema, se discutía entre hermanos, con el papá, la mamá que se yo, no le daba tierra a sus hijos, a otros le negaban, total que fue un desastre, entonces nosotros mejor que no a lo que conocíamos más al fondo las cosas después vamos a dividir siempre, y así que hicimos acuerdo todos, toda la gente, y habíamos más de ciento y tanto jefes de hogar que nos opusimos, no a la división, pero después como son cargantes los, el funcionario de Indap, y se dividieron, incluso aquí dentro de esta comunidad se dividió la mitad y toda esa gente de afuera, de ... un parte de Curileo, los verdaderos hechos levantaron, y trajeron división y dividieron ellos, entonces tampoco nos recibieron, entonces por eso nosotros seguimos atajando esta la cosa, nosotros tenemos que mandar aquí, dentro de la comunidad, ser vivientes, no los fuéramos de Chile, y así pasó....

Alberto Millache: Fue dura esa pelea en todo caso, o sea la mayor dificultad que ha tenido la comunidad, por ejemplo ha sido en que fue una de las primeras comunidades también que se opuso digamos, a esa ley, fue ésta, yo diría casi a nivel regional, claro hubieron muchas comunidades de otros sectores, pero de las que cuando apareció, fue publicada hoy día, ya al otro día digamos, empezó a movilizar la gente, y

justamente don ... (Sergio Contreras, Obispo de Temuco) ... me parece que hizo un llamado al otro día mismo, entonces de ahí se levantó, no ... porque anteriormente había estado un poco decaído, no ve que la organización que ellos traían venía de mucho antes, antes del la dictadura, po' digamos, entonces cuando ya fue el golpe de Estado, digamos, quedó la escoba, digamos, ya se disolvió, también empezaron las persecuciones, después vino la ley, ahí resurgió nuevamente, se levantó el comité digamos, y ahí fue la pelea dura, yo creo que no tanto, la comunidad se opuso porque la ley no le gustó no más, sino que en su contenido digamos, era malo para el pueblo mapuche, por ejemplo, me parece que en uno de sus artículos por ejemplo que decía, si estaba bajo el título de dominio, dejaba de ser mapuche y a la vez su tierra, o sea uno pierde todo en el fondo, entonces yo creo que es una de las cosas que defendió el pueblo mapuche en total digamos, y uno de los que defendió también fue aquí la comunidad José Llancao.

...

Hasta hubo guardia, en un momento dado hubo que hacer eso, digamos.

E: ¿Hacer guardia acá ... ?

Alberto: Claro, para que no pasaran los topógrafos.

Antonio: O sea por acá nos ubicábamos, en el camino, no

dejar entrar al topógrafo, tampoco ellos se animaban, porque prácticamente la gente estaba decidida.

Alberto: Era una cuestión de pelea digamos, o sea defenderse como sea, pero teníamos que defendernos, y tampoco...

E: ¿ Si entraban ahí le pegaban ?

Antonio: Claro, tampoco ellos se animaban, así que fue un tiempo duro.

Alberto: (fue) El año 80, o sea al tiro de la promulgación de la ley, ya empezó ya esa cosa digamos, se puso en práctica la ley digamos, o sea cuando llegó acá empezaron las peleas.

Antonio: Los funcionarios de Indap, amenazan con la misma autoridad de carabineros, y muchas partes salieron con carabineros, pa' poder dividirlos, entonces ahí es donde se atemoriza la gente. Y así los ganamos.

E: ¿ Y ahí había alguna persona en especial, como que lideraba... quiénes eran los que iban a digamos a parlamentar a conversar con los ... ?

Alberto: Don Antonio (Marivil), y uno de ello era mi papá también (Benito Millache), ellos eran los dos principales, digamos, o sea los principales líderes en este caso, quienes conducían la batuta se podría decir, fue dura la pelea, porque tuvieron que enfrentarse

no tan sólo digamos, a los que querían dividir, sino también tuvieron que ir parar hasta al calabozo²¹.

La defensa de la tierra no es sólo la de un recurso que posibilita su existencia material, sino que es la base de una cosmovisión, de una forma de vivir que convertía dicho espacio en territorio, es decir, un espacio con sentido, el que ellos, los mapuche, le habían otorgado.

"Antonio: mapuche no ve que son primeros habitantes de la tierra, antes que vinieran wingkas, mapuche estaba aquí, por algo le dio Chao Genechen, por eso estaban ellos, después cuando llegaron los españoles, entonces ahí es donde llegaron todos, y quitaron, cuantos millones de tierras no quitaron, incluso nosotros, la familia de los mapuche estaban en Santiago...y allá vivimos los mapuche.

¿Y quién hizo la tierra?

Antonio: Chao Genechen.

¿Usted se acuerda, algo le contaban de eso los abuelos?

Antonio: Sí claro, por eso ellos acordaban de Chao Genechen no más porque ellos les dejaron tierras pa' que coman ellos a todos, si uno se va queda el hijo, queda el nieto, cualquier otro y así no pierde la

tierra, sigue y así también nosotros seguimos, ahora yo si me voy también me queda el hijo, nieto que se yo, y así si yo no sigo defendiendo, después ellos van a defender aquí, así nosotros vamos a estar vivos, en nuestros, hijos.

Alberto: Quienes realmente se siente mapuche digamos, o sea pa' todo mapuche,...la tierra es sagrada, quizás hay jóvenes que seguramente no piensen igual, pero quienes luchamos, trabajamos en la tierra, para nosotros la tierra es sagrada, es la madre digamos, o sea ahí nosotros, o sea prácticamente tiramos a ambos lados, nosotros cuidamos la tierra, pero también la tierra nos da..., entonces es una cuestión, no es un simple material que tiene el mapuche digamos ahí encerrado..., va más allá que eso, por eso la tierra es tan importante pa' l mapuche²².

LA REDUCCIÓN, SU IMPACTO EN LOS LÍDERES Y PROCESOS MIGRATORIOS

Como anteriormente hemos señalado, la llegada del wingka (estado y particulares) significará la desarticulación de este territorio y por ende de las formas como los mapuche lo organizaban y se

organizaban. La reducción va a significar la imposición de un nuevo sentido al espacio, esto es, un territorio funcional a los intereses de la sociedad mayor. Dos de los efectos más notorios fueron la alteración de las relaciones de autoridad y poder al interior de la comunidad, y la reorientación de los procesos migratorios.

Líderes tradicionales y funcionales.

En el aspecto de la organización, una manifestación de estos cambios dice relación con los líderes. En este sentido podemos constatar la existencia de dos líneas, una que podríamos llamar de los líderes tradicionales y la otra, los funcionales. Entre los primeros podemos destacar, al longko y la machi quienes desempeñan un activo rol en la generación, conservación, recreación y transmisión de la cultura, fundamentalmente a través de las ceremonias del ngillatun, machitun y otras. En la actualidad, en el sector de Llamuco no existe machi pero si longko. En el caso de éste, su elección tiene un componente asociado a la herencia y al conocimiento profundo de la historia, la lengua, la sabiduría y la

22 Antonio Marivil y Alberto Miliache, Llamuco 27 de diciembre de 1995

conservación de la tradición mapuche, que legitiman su autoridad frente a la comunidad. De alguna forma es el interlocutor entre los mapuche (comuneros) y las "divinidades".

Este es el caso de don Amador Huenchuán, quien hasta diciembre de 1995 era reconocido como longko de la comunidad y encargado de dirigir el ngillatun. Traspasó su mando a su hijo Manuel un día antes del ngillatun efectuado en diciembre del mismo año. El motivo, su avanzada edad y una persistente enfermedad al pulmón. Sin embargo, cabe mencionar que, a pesar del traspaso del "título", su cuota de autoridad frente a la comunidad no ha disminuido.

Una breve reseña de la forma como don Amador llegó a ser longko, nos grafica ciertos elementos de la cultura mapuche de gran relevancia para el análisis de la historia de esta comunidad, así como los elementos constitutivos de identidad de este grupo. El año 1960 se le propuso a don Amador dirigiera el ngillatun. Su padre lo dirigía pero había fallecido. Por lo mismo, hacía años que no se realizaba. El, era hombre mayor, casado, siempre había vivido allí, conocedor de la cultura y respetado. Luego de pensarlo decide hacerlo en

primavera, por el buen tiempo, sin embargo la naturaleza anticipa la ceremonia. El terremoto del '60 obligará a don Amador Huenchuán a organizar apuradamente esta ceremonia. Durante una semana estuvieron rogando, hasta que se calmó la tierra. Esto fortaleció su posición y continuó organizando y dirigiendo el ngillatun en la comunidad José Llancao²³.

Un segundo tipo de líder, es de más corta data (siglo XX), genéricamente denominado "dirigente"²⁴, tienen más bien un carácter funcional a las demandas tradicionales (tierras) y nuevas (por ej. los créditos) que experimenta la comunidad debido a su capacidad para interrelacionarse con la sociedad global. Nace como una necesidad de adecuarse a las nuevas circunstancias surgidas a partir del periodo postreduccional. En la medida que la sociedad mapuche debe relacionarse de distinta forma con un nuevo grupo, la sociedad chilena, debe hacerlo a través de nuevos mecanismos.

De esta forma, el líder funcional, legitima su presencia y autoridad dentro de la comunidad en la medida que logra resultados positivos para su grupo en su relación con la sociedad wingka. Es decir, en la medida que es capaz de transformar las demandas en resultados concretos²⁵.

23. Testimonio de Amador Huenchuán Llamuco 27-12-95.

24. Son los casos de Antonio Marivil y Alberto Millache.

25. En esta línea encontramos a Juan Marivil, Juan Montero, Antonio Marivil y Benito Millache, entre otros.

Por ejemplo, José Llancao, Juan Marivil y Juan Montero, los tres fallecidos, van a emprender la tarea de implementar un cementerio para la comunidad, acción que logró sus frutos hacia 1940 cuando es autorizado por las instancias pertinentes. Con posterioridad, se incorporará a esta directiva Antonio Marivil el que continúa a cargo de él hasta la actualidad.

El surgimiento de este nuevo tipo de líder estuvo marcado por la necesidad de relacionarse cotidianamente con las autoridades e instituciones chilenas, lo que iba asociado a nuevas formas organizacionales impuesta por los wingka (partidos políticos, cooperativas, juntas de vecinos, centros de madres, comités, centros culturales, etc.), para lo cual era fundamental el escribir y hablar castellano.

No obstante esta esquematización y simplificación de la realidad, se puede dar la situación, y de hecho ha ocurrido dentro de la comunidad, de un sujeto que reuna esta doble condición de líder tradicional y funcional. Este es el caso de José Llancao²⁶ quien es recordado

como uno de los longkos con mayor ascendiente no sólo sobre la comunidad José Llancao sino que también sobre otras vecinas.

Estando él como longko, la comunidad José Llancao comienza a organizar su propio ngillatun al que se incorporan otras comunidades vecinas como Lorenzo Mariano, José Alonqueo y Linconao. Con anterioridad estas comunidades participaban en el ngillatun que se efectuaba en Pircunche, pero debido a problemas de "distancias y calidad de caminos", se produjo la separación. José Llancao fue quien, además, gestionó y entregó las tierras para la instalación del cementerio²⁷.

En la etapa reduccional la autoridad del longko tradicional se vio fuertemente lesionada con la aparición de las autoridades del orden y justicia. Otro tanto ocurrió con la machi con la llegada de la medicina occidental²⁸. La autoridad y rol del longko va quedando restringido a la ceremonia del ngillatun. Como contraparte, la existencia de los "dirigentes" se ha ido institucionalizando en la comunidad en la medida que son

26. Hijo del longko José Llancao que concurrió en 1901 a pedir la radicación.

27. En la actualidad el cementerio se encuentra próximo a la escuela, otra de las demandas de la gente de la comunidad.

28. Ver artículo de Jéssica González, "Elementos para el análisis del impacto de las políticas estatales en el proceso de construcción de identidad mapuche". En: revista Pentukun 4, año 1995, p. 45-48.

otras las formas en que ésta ha comenzado a estructurarse.

Territorio, economía y migración

A partir de la segunda mitad del siglo XIX la Araucanía comienza a sufrir transformaciones que dan como resultado la desarticulación del territorio mapuche y su incorporación al territorio chileno.

Como anteriormente señalamos, si definimos territorio como un espacio con sentido, esto es, la forma peculiar en que estructura y significa este espacio el grupo social que en él habita, nos encontramos con que la Araucanía sufre un cambio fundamental en la forma de estructurar y significar los elementos que la constituyen durante el período en estudio.

A partir del siglo XVII comienza un proceso construcción territorial que toma la dirección Este-Oeste. Con la llegada del español la sociedad mapuche sufre una transformación de su territorio. Limitada al río Bío-Bío por el norte y el área de la Plaza Fuerte de Valdivia por el sur, y establecida una relativa estabilidad en las relaciones con los españoles, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, comienza un proceso expansivo orientado hacia el Este. Dicho fenómeno que se prolonga durante los siglos XVIII y XIX, conocido como "Araucanización de las Pampas". En esta lógica

territorial, era "natural" que las rutas tomaran la dirección de su expansión.

La maloca será el mecanismo fundamental que llevará a la sociedad indígena de la Araucanía histórica a construir una territorialidad que traspasa los Andes. La maloca militar de los primeros momentos da paso a la de carácter económico; el ataque sobre los fortines de las fronteras con la sociedad hispano-criolla a uno y otro lado de la cordillera dará paso al ataque sobre las haciendas para extraer ganado y cautivos. Estos ataques se efectuarán, fundamentalmente, sobre la frontera del Río de la Plata, transformándose en acciones con gran periodicidad a medida que transcurre el siglo XVIII y hasta mediados del XIX.

Las "rastrilladas" serán el testimonio más claro de la intensidad y constancia de este proceso. Estas marcas en la tierra causadas por el paso del ganado durante siglos, serán las rutas que conectarán la Pampa y ésta con la Araucanía Histórica.

Si bien es cierto que en las zonas fronterizas del río Bío-Bío y de la ciudad de Valdivia se realizaban intercambios en un sentido Norte-Sur, estos, en muchos casos, no eran sino el final de rutas que fluían en dirección Este-Oeste. Grandes rutas transatlánticas que nacían en las proximidades de Buenos Aires tenían como final del camino Concepción y Valdivia. La

"Araucanía mapuche", se articulaba fuertemente con la Pampa argentina. De allí se traía el ganado y la sal, hacia ella se transportaba aguardiente, ponchos, plata, mercadería "europea", etc.

Como hemos señalado anteriormente, las relaciones económicas, entre los indígenas de ambos lados de la Cordillera de los Andes, daban paso otras de tipo social, cultural y alianzas político-militares.

El proceso de conquista de la Araucanía tenía por objetivo la "civilización" de sus habitantes y la "incorporación" o "integración" de su territorio a la lógica del modelo económico imperante. Para ello, se hacía necesario desarticular el antiguo flujo y reorientar la Araucanía en un sentido Norte-Sur. Como tarea inmediata se imponía

el robustecer las rutas existentes que iban en este sentido y/o construir otras nuevas²⁹.

La implantación de la articulación Norte-Sur es un proceso que se perfila a partir de fines del siglo XIX y con mayor fuerza durante las primeras décadas del XX. El avance por la depresión Central se ve reflejado con la refundación de Angol y luego con la fundación de otra serie de poblados como son Traiguén, Collipulli, Ercilla, Victoria, Lautaro, Temuco, Freire, Pitrufquén, Gorbea y Loncoche, éstos van a constituir la columna vertebral de la nueva orientación. El ferrocarril primero y la Panamericana después, consolidaron esta decisión³⁰. En el ámbito de la comunidad el fin del terreno comunitario se materializa con la aparición de cercos y

29. La construcción de la línea del ferrocarril que unirá Chile desde Valparaíso hasta Puerto Montt y sus ramales será la columna vertebral que sostenga, en un primer momento, esta nueva lógica territorial. Posteriormente será reafirmada y fortalecida con la carretera 5 Sur (Longitudinal Sur o Panamericana) y sus caminos secundarios. Ambas serán la "correa sin fin" por la que se transporte gran parte del excedente productivo de la vasta zona comprendida entre el río Bío-Bío y el seno de Reloncaví.

30. Luego de las campañas militares de 1880 a 1883, las rutas centenarias Este-Oeste no terminaron. Es más, tal vez uno de los últimos intentos del período se registra en las décadas del '20 y '30 con el proyecto del ferrocarril trasandino (transoceánico) que pretendía conectar el puerto Atlántico de Bahía Blanca con el de Talcahuano en el Pacífico. La construcción del Túnel de Las Raíces es una clara muestra en esta dirección, aun que materializada en un contexto en el que ambas daban curso al modelo de crecimiento "hacia adentro".

alambradas³¹.

Diferentes son los procesos que se ven asociados a esta nueva lógica territorial como son el caso de los procesos migratorio y económicos.

En efecto, en el caso de la migración se constata, en el discurso de los comuneros mapuche, esta nueva lógica que pasaría por tres momentos: uno ancestral, anterior al período reduccional, vinculado a su actividad ganadera en donde los flujos poblacionales tomaban la dirección del Este; un segundo momento, marcado por la llegada del *winka*, período de las primeras décadas reduccionales, la escasa tierra y la actividad agrícola en donde se registra una emigración al Neuquén y a los centros urbanos de la Araucanía; un tercer momento en donde predomina la emigración hacia los centros urbanos regionales y Santiago.

Los testimonios registrados en la comunidad de José Llancao permiten dar cuenta de este proceso. Hermanos de José Llancao se encontraban en Argentina al momento de la "primera radicación". Por ello debe efectuarse una segunda radicación algunos años después. Don Amador Huenchunao da cuenta de sus viajes a la Argentina en busca de caballos, Jorge Llancao al trabajo de las chacras y

Alberto Millache emigra a Santiago a trabajar como panadero. Son tres generaciones de la comunidad que dan cuenta de una historia común de emigración, en momentos distintos, migraciones que tienen carácter temporal y otras definitivas.

En el ámbito económico, asociado a la nueva forma de ordenamiento del espacio se encuentra la transformación productiva de la comunidad. Una sociedad fundamentalmente ganadera debe transitar hacia una economía de carácter agrícola. La reducción y la posterior división, sumada a una evidente transformación del ecosistema vino a impedir la continuación de la actividad ganadera. Los tradicionales viajes a la Argentina en busca de ganado disminuyeron, siendo reemplazados por aquellos cuyo objeto era el empleo temporal en chacras u otras labores remuneradas.

Por otra parte, la proximidad de centros urbanos estimuló el desarrollo de actividades artesanales, como la confección de ponchos y otras, con un claro sentido comercial. La comercialización de la leña, la venta de frutas y hortalizas se transformaron en una alternativa para la generación de ingresos ante una actividad agrícola en decadencia debido a la escasa

31. Amador Huenchuán y Antonio Marivil, Llanmuco 27-12-95;
Jorge Llancao Llanmuco 11-01-96.

calidad de los terrenos, así como del volumen de producción.

La ciudad, especialmente Temuco y Santiago, se transformó en el nexo entre la comunidad y la sociedad global. Un nexo económico, social, político y cultural entre dos mundos culturalmente distintos, pero inevitablemente unidos.

A las funciones antes descritas, debe sumarse aquella de ser un importante núcleo de atracción de población, especialmente joven, que ante la escasa productividad y superficie de tierra, así como de otras posibilidades económicas dentro de la comunidad, emigran a la ciudad en busca de mejores oportunidades de trabajo y educación, este proceso puede ser temporal o definitivo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Queremos puntualizar algunos elementos relevantes que resultan de este estudio. El primero dice relación con una afirmación que apunta a sostener que la sociedad

mapuche ve en el estado el causante de sus problemas y el encargado de solucionarlos. En el presente trabajo buscamos mostrar que esta afirmación es válida sólo en parte ya que junto al estado, como causante de los problemas, esta el winka (como particular) y en las soluciones, también se encontraría, la propia sociedad mapuche y sus "divinidades".

Lo segundo, apunta a constatar la emergencia de "nuevos líderes" en las comunidades que tienen un marcado carácter funcional y son, genéricamente, conocidos como los "dirigentes". Estos pasan a ser el nexo entre el estado y la comunidad, encargados de canalizar sus luchas y demandas³².

Un tercer elemento de larga duración se constata en el cambio de los procesos migratorios. En términos generales, podemos registrar dos momentos, uno que llega hasta las primeras décadas del siglo XX en que la población mapuche se desplaza hacia el Puelmapu (Tierra del Este) en búsqueda de ganado, primero y

32. Uno de ellos, Alberto Millache, señala que la lucha que desarrollan "...no se va a terminar nunca, siempre hay cosas que hacer, hoy en día es distinta la lucha digamos, más bien hoy día la lucha es poder, cómo poder desarrollarnos mejor digamos, en todos sentidos, salir adelante, poder surgir más, esa es la meta de hoy, pero antes digamos, aparte de esos objetivos también tenían otros que era defender, pelear por la comunidad, aunque nunca se va a perder eso, siempre nosotros vamos a estar ahí, luchando, peleando por la comunidad, pero las peleas ya no son como antes digamos, hoy día luchamos más por el desarrollo... por ejemplo, incluso ahora tenemos una bodega". Llamuco, 27-12-1995

de trabajo remunerado (siglo XX), después. El otro, es el desplazamiento hacia los centros urbanos en Chile como pueblos y ciudades de la Araucanía y la Región Metropolitana, motivado por la escasez de tierra, la necesidad de moneda para el intercambio y las trabas aduaneras que hacen disminuir el tráfico a la Argentina. Este ha sido un proceso propio del siglo XX y que continúa incrementándose. Últimamente se orientado a la zona frutícola, con un marcado carácter temporal, ramoneo en noviembre y la cosecha en marzo y abril.

A pesar de ello, la cultura se mantiene y proyecta en el tiempo. Probablemente sea la teoría del control cultural de Bonfil Batalla, la que mejor sirva para demostrar lo anterior. En los testimonios recogidos en la comunidad José Llancao, se puede constatar que el estado y los particulares (los winka) son vistos como los causantes de los problemas que afectaron y afectan a la comunidad y sus integrantes. Lo anterior no excluye la posibilidad de que particulares hallan actuado con la complicidad de los aparatos estatales. Este matiz posibilita entender la actitud asumida por la sociedad mapuche en orden a buscar en el estado (personificado en el gobierno, el presidente y su burocracia) un ente protector, toda vez que éste es

reconocido como una instancia de poder que estaría por sobre los winka (un particular, en un sentido restringido del término) y al cual éstos también le temen.

Sin duda que se vio en el estado un ente de protección y solución frente a los problemas y abusos generados por particulares y representantes de su burocracia. Con un lenguaje del Chile moderno podríamos sostener que la sociedad mapuche establece una especie de alianza estratégica con el estado, a través de la cual buscaba la sobrevivencia de su acosada sociedad, lo que implicaba un costo que era necesario pagar.

En otras palabras, la sociedad mapuche ve en el estado el protector para los abusos que el mismo estado genera, pero también, para el ocasionado por los particulares y "decide" utilizar los mecanismos que el estado ofrece para defenderse. De esta forma el concurrir a solicitar radicación constituye una "decisión política" para la defensa de sus tierras y su cultura. La petición es un demanda de sobrevivencia. La reducción será el "espacio de refugio" físico y cultural mapuche. La petición de radicación es uno de los primeros actos de ese nuevo camino por el que transitará la sociedad mapuche que, en ese momento entra, a lo menos en el discurso

público, a "aceptar" la senda que el estado impone³³.

Para ello el estado utilizará variados mecanismos e instrumentos, como por ejemplo, la escuela, los censos, el registro civil (nacimiento, casamiento y defunción), los cementerios, el servicio militar obligatorio, la estructuración de nuevas formas organizacionales, procesos que irán desarrollándose durante el curso del siglo XX, generando cambios en la matriz cultural, como es el surgimiento de nuevos líderes, los llamados "dirigentes", la disminución del poder de otros como el longko y la machi, el cambio en las direcciones de la migración, la pérdida de la lengua, ngillatun, del palin, los "entierros" y otra serie de costumbres y ceremonias.

En adelante, asistimos al complicado entramado de

procesos que Guillermo Bonfil Batalla ha denominado el "control cultural" en que se constatan fenómenos de autonomía, apropiación, enajenación e imposiciones culturales³⁴.

Así por ejemplo, en el caso de la comunidad José Llancao, constatamos que cada vez son más escasos los elementos que caracteriza una cultura autónoma, esto es que el grupo social posee el poder de decisión sobre sus propios elementos culturales, es capaz de producirlos, usarlos y reproducirlos. Probablemente el ngillatun es la mejor expresión de esta caracterización. En cuanto a la cultura apropiada en donde los elementos en su producción y/o reproducción no están bajo el control cultural del grupo pero, éste los usa y decide sobre ellos, pareciera tener una mayor presencia en la comunidad como

33. *Durante el siglo XIX y XX el estado-nación chileno comienza un proceso de creación de nación esto es un espacio territorial (todas las guerras del siglo XIX incluida la "incorporación" de la Araucanía) un opasado común, esto es, una historia-nacional-oficial con la cual los habitantes del territorio de "identifiquen" (en donde los símbolos juegan un papel importante como son el himno, la bandera, los heroes, etc.) y personas o habitantes valórica y culturalmente homogéneos, un proceso que podríamos llamar de "construcción de chilenos". Proceso que la élite ve necesario para todos aquellos distintos a su grupo como era el "bajo pueblo" y las sociedades indígenas. Un proceso de clasificar y ordenar a través de la educación, el cuerpo con la medicina, el cuerpo social con la burocracia y los desbordes con el ejercito.*

34. Guillermo Bonfil Batalla, *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, San Juan de Puerto Rico, s/f. En especial el artículo: "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", p. 107-161.

Anotaciones sobre la legalidad y reconocimiento de los derechos territoriales indígenas en los países amazónicos

*(Preparado por Roque Roldán O.)**

NOTA INTRODUCTORIA

Las reflexiones siguientes se proponen presentar de manera muy breve una visión inicial del estado de legalización de las tierras a los pueblos indígenas de los países amazónicos (Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Surinam y Venezuela) y de los instrumentos legales de que disponen los Estados nacionales y los propios pueblos indígenas para alcanzar la expedición y cumplimiento de los actos de gobierno que definen estos derechos.

El texto en su conjunto se apoya en una investigación realizada por el autor para la Secretaría Pro Tempore del Tratado de Cooperación Amazónica, con sede en Lima, concluida a comienzos del año de 1995.

1. Aproximación al estado de reconocimiento del derecho sobre la tierra en los países amazónicos.

Con excepción de Suriname, cuya reciente independencia del poder colonial y las consiguientes dificultades y ajustes políticos probablemente tengan en ello incidencia, los demás países miembros del tratado, han realizado esfuerzos más o menos grandes y continuados en los trabajos de legalización de la tierra a los pueblos indígenas. debe apuntarse que estos esfuerzos en la mayoría de los países tuvieron comienzo durante la década de los años 60, dando aplicación a disposiciones que fueron expedidas y programas que fueron adoptadas en desarrollo del reformismo agrario promovido durante la llamada "Alianza para el Progreso".

En el tiempo corrido entre el inicio de estos programas en los primeros años de la década del 60, es decir corridos aproximadamente 30 años, el volumen de tierras transferidas o reconocidas legalmente a los indígenas de la Cuenca cubre una superficie total aproximada, según

* Seminario de las Naciones Unidas de expertos en experiencias prácticas en materia de derecho y reivindicaciones sobre tierras indígenas. Whitehorse, Canadá, 24-28 de marzo de 1996.

las informaciones disponibles, de 1.042.929 Km²44 (104.292.972 Hás.) para beneficio de 485.135 indígenas, que representan el 53.03% de la población indígena de la región. Este último porcentaje estaría significando, adicionalmente, que del total de la población amazónica indígena, 429,556 personas (46.97% de dicha población) estaría aún a la espera de la legalización de sus espacios tradicionales.

Viene al caso destacar el hecho de que, en materia de áreas territoriales legalmente transferidas a sus respectivas poblaciones indígenas, Brasil ocupa un primer lugar con 71.870.085 Hás., que representan el 68.95% del total de adjudicaciones territoriales a indígenas de la Amazonía. Le sigue, ocupando el segundo espacio, Colombia con un total de 20.690.610 Hás. que representan el 19.84% de las tierras transferidas legalmente a indígenas amazónicos. Lo apuntado significa que estos dos países, que juntos representan solamente el 38.89% de la población legalmente atendida en su derecho territorial y el 25.8% del total de la población amazónica, han entregado el 88.75% de las tierras hasta ahora reconocidas a los indígenas amazónicos. El restante 11.25% de la tierra entregada corresponde alas adjudicaciones realizadas por los demás países amazónicos, excluyendo el caso ya conocido

de Suriname. Entre estos cinco países, Perú, Ecuador, Bolivia, Venezuela y Guyana han entregado respectivamente las superficies de 3.901.103, 3.459.916, 2.532.500, 1.305.843 y 532.015 Hás. que corresponden, en su orden, a los porcentajes del 3.74, 3.32, 2.43, 1.25 y del 0.51 %.

Al hacer referencia al cubrimiento de población beneficiaria de las entregas legales de tierra por países, en términos de volúmenes absolutos de población, Perú, Brasil, Ecuador, Colombia y Guyana, en el mismo orden, han entregado tierras para poblaciones de 133.536, 131.381, 79.500, 56.263 y 41.339 personas, lo que en términos de porcentajes sobre los volúmenes de población indígena amazónica de sus países, acredita cifras del 62.10, el 80,53, el 58.15 y el 73.43%, respectivamente. Venezuela y Bolivia, en este orden, muestran porcentajes del 18.91 y del 15.25%, significativamente distantes de las que presentan los cinco países inicialmente nombrados.

Tal vez un aspecto llamativo, se refiere a la disparidad de áreas de tierra y población que se observa de la comparación de cifras de unos y otros países. Así, mientras el Brasil, para resolver la situación territorial de 131.381 de sus indígenas amazónicos, he hecho reconocimiento a los mismos de 71.870.980 hectáreas, lo que arrojaría un promedio de 547

hectáreas por persona, para cubrir los requerimientos de una población de 133.536 indígenas, superior en 2.155 individuos, el Perú ha reconocido un total de 3.901.103 hectáreas, cifra que se traduciría en un promedio de 29 hectáreas por persona, con las cifras que arrojan las entregas registradas de Guyana, se encuentra que el promedio de espacio legalizado de los indígenas de este país sería de algo menos de 13 hectáreas por persona; el promedio de Bolivia de 105, el de Colombia de 357, el de Ecuador de 44 y el de Venezuela de 69.

Las amplias diferencias entre unos y otros países encuentran sin duda explicaciones razonables que se relacionan estrechamente con la mayor o menor disponibilidad y calidad de las tierras adjudicables existentes en cada país, el modelo económico más o menos asimilado a los patrones tradicionales de provisión de alimentos o más o menos asimilado a los patrones occidentales que han incorporado los indígenas de la colonización, y con la diversidad de figuras de orden legal que emplean los estados para transferir la propiedad territorial a los indígenas.

Algo sin duda problemático se desprende de la información disponible que muestra cómo, poco menos del 50% de los indígenas amazónicos carecen aún de documentos legales de

reconocimiento que les ofrezcan un soporte al mantenimiento de su posesión sobre la tierra y al ejercicio de los derechos de uso y aprovechamiento de estos territorios sin la interferencia de los sectores sociales ajenos o contrarios a sus intereses. El problema es importante si se toma en consideración el hecho acreditado de que la labor de legalización adelantada hasta hoy ha representado la inversión de algo más de 30 años, mientras el proceso de ocupación y desalojo que sobre muchos espacios indígenas tradicionales se viene realizando por gentes no indígenas, reviste una celeridad indudablemente superior a la del curso que siguen los trámites ante muchas oficinas públicas. También porque, con la salvedad de Colombia y Brasil, cuyos indígenas amazónicos sin reconocimientos territorial no superan el 20% en el caso del primero, ni el 23% en el caso del segundo, en los demás países hay amplios porcentajes de población no atendida en sus reclamaciones, incluyendo tres casos especialmente dignos de atención prioritaria: Suriname con el 100% de su población, Bolivia con el 84,75% y Venezuela con el 81,09%. No parece tampoco improcedente anotar en este punto, que buena parte de la población indígena no atendida hasta ahora, según los datos que obran en la información disponible de los países, parece hallarse

ubicada en espacios drásticamente afectados por las avanzadas de la colonización y de la actividad extractivista de maderas, minerales y otros recursos, circunstancia que la coloca en condiciones de indefensión frente al desalojo y la usurpación que constantemente la amenazan.

Otro asunto que debe considerarse seriamente es el de los factores que limitan las posibilidades de uso de las mismas tierras ya reconocidas. Entre los varios existentes, se mencionan el de la pequeñez en muchos de los territorios entregados, factor que limita seriamente las posibilidades de reproducción biológica y cultural de las agrupaciones indígenas beneficiarias de estas titulaciones. Es el caso de muchos de los territorios entregados en la Amazonia del Perú y en Venezuela. Pero aún en países como Colombia, donde el estado muestra cifras significativamente altas de tierras legalizadas, se encuentran, en jurisdicción de los departamentos amazónicos del Caqueta y del Putumayo, resguardos de tierras indígenas con superficies que representan verdaderos impuestos por el modelo colonizador.

Un segundo factor limitante de los derechos territoriales reconocidos hasta hoy a los indígenas amazónicos, es el de la ocupación que sobre muchas de estas áreas territoriales, ejercen

gentes no indígenas, algunas asentadas allí con anterioridad al momento de la legalización, y otras que llegaron de la titulación a los indígenas. Y se han podido establecer, en fin, como algunas con causas favorables a la irregular ocupación de tierras legalizadas a favor de indígenas: la ausencia de una delimitación física y exacta de muchas de las tierras de las cuales se hace cesión en los títulos, la carencia de vallas o avisos públicos que informen sobre el carácter de propiedad o posesión de indígenas que revisten los espacios que les han sido asignados y, de manera especial, la falta de audiencia y apoyo a las reclamaciones indígenas por las autoridades locales y regionales de las entidades político administrativas en cuya jurisdicción se encuentran las tierras.

2. INDÍGENAS Y CONSTITUCIÓN; AVANCES Y TROPIEZOS.

El régimen constitucional sobre indígenas en los países, no ha revestido características ni de unidad ni de uniformidad. Se habla, sin embargo, de dos grandes tendencias en la Región. La de algunos países, como Bolivia, Brasil, Colombia, Perú, donde, con mayor o menor amplitud se han acogido normas que definen un nuevo modelo de relación de las sociedades nacionales con los

pueblos indígenas, asignándole a éstos la condición de sociedades culturalmente diferenciadas de otros sectores de la sociedad y asegurándoles algunas condiciones básicas para mantener esa diferenciación que las identifica. La segunda tendencia, agrupa a los restantes países, Ecuador, Guyana, Suriname y Venezuela, en los cuales o bien se han omitido normas que consagren diferencias de tratamiento para algún sector de la sociedad nacional, como parece ser el caso de Suriname, o se han expedido ordenamientos que, reconociendo la existencia de las comunidades indígenas, contienen normas que procuran alguna opción para alcanzar una incorporación progresiva de estos grupos al resto de la sociedad nacional. Es lo que se deduce de los textos constitucionales de Ecuador, Guyana, y Venezuela.

Fundamentos comunes en las constituciones de los países que representan la primera tendencia, son: la aceptación de la diversidad cultural y étnica de la Nación; el reconocimiento de la validez y del interés nacional en la protección del acervo cultural de los pueblos indígenas, como parte del patrimonio del país; el derecho de estos pueblos a obtener la titularidad y de hacer uso y aprovechamiento de las tierras que les han pertenecido; y la capacidad legal de definir con algún grado de autonomía el

manejo de sus propios territorios.

Se han impulsado, hasta ahora sin resultados palpables, algunas iniciativas de las propias comunidades y organizaciones indígenas de Ecuador y Venezuela, para introducir reformas en las respectivas cartas constitucionales, que les aseguren derechos similares a los reconocidos en los países antes señalados.

La Constitución de Guyana solamente trae una norma que reconoce a las comunidades amerindias el derecho a la tierra, pero en la llamada Acta de la "Conferencia de Independencia de Guyana", de 1965, que, como texto que dio vida al Estado Independiente, forma parte del Ordenamiento fundamental del país, se aprobó una determinación tomada por el Gobierno saliente, que hacía explícita la responsabilidad de conceder a los amerindios de la jurisdicción nacional, propiedad legal sobre las áreas reservadas en ella, donde cualquier tribu o comunidad de amerindios (denominaciones propias de su legislación) fuere residente o estuviere asentada, lo mismo que otros derechos legales como los de tránsito. En el caso de Suriname, no existe ninguna norma específica que reconozca o garantice derechos especiales a los indígenas, pero en el "Acuerdo para la Conciliación y el Desarrollo Nacionales", suscrito en Agosto de 1992, entre el Gobierno y el

movimiento insurgente, el Gobierno adquirió el compromiso, no cumplido hasta ahora, de expedir los ordenamientos y producir los actos conducentes al reconocimiento de los derechos territoriales de las comunidades, lo mismo que a gestionar la adopción por el país del Convenio 169 de 1989, de la OIT, sobre pueblos indígenas.

3. INDÍGENAS Y TIERRAS EN LA LEGISLACIÓN ORDINARIA.

Existe relativa uniformidad entre los países latinoamericanos en la aceptación de algún tipo de responsabilidad legal para garantizar a las poblaciones indígenas el derecho a que se les respete alguna forma de relativa, en la medida en que, entre unos y otros países y aún dentro de un mismo país, se dan dos variantes fundamentales en la titulación, según que ésta reconozca a los beneficiarios como un sector social diferenciado del resto de la sociedad nacional y proyecte la entrega como medio de asegurar la supervivencia de dicha agrupación a largo plazo, o según que reconozca a los adjudicatarios, personas o agrupaciones, como simples titulares de un interés patrimonial.

Bajo la primera modalidad de entrega de tierras, la decisión de transferencia tiene una proyección a largo plazo. En este tipo de

entrega, pueden hallarse diversas fórmulas, según que el título haga traspaso de la plena propiedad, o que el estado otorgue un derecho de uso a perpetuidad, reservándose el dominio supremo, o que transfiera un simple derecho de usufructo a término indefinido, es decir, potencialmente revocable en cualquier momento a voluntad del mismo Estado, o que dicha entrega sea simplemente declarativa por carecer éste de una plena capacidad legal para salirse de los patrones o límites que le impone el Código civil.

Bajo la segunda modalidad de transferencia, las entregas de tierras dan a los adjudicatarios el mismo poder que confieren los títulos ordinarios otorgados entre particulares o los que el estado entrega a estos últimos. Estos nuevos dueños o titulares pueden enajenar libremente el bien, imponerle gravemente para responder por obligaciones contraídas, y pueden también perder este bien si llegaren a abandonarlo por el tiempo legal que le permita a un nuevo ocupante obtener la prescripción adquisitiva a su favor. En otros términos, las tierras entregadas bajo esta modalidad son enajenables, susceptibles de gravámenes y prescriptibles. Regularmente bajo esta modalidad las tierras son entregadas en plena propiedad. Pero en algunas oportunidades, se hacen

transferencias del simple usufructo provisional con la expectativa de una entrega posterior del dominio, condicionada al cumplimiento de exigencias de diversa índole (frecuentemente de explotación económica de los predios etc.).

Con múltiples variantes, entre países y aún dentro de un mismo país, los estados latinoamericanos han venido entregando las tierras de selva y las tierras de sabanas naturales a los indígenas que las ocupan, bajo una de estas dos grandes modalidades. Lo que determina la escogencia de una u otra modalidad de titulación es la existencia o no en el país de un ordenamiento jurídico que le sirva de marco de funcionamiento y manejo legales al dominio, la administración y el uso que los indígenas puedan hacer de ellas. Donde no exista tal ordenamiento ni la posibilidad de que la ausencia del mismo sea suplido por el modelo tradicional de administración o manejo indígena, por fuerza los títulos de propiedad entregados a los indígenas quedarán bajo el régimen de enajenaciones, gravámenes y otras limitaciones al dominio, sucesiones y demás eventualidades que rigen la propiedad en las leyes civiles.

Podría apuntarse que en la primera fase del desarrollo de la "Legislación Agraria Indigenista Moderna" (la expedida en los últimos 30 años), la modalidad usual de entrega de tierras a los campesinos que llegaban a la

región como colonos, a través de títulos de propiedad que se ajustaban a las leyes civiles. Algún porcentaje, difícilmente medible, de las áreas entregadas hasta hoy se transfirió por este medio. Pero esta modalidad se mantiene en algunos casos. En Venezuela es la única legalmente aceptada de reconocer y hacer entrega de tierras a los indígenas. En Ecuador, donde se presenta una amplia gama de figuras legales para la adjudicación, títulos individuales, comunas, cooperativas, centros, asociaciones de centros, territorios étnicos etc., con excepción de esta última figura a la que se hace referencia más adelante, las demás en mayor o menor grado carecen de un régimen sólido y claro que las ponga al margen de la legislación civil ordinaria. En Bolivia la entrega de tierra a indígenas bajo patrones de las leyes civiles, se matuvo hasta finalizar la década de los años ochenta. Y en Colombia, sobreviven algunas de estas adjudicaciones, bajo la forma de las llamadas reservas indígenas y unas pocas de las llamadas empresas comunitarias.

El modelo alternativo de entrega de tierras a los indígenas, en forma colectiva y bajo regímenes ajenos a las disposiciones de las leyes civiles, ha venido siendo puesta en práctica desde hace algunos años por Brasil, Colombia y Perú. Más recientemente se han hecho

entregas de tierras en esta forma en Bolivia y Ecuador, y con algunas variantes importantes, en Guyana. Históricamente el modelo no es una novedad. Esencialmente fue el empleado por la Corona Española para el reconocimiento legal de tierras a los naturales. Ocurrida la Independencia, muchas de las propiedades de este tipo que se mantenían en el momento fueron disueltas por los gobiernos republicanos, pero sobrevivió un buen número de ellas en los países andinos como frutos de la resistencia de sus dueños a las medidas liquidacionistas. Las determinaciones de Brasil, Colombia y Perú, para la creación de nuevos espacios de tierras para la ocupación y el aprovechamiento exclusivo de sus poblaciones indígenas, especialmente amazónicas, recogen en parte al menos los principios de la vieja institución colonial. No importa, para este efecto, el nombre que estos nuevos espacios tengan, se trata de territorios puestos, por virtud de ley, que fuera del régimen privado de la libre disposición.

Pero los territorios indígenas colectivos y con proyecciones de duración a perpetuidad, no revisten en todos los países ni el mismo carácter, ni tienen iguales alcances en las órbitas de lo económico, lo administrativo y lo político. Así, mientras en el Brasil, el estado transfiere a los indígenas las tierras, pero reservándose el dominio de

ellas como "Bienes de la Unión" según lo determina el artículo 20 de la Constitución, en Perú se adjudican en plena propiedad las áreas con vacación agrícola o pecuaria y en "cesión de uso" las que tienen vocación forestal, y en Colombia se transfiere en plena propiedad la totalidad del territorio, sin reservas de dominio por el estado ni distinción de superficies según el uso real o potencial del mismo.

Se han suscitado inquietudes de orden jurídico, en Brasil, sobre sentido, proyecciones y riesgos que podrían tener la reserva de dominio por el estado de la Unión sobre las tierras indígenas. Algunos juristas del país piensan que tal medida puede constituir un elemento de seguridad para los indígenas en el mantenimiento de sus posesiones. También se han hecho cuestionamientos al modelo peruano de distinción en la calidad de derecho transmisible a los indígenas, según se trate de tierras de vocación agropecuario o forestal. Los cuestionamientos inquietan si la negativa a transferir el pleno dominio sobre las segundas, puede estar orientada a dejar al estado la opción de futuras revocaciones de estas transferencias y aplicación de las mismas áreas a otro destino. A esta inquietud en el caso del modelo peruano, ha venido a sumarse la última norma constitucional en este país, del año 93, que suprimió para las tierras indígenas la condición de

inalienable e inembargables. Sobre esta última determinación, han advertido algunos sectores indígenas el peligro del restablecimiento de la asimilación de las tierras indígenas a las pautas de libre manejo y disposición de las leyes civiles.

Un caso especial de territorios colectivos indígenas se presenta en Bolivia y Ecuador, países donde, sin la existencia de un ordenamiento legal especial que definiera para las tierras indígenas una modalidad de manejo independiente de las leyes civiles, los Gobiernos han creado estos territorios a través de actos administrativos excepcionales. Una revisión detenida de estos casos, permite concluir que las medidas cuentan en ambos países con una plena validez legal ya que ambos estados habían ratificado el Convenio 107 de 1957 de la OIT y este instrumento del derecho internacional había entrado a ser ley en ambos países. Las decisiones del gobierno boliviano, por lo demás, han recibido recientemente un doble apoyo legal, con la adopción por el país del nuevo Convenio de la OIT, sobre pueblos indígenas (169 de 1989), y con la aprobación de la reciente reforma constitucional que incorporó a la Carta Política el artículo 171 sobre reconocimiento de los derechos territoriales comunitarios de los pueblos indígenas.

4. EL ACCESO LEGAL A LA TIERRA; VÍAS Y PROCEDIMIENTOS.

Los procedimientos de adjudicación o reconocimiento legal de la tierra a los pueblos indígenas, como norma general, se armonizan con las disposiciones sustantivas que definen o consagran el señalado derecho. En aquellos países que han definido para las tierras indígenas un modelo de manejo legal independiente de las leyes civiles, existe también un procedimiento específico para la transferencia de las tierras a las comunidades. Y en los que el reconocimiento se cumple según los ordenamientos civiles, con todas las características de disponibilidad, embargabilidad y prescriptibilidad, los procedimientos de transferencia legal son comúnmente los mismos que se emplean para transferir a los particulares, las tierras llamadas baldías o fiscales o tierras estatales. Se observa así, que Perú, Brasil, Colombia y Guyana, presentan en sus legislaciones procedimientos de trámite de las demandas indígenas, que se diferencian notoriamente de aquellas que se siguen para la entrega de tierras del estado a los demás campesinos; mientras que Bolivia, Guatemala, Nicaragua, Ecuador y Venezuela, por ejemplo, mantienen, en términos generales, el mismo tipo de trámites para

indígenas y no indígenas, no obstante que los tres primeros tienen normas constitucionales, y aún legales en el caso de Guatemala, que obliga a los estados a reconocer la titularidad colectiva de las tierras a los indígenas.

Como características comunes a ambos procedimientos, habría que destacar las siguientes:

- Se trata de caminos largos, con recargo de diligencias, de instancias administrativas y técnicas, de altos poderes de decisión que deben conocer del asunto y abundancia de recursos a disposición de los particulares que pueden dar lugar a incidentes, devoluciones, revisiones, revocaciones y negativas finales.

- En los procedimientos existentes, sobre todo en las etapas o fases de estudio, revisión y decisión finales, la participación de los pueblos indígenas o es extremadamente reducida o no se registra en absoluto.

- Por la condición de largos y complejos, y en parte por la escasa participación que en los trámites pueden tener las propias comunidades interesadas, los procedimientos son costosos.

Al hacer referencia específica a los procedimientos de transferencia de tierra dentro de los lineamientos de las leyes civiles, se deben

mentonar explícitamente los de Bolivia, Ecuador, Honduras y Venezuela. Y en ellos, deben señalarse varios problemas:

- La existencia de unas pautas comunes para el estudio de las demandas de indígenas y no indígenas, limita o anula el acopio de información y de análisis sobre la realidad de las comunidades indígenas y, por la misma razón, restringe la formulación de propuestas de reconocimiento de espacios ajustados a las características y necesidades propias de las mismas. En los países donde se ha venido aplicando este tipo de procedimientos, las áreas entregadas a los indígenas corresponden al modelo de unidades de tipo familiar que ese adjudican a los campesinos.

- Otro asunto por considerar, se refiere a que, sometido al trámite de legalización de tierras de indígenas a las normas generales de adjudicación de tierras rurales del estado, forzosamente se somete a los adjudicatorios indígenas a las mismas exigencias y limitaciones impuestas para todos los adjudicatorios: de superficie, de desmontes forestales, de cargas e imposiciones (servidumbres, compromisos de explotación) y algunas más.

- Y un último asunto dice relación con el sometimiento de los trámites

de titulación de tierras a indígenas por la vía ordinaria, a las incongruencias que frecuentemente presenta este procedimiento: como ocurre en Bolivia con la injerencia de varios organismos públicos con atribuciones para conocer del manejo de los trámites; en Venezuela con la incapacidad que enfrenta el IAN para transferir tierras en pleno dominio si no le han sido entregadas por el Ministerio de Agricultura y Cría para que disponga de ellas con fines de reforma agraria; y en Ecuador y Venezuela, con la imposibilidad de adjudicar tierras que se hallen ubicadas en áreas de manejo especial.

Al hablar de los procedimientos especiales previstos hasta hoy, en algunos países como Brasil, Colombia y Perú, para entregar tierras a las comunidades indígenas, podría hablarse de algunos avances y limitaciones en comparación con los procedimientos ordinarios:

- Como avances, el señalamiento de una vía especial para entrega legal de tierras a los indígenas, determina el que los estudios y averiguaciones de todo orden para definir la viabilidad de transferencia de la tierra, por su carácter de específicos, puedan aportar unos más sólidos elementos de juicio y una mayor posibilidad de ajuste de las decisiones finales

con los requerimientos y realidades de los indígenas. También se asegura una mayor vinculación indígena al proceso en todas sus fases. Y para apuntar un avance más, cabría, señalar que la existencia de un procedimiento específico, habilita a los indígenas para recurrir legalmente los actos negativos o lesivos de sus intereses, y para solicitar, ya concluido el procedimiento, revisiones que entrañen aclaraciones, modificaciones, rectificaciones de linderos o de áreas etc.

- Entre las limitaciones, se hace necesario referir, además de las que son comunes a este tipo de procedimientos y a los procedimientos ordinarios (dilatación de los trámites en el tiempo, sobrecarga de diligencias, altos costos, vacíos sobre participación indígena etc.), una estrechamente relacionada con las carencias de la legislación sustantiva de reconocimiento de los derechos: la ausencia de mecanismo dirigido a asegurar que la transferencia legal de la tierra representa una entrega real del espacio físico, ya que es frecuente que las tierras indígenas se encuentren ocupadas por terceros no indígenas (colonos, hacendados, extractores de recursos naturales). En Bolivia, Brasil, Colombia y Perú, parte de las tierras transferidas legalmente a los indígenas, presentan este tipo de asentamientos y, aunque se han

cumplido algunos esfuerzos para el saneamiento, la labor tropieza con grandes dificultades administrativas, económicas y políticas.

5. LA TIERRA Y LOS RECURSOS NATURALES.

Estrechamente relacionado con el tema del reconocimiento legal de las tierras a los pueblos indígenas, se encuentra el que concierne al reconocimiento de los derechos de propiedad uso, goce y manejo de los recursos naturales de las áreas reconocidas. Dos breves consideraciones pretenden llamar la atención acerca de la trascendencia del manejo futuro que pueda definirse para resolver las indiscutibles contradicciones actuales, alrededor del asunto, entre los pueblos indígenas y los estados nacionales.

La primera es para relevar, en sus reales proyecciones, los riesgos que representan para los pueblos indígenas de Latinoamérica la actual posición de la mayoría de los estados al facilitar el aprovechamiento de los recursos mineros, sin mayores consideraciones por los efectos desastrosos en la vida económica, social y cultural de los pueblos indígenas que ocupan muchos de los territorios entregados en contratos y concesiones. Algo especialmente inquietante es que en muy pocos de los países se ha

iniciado el estudio y la adopción de medidas de orden legal, técnico y administrativo, que permitan hacer un seguimiento a las actividades las empresas que realizan estas actividades mineras, con el fin de asegurar que respeten los derechos de las personas y comunidades de las áreas donde actúan, que garanticen la estabilidad del medio ambiente y los recursos naturales, y que respondan por cualquier desvío en el cumplimiento de estas responsabilidades.

La segunda consideración es para señalar la indiscutible contradicción que se mantiene entre las públicas manifestaciones de voluntad política de la mayoría de los estados, y aún de voluntad plasmada en leyes, que aseguran la disposición de reconocer plenamente los derechos de los indígenas sobre la tierra y brindarles todas las garantías para su supervivencia, y la negativa que, en la práctica, representan las decisiones administrativas y en parte las mismas normas que dicen relación con la propiedad, el uso y la administración de los recursos naturales renovables de los territorios indígenas. Es la hora, en efecto, en que aún la mayoría de los estados, aún algunos ya han hecho entrega a los indígenas de tierras en propiedad, no han determinado si los indígenas son dueños o al menos tienen un derecho exclusivo para hacer aprovechamiento de los recursos

de las tierras que les pertenecen o de aquellas a las que tienen derecho en virtud de ley. En la práctica, tal indeterminación representa una virtud negación al derecho mismo sobre la tierra, dado que dominio sobre la tierra sin posibilidades reales de aprovechamiento de los recursos de ésta viene a significar una simple garantía formal o de papel.

6. TIERRA DE INDÍGENAS Y GOBIERNO PROPIO.

Porque han tenido los indígenas en el pasado sus formas de gobierno y porque el manejo del espacio que se les entrega así lo demanda, el enunciado es tema ligado a la territorialidad y así debe tratarse. Se contemplan en el dos aspectos estrechamente relacionados: uno el ámbito de poder de las comunidades para darse sus formas de gobierno interno y el reconocimiento que los actos de este gobierno tienen frente al ordenamiento legal y las autoridades del país; y otro, la capacidad legal reconocida de que gocen las comunidades indígenas y sus aparatos de gobierno para actuar como entes jurídicos, en sus relaciones con otros sectores de la sociedad. La definición legal de atribuciones y competencias en ambos campos, acredita en alguna medida, a juicio de las propias organizaciones indígenas y de los entendidos, que

las comunidades dueñas de tierras puedan cumplir una adecuada administración de las mismas.

Se presenta sobre esta materia, variantes entre los ordenamientos de los países. En Colombia, Perú y Guyana se han realizado avances en el reconocimiento de los derechos de las poblaciones indígenas a darse sus propias formas de gobierno y se ha delegado en éstas, buena parte de las tareas de manejo del territorio. En Colombia y Perú, incluso, se ha otorgado constitucionalmente a las autoridades indígenas o nativas, el ejercicio de funciones jurisdiccionales en el marco que la ley les determine. Y en Guyana y Colombia, está abierta la posibilidad de que los territorios de las comunidades amerindias o indígenas, según el caso, tengan el carácter de entidades de orden político administrativo. Aunque en Bolivia y Brasil no hay aún una experiencia de funcionamiento de las autoridades o gobiernos de comunidades indígenas, con reconocimiento legal, las últimas Constituciones de ambos países, abren esta posibilidad. En Bolivia la Ley de participación popular ha consagrado normas muy claras en este sentido.

En la legislación ecuatoriana, no se encuentra un claro reconocimiento de la capacidad de las comunidades para actuar como entidades de derecho en el manejo de sus asuntos. Sin

embargo, en remedio de este vacío, las comunidades, según el modelo de titularidad sobre la tierra a la cual han accedido, han echado mano de las atribuciones que les brinda la forma de tenencia para administrar sus espacios territoriales: comunas cooperativas, centros, asociaciones de centros, etc. Pero ninguna comunidad dispone, de un poder legal que vaya más allá de la administración de tierras. Por su parte, los indígenas que ocupan los llamados territorios étnicos, forma de tenencia no desarrollada en la legislación, carecen de opciones legales actuales para

definir los asuntos de manejo interno y de relación con otros sectores.

En Venezuela y Suriname, por su parte, ni se ha expedido ordenamiento que asegure el funcionamiento legal a estas agrupaciones, ni se han adoptado normas constitucionales que den vía libre a esta alternativa, ni existen en las leyes opciones de formas de tenencia de la tierra o de otro tipo de organización que les faciliten el ejercicio de sus derechos como comunidades.

BIBLIOGRAFÍA



- BANCO MUNDIAL - "Problemas y Opciones de Desarrollo en la Región Amazónica del Ecuador", Informe de la Misión del Banco Mundial, Oficina Regional de América Latina y El Caribe, que visitó el país en Noviembre de 1988 - Informe N. 7809 - EC.
- BOLIVAR, Ernesto y Chirif Alberto, AIDSEP - "La Organización Indígena y la defensa Territorial" - Ponencia presentada en Seminario sobre Territorialidad Indígena, Dic. 1991 - (en "Reconocimiento y Demarcación de Territorios Indígenas en La Amazonia - Edit..GAIA - CEREC, Santafé de Bogotá, 1992)
- CEDI - Terras Indígenas na Amazonia Brasileira e Outras Areas da Uniao Destinadas a Usos Especiais, Sao Paulo, Abril de 1994.
- CLEEVE Saa, Patricia - Plan Nacional de Rehabilitación 1986 - 1990 - Programa Indígena PNR - Presidencia de la República, Secretaría de Integración Popular, Bogotá, Octubre de 1990.
- COLCHESTER, Marcus - Sacking Guyana, Rainforest Under Siege, Multinational Monitor, Sept. de 1991.
- CONAIE - "Las Nacionalidades Indígenas en El Ecuador", Segunda Educación, Ediciones Abya Yala, Quito, 1989, texto sobre "Problemas Comunes de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana".
- CULTURAL Survival News, varios números de 1988 a 1994.
- CHIRIF Alberto y García Pedro - El Indígena y Su Territorio - OXFAM América, Lima Perú 1991.
- DEPARTAMENTO Nacional de Planeación - Unidad de Desarrollo Territorial -, de Colombia, "Base de Datos sobre Régimen Territorial Indígena, Junio 1994.
- FIONA Pompey - "Legal and Territorial Regulation of the Indigenous Communities in Guyana - Informe elaborado para la Secretaría Pro Tempore del TCA, Enero de 1994.

FORTE, Jeanette, "Los Pueblos Indígenas de Guyana", América Indígena, vol. 48, N. 2, año 88.

GROS, Christian - L'Etat et les communautés indigènes en Colombie: autonomie et dépendance - Texte de la communication présentée au colloque "Ecologia, desenvolvimiento socio-económico e cooperacao científica na amazonia", 2-5 oct. 1989, organisé par le GDR 26 (CNRS) et l'Université fédérale du Pará (Brésil).

HERNÁNDEZ Cuba (abogada consultora IAN, Delegación Amazonas), "Catastro y Tenencia de Tierra en el Estado Amazonas", ponencia en el Primer Congreso Indígena del Amazonas, Puerto Ayacucho (Venezuela), Sept. 6 a 12 de 1993.

II ENCUESTRO Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular - Declaraciones y otros documentos, Quetzaltenango, Guatemala, 7 al 12 de Octubre de 1991.

KUPPE, Réne (Escuela de Leyes de la Universidad de Viena) - "Perdidos entre la Ley Agraria y la Ley Ambiental", documento presentado en la XIII Conferencia Internacional IUAES, Comisión de Ley Racial y Pluralismo Legal, Julio - Agosto de 1993, México D.F.

KUPPE, René - La Lucha Legal por la tierra en Venezuela - IWGIA - Boletín, N. 4, Octubre - Noviembre y Diciembre de 1993.

NATALIA Wray - Régimen Legal y Territorial de las Comunidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana - información básica -, informe elaborado para la Secretaría pro Tempore del TCA, Proyecto de Consolidación de Tierras/Territorios Indígenas - Quito, Enero de 1994.

ONU - Comisión de Derechos Humanos, Subcomisión de Prevención de Discriminación y Protección a las Minorías - "Conclusiones, propuestas y recomendaciones del Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas, Nueva York, 1987.

OOFT, Max - "Información Básica Acerca de los Arreglos Legales y Territoriales para las Comunidades Indígenas en los Países Miembros del Pacto Amazónico, Trabajo de consultoría para el TCA, Febrero de 1994.

ROLDÁN, Roque - Reconocimiento Legal de Tierras a Indígenas en Colombia - ponencia presentada al Seminario sobre Delimitación de tierras a las Comunidades Indígenas Amazónicas, Brasilia Diciembre 9 de 1991. "Reconocimiento y Demarcación de Territorios Indígenas en la Amazonia" - GAIA - CEREC, Bogotá, febrero de 1993.

ROLDÁN, Roque, Viabilidad de Incorporación un Componente de Ecodesarrollo en Territorios Indígenas en el Ecuador, Como parte de un Proyecto de Asistencia Técnica para el manejo ambiental - Informe para el banco Mundial, Agosto de 1990.

ROLDÁN, Roque - "Fuero Indígena Colombiano". Presidencia de la República - Julio de 1990.

ROLDÁN, Roque y Sánchez Enrique, "Tierras y Territorios Indígenas en la Amazonía, Estudio Jurídico y Social sobre la Tenencia de la Tierra entre los Pueblos Indígenas de la Amazonía", elaborado con destino a la Secretaría Pro Tempore del Tratado de Cooperación Amazónica. Lima, Perú, 1995.

RUBIO Orbe, Alfredo - Legislación Indigenista del Ecuador - Instituto Indigenista Interamericano, México D.F. 1954.

SÁNCHEZ, Enrique - "Movimientos Campesinos e Indígenas (1960 1982) "Historia de Colombia, Salvat, 1986).

SÁNCHEZ, Enrique y Arango, Raúl - Los Pueblos Indígenas de Colombia - Departamento Nacional de Planeación, Bogotá, 1989.

SURVIVAL International - News números de 1980 a 1993.

UQUILLAS, Jorge - "Adjudicación y Demarcación de Territorios Indígenas en la Cuenca Amazónica: El Caso del Ecuador". Ponencia presentada al Seminario, sobre la materia indicada, en Brasilia, Diciembre de 1991.

VALDILLO Pinto, Alcides - "Información Básica sobre el Régimen Legal y Territorial de las comunidades Indígenas de Bolivia", elaborado para la Secretaría Pro Tempore del TCA, Marzo de 1994.



PENTUKUN N° 6, 1996; p. 67-70

POEMAS MAPUCHE

Sebastián Queupul Q.

EL ARADO DE PALO .

Quiero romper la tierra con mi arado de palo.
Y sembrar en las melgas mis palabras sencillas.

Quiero trazar la recta de mis propios anhelos.
Y buscar simetría en las horas pasadas.

Quiero tejer las hebras de las blancas espumas.
Y tenderme en la felpa de una alfombra marina.

Mi corazón de choapino, está hecho de voqui.
Y mi sangre, en las venas, rompe las compuertas.

El cultrún pesimista, lentamente, se aleja.
Y en sus notas emergen angustias añejas.

Tengo la certeza de haber visto la luna.
Inhalando el canelo o durmiendo en la ruca.

La trutruca rebelde vierte su quejumbre.
Tatuada de infamia y desprecio sin nombre.

Quiero romper la tierra con mi arado de palo.
Y tenderme en el surco de mis viejos anhelos.

DIMÚN MAMËLL.

Nëgla afín tēfa chi mapu, tañi dimúñ mamëll meu.
Gandnán tañi dungu, tēfa chi wiriñ meu.
Kintuán tañi ënkëlen rakiduam.
Kintuán yeupau chi antë.
Guërthë afiñ, thorfón lafkén.
Kuduán huyente lafkén.

Foki rekelél , tañi pluke.
Lef thripa mekéi, tañi mollfëñ.
Lladkën kulthrúng, petu amúi ka mapu.
Re nguëman meu, amulél.

Pefiñ ta këyén, rangui peskín foye.
Nëmë, nëmë tu pái, këm-me ñëmën; ka humautu pái.

Hillkún thruthruka llankë nakëm-mi, tañi hueñang kë.
Ganfill hueda Jungu, nguëmaleyeu.

Nëgla afín tēfa chi mapu, tañi dimún mamëll meu.
Candnán tañi dungu, tēfa chhi wiriñ meu.

RALIPITRA, TIERRA DE MI INFANCIA.

Ralipitra mía, tierra de mi infancia.
Huerto bendecido que aromó mi vida.
En mi sangre fluye siempre desmedida,
una voz morena de noble arrogancia.

El sol de mi tierra besó los trigales.
Y la luna amiga pernoctó en la ruca.
En medio del ansia que nunca caduca,
cincelé tu nombre entre robledales.

Cuando la trutruca dispersó en la loma
ocho clarinadas de notro florido,
yo pensé en el sino de mi vida en broma.

Ralipitra mía, hurto florecido.
Naípe terrenal de impetuoso idioma.
En tu suelo crece un roble verdecido.

RALIPHTHA FIGUEI, ÑI LLEGMUM MAPU

Kaliphtha piguèi, ñi llegmúm mapu.
Gnechéñ ñi elel, kêm-me mapu.
Inche ñi rangui mollfêñ.
Wueyel Kiawúi, tañi hillkún kêm-me kèpán.

Inche ñi mapu ple, tuggchi antë, thurrhu kènu yawë-ll,
gand kethrán.
Kéyén piguèi ñi kêm-me wuendnéi, humatupái, inche ñi
rhuka meu.

Wirhiñ tuku kènún tami èi,
inche ñi koyamentu lechi rakiduam meu.

Thruthruka lelfên entu kênurkék ñi aukiño.
Purra kull kull tûn, nothro ñi peskiñ femgherkéi.
Inche rakiduam kël.le wuén, tañi ayewue moguéñ meu.

Raliphtha piguèi, inche ñi llegmúm mapu.
Apolèi rayen meu, poyefal kêm-me ad niéi.
Kiñe fêt-ta koyam, petu thremi, tefa chi kêm-me mapu meu.

ERA UNA FLOR.

Era una flor inmensa
suspendida en su aroma,
que volcaba su inocencia
en mitad de la tarde.

Era una voz distante
de suave resonancia:
era la voz coqueta
de la grácil primavera.

Era una rosa blanca
sostenida en su brillo:
era la luna parda
con su traje de lirio.

Era una flor severa
vestida de azucena;
era una voz lejana
ahogándose en el eco...

KIÑE FETA PESKIÑ EM ERKE

Kiñe feta peskiñ em erké.
Pëlthre lherkéi ñi këm-me ñem-mëñ meu.
Huaichif rhulpharkéi ñi picí che ad.
Ella rhupán anté.

Ka mapu Képán, huirhar-rën em erké.
Pañus lulul nhierkefúi.
Domo huirhar-rën nhierkéi.
Pewë nehien dungu erké.

Lig peskiñ em erké.
Pëlthre lerkéi ñi lëm-llëm mëñ meu.
Kole këyén em erké.
Peskiñ këpám nhierkéi.

Hillku lechi peskiñ em erké.
Pirrhei këpam nhierkéi.
Ka mapu këpachi huirhar-rën em erké.
Pe tu ehñfirkéi ñi aukiñko meu

CONFESION DE UNA ASCETA.

Fui rocío con osamenta de barro.
Ingenua flor iluminó mi senda.
La lluvia austral, consueta del guijarro.
Ha sido compañera de contienda.

Viviré con mi voz inofensiva,
Amando la canción del rubio trigo.
En la estancia de paz definitiva.
El lucero fue mi primer amigo.

Admiré la humildad de la violeta.
Conservé el eco de un nombre - Elvira.
Y el presagio de una vida inquieta.

Busqué la vaca azul del plenilunio.
Despedacé la envidia y la mentira.
Rasgué la ropa gris del infortunio.

KĒM-ME HUENTHHRU NĪ RADIDUAM.

Hilwuén engu, pele Képán nién.
Kiñe peskiñ pelomtu enenu.
Huilli Képán mawèn, fothra nī wuendnéi.
Atkadi nike enenu.

Monguelelí nieñmuán tañi dungu.
Alkëtu niehán kethrán nī èl.
Tañi èkëm klechi mapu ple.
Fèt - ta wuaguèlén, wèné wuendnéi yetiñ.

Poyeketiñ ganfill peskiñ.
Piukén tuku nién, Elvira nī èl.
Inche nī monguén rënkë, rënkë guéi.

Kallfë domo kullñ, kintukefún.
Wuathro këtiefiñ tēfēi chi èthrikán engu, koila dungu.

Wichaf Këtiefiñ tēfēi chi kuñifall kēpám.

PENTUKUN N° 6, 1996; p. 71-75

La dimensión ética del desarrollo: Un tema ineludible frente al mundo indígena*

El desarrollo es sin duda una aspiración humana legítima. Todas las personas tienen derecho a mejores niveles de calidad de vida y los Estados están siendo constantemente interpelados para que asuman el rol de crear las condiciones sociales, políticas y estructurales más adecuadas para el desarrollo de los ciudadanos.

En el afán, también legítimo, de los gobernantes de dar respuesta rápida y eficaz a estos requerimientos puede ocurrir que el componente ético del desarrollo sea sacrificado en beneficio del crecimiento económico.

Vale decir, adquieren mayor peso en la conciencia de la autoridad los beneficios materiales de un determinado proyecto que las consecuencias negativas para las personas. Es precisamente en esta circunstancia cuando la sociedad civil debe desplegar su sabiduría y hacer conciencia ciudadana que oriente al

gobernante.

La situación actual de los pueblos indígenas sobre la que la CONADI debe actuar tiene aspectos en que el componente ético del desarrollo puede verse seriamente comprometido. Un aspecto que toma cada vez más relevancia para la CONADI es la coordinación de políticas públicas y la necesidad de influir en la consideración de los pueblos indígenas por parte de los organismos que están impulsando el programa de modernización y de inserción económica. Es aquí donde el aspecto ético del desarrollo obliga a la CONADI a recurrir a la conciencia de la sociedad en busca de una orientación. Hasta ahora la experiencia indica que la sociedad civil indígena se encuentra desprotegida ante decisiones de la autoridad que tienen consecuencias negativas para las personas, comunidades y pueblos. Del mismo modo existe una desprotección ante proyectos transnacionales que pueden tener una justificación útil para una parte de la humanidad, pero que tiene consecuencias negativas para los indígenas, vale decir, para la otra parte de la humanidad.

* Presentación del autor al Comité Permanente del Episcopado en mayo de 1996.

Existen tres situaciones que preocupan particularmente a la CONADI en este momento, que quisiera comentar brevemente y que ilustran lo anterior.

El megaproyecto hidroeléctrico que está siendo desarrollado por ENDESA en la cuenca del río Bío - Bío, visto desde la perspectiva de provisión de energía para el país, es sin duda un proyecto que en términos económicos puede ser evaluado como beneficioso, pero desde punto de vista ambiental la mayoría de los estudios independientes y el simple sentido común ciudadano indican que tendrá consecuencias negativas para toda la cuenca. Desde el punto de vista cultural y humano afectará a lo esencial de una regionalidad mapuche, los pehuenche, a quienes poco o nada se les toma en cuenta sus opiniones. La inundación de las vegas obligará no sólo a evacuar a los vivos sino también a los muertos y esto para el sistema de creencias sagradas de la cultura mapuche es un golpe demasiado violento. Tanto es así, que en diversas asambleas muchos han manifestado su intención de permanecer en el sitio cuando las tierras sean inundadas, y no son bravatas de jóvenes impulsivos, sino expresiones serenas de personas ancianas nacidas de sus convicciones más sagradas y profundas.

Diversas estrategias se están ensayando en el alto Biobío para conseguir que los pehuenche acepten mansamente el holocausto al que se les está condenando. Desde el halago, la pequeña prebenda, el engaño y hasta la amenaza matonesca. Todo parece indicar que esa parte, esencial de las raíces de este país, sucumbirá ante la fuerza avasalladora, petulante y despótica, disfrazada de exigencia para el desarrollo de la nación. La energía eléctrica es importante sin duda, pero las centrales hidroeléctricas no son la única alternativa. Están la energía eólica en el sur y la energía solar en el vasto desierto que el territorio nacional posee y finalmente el gas natural que permite la instalación de centrales termoeléctricas. La cuenca del Bío Bío puede aportar recursos al desarrollo del país tanto o quizás más significativos para el país con su reserva biológica y botánica que puede convertirse en el futuro en fuente indispensable para la obtención de medicamentos y con el enorme potencial turístico que su belleza escénica posee. Los pehuenche pueden, con el apoyo financiero y la capacitación que el Estado puede brindarles, convertirse en administradores de esa industria natural que el país tiene y que no volverá a tener jamás si esos pares son inundados por las aguas.

Otro caso que preocupa a la CONADI es el proyecto de construcción de un tramo de carretera en las cercanías de Temuco conocido como By Pass, que está desarrollando el Ministerio de Obras Públicas. No cabe duda que esta obra es absolutamente indispensable para la ciudad y para la región. Los estudios de factibilidad indicarían que existen siete alternativas de las cuales seis perjudican en diversos grados y modos a las familias mapuche de la zona oriental de Temuco. La única que no produciría efecto negativo es la que implica la construcción en altura de la vía por la zona urbana. Según todos los indicios esta alternativa ya habría sido descartada por su alto costo y los esfuerzos se orientan a buscar el modo de negociar con las familias que resultarán afectadas con la alternativa de cerro Conun Huenu que sería la elegida.

Un estudio preliminar, dirigido por el antropólogo Roberto Morales, realizado con 6 estudiantes de Antropología de la Universidad Austral de Chile, indica que a comienzos de este año, alrededor del 90% de las familias mapuches de la zona afectada esta en desacuerdo con la construcción de la carretera ¿tendrá algún eco esta opinión en el ámbito de la autoridad pertinente? Al igual que en el caso pehuenche, lo que aquí está en juego no es sólo el descalabro geográfico que la carretera dejará

en el sector, sino la división de familias y una intervención de consecuencias negativas previsibles en el modo de convivencia.

El otro caso ilustrativo. Los indígenas de Chile y del mundo están molestos y preocupados por el proyecto "Diversidad del Genoma Humano". Este consiste en que un grupo internacional de científicos del área de la biogenética de Universidades de Norteamérica, Europa y Japón los están usando como conejillos de indias al apropiarse de muestras de su sangre y de sus cabellos a fin de estudiar su ADN, es decir, su configuración genética, no sólo sin pedirles autorización, sino sin siquiera informarles del por qué de esta operación.

La forma de esta investigación trasnacional constituye un flagrante atropello a los derechos humanos de los indígenas, que ha sido denunciado a nivel mundial por los afectados. El proyecto de Diversidad de Genoma Humano está asociado a la Organización del Genoma Humano (HUGO) y comenzó en 1994. Consiste en mapear la estructura genética humana tomando muestras de unas 400 comunidades indígenas del mundo, de las cuales 114 son de América del Sur.

Según especialistas en el tema, los grupos indígenas serían poseedores de mecanismos de defensa contra ciertas

enfermedades que hoy liquidan a los no indígenas, y de ahí el interés de los científicos de los países desarrollados por descubrirlos y convertirlos en medicamentos o drogas al servicio de todo aquel que pueda costearlos.

Los indígenas de varios continentes protestan en diversas tribunas porque no sólo se les roba lo más íntimo y sagrado que tiene el ser humano, como son sus genes, sino que otros, generalmente laboratorios de países del Primer Mundo, les sacan pruebas, las patentizan y luego las personas del tercer mundo, entre ellos los propios indígenas, deberán pagar ingentes sumas de dinero para poder utilizar el producto de ese conocimiento al que ellos tan importantemente contribuyeron.

En Chile, en 1994, durante una ronda médica ordinaria de los servicios de salud en la Isla Detif de Chiloé, tomaron muestras de sangre a los niños huilliche sin previa consulta a sus padres ni madres. El asunto es denunciado en una carta abierta por el Padre Héctor Ocampo, cura párroco de Chonchi, al Director del Hospital Regional de Puerto Montt. El tema se trató ese mismo año en el Seminario "Desarrollo Indígena y Biodiversidad en Chile" patrocinado por el BID en la Universidad Católica de Temuco.

Hay molestia nacional hoy, principalmente en contra del atropello a los derechos humanos

de la persona indígena. La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) se hizo parte de esta protesta y solicitó información a través de dos Oficios al Ministerio de Salud, uno en septiembre de 1994 y otro en enero de 1995, sin obtener respuesta. Poco después, supimos que el "Proyecto Vampiro" (como se denomina internacionalmente), se radica en el Departamento de Biología de la Facultad de Medicina Norte de la Universidad de Chile a cargo del Dr. Francisco Rothhammer, con quien se entrevistó el Director de CONADI, Mauricio Huenchulaf. Él explicó la importancia científica del proyecto por el cual "se va a poder hacer un perfil genético de cualquier persona y predecir de qué enfermedades va a padecer en el futuro, lo que se llama medicina predictiva".

Tanto él como posteriormente el Subsecretario de Justicia, explicaron que no existe en el país legislación que proteja el genoma de las personas, ni tampoco de los vegetales ni animales. Según él, su equipo informa a las personas antes de tomárseles las muestras y que incluso se les hace firmar un documento de aceptación, sin embargo, esto no ocurrió en Detif, Chiloé, en noviembre de 1994.

"Los indígenas no estamos contra los avances de la ciencia, ha declarado el Director Nacional de CONADI, Mauricio Huenchulaf, pero sí nos preocupa que se

atropelle la dignidad de las personas indígenas. Vislumbramos que aquí hay, además, un delicado problema ético médico que deben dilucidar los científicos. Pero el problema de derechos humanos corresponde hacerlo respetar a nosotros”.

Fue así como en enero, autoridades de salud de la XII Región consultaron a la comunidad yagán de Punta Arenas si podían extraerles muestras de sangre, a lo que se respondió negativamente, en tanto no hubiera información oficial sobre el sentido de esta acción. El Intendente acató la resolución de CONADI e impartió instrucciones de cancelar cualquier acción relativa a toma de muestras de sangre.

El proyecto HUGO presenta graves dudas de orden ético y jurídico que afectan tanto a la dignidad de los pueblos indígenas como a su perspectiva futura de desarrollo y acceso a las ventajas de los avances de la ciencia. Aparte del atropello de los derechos humanos en la forma cómo se realiza esta investigación surgen inquietudes respecto del control de la propiedad intelectual sobre este material genético de los pueblos indígenas. Porque, ¿dónde se guardará y quiénes tendrán acceso al material genético recogido? Hay experiencias anteriores en que los países desarrollados han patentizado trabajos realizados con el germoplasma vegetal, en perjuicio

de nuestras naciones.

En Chile está la sede del Programa de la Bioética de la Organización Panamericana de la Salud, la cual está preocupada del tema, participando a nivel de UNESCO en una declaración de protección del genoma humano en relación a los derechos humanos. Próximamente, la CONADI realizará con esta entidad un seminario de socialización de este tema emergente y poco conocido, para mejorar la información de los dirigentes indígenas y para crear conciencia ciudadana.

A modo de conclusión, diremos que la situación de desprotección de los indígenas en el país requiere de mayores voces que la de CONADI para lograr avances significativos. Es quizás el momento en que la sabiduría y ponderación de los Obispos se manifieste frente a temas de profundas implicancias éticas y que afecta a las personas, comunidades y pueblos que según nuestra legislación deben ser protegidos y estimulados en su desarrollo integral. Las buenas intenciones de la ley, sin embargo, requieren siempre de opinión pública y sabiduría ciudadana para materializarse en decisiones acertadas de la autoridad.

*Eliseo Cañulef, Investigador
Instituto de Estudios Indígenas. UFRO*

PLANTAS MEDICINALES Y DESARROLLO RURAL

Tuve la gran suerte de participar en el V Curso Internacional Agroforestería para el Ecodesarrollo, de tres semanas de duración en la Universidad Autónoma de Chapingo, en el hermoso país de México. Entre conferencias de gran importancia técnica y el desarrollo de experiencias múltiples de agroforestería de cada uno de los 20 países de América Latina y el Caribe que nos encontrábamos representados, pudimos presenciar una conferencia que a todos los participantes nos conmovió profundamente por su contenido socio-cultural y científico.

"En las plantas medicinales y el desarrollo rural", el conferencista comienza diciendo: "las plantas medicinales es uno de los elementos claves, pues la salud de nuestros pueblos latinoamericanos no puede estar basada exclusivamente en la medicina moderna, la medicina alópata moderna dejó de ser alternativa para todos los pueblos, ya que la misma Organización Mundial de la Salud en el año 1978 sugiere a todos los gobiernos de América, Asia y África, principalmente, investigar la medicina tradicional de cada país, ya que la medicina moderna no

resolvió el problema en salud, no lo esta resolviendo ni lo resolverá".

El programa de plantas medicinales en México se inicia en 1980, definiendo como una de las líneas claves de investigación la farmacología, que consiste en demostrar la capacidad curativa de las plantas medicinales a través de la experimentación con ratas. Seguidamente fue necesario ir al origen del conocimiento y se descubrió que los que se estudian en la totalidad de las Universidades de América Latina son aquellas plantas medicinales que se introdujeron de Europa: la manzanilla, yerba buena, menta, hinojo, eucalipto, romero, etc. (éstas constituyen el 1% de las plantas medicinales, pero ocupan el 99% de la investigación). Lo importante aquí fue definir una política de investigación a favor de las plantas medicinales nativas y no de las introducidas.

Otra línea de Investigación importante que se ha definido se relaciona con la necesidad de recuperar el conocimiento tradicional, corresponde a la línea denominada explotación etnobotánica y antropológica, es decir, el registro cultural de los materiales de la salud. Este es un registro contextualizado, es decir, se ubica geográficamente cada comunidad por su factores físicos, bióticos y culturales; de esta manera, no sólo se registran las plantas para las enfermedades físicas, sino también para las

enfermedades espirituales, plantas que se usan en ritos y ceremonias.

La Universidad de Chapingo se encuentra realizando esfuerzos para estudiar cual es el método científico que tienen los curanderos para generar conocimiento, de esta manera se encuentran realizando estudios de chamanismo experimental (chaman: palabra de origen ruso; significa el que sabe), para determinar la forma en que se produce el intercambio de información entre la planta y el curandero. Esta información que es procesada por la Universidad debe ser devuelta a la comunidad; esto se efectúa a través del establecimiento de huertos en las escuelas básicas donde los niños de entre 6-11 años, cultivan 120 plantas, de las cuales la mitad son plantas prestigiadas en la comunidad y la otra mitad son plantas estudiadas científicamente en la Universidad.

La importancia de la Agroforestería al momento de incorporar nuevos cultivos es no descuidar la incorporación de plantas medicinales, sobre todo aquellas relacionadas con la enfermedades más frecuentes de las familias, y además considerar

aquellas plantas fungicidas e insecticidas.

Por ultimo, ha resultado éste un breve resumen de tan interesante conferencia, pero la presencia en este curso ha servido para que cada uno de los participantes no sólo pueda reflexionar sobre los temas relacionados con la sustentabilidad, sino que ha servido para reafirmar nuestra convicción de que en nuestra América Latina podemos organizarnos, podemos avanzar en el conocimiento de nuestros recursos, lograr un aprovechamiento ligado a nuestra *Idiosincrasia*. Deberemos desarrollar nuestros propios modelos de uso sustentable de los recursos naturales.

*Zola Nelra Ceballos, Ing. Forestal
Prof. Universidad de La Frontera*

Señora

Viviana Blanlot

Directora Comisión Nacional del Medio Ambiente (CONAMA)

Presente.

Los abajo firmantes, reunidos en la Escuela de Quepuca Ralco, informados sobre el Estudio de Evaluación de Impacto Ambiental de la Central Hidroeléctrica Ralco y haciendo uso de los derechos que nos asisten, tanto en la Constitución como en la Ley de Medio Ambiente y en la Ley Indígena, deseamos hacer saber a usted nuestra opinión y manifestar nuestra oposición al proyecto planteado en el estudio de la Central Ralco por las siguientes razones:

- 1.- Porque el proyecto afecta a toda la comunidad, no sólo a los que serán afectados directos por la inundación, faenas y caminos. Esto porque la comunidad será dividida; porque afecta a nuestras tradiciones, y porque llegará mucha gente de afuera que influirá negativamente en nuestra vida y cultura, además de que discriminan a los mapuche.
- 2.- El proyecto inunda nuestros cementerios antiguos.
- 3.- No queremos abandonar nuestras tierras porque aquí hemos vivido siempre, estamos acostumbrados y sabemos como sobrevivir acá, hemos hecho una vida por generaciones y estamos tranquilos como estamos, aunque a veces necesitamos ayuda.
- 4.- No confiamos en Endesa y sus promesas, porque son las mismas que no cumplieron en Pangué.
- 5.- Las tierras de invernadas que tenemos son las únicas posibles en el Alto Bío Bío, ya que las tierras del fundo El Barco son veranadas y no sirven para la vida pehuenche.
- 6.- Los ofrecimientos de trabajo no son los que la comunidad necesita, porque no sirven para mantener nuestra cultura.
- 7.- No hay compensación posible para nuestra cultura.
- 8.- No se compara lo que tenemos con lo que se nos ofrece y con las riquezas que se sacarán del Proyecto.

Por todo lo anterior, el Proyecto Ralco propuesto en el estudio presentado por Endesa debe ser rechazado, porque queremos seguir viviendo en nuestras tierras de acuerdo a nuestra cultura como lo hemos hecho siempre.

Esperamos que en esta ocasión nuestra opinión sea tomada en cuenta y no pasada a llevar como ha sido costumbre le saludan,

José del Carmen Levi Sandoval
Lonco de Quepuca Ralco.

Robinson Lepimán Calpán de Quepuca Ralco Rut. 3.376.213-5; Margarita Levi Lagos de Quepuca Ralco; María Lidia Gallina Rodríguez de Quepuca Ralco Rut. 10.143.340-4; Marcos Elías Curriao Curriao de Quepuca Ralco Rut. 12.283.868-K; Julia del Carmen Benítez Levi de Quepuca Ralco; José Antolín Curriao Pinchulef de Quepuca Ralco Rut. 10.056.379-7; José Eduvigio Vallejo Erize de El Avellano Rut. 2.759.028-4; Juan Pablo Gallina Rainao de Quepuca Ralco Rut. 5.724.075-K; José Mario Reyes Chiguay de Quepuca Ralco; Mario Segundo Curriao Curriao de Quepuca Ralco Rut. 6.843.410-6; Zenon María Curriao Coli de Quepuca Ralco Rut. 4.792.043-4; Juan Bautista Huenchucán Curriao de Quepuca Ralco Rut. 12.027.960-2; Bernardo Daniel Levi Benítez de Quepuca Ralco Rut. 12.035.772-7; José Miguel Huenteao Parada de Quepuca Ralco Rut. 5.602.551-0; Miguel Piñaleo Campos de Quepuca Ralco Rut. 5.760.365-K; Lucía Reinado Huenchucan de Quepuca Ralco Rut. 6.125.604-0; Pedro Isabel Huenteao Parada de Quepuca Ralco Rut. 5.641.318-9; Simón Piñaleo Campos de Quepuca Ralco; José Francisco Levi Curriao de Quepuca Ralco; Antonio Levi Millaqueo de Quepuca Ralco; Víctor Gacitua Curriao de Quepuca Ralco Rut. 8.197.347-4; Juan de la Cruz Reinado Huenchucan de Quepuca Ralco Rut. 5.590.616-5; Segundo Francisco Huenchucan Curriao de Quepuca Ralco Rut. 12.983.870-2; Juan Benito Lipiman Levi de Quepuca Ralco Rut. 14.072.833-0; María Olga Rodríguez Piñaleo de Quepuca Rut. 9.933.258-1; Gerardo Antonio Gallina Rodríguez de Quepuca Rut. 12.983.524-9; Juan Curriao Curriao de Quepuca Rut. 3.494.910-7; Ana María Chiguai Milla de Quepuca Rut. 9.811.799-7; José Oscar Lepiman Parada de Quepuca; Víctor Segundo Torres Quintreman de Ralco Lepoy Rut. 12.561.625-9; Agustín Desiderio Manquel Manquel de Quepuca; Juan Ricardo Gallina Rodríguez de Quepuca Ralco Rut. 10.393.901-1; José Dolores Gallina Rodríguez de Quepuca Ralco Rut. 14.031.488-9; Agustina del Carmen Levi Carrasco de Quepuca Ralco Rut. 8.501.581-8; José Feliciano Brito Brito de Quepuca Ralco; María del Carmen Levi Levi de Quepuca Ralco; José Mateo Levi Carrasco de Quepuca Ralco; José Mateo Levi Navarro de Quepuca Ralco Rut. 12.733.259-2; Luis Ruperto Hermosilla Levi Presidente Organización Quepuca, Clorinda Hermosilla Levi; Pedro Orlando Lepiman Piñaleo de Quepuca Ralco; Marta Huenchucan Necúl de Quepuca Ralco Rut. 8.565.555-8; Fresia España Levi Curriao de Quepuca Ralco Rut. 15.206.521-3; José Ignacio Reinado Méndez de Quepuca Ralco Rut. 12.983.880-9; María Salomé Jara Levi de Quepuca Ralco Rut. 12.330.576-0; Jaime Hernán Reinado Reinado de Quepuca Ralco Rut. 12.330.339-3; José Ángel Reinado Reinado de Quepuca Ralco Rut. 12.893.505-2; Roberto Andrés Curriao Reinado de Quepuca Ralco Rut. 15.209.105-2; Eduardo Enrique Molina Varga de Quepuca Ralco Rut. 9.451.151-8; María Cruz Curriao Reinado de Quepuca Ralco Rut. 9.954.210-1; María Juana Rodríguez Beroiza de Quepuca Ralco Rut. 8.565.568-K; Luis Orlando Curriao Reinado de Quepuca Ralco Rut. 13.803.759-2; Juan Antonio Jara Levi de Quepuca Ralco Rut. 9.826.048-K; Silvia del Carmen Reinado de Quepuca Ralco Rut. 11.915.733-1.

Nota: El Documento original incluye las firmas o huellas dactilares según cada caso.

Escuela Chenquenco, 09 de junio de 1996
Comunidad Pehuenche de Ralco Lepoy

Señora Vivian Blanlot
Directora Comisión Nacional de Medio Ambiente (CONAMA)
Presente.

Los abajo firmantes, todos vivientes en Ralco Lepoy, informados sobre el estudio de Evaluación de Impacto Ambiental de la Central Hidroeléctrica Ralco y haciendo uso de los derechos que nos asisten en la Ley de Medio Ambiente y en la Ley Indígena, deseamos hacer saber a usted nuestra opinión sobre el proyecto planteado por Endesa:

- No estamos de acuerdo con el Proyecto de la Central Ralco y nos oponemos a su construcción, porque nosotros somos nacidos y criados y fuimos dejados aquí por Chachao, en la tierra de nuestros antepasados.
- Nuestras tierras son las mejores y no queremos que la empresa nos moleste. No queremos salir de nuestras tierras. No queremos ser inundados.
- Nosotros somos nacientes en este lugar, Ralco Lepoy, las tierras nuestras son buenas y en el fundo El Barco no podemos sembrar ni cosechar, los animales se morirán de hambre, de flacos y nosotros también.
- No queremos salir de donde vivimos, nos moriremos de hambre donde nos quieren echar. El fundo El Barco es heloso, sin nieve, es bueno para animales grandes, pero no es bueno para la gente y para los animales chicos.
- Donde estamos tenemos nuestra riqueza, ahí están los antiguos enterrados y no queremos dejar de ver este cielo, porque nuestra tierra es nuestra madre y nuestro padre, así lo dejó Chachao, nuestro Dios.
- La represa afecta a la comunidad entera porque tenemos familiares que los tirarán quizás para dónde, y se podrían perder el Ngillatun, las tradiciones y la cultura.
- No estamos de acuerdo con que entre la empresa porque vienen a hacer abusos sin permiso y nosotros queremos seguir viviendo tranquilos, que nuestras familias queden sin problemas porque no nos queda mucha vida. Queremos que nos dejen en paz.
- Nadie estaría dispuesto que Endesa construya la represa, pero las autoridades de abajo, nos dicen que sí se va a hacer. Aquí la gente se ablanda porque hay pobreza, las autoridades debieran preocuparse de nosotros porque llegan los de

Endesa y por \$ 3.000.- todos hacen cola y sobra la mitad de la gente.

Las autoridades municipales y de Gobernación no se preocupan de nosotros, entonces la represa no es nuestro único problema.

El gobierno no se ha preocupado de crear fuentes de trabajo y llega una empresa privada, como Endesa, y ahí uno trabaja aunque sea por poco. Aquí ni el Gobierno ni la CONADI ni el Alcalde hacen caminos ni ofrecen trabajos, no hemos conseguido nada y estamos cansados. Somos 178 Jefes de familia.

- Nosotros tenemos que ganar frente a la represa porque estaremos unidos, porque nuestras cosechas de invernada nos permiten vivir.

- No queremos que nuestros cementerios antiguos se inunden, los muertos no pueden reclamar, pero nosotros creemos que el cementerio es sagrado y no se puede trasladar.

- Finalmente, pedimos que CONAMA rechace el Proyecto Central Ralco, que nuestra voz sea escuchada y respetada.

José Laureano Ancanao Lepiman. Presidente Asociación Indígena de Hijueta N. 106 Rut. 8.489.183-5; Manuel Neicuman Curraio Lonko Comunidad Indígena, Rut. 1.694.065-8; José del Transito Marihuan Rodríguez de Bajo Lepoy Rut. 3.479.471-5; Antonio Loreto Ancanao Huenteao de Chenqueco Alto Rut. 4.194.083-2; Juan Purran Ancanao de Chenqueco Hijueta N. 108 Rut. 8.356.649-3; José Francisco Rosales Nahuelan de Ralco Vilcuncura; Francisco Purran Ancanao de Chenqueco Hijueta N. 112 Rut. 10.234.432-7; José Guillermo Cumilao Quipaíñan de Colluco Hijueta N. 27; Pedro Francisco Zagal Huenchucan de Sector Quiñelón - Ralco Lepoy; María Magdalena Huenchecal Merillán de Puente la Veta - Ralco Lepoy; Juan Manuel Huenchucan Huenchuleo de Puente la Bota - Ralco Lepoy Rut. 7.976.407-8; Juan Enrique Quintraman Calpan de Lepoy Bajo Hijueta N. 30 Rut. 8.100.193-6; Reinaldo Jesús Beroiza Huenteao de Lepoy Bajo, Hijueta N. 16 Rut. 9.543.699-4; Segundo Bernardo Huenteao Lipiman de Lepoy Bajo Hijueta N. 23 Rut. 7.907.738-0; Juan Salvador Huenteao Lipiman de Lepoy Bajo Hijueta N. 24 Rut. 12.165.108-4; Pedro Ruperto Huenteao Huenchucan de Lepoy Alto Hijueta N. 23; José Guillermo Pichan Beroiza; Benito Purran Calpan de Chenqueco Hijueta N. 112 Rut. 3.534.467-5; Berta Quintraman Calpan de Hijueta N. 32 Rut. 8.565.507-8; Nicolasa Quintraman Calpan de Hijueta N. 29 Rut. 5.978.619-9; José Miguel Maripe Villagran Rut. 3.412.388-8; Juan Anselmo Necul Sagal Rut. 4.501.417-7; Francisco Calpan Huenchucan de Ralco Lepoy (Chilcoco) Hijueta N. 19 Rut. 5.608.999-3; Carmen Francisca Neicuman Cordova de Hijueta N.108 Rut. 10.166.163-6; Mercedes Currino Huenteao de Hijueta N. 3 Rut. 8.565.559-0; Pedro Anastacio Calpan Lepiman de Hijueta N. 4 Rut. 3.298.399-5; Remigio Calpan Nancupí de Hijueta N.80 Rut. 3.077.946-0; Manuela Marihuan M.; Mirta Rebeca Huenteao Beroiza de Hijueta N. 6; Rosario Huenteao Beroiza de Ralco Lepoy Hijueta N. 5; José Santos Rodríguez Piñaleo de Ralco Lepoy Bajo Lepoy Hijueta N. 13; Domingo Leonardo Quipaíñan Piñaleo de Lepoy alto, Hijueta N. 45 Rut. 6.931.004-4; Rosa del Carmen Huenchucan Neicuman de Sector Quiñelón Ralco Lepoy; Carmen

Quipaiñan Piñaleo de Hijueta N. 27; Carmen Lidia Maripe Calpan de Bajo Guindal; Luis Alberto Purran Ancanao de Chenquelo Hijueta N. 112; Carmen Afaman Huenchucan de Hijueta N. Rut. 10.508.180-4; María Lucrecia Cordova Nancupi de Rut. 6.470.896-1; Segundo Eduardo Caceres Quintreman de Lepoy Alto, Hijueta N. 32 Rut. 13.579.576-3; José Miguel Maripi Quipaiñan de Hijueta N. 55; María Elvira Calpan Quipaiñan.

Nota: El Documento original incluye las firmas o huellas dactilares según cada caso.

PENTUKUN N° 6, 1996; p 83-89

Discurso del director de CONADI en acto aniversario

(Saludos en Mapudungun)

Hoy, luego de tres años de promulgación de la Ley Indígena N° 19253, nos reunimos en este lugar histórico para celebrar su aniversario, reflexionar sobre su aplicación y conocer los logros y dificultades de esta fase inicial.

Al celebrar un aniversario más de esta Ley, no podemos dejar de recordar a quienes con abnegación y entrega hicieron posible que este proyecto por tantos años esperado fuera realidad. Recordar al Ex-Presidente Sr. Patricio Aylwin, al Ex-Ministro Secretario General de Gobierno Don Enrique Correa, a Don José Bengoa, Ex-Director de la CEPI y muy especialmente a los dirigentes indígenas de todos nuestros pueblos que participaron sin desmayo en todo el proceso de discusión del anteproyecto primero, y luego, estudio del Proyecto mismo en el parlamento.

Hoy celebramos también el 3er. aniversario del instrumento operativo creado por la Ley. La

Corporación Nacional de Desarrollo Indígena - CONADI, y que me ha correspondido dirigir en estos difíciles primeros años de instalación como organismo público encargado de poner en práctica la Ley y promover el desarrollo y la protección de los pueblos indígenas de Chile, sobre todo la promoción de la creación e implementación de la política pública indígena del Estado, tarea no fácil en un país etnocéntrico que recién da los primeros pasos para avanzar en un proceso de reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas.

El tiempo transcurrido no ha estado exento de dificultades, pero también de logros y realizaciones es que nos llenan de orgullo. La fase de instalación de una institución como CONADI requiere de recurso humano experimentado en lo que es el funcionamiento del sector público, recurso que el mundo indígena no tiene, por cuanto nuestra presencia en el aparato estatal es reciente. Sin embargo, a pesar de ello la CONADI está ahí instalada y funcionando y constituye sin duda un primer logro esencial para cumplir con las tareas que se le encomiendan.

La implementación de los diversos programas ha requerido

de un gran esfuerzo por parte de los directivos y funcionarios de la corporación, así también de su consejo. Sin duda alguna, los avances experimentados en torno a la tierra constituyen uno de los principales logros, por el significado que tiene la tierra para los indígenas. Podemos decir con satisfacción que, como producto de la aplicación de nuestra Ley, los indígenas en Chile, particularmente los mapuche, han aumentado su superficie desde el año 1994 a la fecha sobre las 50.000 Hás. sumando las tierras compradas con el fondo de tierras y agua en sus dos modalidades, tierra en conflicto y subsidio, además de traspaso de tierras fiscales, lo que en términos monetarios significa una cantidad superior a los \$ 25.000.000 millones de pesos.

Así también, en materia de aguas, en especial en la zona norte la compra y regularización de sobre los 4.000 lts. segundo equivale a una cantidad de \$ 20.000.000 millones de pesos o 50 millones de dólares aproximadamente.

La tierra y el agua constituyen sin duda alguna los recursos indispensables para el desarrollo de nuestras comunidades, por ello seguiremos acrecentando su disponibilidad y su propiedad.

Relacionado a lo anterior los miles de casos que nuestros abogados deben atender, año a

año en materia de defensa jurídica y de resolución de conflicto entre indígenas constituye también un aporte de extraordinario valor para dar tranquilidad a las familias y comunidades indígenas.

A pesar de la pérdida de nuestro patrimonio territorial de los últimos años, las comunidades indígenas disponen todavía de recursos acuicola que constituyen todo un potencial económico si estos son racionalmente otorgamiento de los carnet de orilleros para las comunidades ribereñas de mar y lagos de la VII - IX y X Regiones.

De la misma forma, a partir de este año con la firma del correspondiente convenio con SERNATUR será posible iniciar un proceso sostenido de explotación de nuestros recursos turísticos incorporando así una nueva y segura fuente de ingreso complementario para nuestras familias.

Nuestra apuesta es poder contribuir a un proceso de desarrollo con identidad, mejorar nuestras condiciones materiales inspirados en los grandes valores que nos proporciona nuestra cultura indígena, en otras palabras, usar de los recursos que nos ofrece la tecnología moderna pero poniéndole el necesario sello indígena.

Basado en estas líneas orientadoras es que nuestro fondo de desarrollo ha optado por priorizar algunas áreas temáticas

sobre las cuales ha estado trabajando y lo continuará haciendo.

La formación de recurso humano es sin duda el mayor aporte que CONADI puede hacer a una propuesta de desarrollo con identidad para que sea sostenible en el tiempo.

Por ello el programa de becas que actualmente beneficia a cerca de 7.000 estudiantes indígenas, aunque todavía insuficiente constituye un aporte de incalculable valor para nuestros pueblos.

El programa de educación intercultural bilingüe gestionado conjuntamente al igual que el programa de becas con el Ministerio de Educación, constituye uno de los grandes aciertos de CONADI en el tiempo presente, programa que nos permite iniciar un proceso de cambio en el modelo de educación que se imparte a nuestros niños y jóvenes indígenas potenciar también la formación de profesores interculturales. Promover la creación de materiales pedagógicos pertinentes y mostrar algo que muchos indígenas esperábamos desde hace muchos años, el disponer de un alfabeto propio que permita desarrollar nuestro idioma, escribir en mapudungun, en aymara, en rapa nui ya es posible, pero para que esto sea realmente así, yo llamo a los profesores, a los estudiantes, a los profesionales e

intelectuales y a todos los hermanos indígenas a sumarnos a este proceso y usar de este producto.

El tema del desarrollo sin duda es complejo y desafiante, conlleva a dar respuesta a un conjunto de interrogantes que nos permitan crear capacidad para disponer de la infraestructura necesaria, el dominio de la tecnología adecuada y por ende el disponer de recursos humanos calificados, el manejo de la información para la comercialización y desarrollo de experiencias organizativas con posibilidades de éxito constituye desafíos del tiempo presente que hay que enfrentar.

Disponemos de algunos recursos para ello, pero es necesario que esto sea asumido responsablemente por los indígenas y el estado en su conjunto y no pretender que un organismo aisladamente pueda lograrlo.

De allí entonces que instrumentos como las áreas de desarrollo que nos permite ordenar territorialmente zonas con similitudes ecológicas de recursos y con alta concentración de población puedan ser alternativas real de desarrollo con identidad. Ya hasta ahora se han declarado algunas, a partir del presente año y en lo que a CONADI compete tendremos que acelerar la declaración y formalización de nuevas áreas en la zona norte y

especialmente en las regiones VIII - IX y X incluyendo además a la Isla de Pascua.

La coordinación con servicios públicos, privados y ONGs son sin duda la forma como sumar capacidades técnicas y financieras para avanzar en el proceso de superación de la pobreza por ello CONADI, y en especial a partir de 1997 privilegiará los programas cogestionados.

Los convenios inter-institucionales los convenios de programación, el cofinanciamiento y en general otros instrumentos de cooperación serán la manera como CONADI usará los limitados recursos que dispone para las distintas oficinas de la corporación a través del país.

La mujer indígena constituye un aporte histórico y presente de incalculable valor para nuestros pueblos por ello a partir de 1996 hemos firmado un convenio de trabajo coordinado con SERNAM nuestro objetivo es la significación de la mujer, apoyar su desarrollo y promover su participación este convenio tendrá vida en la medida que desarrollemos proyectos concretos, que se materializarán de manera creciente a partir del año 1997, en otro orden, pero muy relacionado a todo lo anterior. La nueva realidad que caracteriza a nuestros pueblos es la existencia de sobre 500.000 indígenas que viven en las ciudades, especialmente en Santiago, hasta el momento ha

sido posible apoyar a un conjunto de organizaciones surgidas a partir de la Ley asociaciones Indígenas, y especialmente asociaciones de microempresarios de los más diversos campos han surgido en Santiago, Temuco, Iquique y otras ciudades. Es un proceso inicial que hay que continuar y perfeccionar.

La reciente inauguración del Centro Artesanal Indígena de Cerro Huele en Santiago, la creación de los Centros de Desarrollo de Cañete, Imperial y Osorno, así como el inicio de la implementación de iguales centros en Arica, Iquique y Punta Arenas, constituyen también avances que permitirán relacionar a nuestros hermanos del campo y la ciudad y hacer efectiva la presencia indígena en los centros urbanos.

Los logros antes enunciados, sin duda nos llenan de satisfacción, pero estamos muy conscientes que es sólo el inicio de un proceso largo que no puede no puede ni debe detenerse, la pobreza sigue siendo aún una porfiada acompañante de nuestras comunidades, cómo quisiéramos eliminarla pero sin embargo nuestra capacidad creativa, nuestra persistencia y optimista actitud son los ingredientes esenciales para lograrlo.

Los recursos asignados a CONADI son bajos en relación a las necesidades, pero debemos reconocer que en los 3 años de funcionamiento de CONADI se han

ido incrementando de \$ 4.000 millones en 1994 a \$6.400 en 1996 y a 7.500 millones aproximadamente para 1997.

Los recursos son escasos por ello debemos sumar mediante el desarrollo de una estrategia de cooperación y de cofinanciamiento con otras instituciones públicas y privadas, como también el aporte de la cooperación internacional en este proceso de desarrollo. El accionar del movimiento indígena es de una importancia capital. Los indígenas que nos hemos incorporado al sector público para cumplir una tarea concreta tiene que necesariamente verse complementado con el trabajo y la lucha de los dirigentes y las organizaciones.

Cometen un error cuando algunos hermanos ven en CONADI la máxima expresión del Estado en su relación con los pueblos indígenas siendo ésta un organismo estatal. No se resume en ella todo lo que es el ordenamiento jurídico del Estado Nacional.

Por ello, iniciativas como el Congreso Nacional Indígena que está en una fase inicial de preparación y apoyado por CONADI constituye la posibilidad para aclarar nuestros objetivos y estrategias en la relación con el Estado y la manera cómo el propio movimiento indígena se estructurará, mejorando y elevando su capacidad de propuesta en los diferentes campos como

economía, medio ambiente, educación, salud, vivienda, etc. de lo contrario, los pueblos indígenas nos veremos una vez más siendo pasivos espectadores y receptores de decisiones ideadas externamente.

La implementación de la Ley en estos 3 años nos indica que está siendo muy positiva en temas específicos. Adolece de deficiencias en otras que es necesario corregir, el Congreso Mapuche, Aymara, Rapa Nui o Atacameño, tendrá que pronunciarse.

CONADI ha iniciado internamente el proceso de revisión de la Ley y espero que a comienzos del próximo año podamos efectuar una propuesta de modificación que hay que socializar y estudiar.

Muy relacionado a lo anterior están también dos proyectos pendientes en el parlamento, la modificación constitucional para el reconocimiento explícito de los pueblos indígenas de Chile y la declaración de que éste es un país pluricultural y el proyecto de ratificación del convenio 169 de la OIT. Instrumento jurídico internacional de gran valor en esta lucha por nuestra dignificación y participación que recién se inicia.

Para esto y otros proyectos CONADI hace su aporte, pero necesita de la acción dedicada de las organizaciones y sus dirigentes pues no lo puede hacer todo sola.

El proceso de modernización que vive el país nos pone en presencia de proyectos de gran envergadura que si bien, como se plantea beneficia al desarrollo global del país pero afecta a nuestras comunidades, solo por citar algunos, By Pass en Temuco, Carretera Costera, Centrales Hidroeléctrica, Plantas Industriales, etc.

Sobre este tema, por mandato de la propia Ley y del Consejo Nacional de CONADI, ésta al menos mientras yo sea su Director hará cumplir los postulados y mandatos de la Ley 19.253 de proteger las tierras indígenas, por ello y para el caso particular del proyecto Ralco en el Alto Bío - Bío, la CONADI no autorizará la permuta de las tierras indígenas.

Estimados hermanos, autoridades e invitados a este acto de celebración, el proceso de globalización al que los países están hoy en día involucrados no ha dejado de afectar positivamente o negativamente a nuestros pueblos indígenas. Recurramos a la enseñanza de nuestro gran Lautaro para sortear las dificultades apropiadas del conocimiento y la información.

Nuestros pueblos están llamados a hacer su aporte al desarrollo de la sociedad.

Las capacidades indígenas pueden contribuir a generar un nuevo paradigma del desarrollo cuyo insumo básico es el

conocimiento indígena aun no asumido por la sociedad global. Este nuevo paradigma es el desarrollo con identidad. Entendiendo éste como un proyecto histórico de los pueblos con cultura propia, que tienen la capacidad y posibilidad de complementar las culturas de la humanidad. Mediante la convivencia en la diversidad.

El protagonismo indígena depende principalmente de los propios indígenas por ello la participación política en estos procesos electorales que se avecinan, son de extraordinaria relevancia, los pueblos indígenas deben participar y deben apoyar a los candidatos indígenas. Nuestro reconocimiento y nuestra participación no será regalada tendremos que hacer méritos para ello.

Así también el tema de la presencia indígena internacional, es algo que ha mostrado deficiencia hasta ahora pero que puede ser corregido. Son varios los proyectos que se discuten en el seno de los organismos internacionales solo por citar algunos.

- La declaración universal de los derechos de los pueblos indígenas en Naciones Unidas.

- El proyecto de conformación del foro permanente de los pueblos indígenas dentro del sistema de Naciones Unidas.

- Al proyecto interamericano de los derechos de los pueblos indígenas, etc. son espacios en los cuales el movimiento indígena de Chile debe estar presente.

De la misma forma el movimiento indígena no puede estar ajeno a los hechos relevantes que ocurren, así por ejemplo en el marco de la realización de la cumbre social iberoamericana de Iquique en septiembre pasado a la cual participaron ministros del área social de toda Iberoamérica como parte de la fase preparatoria de la cumbre iberoamericana de presidentes y jefes de gobierno que se realizará en Santiago en noviembre próximo, los indígenas y representantes de instituciones indígenas similares a CONADI de casi toda América nos reunimos paralelamente e hicimos llegar nuestras conclusiones a dicho foro con miras a que el tema indígena sea también parte de la agenda de la cumbre iberoamericana de presidentes.

CONADI puede apoyar a los dirigentes y organizaciones en este proceso pero no puede sustituirlos, esa es al menos mi humilde opinión y creo no estar equivocado.

Estimados amigos, son tantos los temas que pudléramos abordar y sobre los cuales reflexionar, sin embargo no quisiera abusar de su paciencia, pero antes de concluir estas palabras quiero dar gracias al todo

poderoso por darnos la posibilidad de estar aquí, dar gracias por la existencia de la Ley indígena, por la creación de la CONADI, pedirle que nos dé sabiduría sobre todo a las nuevas generaciones para que asuman con fuerza y cariño la causa indígena, quiero también dar gracias a las autoridades que han apoyado a CONADI en su trabajo cotidiano, dar gracias a los consejeros indígenas o no indígenas que han aportado con sus ideas al desarrollo institucional. Agradecer a mis colaboradores y compañeros de trabajo, por su entrega y sacrificio en la institución sulgeneris como lo han calificado y dar las gracias a Uds. por estar aquí acompañándonos en este día de celebración.

*Mauricio Huenchulaf,
Director CONADI*

Aporte indígena al foro iberoamericano de desarrollo social realizado en la ciudad de iquique

PROPOSICIÓN

1. HACIA UN NUEVO DISEÑO DE POLÍTICAS PÚBLICAS DE NUESTROS ESTADOS, CON EL OBJETIVO ÚLTIMO DE SUPERAR LA POBREZA.

En el transcurso de estos 504 años, nuestros pueblos indígenas han sufrido un quiebre estructural de sus culturas y formas de vida. Los intentos de asimilación cultural y económica han pretendido incorporarnos a un solo esquema cultural homogéneo que es lo "occidental". Considerando que nuestros modos de vida diferentes eran un retraso y un obstáculo para su desarrollo.

Elo ha significado una pérdida de recursos humanos indígenas y ha generado un estancamiento de nuestra dinámica de autogestión y desarrollo.

La principal responsable de la pobreza de los pueblos indígenas es la pérdida de nuestras

tierras y territorios, por eso, para luchar contra la pobreza es esencial que los pueblos indígenas tengamos acceso a la propiedad de la tierra comunitaria. Para salir de la pobreza es necesario recuperar los derechos de nuestros pueblos sobre los territorios y sus recursos naturales.

En las zonas rurales, las familias indígenas, generalmente extensas, poseemos pequeñas propiedades de mala calidad que hacen insostenible la sustentación de la estructura tradicional, generando migración y/o fragmentación de las propiedades, las que no alcanzan a producir en volúmenes suficientes para generar ganancias que, destinadas al ahorro y a la capitalización nos permitan despegar hacia una economía con niveles más altos de eficiencia y rentabilidad económica.

Elo ha generado un estancamiento de la dinámica de autogestión y desarrollo de nuestros pueblos indígenas. "Somos pobres porque nos han despojado y nos siguen despojando de nuestros territorios". Así, la educación sin pertenencia ha formado hombres y mujeres no preparados para desenvolverse en su medio de origen, desarraigándolos de su cultura y forzándolos a migrar al mundo urbano. En éste pasan a engrosar los sectores marginales con insuficiente acceso a la educación y salud, acentuando la inequidad social y la pérdida de su

propia riqueza cultural. Una revisión de los datos estadísticos sobre analfabetismo, muestra que los índices más altos están en las poblaciones indígenas. Los bajos niveles educacionales alcanzados por un gran porcentaje de indígenas los llevan a desempeñarse en los centros urbanos, en diversos oficios con ingresos mínimos que no alcanzan a una existencia digna, pasando así, a engrosar la masa de asalariados pobres característicos de la economía informal.

Los procesos migratorios generan un doble efecto: deterioro de la calidad de vida y pérdida de recursos humanos indígenas y, un doble gasto de inversión social pública por la pérdida de la inversión en el sector rural y necesidad de nuevas inversiones no programadas en los sectores urbanos.

A ello se suma una marginación de la participación en la democracia, que se refleja en: la marginación de las decisiones, la falta de acceso a la justicia, el no reconocimiento pleno de los derechos de los pueblos y personas indígenas respecto de sus territorios, de la gestión de sus recursos, del fortalecimiento de sus organizaciones, la definición de sus estrategias de desarrollo y de su identidad.

En lo relativo a salud, los pueblos indígenas hemos sido privados de nuestra medicina tradicional, de sus médicos

particulares, (yatiris, quilliri, machis, ajiq'ab, etc.) y no pueden acceder a la medicina occidental, viven una suerte de marginación previsional, la cobertura en las zonas campesinas es mínima, lo que provoca, en general un alto nivel de mortalidad, principalmente infantil.

Esta descripción general de la realidad indígena actual, tanto campesina como urbana, reafirma la necesidad de que los Estados definan políticas públicas para abordar nuestra problemática y diseñen en conjunto con las instancias organizadas indígenas las estrategias para darles solución, especialmente en un continente como América donde la presencia indígena es, tanto en términos numéricos como culturales, un rasgo definitorio de la identidad latinoamericana.

Sin duda existen avances de tipo político, legislativo y económico que han procurado contribuir al desarrollo económico y social de nuestros pueblos indígenas con respeto de las identidades y culturas.

El Convenio 169 de OIT, el capítulo 26 de la Agenda 21, la creación del Fondo de Desarrollo Indígena para Latinoamérica y el Caribe, la consideración en los documentos oficiales de las últimas reuniones cumbres así como la legislación que nos considera en forma específica a los indígenas en diversos países de América, son ejemplos de los avances

mencionados. Sin embargo la relación de tratamiento en los Estados hacia los pueblos indígenas es diversa.

Pese a ello, se constata que las inversiones públicas son ineficaces para abordar el desarrollo social indígena en un contexto de pobreza generalizada. Los programas sociales no son adecuados a nuestra realidad indígena o muestran incompatibilidades culturales como es el caso de los programas sociales de vivienda o los de transferencia tecnológica agropecuaria.

Las políticas sociales hasta el momento se conciben en un marco de homogeneidad cultural aun cuando han incorporado los enfoques de género y étnico que facilitan el diseño de políticas diferenciadas para mujeres, jóvenes o ancianos. Esta concepción cultural homogénea explica los magros resultados obtenidos en términos de bienestar o mejora en calidad de vida, ya que resolviendo problemas funcionales comunes no han resuelto los problemas de un entorno adverso que se mantiene por el no reconocimiento de nuestra diversidad en la generalidad del quehacer planificador gubernamental o legislativo.

2.- FUNDAMENTOS DE LA PROPUESTA INDÍGENA

Es necesario en primer lugar saber cómo entienden los gobiernos el desarrollo para nuestros pueblos originarios y aclarar qué entendemos los propios pueblos indígenas por Desarrollo.

La declaración de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social establece entre sus objetivos:

Reconocer y apoyar a las poblaciones indígenas que procuran alcanzar el desarrollo económico y social con pleno respeto de su identidad, sus tradiciones, sus formas de organización social y sus valores culturales.

Por otra parte, la Declaración de Buenos Aires sobre el cumplimiento de compromisos de la Cumbre de Desarrollo Social reconoce la necesaria participación de los actores de la sociedad civil además de la acción gubernamental. Esto también significa modernizar el diseño y la gestión de la acción pública a fin de implementar políticas y programas eficaces.

Los fundamentos están dados por el reconocimiento de nuestros derechos de pueblos, en educación, economía, conocimientos y tecnología, puesto que nuestros derechos no están desarrollados ni aplicados como nosotros queremos.

Otro aspecto especialmente significativo es el compromiso de proporcionar a nuestros pueblos indígenas un entorno que nos permita participar en la vida social, económica y política de cada país respetando y reconociendo el derecho de mantener y desarrollar nuestra identidad, cultura e intereses.

En este marco de reflexiones, esta propuesta indígena pretende realizar un aporte al desarrollo de políticas sociales que superen la pobreza reconsiderando el concepto de políticas públicas, asumiendo que éstas son políticas que se elaboran entre actores de la sociedad civil y del Estado.

De esta forma inspirados en el desarrollo con identidad la invitación es a abordar la ausencia de políticas públicas claramente diferenciadas para nosotros (tierras, medio ambiente, educación, salud, producción, servicios, vivienda, seguridad social y justicia) en cooperación con los miembros de la sociedad civil a través de un enfoque multidimensional e integrado.

El compromiso de promover la integración social fomentando sociedades estables basadas en el respeto por la diversidad cultural es un compromiso declarado en la Cumbre que encuentra respuesta en nuestros pueblos indígenas, los que asumen el compromiso de la participación, especialmente

cuando se señala que se reconoce y respeta el derecho de los pueblos indígenas a mantener y desarrollar nuestra identidad cultural y nuestros intereses.

3. OBJETIVOS DE LA PROPUESTA.

- Fomentar la cooperación entre sociedad civil indígena y organismos públicos para elaborar una estrategia global encaminada a superar la pobreza de los pueblos indígenas y contribuir al logro del desarrollo con identidad.

- Mejorar las políticas públicas hacia el mundo indígena mediante la proposición y participación en la toma de decisiones en la misión de superar la pobreza a través de proyectos de desarrollo con identidad.

- Generar voluntades políticas internacionales para ejercitar una verdadera política para nuestros Pueblos Indígenas, donde se priorice nuestra identidad, nuestra relación con las tierras o territorios y la protección del hábitat, la recuperación del medio ambiente cuando ha sido devastada la naturaleza.

- Fortalecer la cooperación internacional para la solución de problemas que afrontan nuestros pueblos en áreas como los derechos humanos, medio ambiente, desarrollo, salud, cultura, educación y justicia.

- Generar procesos de interaprendizaje, entre pueblos y civilización y de respeto a la diversidad.

4. PROPUESTA DE UN DESARROLLO CON IDENTIDAD.

Las capacidades indígenas pueden contribuir a generar un nuevo paradigma del desarrollo, cuyo insumo básico es el conocimiento indígena, aún no asumido por la sociedad global; este nuevo paradigma es el DESARROLLO CON IDENTIDAD, entendido éste como un proyecto histórico de los pueblos con cultura propia, que tienen la capacidad y posibilidad de complementar las culturas de la humanidad, mediante la convivencia en la diversidad.

Como pueblos parte de la Madre Tierra y por consiguiente precursores en la defensa del medio ambiente, la preservación de la biodiversidad y la producción de alimentos en zonas extremas como el altiplano o desérticas; los indígenas somos conscientes de la necesidad que tiene el conjunto de la humanidad de sus capacidades.

En el actual contexto de configuración de una comunidad mundial, el desarrollo con identidad constituye un aporte de los pueblos indígenas para el conjunto de la humanidad y del

planeta. La cosmovisión indígena puede contribuir a evitar la veloz degradación del medio ambiente, resolver el abordaje de las graves situaciones de escasez de alimentos y evitar el grave riesgo de perder la riqueza de la diversidad.

Las capacidades indígenas pueden contribuir a generar un entorno social y económico, basado en la libertad, el respeto de las culturas y a la aplicación de medidas para establecer relaciones armoniosas entre sociedad y naturaleza reflejada en políticas ambientales, económicas y sociales en un contexto de participación tanto de la sociedad como del Estado.

Esta es una nueva perspectiva con que los Gobiernos de América deben asumir políticas adecuadas al desarrollo de nuestros pueblos en cada país.

Los Estados al planificar políticas de erradicación de la pobreza, nos devuelvan el derecho de disponer libremente de los recursos naturales, tierra y aguas que nuestros pueblos tienen en sus territorios tradicionales.

Para concretar esta meta se necesita la respuesta de los organismos que dirigen las políticas indígenas de los gobiernos y así contribuir a hacer realidad la valoración de la diversidad y los anhelos de justicia y desarrollo de los pueblos indígenas.

El concepto de desarrollo de los pueblos originarios

comprende el ejercicio de sus derechos fundamentales.

5. ESTRATEGIAS PARA EL DESARROLLO CON IDENTIDAD

a) Principios Básicos

Los procesos de desarrollo con identidad deberán consolidar las dimensiones de la cultura propia con el propósito de incrementar la capacidad de decisión de nuestros grupos sociales sobre los recursos propios y ajenos.

El desarrollo con identidad debe ser inseparable del entorno cultural, ecológico económico, político y espiritual, y sólo es compatible con políticas de desarrollo de carácter multidimensional e integral.

El desarrollo con identidad debe fundamentarse en la participación directa de los Pueblos Indígenas en los distintos niveles de decisión que nos permita definir el qué y cómo lo queremos, frente a la globalización y a la homogeneización implementada por los Estados.

El desarrollo con identidad debe resolver y reconocer el derecho de los Pueblos Indígenas a participar en la toma de decisiones, principalmente en lo que se refiere a:

- asegurar la propiedad de los recursos (Tierras y Territorios).
- garantizar acceso a instancias de poder (Autonomía).
- reconocer y respetar los derechos de los pueblos indígenas y su acceso a la justicia.
- fomentar el desarrollo autogestionario.
- garantizar el ejercicio de la identidad, el desarrollo de la cultura y combatir la discriminación.

b) En la perspectiva de los pueblos

- Potenciar la unidad comunitaria, la solidaridad como base del desarrollo económico, social y cultural de nuestros pueblos, fortaleciendo las relaciones de complementariedad y reciprocidad de entre hombre y mujer.
- Recuperar la ciencia médica originaria que ha permitido vivir con salud y armonía a los pueblos indígenas, previniendo antes que curando.
- Recuperar la cultura alimentaria de las comunidades indígenas como forma de superar la desnutrición que afecta a los pueblos.
- Validar los principios de producción y empleo de tecnologías culturalmente pertinentes y ecológicamente sustentables.
- Abordar la participación política desde la perspectiva del desarrollo

con identidad.

- Fortalecer las estructuras organizativas propias de los pueblos originarios.

c) En la perspectiva de la cooperación internacional.

- En todos los Proyectos y programas de desarrollo para los pueblos indígenas deberá tenerse en cuenta los instrumentos jurídicos internacionales elaborados por Naciones Unidas, OIT, OEA, FAO, OMS y demás organismos multilaterales.
- Promover bilateral o multilateralmente un entorno propicio para superar la pobreza.
- Apoyar la creación de líneas de cooperación internacional indígena para financiar los programas que prestarán asistencia a los países en desarrollo.

ORIENTACIONES GENERALES PARA LA PROMOCIÓN Y EL DESARROLLO DE LA CULTURA Y LA EDUCACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Presentado un documento base para la discusión en torno al tema Cultura y Educación Indígena, a los hermanos indígenas representantes de distintos pueblos y, a los representantes de organismos gubernamentales de Argentina, Perú, Ecuador, Bolivia, Guatemala, Nicaragua y Chile, en la Reunión Indígena de ABYA YALA, realizada los días 2, 3 y 4 de Septiembre, en Iquique, Chile, se da respuesta a una necesidad común de nuestros pueblos de abrir un diálogo fructífero en torno a aquellas tareas estratégicas que el desarrollo cultural y educativo de los pueblos indígenas nos demanda en la hora presente.

El intercambio de experiencias y las propuestas pertinentes a la realidad de cada uno de nuestros pueblos se sintetizó en lineamientos que orientarán nuestros esfuerzos, para poner en común los logros alcanzados en futuros encuentros como éste.

1.- NEGOCIACIÓN CON LOS ESTADOS, DE MARCOS PRESUPUESTARIOS ESPECÍFICOS PARA EL ESTUDIO, INVESTIGACIÓN, PRODUCCIÓN Y DIFUSIÓN DE LA CULTURA, LA EDUCACIÓN, LAS CIENCIAS Y LA TECNOLOGÍA, EN EL MUNDO INDÍGENA.

Consensuar formas de gestionar medios y crear instrumentos que permitan implementar una política indígena respecto de estos temas que son claves para el desarrollo de nuestros pueblos, en los plazos inmediatos y medianos. Por ejemplo, demandar la creación de Fondos Nacionales para la Cultura y Educación de nuestros pueblos, en cada país.

2.- DISEÑO DE UNA POLÍTICA INTERNACIONAL DE PROTECCIÓN DEL PATRIMONIO INDÍGENA.

El patrimonio cultural, genético, artístico, arqueológico, lingüístico, etc., constituyen la base de nuestra identidad indígena y es, al mismo tiempo, patrimonio común de la humanidad. Por ello es fundamental, que los Estados y las

sociedades nacionales tomen conciencia que no se puede seguir aceptando conductas depredadoras y folclorizantes frente a esta invaluable riqueza.

3. CONVENIOS INTERNACIONALES DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE.

Fortalecer los ámbitos en que la colaboración horizontal ofrece posibilidades para desarrollar acciones conjuntas y el modus operandi necesario para darles viabilidad. Entre ellos, es primera prioridad capacitar recursos humanos indígenas para la Educación Intercultural Bilingüe.

4. RECONOCIMIENTO DE LA ESPIRITUALIDAD INDÍGENA EN EL MARCO DEL ECUMENISMO INTERNACIONAL.

Es innegable que, en nuestros Estados, los procesos educativos se han ido abriendo cada vez más a la diversidad; pero respecto de la espiritualidad, que es la fuerza motriz de nuestras culturas, podemos decir que esta apertura no se ha dado.

Es tiempo de propiciar un diálogo ecuménico que pueda fortalecer la revalorización de nuestras ceremonias religiosas, de la medicina indígena, de los

valores éticos y morales, del pensamiento ecobiológico de respeto a la Pachamama, Ñuke Mapu, Caina, etc.

5. DISEÑO DE UN PROGRAMA CONTINENTAL DE COMUNICACIONES INDÍGENAS.

Es imperativo impulsar la producción comunicacional indígena e incorporarla en todos los medios existentes, a nivel nacional e internacional.

Para ello es necesario lograr el apoyo de los medios de comunicación, ya que ellos pueden ser excelentes colaboradores para destacar nuestros valores propios y el aporte indígena a la cultura universal. Se sugiere, entre otras iniciativas, realizar esfuerzos por implementar:

- una Red de información y de intercambio,
- utilización de los medios audiovisuales, especialmente la T.V.,
- avanzar progresivamente en el logro de medios de comunicación.

6. CELEBRACIÓN DE ACONTECIMIENTOS HISTÓRICOS CONTINENTALES INDÍGENAS.

Debemos incorporar nuestras efemérides a las celebraciones oficiales de los Estados, para fortalecer la identidad y la unidad de nuestros pueblos a través de grandes eventos nacionales e internacionales.

Al respecto, se sugiere proponer aquellos hitos históricos y culturales que se estima importante consagrar en el tiempo.

7. REACTIVAR LA REALIZACIÓN DE EVENTOS TRASCENDENTES PARA LA VITALIZACIÓN DE NUESTROS CONOCIMIENTOS INDÍGENAS, COMO POR EJEMPLO LOS SEMINARIOS AMAÚTICOS, U OTRO DE GRAN RELEVANCIA Y SIGNIFICACIÓN PARA CADA GRAN PUEBLO.

8. POTENCIAR EL LIDERAZGO INDÍGENA EN TODOS LOS ÁMBITOS DE LA CULTURA, MÁS ALLÁ DEL ASPECTO POLÍTICO.

Los asistentes a la Reunión Internacional Indígena de Abya Yala hemos acordado solicitar a los Sres. Ministros de nuestros gobiernos participantes en la IV Cumbre Social Iberoamericana la inclusión del siguiente considerando y el siguiente acuerdo en la Declaración de Iquique.

CONSIDERANDO.

Que la pluralidad de culturas que caracteriza a los pueblos indígenas y su particular enfoque del desarrollo, basado en la identidad y en la necesidad de afirmar sus derechos sobre las tierras y recursos naturales tradicionalmente ocupados, requiere de políticas específicas para superar la pobreza en la que se encuentran en la actualidad.

ACORDAMOS.

Apoyar especialmente la adopción concretada de políticas públicas para fomentar el desarrollo de los pueblos indígenas de conformidad con sus



Convenio de amistad y cooperación

Nosotros, representantes de las comunidades Pehuenche del Alto Bio Bio y de los pueblos indígenas norteamericanos Zuni, Lummi, Okanagan, Oto-Iowa y Yakama, hemos estado reunidos en el "Ngillatún por la vida y el futuro de nuestros pueblos" llevado a cabo el 11 y 12 de octubre recién pasado en el Alto Bio Bio; hemos hecho visitas a autoridades de Gobierno y organizaciones amigas y hemos reflexionado en conjunto sobre el pasado, presente y futuro de nuestros pueblos y sobre los lazos que nos unen y esperamos nos unirán aún más en el futuro.

Como representantes de las naciones indígenas norteamericanas, queremos expresar nuestra gran preocupación y solidaridad con nuestros hermanos y hermanas Pehuenche, quienes se encuentran gravemente amenazados por la inminente construcción de la represa Ralco en su territorio.

Reconocemos a los hermanos y hermanas Pehuenche como nuestros parientes, cuyo destino es también el nuestro.

Vista la situación de indefensión en que se encuentran, hemos acordado desarrollar una campaña internacional con el fin de defender los derechos de

nuestros hermanos y hermanas, denunciar la complicidad del gobierno de Chile, quienes están negando los derechos consagrados en la Ley Indígena y Tratados Internacionales. Esta campaña incluirá influir en los tratados comerciales que el gobierno de Chile intenta suscribir, denuncias ante las Naciones Unidas y Banco Mundial y el boicott a intereses de ENDESA en el país y en el extranjero, entre otras acciones.

También exploraremos intercambios culturales, programas de apoyo técnico y visitas de representantes Pehuenche a nuestros países.

Como Pehuenche agradecemos la amistad y apoyo que nos han dado nuestros hermanos y hermanas norteamericanos y nos comprometemos por nuestra parte a mantenerlos permanentemente informados de nuestra situación y a compartir con ellos nuestros conocimientos tradicionales y cultura, con el fin de enriquecernos mutuamente.

En este esfuerzo trabajaremos en coordinación con las organizaciones no indígenas abajo firmantes. Ahora sabemos que la vida y el futuro de nuestros pueblos está en nuestras manos. Las unimos para enfrentar el futuro, enraizados en la historia común de nuestros antepasados

Nota.- La carta incluye el nombre y firma de los siguientes representantes.

José Antollín Curriao (Centro Pehuenche Alto Biobío), Enrique Correa (Centro Pehuenche Alto Biobío), Martiriano Suárez (Centro Pehuenche Alto Biobío), Nicolasa Quintrenán (Centro Pehuenche Alto Biobío), Chenoa Egawa (de Nación Lummi, EEUU), Johnny WhiteCloud (Otoe-loway-Creek, EEUU), Jeannette Armstrong (de Nación Okanagan, Canadá), Jewell James

(de Nación Lummi, EEUU), Lorintha Warwick (de Nación Yakama, EEUU), James Enoté (de Nación Zuni, EEUU), Juan Pablo Orrego (Grupo de Acción por el Biobío), Cristián Opaso (Grupo de Acción por el Biobío), Gopal Siwakoti (Inhured Internacional, Nepal).

Santiago, 17 de Octubre de 1996.



PENTUKUN N°6, 1996; p. 103-106

AYLWIN O., José. Comunidades indígenas de los canales australes: antecedentes históricos y situación actual. Temuco, Chile: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, 1995. 131 p. Colección La Propiedad Indígena de Chile.

Este libro es el resultado de una exhaustiva investigación que permite conocer desde una perspectiva amplia, la historia y situación actual de las comunidades indígenas de los canales australes de América. Contiene: Presentación.- Introducción.- Antecedentes históricos.- ¿Quiénes eran estos pueblos?.- Estado de desarrollo de estos pueblos a la llegada del europeo.- El proceso de su desaparición.- Situación actual de las comunidades de los canales australes. Situación y demandas de tierras.- Situación y demandas de áreas marítimas. Alternativas de solución a problemas y demandas de estas comunidades.- Desarrollo económico, social y cultural.

S.G.G.

CARRASCO M., Hugo. El discurso mítico - simbólico mapuche en los mitos de

transformación: Estudios Filológicos. no. 31, 1996. p. 7-25.

En el presente artículo propone el autor un modelo de análisis matricial del discurso míticosimbólico, denominado así porque no trabaja con versiones aisladas, sino con textos normalizados a partir de un corpus de versiones de un mito. Los niveles descriptivos que se presentan son la matriz secuencial, la matriz funcional, la matriz actancial y la matriz simbólica. Se ejemplifica con una serie de aplicaciones parciales practicadas por diversos investigadores, además del propio autor, en textos narrativos míticos mapuches. Este trabajo es parte de los resultados del Proyecto DID. UFRO 9437, patrocinado y financiado por la Dirección de Investigación y Desarrollo de la Universidad de la Frontera.

S.G.G.

LOPEZ DA SILVA, Aracy; BENZI GRUPONI, Luis D. A temática indígena na escola. Brasília, Brasil: Comitê de Educação Escolar Indígena del Ministerio de Educación de Brasil., 1995. 575 p.

Este libro es material de apoyo y de consulta para los que participan en el sistema educativo de Brasil, y una referencia obligada para aquellos interesados en la realidad indígena, tanto por la calidad teórica y analítica de los planteamientos cuanto por la regurosidad y riqueza etnográfica con que son respaldos.

Contiene: Prefacio, Introducción, diecinueve artículos, veinte boxes, diecisiete ensayos fotográficos con ciento treinta y nueve fotografías y cincuenta y ocho fotografías complementarias.

R.M.U.

MOLINA, Raúl; CORREA, Martín.
Territorio y comunidades pehuenches del Alto Bío Bío. Temuco, Chile: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, 1996. 225 p. Colección la Propiedad Indígena de Chile.

Este libro es producto de una investigación rigurosa sobre el territorio y las comunidades pehuenches del Alto Bío Bío, abordada con variada documentación e información, citando principalmente la memoria colectiva de las comunidades, da a conocer la historia y la actual demanda territorial del pueblo pehuenche.

Contiene: Presentación; Introducción; Comunidad

Pehuenche de Callaqui - Comunidades Pehuenches de Ralco - Quepuca - Ralco y Ralco - Lepoy; Comunidad Pehuenche de Pitril; Comunidad Pehuenche de Cauñicu; Comunidad Pehuenche de Malla Malla; Comunidad Pehuenche de Trapa - Trapa; Conclusiones/ Anexos.

S.G.G.

REVISTA DE ANTROPOLOGIA, Sao Paulo, Brasil. vol. 38, no. 2. 1995. 256 p.

Esta revista contiene siete artículos y dos reseñas, dos de estos artículos publicados en castellano: Szemiński, Jan. "Del sexo del creador y del intérprete traicionero", en el que se contrastan las fuentes orales quechuas y los documentos escritos españoles, en relación a la religión y a la imagen de la entidad Creadora andina: Wira Quchan.

Bengoa, José: "Los indígenas y el estado nacional en América Latina", partir de los hechos de Chiapas como cuestionadores del indigenismo, en una perspectiva histórica y comparada.

Se publican además: Gow, Peter, "Cinema na floresta, filme, alucinacao o sonho na Amazonia peruana", traducido por Buarque, Heloisa; Langdon, Y.E., "A - morte e o corpo dos xamas nas narrativas siona". Bittencourt, Luciana. "Tecendo textos culturais. Moura, Aldrin, "Um natal de negros.,

noortmann, Ellen F., "Japoneses no Brasil".

Las reseñas corresponden a comentarios sobre el libro de Monteiro, John Manuel: "Negros dos terra - indios e bandeirantes, nos origen de Sao Paulo y de Izar, Patricia sobre el libro "Evolutionary Ecology an Human Behavior.

R.M.U.

ROCHNA - RAMIREZ, Susana. La propiedad de la tierra en Isla de Pascua. Temuco, Chile: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, 1996. 109 p. Colección de Propiedad Indígena de Chile.

Este libro es el resultado de una acuciosa investigación de valor histórico, jurídico y antropológico. Da cuenta de la historia de uno de los componentes más importantes para los pueblos indígenas; el territorio. El que constituye la base fundamental de desarrollo de la cultura, es el elemento que otorga la identidad y que proyecta su autodesarrollo étnico.

Contiene: Presentación.- Introducción.- Antecedentes Históricos.- Anexión a Chile (1888).- Situación actual del pueblo Rapanui.- Propuesta de devolución de tierras.- Demandas y conflictos del pueblo Rapanui.- Anexos y Bibliografía.

S.G.G.

SALAS A., Ricardo. Lo sagrado y lo humanos para una hermenéutica de los símbolos religiosos. Santiago, Chile: San Pablo, 1986. 212p. Colección Cultura y Religión.

Este libro recoge algunos aspectos fundamentales del proceso creativo presente en los símbolos y en el imaginario religioso de las culturas populares, campesinas y étnicas de Chile. Específicamente, alude a los procesos semánticos y hermeneúticas culturales que encontramos en varios simbolismos religiosos de algunas comunidades tradicionales. Contiene: La hermenéutica como mediación cultural y teórico.- El simbolismo como textura de significaciones.- La creación simbólica.- El relato de "la animita" o la muerte violenta en el mundo popular.- El sentido religioso en la poesía popular de Violeta Parra.- El sentido religioso de los cantores a lo divino.

S.G.G.

VERGARA, Jorge; MASACARIÑO, Lado; FOERSTER, Rolf. La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia. Temuco, Chile: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, 1996. 374 p. Colección la Propiedad Indígena de Chile.

Este libro es producto de una exhaustiva investigación de carácter histórico sobre la evolución de la propiedad indígena en la provincia de Valdivia desde el siglo XVIII al siglo XX.

La obra esta dividida en dos partes. La primera, a cargo de Jorge Vergara y Aldo Mascariño sobre la propiedad y conflictos de tierras indígenas en las áreas de la precordillera (Panguipulli e Illahuapi), del valle central (Lanco y Antihue) y costa (Niebla y Chaihuin). Contiene: La propiedad indígena en la provincia de Valdivia, siglos XVIII - XX.

El sector precordillerano o un modelo de fragmentación de la propiedad indígena. El valle central.- la expropiación temprana

y la variabilidad del conflicto de tierras.- Anexo 1. La participación indígena en las tomas de tierras.- Anexo 2. Ubicación aproximada de las zonas estudiadas. La segunda parte realizada por Rolf Foerster. La propiedad huilliche en los llanos de Valdivia y Río Bueno. Contiene: La sociedad huilliche autónoma.- Sociedad huilliche subordinada.- Los títulos de Merced.- Los indígenas fuera del título de Merced. Conclusiones.- Notas y Bibliografía.

S.G.G.

PENTUKUN N° 6, 1996; p. 107-109

El día 28 de agosto de 1996, se llevó a efecto en la Sede del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, la presentación de los libros.

Reviviendo Historias Antiguas: Nütramýengeal Tati Kuifike Dungu del Dr. Hugo Carrasco Muñoz, y el libro **Sistemas Pecuarios en Comunidades Mapuche** del Profesor y Agrónomo Gustavo Aravena Paillalef.

Presentación de Aliro Contreras del libro de Gustavo Aravena.

El texto titulado "Sistemas pecuarios en comunidades mapuches" da cuenta de un estudio que se realizó en tres sectores agroecológicos distintos: uno en la precordillera Lina, que sería Quecherehue; otro en el valle central, que sería Truf - Truf y el último en la costa, que sería Votrol.

En primer término el texto hace alguna alusión a antecedentes generales del campesinado mapuche, de lo que ha sido su pasado, y sin duda, que esos aspectos generales nos sitúan y nos explican un poco lo que está

sucediendo hoy en día en el sector pecuario antes mencionado. Después, él explica la metodología que surgió en la investigación, porque en realidad, este es un trabajo producto de una investigación.

Posteriormente, presenta los resultados encontrados en los sectores estudiados, varios cuadros cuantificando muchas de las opiniones y datos recogidos en terreno. Por último, presenta algunas exposiciones para el desarrollo pecuario en base a los antecedentes que él reunió en esta investigación.

Yo quisiera presentar y recalcar algunos puntos, que a mi entender, son interesantes y que se encuentran insertos en el texto.

Aparece un conocimiento campesino que tradicionalmente ha sido transmitido de generación en generación, y que el estudio recoge.

Eso creo yo que es interesante, ya que no siempre agrónomos tendemos a apreciar quizás este conocimiento del cual se tocan aspectos en este texto.

También el estudio revela diferencias notorias entre los sectores agroecológicos que ya les señalé. En realidad tanto a los animales que integran el sistema pecuario como, a algunas prácticas que también se desarrollan.

En cuanto a especies de animales, por ejemplo, son muy concluyentes los resultados, denotando que hay un conocimiento campesino detrás de esto. Por ejemplo, en los sectores en que se tienen mayores superficies existe un número mayor de vacunos. En la zona precordillerana, en cambio, donde la superficie es más pequeña, aparecen los bovinos y porcinos.

Llama la atención que cuando se recoge la valoración que hacen de su práctica y del ganado los mismos campesinos, aparecen por ejemplo, resultados congruentes: en los sectores en que el número de animales vacunos es mayor, éstos son más valorados; pero, sin embargo, en el sector de Trovolhue aparecen también los cerdos como de gran importancia por servir como medio de ingreso, a pesar de no existir en gran cantidad en este lugar.

También el estudio muestra poca adaptación mapuche a las reglas del mercado; la mayor parte de ellos por ejemplo, no recupera el IVA y, cuando se les pregunta por la ley de carne, ellos la desconocen, o sea, su visualización aquí una grave deficiencia mercantil.

Por ejemplo, en el asunto de la carne, para los que no son especialistas, aparece con un valor muy bajo el animal que es más viejo; entonces, desconocer eso puede significar quedarse con una vaca cuatro o cinco años y

después no poder comprar una vaquilla con el dinero obtenido o simplemente no poderla reemplazar.

En estos momentos hay un problema serio con los bueyes que normalmente los campesinos vendían una vez al año, y con el dinero obtenido compraban un novillo y les sobraba dinero. Ahora es lo contrario, puede que ellos lleven habitualmente su animal a la feria y lo vendan, pero cuando quieren comprar para reponer y quedarse con plata en el bolsillo, se encontrarán que ni siquiera les alcanza para comprar el animal.

Cuando se les pregunta a los campesinos por sus principales problemas, ellos responden que es la comercialización y el tamaño de la tierra, que en este estudio aparecen como puntos relevantes.

Entre las fuentes de ingreso pecuario, también hay diferencias entre Truf - Truf, Quecherehue y Trovolhue. En Quecherehue la mayor fuente de ingreso son los bovinos, apareciendo en algunos sectores los porcinos, a pesar que su número no es importante.

También en el estudio se ponen de manifiesto los problemas más sentidos de los campesinos señalados con anterioridad.

El estudio tiene un valor muy importante, ya que, quien lo lea puede sacar mucha información concluyente, siendo tomada la asistencia técnica en último lugar por ser la comercialización y pequeñez de la

tierra problemas más fundamentales para ellos, en cambio desde nuestro punto de vista, es a la inversa: la asesoría técnica es una necesidad en todo sector campesino.

El libro también de alguna indicaciones sobre las percepciones de los campesinos mapuche en relación al medio ambiente, ya que es un texto que no sólo se centró en lo pecuario, sino que en algunos aspectos culturales como por ejemplo, el dominio del mapudungun y el significado del guillatun, además de otras creencias ligadas a la ganadería.

Un aspecto importante de este texto es que no sólo entrega una idea del sistema pecuario mapuche, sino que presenta algunas ideas sobre posibles soluciones a estos problemas. Yo le daría más importancia todavía a esas soluciones, en el sentido que se propone que éstas deben ser con tecnologías apropiadas al campesino. Creo que eso es lo rescatable del trabajo realizado por Gustavo Aravena, al plantear que esas tecnologías deben ser compatibles con el medio ambiente, económicamente viables y culturalmente aceptables por el campesinado mapuche.

Me considero un partidario de la agroecología, pienso que este enfoque es acertado y eso sería lo que quisiera subrayar. Solamente quiero manifestar el agrado de presentar este libro de

mi colega y amigo y agradecer el honor y la posibilidad de contribuir con el Instituto en esta causa tan notable, como es, tratar de desarrollar un poco más la cultura.

*Dr. Alirio Contreras Novoa
Prof. Facultad de Agronomía
Universidad de la Frontera*

Presentación de Desiderio Catiquir del libro de Hugo Carrasco.

Cuando me hicieron la invitación a presentar el libro *Reviviendo Historias Antiguas*, yo pensé qué significa revivir y qué significa antiguas.

Creo que las culturas antiguas en general, viven un mundo del revivir y del reactualizar. Traer el pasado al presente, pero, también, muchas veces, llevar el presente al pasado. Entonces, es una especie de diálogo entre las distintas épocas constantemente.

El autor del libro, don Hugo Carrasco, descubrió esa lógica que subyace a través de los relatos de la cultura mapuche, que nosotros también podemos encontrar; entonces, nos lleva a este pasado a través del presente; y como reactualizar significa recrear, se recrea la cultura mapuche como la tenemos en estos momentos con los aportes del pasado y del presente.

De esta forma, no tenemos un tiempo lineal, sino más bien, un tiempo circular, como dije e insistí: el tiempo va y viene.

También uno podría decir que el libro nos lleva a revivir otras situaciones, si nosotros recordamos, por ejemplo, los primeros escritos de los autores del área religiosa, como escribieron libros en la

lengua mapuche y en la lengua castellana. El libro nos lleva también a esa época, a las épocas de encuentro entre la sociedad mapuche y la sociedad occidental. Hay nuevamente una especie de diálogo, una lógica que otra vez se captó en este ir y venir del tiempo.

El texto hace referencia a los relatos que se producen en la cultura mapuche, el relato a través de la tradición oral, donde normalmente el relato lleva y saca al actor mapuche de su tiempo, trasladándolo del pasado al presente en variadas ocasiones.

A las personas mapuche que todavía no han ingresado al conocimiento de su cultura, también hay una buena invitación para que de esta manera las personas vayan entrando al ceremonial mapuche, a su conocimiento, a su forma de pensar, a esa lógica de pensamiento y filosofía de vida.

Descubrir esa lógica ¿para qué?. Para, de alguna manera, revivir y reactualizar la cultura mapuche. Las personas mapuche y no mapuche que trabajan en este ámbito, saben la situación en que se encuentra la cultura, la asimetría en relación con la cultura occidental, los conocimientos de los que se hablaba hace un rato, de lo que es en la cultura un conocimiento que está bajo otro conocimiento y no se ha potenciado.

Yo creo que el texto nos

lleva a reflexionar sobre este tema, como se potencia, cómo sale hacia arriba aquello que está abajo.

En el aspecto educativo el texto es un buen aporte, en términos de abrir horizontes en el proceso enseñanza-aprendizaje y viceversa, que desarrolla el niño mapuche. La escuela está centrada fundamentalmente en el enseñar y aprender. Hay unos que enseñan y otros que aprenden. Las vivencias que han tenido las personas mapuche, nos dan cuenta que nosotros primero aprendemos y luego se nos orienta.

Así kemantur, quiere decir mostrar, indicar, es decir, cómo a la persona se le va mostrando los distintos caminos a partir de un aprendizaje previo, y después seguramente, a partir de esa orientación viene otro aprendizaje.

Es una parte importante la didáctica, porque el profesor puede ayudar a descubrir esa lógica que está subyugando en el relato mismo, es decir, cómo se transforma en material didáctico, siempre y cuando, se encuentren estos puntos centrales, que están distantes de la parte metodológica y en un aprendizaje.

Nosotros podemos encontrar a lo largo del texto ese tipo de diálogo del tiempo, si pudiéramos denominarlos así.

En la tradición oral, donde se encuentran los distintos personajes del pasado y presente, el relato oral mapuche tiene por

lo general, un depósito didáctico, su propósito es el conocimiento.

Yo, al leer el texto también encontré este propósito; el autor da comienzo al texto a partir de un relato, de una conversación de un abuelo con sus nietos y de la abuela con sus nietos.

Esa organización del relato se va dando en todo el texto, es decir, se está produciendo esa conversación entre las generaciones, de modo que nosotros podemos volver a ese tiempo como al presente.

El relato tiene una situación didáctica y ésta se halla inserta en una situación de tiempo; en qué momento del relato se narra, cuál es la circunstancia en que el relato se está haciendo y bajo qué propósitos se hace el relato.

Podemos encontrar esto en muchas partes, en que está bajo el relato mismo del texto, los motivos del relato. ¿Por qué se hace tal o cual relato en determinada circunstancia y en determinado momento?

Aquí hay dos elementos importantes que hemos querido destacar en términos del destinatario del texto. Por un lado, las personas mapuche que de alguna manera hemos incursionado entrando en el conocimiento de nuestro propio mundo a través del conocimiento -yo diría- huinca-occidental, que también abre llaves para encontrar el conocimiento de la propia cultura y nos permite llevarlo

a una sistematización y a un aporte crítico a nuestra cultura.

Esta parte crítica nos llevará a su vez a una reactualización del presente y del pasado; es decir, cómo se construye o se continúa la construcción cultural.

De un construir conocimientos se va a un construir cultura, y no a un mero transmitir conocimientos, porque ni siquiera se transmite conocimientos, sino información. En algún momento dan noticias de lo que ocurrió en el pasado, son noticias del pasado, son noticias de la ciencia, pero no se van convirtiendo en saber cultural.

Creo que en un aspecto didáctico, si se lee con profundidad el texto, se podrá encontrar una metodología intercultural, porque normalmente hoy, cuando hablamos de interculturalidad, pensamos, qué conocimiento llevaremos a la escuela, si vamos a enseñar aspectos de la medicina mapuche, de la sociedad mapuche, del conocimiento animal, vegetal, etc., pero nunca se ha pensado en cómo se enseña este conocimiento.Cuál es la metodología propiamente mapuche para enseñar este conocimiento, cómo se busca una metodología intercultural. Yo diría que ese es un esfuerzo que hay que hacer para poder trabajar en el relato.

El autor señala también que el aporte fundamental de este

texto sería para el encuentro intercultural, un encuentro solidario, respetuoso y fraterno.

Aparte de este encuentro intercultural, deberíamos hablar de un encuentro intersociedades, entre la sociedad mapuche y la chilena, porque la interculturalidad no necesariamente cubre las relaciones interétnica. Muchas veces el llamado concepto de interculturalidad nos lleva a distorsionar la historia de las relaciones interétnicas actuales.

*Prof. Desiderio Catrquir
Director*

*Carrera de Educación
Intercultural Bilingüe
Universidad Católica de Temuco.*

02245

