

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN CHILE

VOLUMEN I



Gonzalo Díaz Crovetto
Claudio Espinoza Araya
Francisca de la Maza Cabrera
Gemma Rojas Roncagliolo

Editores



**ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN CHILE**

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN CHILE

GONZALO DÍAZ CROVETTO, CLAUDIO ESPINOZA ARAYA

FRANCISCA DE LA MAZA CABRERA Y GEMMA ROJAS RONCAGLIOLO

(EDITORES)

VOLUMEN I

Gonzalo Díaz Crovetto, Claudio Espinoza Araya, Francisca de la Maza Cabrera
y Gemma Rojas Roncagliolo

Antropologías hechas en Chile. Volumen I / Gonzalo Díaz Crovetto, Claudio Espinoza Araya,
Francisca de la Maza Cabrera y Gemma Rojas Roncagliolo (Editores);
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2023
520 p.

ISBN:

978-9915-9333-7-5 OBRA COMPLETA

978-9915-9333-8-2 Volumen I

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2023

© Gonzalo Díaz Crovetto, Claudio Espinoza Araya, Francisca de la Maza Cabrera
y Gemma Rojas Roncagliolo (Editores), 2023

1era Edición, 2023

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: Marcha del Colegio de Antropólogos de Chile, 1985.

Fotografía facilitada por Elías Padilla

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Corrección final: Gemma Rojas Roncagliolo, Camila Pascal Castillo

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2023

Contenido

Por unas antropologías hechas en Chile: recorridos, miradas y algunos alcances GONZALO DÍAZ CROVETTO, CLAUDIO ESPINOZA ARAYA, FRANCISCA DE LA MAZA CABRERA Y GEMMA ROJAS RONCAGLIOLO	9
Estados, políticas y pueblos originarios	47
La reducción JOSÉ BENGOA	49
Políticas de desarrollo mapuche: política colonial o política de autogestión ROSAMEL MILLAMAN REINAO	129
Etnografía de las prácticas sociales y negociaciones en la política indígena actual, Araucanía-Chile FRANCISCA DE LA MAZA	141
Génesis, formación y desarrollo del movimiento atacameño (norte de Chile) HÉCTOR MORALES MORGADO	159
El desafío municipal mapuche. Etnografía de una experiencia política: Tirúa 1992-2008 CLAUDIO ESPINOZA ARAYA	189
Movimiento territorial indígena y gobiernos locales: etnografía de caso en una comuna de la Araucanía, Chile NATALIA CANIGUAN	213
Identidades, etnogénesis y alteridades	233
Tematización del mestizaje en Chile SONIA MONTECINO	235

El Rodeo, una metáfora del tiempo viejo JUAN CARLOS SKEWES V.	257
Las identidades territoriales o cómo hacer historia desde hoy día FABIEN LE BONNIEC	273
Los negros no cuentan: acerca de las demandas de reconocimiento de los afrodescendientes en Chile y la exclusión pigmentocrática LUIS EUGENIO CAMPOS	287
Identificaciones y estrategias culturales en la Isla Robinson Crusoe: análisis componencial de categorías identitarias GUILLERMO BRINCK P.	307
Más allá de Isla de Pascua: migración e identidad en la sociedad rapanui contemporánea DIEGO MUÑOZ AZÓCAR	341
Cosmovisión, rituales y parentesco	371
El Kultrún mapuche: un microcosmo simbólico MARÍA ESTER GREBE	373
Acerca de los nombres de las personas (üy) entre los mapuches: Otra vuelta de tuerca ROLF FOERSTER	417
<i>Ailla & Rewe</i> : la mediación ritual de la sociedad mapuche williche RODRIGO MOULIAN TESMER	445
La alfarera codiciosa: políticas de reciprocidad y valores de cambios en los Andes del Sur PEDRO MEGE R.	467
Imagen y experiencia: el carnaval de Arica como autorrepresentación festiva ANDREA CHAMORRO PÉREZ	487
Sobre lxs autorxs	505
Editorxs	513

Por unas antropologías hechas en Chile: recorridos, miradas y algunos alcances

GONZALO DÍAZ GROVETTO
CLAUDIO ESPINOZA ARAYA
FRANCISCA DE LA MAZA CABRERA
GEMMA ROJAS RONCAGLILO

Presentación

Nuestro proyecto editorial, al igual que todos los correspondientes a la colección “Antropologías hechas en”, fue producido por la Asociación Latinoamericana de Antropología bajo la coordinación de Eduardo Restrepo y apoyado por las dos últimas directivas (2017-2020, 2020-2023). Su objetivo es contribuir a una mayor visibilidad, acceso y reconocimiento de las antropologías hechas en Latinoamérica, así como coadyuvar a la problematización de nuestros recorridos de tal modo de generar marcos de referencia, intercambio y, sobre todo, fracturar las invisibilidades y los desconocimientos mutuos en Latinoamérica, el Caribe y el mundo.

Reconocemos en esta vitrina –que es al mismo tiempo un espejo– una excelente posibilidad para mirar y poner en valor una parte de las antropologías hechas en Chile y, en este sentido, junto con dejar al alcance de todas las generaciones, pasadas, presentes y futuras, una muestra de dicha producción, esperamos que esta sirva no tan solo como plataforma de acceso y comunicación entre las antropologías latinoamericanas, sino también como facilitador del uso y la problematización local de ella.

Al mismo tiempo, somos conscientes de que la selección de textos reunidos en este proyecto es una entre otras varias posibles. Mirar y poner en valor una parte de las antropologías hechas en Chile implica, por añadidura, dejar fuera a otras. Conocedores reflexivos de esta limitación, así como del inmenso y profundo caudal de la producción antropológica en esta parte del mundo, esperamos que este esfuerzo no termine aquí y puedan surgir en el futuro cercano nuevos proyectos con otros recortes y alcances.

Acuerdos y criterios editoriales

Probablemente, si cada integrante del equipo editorial hubiese llevado adelante este proyecto en solitario, hoy tendríamos cuatro libros distintos. Sin embargo, el trabajo en conjunto –que trajo consigo largas conversaciones, discusiones y apasionados debates– sirvió para generar un libro que se enriqueció notablemente al calor de tales diálogos y que permitió establecer un consenso inicial en torno a nuestra propuesta de las antropologías hechas en Chile. Para ello, lo primero fue establecer una serie de criterios que enmarcaran la discusión.

El primer criterio establecido apuntó a una selección de textos más que de autores y autoras. Es decir, el esfuerzo inicial consistió en explorar una amplia y diversa gama de lo que puede considerarse la producción textual de la antropología en Chile. A partir de una búsqueda que comenzó por lo más cercano –pero que prontamente se introdujo en el universo más lejano y desconocido de la antropología chilena–, buscamos textos que, publicados en lengua castellana, combinaran explícitamente una orientación etnográfica y al mismo tiempo propusieran lecturas teóricas sobre las diversas realidades estudiadas. Esta búsqueda no se impuso límites en cuanto a los soportes que contuvieran dicha producción textual, por lo mismo, rastreamos e incluimos libros, capítulos de libros, artículos, actas de congreso y boletines de museos.

Un segundo criterio fue que dichos trabajos se inscribieran en el ámbito de la antropología social y no en otras ramas, como la arqueología, la antropología física, la lingüística y la etnohistoria; esto a pesar de que, en ocasiones, las fronteras entre unas y otras sean extremadamente difíciles de determinar.

Dado que la primera selección sobrepasó largamente el número final escogido –de hecho, un tercio de ellos quedó fuera de esta primera colección–, nos autoimpusimos una extensión de 60 textos que, una vez reunidos, fueron agrupados en secciones temáticas y luego divididos en tres volúmenes. Para llegar a dicha cifra, tuvimos que poner en marcha el resto de los criterios consensuados. De este modo, aplicamos inmediatamente un tercer criterio, esta vez puesto sobre las autorías: que las y los autores tuvieran necesariamente una formación antropológica, ya sea en licenciatura, maestría o doctorado.

El cuarto criterio dispuso una paridad de género en la selección de los textos y sus respectivas autorías. En quinto lugar, buscamos una representación temática que abarcara todo el país y recogiera la multiplicidad de temas existentes. Asimismo, como sexto criterio, consideramos fundamental salvaguardar la presencia equitativa de todas las escuelas, departamentos o centros de formación en Antropología Social existentes en el país.

En séptimo lugar, buscamos representar la diversidad generacional de las autoras y autores del libro. El marco temporal fue situado en la denominada fase de institucionalización de la antropología en Chile, esto es, desde la segunda mitad del siglo XX y hasta el presente (2019). Ahora bien, dada la juventud de la antropología chilena y considerando el hecho de que su mayor producción textual se ha gestado en el escenario marcado por la transición democrática posdictadura (Mora *et al.* 2021), es que la mayoría de los textos seleccionados corresponden a dicho periodo, y muchos de ellos fueron escritos por colegas formados en aquella época.

Un octavo criterio giró en torno a la siempre compleja y molesta distinción de las nacionalidades. Considerando el importante aporte de colegas que desde otras latitudes han contribuido a la generación de conocimiento antropológico en Chile, pero a la vez que el libro debía dar cuenta de las antropologías hechas en el país, estimamos que sería provechosa la presencia de colegas extranjeros que tuvieran una estancia duradera y continua en el país y que, por supuesto, hayan contribuido al desarrollo de la antropología en Chile.

En noveno lugar, nos pareció relevante que los trabajos seleccionados hayan sido realizados dentro de Chile o bien que problematizaran temas y contextos dentro del mismo marco territorial. Como décimo criterio privilegiamos trabajos que no fueran en coautoría; sin embargo, dado que el primer criterio de selección se centraba en textos y no autores, algunos de ellos estaban escritos en modalidad colectiva y así fueron considerados. Evidentemente, este conjunto de criterios debía tener cierta flexibilidad, la que se expresó en algunas excepciones discutidas y consensuadas por el equipo editorial.

Finalmente, decidimos mantener los textos en su formato original, lo que significa, entre otras cosas, la persistencia de algunos errores presentes en los originales, como también la diversidad de formas de escribir palabras en lenguas originarias.

Creemos que con base en tales criterios y en las extensas e intensas sesiones de trabajo editorial, este libro puede ser considerado como una propuesta de una antropología de las antropologías hechas en Chile (Peirano 1981; Díaz Crovetto 2011). Se trata, sin duda, de un recorrido parcial, pero que ilustra con claridad profundidades etnográficas del existir en sociedad en diversos contextos geográficos y temporales. Asimismo, creemos que esta selección se puede volver insumo para la enseñanza de nuestra disciplina, no por un tributo a tótems, linajes o mitos, sino más bien por la grata combinación de fuerza etnográfica y atrevimientos teóricos. A continuación, presentamos los textos y las secciones incluidas en este libro.

Secciones del libro

Estados, políticas y pueblos originarios

Como en otros lugares de América Latina, la antropología en Chile nace ligada a la consolidación del Estado-nación (Márquez y Skewes 2018). Sin embargo, al permanecer alejada de la misión de otras disciplinas –como la Historia, por ejemplo–, en tanto constructoras de los grandes relatos de la nación y, por el contrario, dedicadas más bien a la búsqueda de la diversidad más que de la unidad, la antropología pareció no tener cabida en el discurso dominante, y fue relegada a la marginalidad, al folclore o a los museos, todo lo cual retrasó decisivamente su emergencia y consolidación (Bengoa 2014).

De allí que los primeros en mirar hacia el Chile diverso fueran extranjeros que llegaron al país a lo largo del siglo XIX, algunos de ellos contratados por el mismo gobierno nacional. Esta mirada a la diversidad estuvo mayormente vinculada al sujeto por excelencia de la antropología latinoamericana: el indígena. Cien y tantos años después, durante la segunda mitad del siglo XX, en la fase de consolidación y profesionalización de la antropología chilena, si bien tuvo lugar una ampliación en los temas antropológicos, la cuestión indígena continuó siendo central. Y allí, en ese momento, la mirada siguió los derroteros, tanto de la antropología mundial como de su veta latinoamericana.

En este marco, es interesante distinguir tres tipos de cuestiones. En primer lugar, una tardía aparición y consolidación de la antropología en Chile. En segundo lugar, la temática indígena en el centro de las preocupaciones antropológicas, y en tercero, el derrotero de la antropología mundial y de la antropología latinoamericana; lo que alude, por un lado, a la transición del enfoque funcional estructuralista hacia otros como el procesualismo, el estructuralismo y el marxismo, por ejemplo y, por el otro, al encaminarse por las huellas de la antropología latinoamericana, fue inevitable insertarse en el indigenismo y en la crítica a esta perspectiva. De allí entonces que el binomio Estado y pueblos originarios se haya constituido en una relación ineludible para la observación antropológica.

Los textos que hemos escogido para esta sección son relativamente recientes. No es que no existan estudios anteriores, al contrario, hay un conjunto de trabajos que aluden a la temática; sin embargo, en esta selección de contenidos vemos con mayor claridad una determinada línea de estudios que es representativa de cierta inclinación de las investigaciones antropológicas en Chile, esto es, una progresiva y marcada recurrencia al método etnográfico y a los estudios de campo de larga duración, una consideración de diversos niveles y complejidad para el análisis sociocultural, el llamado ineludible a la perspectiva histórica y, por último,

la órbita estatal como agente relevante en la configuración de los escenarios políticos locales, cuestión muy vinculada a lo que en la actualidad se conoce como Antropología del Estado (Schavelzon 2010).

El primer texto recopilado pertenece a José Bengoa y corresponde a la tercera parte de su libro *Historia del Pueblo Mapuche* (1985), titulada “La Reducción”. El segundo texto, presentado como ponencia en el Tercer Congreso Chileno de Antropología (Temuco, 1998), pertenece a Rosamel Millaman y lleva por título “Políticas de desarrollo mapuche: política colonial o política de autogestión”. El tercero, “Etnografía de las prácticas sociales y negociaciones en la política indígena actual, Araucanía, Chile”, se publicó como artículo en 2012 y pertenece a Francisca de la Maza. La cuarta selección pertenece a Héctor Morales y lleva por título “Génesis, formación y desarrollo del movimiento atacameño (norte de Chile)”, y fue publicado como artículo en 2014. El quinto texto, publicado como artículo en 2018, pertenece a Claudio Espinoza y lleva por título “El desafío municipal mapuche. Etnografía de una experiencia política: Tirúa 1992-2008” y, por último, está el artículo de Natalia Caniguan, “Movimiento territorial indígena y gobiernos locales. Etnografía de caso en una comuna de la Araucanía, Chile”, publicado en 2019.

Un posible punto de partida gira en torno a los estudios de las situaciones coloniales (Balandier 1955), especialmente su vertiente latinoamericana, encabezada por Roberto Cardoso de Oliveira (1972) y Rodolfo Stavenhagen (1977) y por la llamada antropología crítica mexicana (Warman *et al.* 1970), investigaciones que relevaron las condiciones estructurales de las relaciones interétnicas y, junto con denunciar la situación subalterna del sujeto indígena, sembraron una disposición que caracterizaría el desarrollo de la antropología latinoamericana en los años siguientes: su fuerte compromiso con las luchas de los pueblos. Surgió entonces con fuerza la crítica al Estado, a la Iglesia y a los poderes hegemónicos de Occidente que contribuyen de manera central a la opresión de los pueblos indígenas.

En este contexto, como parte de esta aproximación, aparece el trabajo de José Bengoa *Historia del Pueblo Mapuche*, libro que marcó un hito en la aproximación histórica y antropológica a la situación de los mapuches en Chile. El texto escogido relata con profundidad descriptiva el proceso de invasión y ocupación del territorio mapuche por parte del Estado chileno desde la segunda mitad del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX, descripción y análisis que permiten al autor dar cuenta de las posteriores condiciones de vida, materiales y simbólicas, de un pueblo que hasta hacía muy pocas décadas se había mantenido libre, autónomo e independiente.

Se trata de un trabajo que recoge el impulso de la antropología latinoamericana y avanza hacia la visibilización de sujetos que habían sido borrados de la historia.

A lo largo de una extensa investigación en terreno, Bengoa recoge testimonios de dirigentes y comuneros mapuche y narra una historia hasta ese momento no contada. Entre las motivaciones del autor para hacerlo hay dos principales: mostrar cómo la acción del Estado en el siglo XIX había afectado dramáticamente el devenir del pueblo mapuche y cómo, en los años en que se llevaba a cabo la investigación, el Estado chileno –en particular a través del Decreto Ley 2568, dictado en plena dictadura cívico-militar– volvía a precarizar gravemente a estas comunidades. Una segunda motivación fue la posibilidad de elaborar un relato que pudiera servir para apoyar las nuevas demandas políticas que se erigían en el seno del movimiento mapuche contemporáneo (Espinoza, Campos y Contreras 2019).

Poco más de una década después de la publicación de *Historia del Pueblo Mapuche*, el antropólogo Rosamel Millaman presentó una ponencia titulada “Políticas de Desarrollo Mapuche: Política Colonial o Política de Autogestión”, donde se sostiene la idea de que los mapuche se encontrarían, durante la transición democrática chilena, en una situación neocolonial cuya expresión contemporánea recae en el denominado neoindigenismo. Millaman lleva a cabo el análisis de una política pública concreta a cargo de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), organismo estatal encargado de las políticas públicas hacia los pueblos indígenas. Se trata de las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI), consistentes en espacios territoriales habitadas por población indígena, delimitadas y objeto de una focalización de la acción del Estado.

Si bien el análisis de Millaman no se basa en un caso etnográfico concreto, sino en una lectura general de tales políticas, su mirada se afirma tanto en su condición de antropólogo como en la de mapuche habitante del Wallmapu y con amplio conocimiento de las comunidades. El texto fue escrito justo cuando se confirmaba la estrechez del “multiculturalismo a la chilena”, esto es, cuando el gobierno encabezado por el presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle aprobó la construcción de una represa en tierras pewenche –el conocido caso Ralko–, pasando por encima de la Ley Indígena de 1993, la que supuestamente debía velar por la protección de tales tierras. De manera que, por aquellos años, la lectura que hacían tanto las organizaciones indígenas como los analistas era más bien pesimista. Fue el momento de la decepción, el fin de la década ganada. En este escenario, junto con cuestionar la noción de desarrollo, Millaman muestra que la política en torno a las ADI representa una reproducción de las relaciones coloniales establecidas entre el Estado y los pueblos indígenas.

A partir de allí, y también a cierta distancia temporal, percibimos un segundo momento de esta línea de estudios. Sin desconocer el marco de relaciones de poder que envuelve los vínculos entre el Estado y los pueblos indígenas, y con una aproximación etnográfica caracterizada por el trabajo de campo de larga duración, comienzan a emerger investigaciones que ampliaron la complejidad

de tales procesos y que muestran los aspectos cotidianos de las relaciones sociales, los márgenes del Estado (Das y Poole 2008), los procesos de resistencia y contención (Roseberry 2002) y la reapropiación por parte de los actores locales de las acciones del Estado.

Un trabajo pionero en esta materia es el artículo de Francisca de la Maza, cuyo objetivo es el análisis de la política pública hacia los indígenas desde un enfoque procesual, y que pone el foco de atención en las interacciones locales y considera de manera relevante el rol de las agencias implicadas en tales procesos. Apoyándose en el enfoque de la etnografía del Estado (Gupta 1995; Hansen y Stepputat 2001; Joseph y Nugent 2002), buscando mirar el Estado desde dentro y en el espacio local, De la Maza analiza el caso de las oficinas municipales encargadas de atender las demandas de la población indígena de las comunas o municipios de la Región de la Araucanía. En concreto, la autora se ocupa del trámite que deben realizar los usuarios indígenas para obtener el certificado estatal que acredite su condición de tales.

Más allá de mostrar el tipo de relaciones establecidas entre el Estado y los pueblos indígenas –un caso de etnificación evidente–, la autora aporta con la descripción etnográfica respecto de las prácticas cotidianas vinculadas a la política indígena, y las analiza desde sus diferentes negociaciones, conflictos y consensos entre sus agentes concretos, por ejemplo, entre los funcionarios municipales y los usuarios mapuche.

Concluye que la implementación de la política pública diseñada para los indígenas se constituye en un espacio donde el Estado se construye en lo local y donde reside el potencial de la resistencia política, al generar nuevas formas de relaciones y visibilidad de lo indígena. Así entonces, la política indígena no tan solo puede reproducir relaciones neocoloniales sino que, en el marco de la interacción local, las políticas del Estado pueden ser reapropiadas y reutilizadas por los agentes locales.

En este contexto, el espacio local y sus interacciones se vuelve objeto de análisis. Es lo que hace en su trabajo Héctor Morales, quien se propone caracterizar el movimiento social atacameño, en el norte del país, a partir del punto de vista de los propios actores indígenas. El artículo aborda la génesis del movimiento social en Atacama y su despliegue a partir de dos instancias sociopolíticas: las juntas de vecinos y el municipio de San Pedro de Atacama.

Allí se genera un circuito etnopolítico que termina por hacer posible el posicionamiento político alrededor del municipio y consolidar un movimiento étnico en la zona. Es decir, se puede observar una red de interacciones locales que complejizan la forma de entender las relaciones entre las y los actores locales y la institucionalidad estatal.

Con el artículo de Claudio Espinoza, este espacio local articulado a la institución municipal se releva como un ámbito de interacción y disputa política permanente. Su investigación aborda el caso de un proceso etnopolítico ocurrido en la comuna de Tirúa, en el centro-sur del país, encabezado por el dirigente y alcalde mapuche Adolfo Millabur. El autor hace un seguimiento histórico y un registro etnográfico de este proceso y muestra, no solo las transformaciones políticas ocurridas en el escenario local, sino también una de las dos grandes vías del movimiento político mapuche: la vía política, que, al igual que en otros lugares de América Latina, visibiliza cómo los colectivos indígenas, sin salirse de la institucionalidad, disputan poder al Estado, ocupan esos espacios de poder sobre todo para posicionar demandas y reivindicaciones de tipo étnico.

Finalmente, reuniendo ambos temas, movimiento social y municipio, el trabajo de Natalia Caniguán analiza el proceso de constitución y desarrollo de un movimiento indígena y territorial vivido en un territorio mapuche lafkenche de la Araucanía durante los años 2000 a 2012, más específicamente en la comuna de Puerto Saavedra, en la costa de la Región de la Araucanía. La autora reconstruye dicho proceso por medio de un trabajo etnográfico de larga duración, instancia a partir de la cual fue posible conocer a sus actores y dirigentes, indagar en el contexto y en las diversas variables que fueron dando paso al surgimiento de este movimiento y su devenir, y donde los programas de intervención estatal y la configuración del gobierno local encabezado por personas mapuche se volvieron relevantes.

Identidades, etnogénesis y alteridades

En esta sección se aborda un tema antropológico fundamental: la identidad. Su construcción, dispositivos, despliegues y su dinamismo en diferentes contextos. En particular se presentan seis textos que, sobre la base de un trabajo etnográfico, dan cuenta de diversos procesos asociados al fenómeno identitario, desde la transversalidad de qué es ser chileno, hasta configuraciones identitarias en territorios más específicos, tales como el pueblo mapuche, el pueblo tribal afrodescendiente chileno o en territorios insulares como el archipiélago Juan Fernández y Rapa Nui.

El primer texto seleccionado pertenece a la antropóloga Sonia Montecino y corresponde al capítulo “Tematización del mestizaje en Chile”, del libro *Madres y Huachos: alegorías del mestizaje chileno*, publicado en 1991. Se trata de un trabajo fundamental para abordar la construcción de la identidad chilena y el rol de los pueblos indígenas en esta. Nos habla de la chilenidad y de cómo el mestizaje y lo *blanco* entran en tensión. El capítulo problematiza el concepto de mestizaje desde la historia, lo literario y desde la tradición oral. De los historiadores, se analiza la idea de la chilenidad como homogénea y blanca, mientras que en la literatura, el *roto*, entendido como el mestizo, está marcado por su color de piel,

sus creencias y sus conductas versus las del *blanco* chileno. Por otro lado, desde la tradición oral, desde la visión indígena mapuche, el abordaje del mestizaje se vincula a la relación establecida entre el hombre *huinca* –blanco o no indígena– con mujer mapuche. Allí, el mestizaje se construye por la vía del parentesco y la reciprocidad, y posee una expresión simbólica a través de seres animales míticos que reflejan el sincretismo.

En esta misma línea, el artículo de Juan Carlos Skewes, “El rodeo, una metáfora del tiempo viejo”, publicado en 1998, nos habla sobre la figura del patrón, asociado a la hacienda, y cómo ella es parte constitutiva de la sociedad chilena y de las relaciones de dominación y jerarquía que la caracterizan. El rodeo, muestra el autor, ritualiza los sistemas de dominación del régimen hacendal chileno que reproducen su hegemonía, la cual, a su vez, se vuelve un núcleo articulador en la construcción y continuidad identitaria de la nación. De esta manera, un elemento aglutinador de ideas acerca de la chilenidad –como el rodeo, por ejemplo– termina repercutiendo decisivamente en el imaginario nacional de dominación patronal y masculino.

Luego, el texto de Fabien Le Bonniec, “Las identidades territoriales o cómo hacer historia desde hoy”, publicado en 2002, aborda la relación entre territorio e identidad mapuche, y aporta el concepto de *identidades territoriales*, asociado a procesos políticos de reivindicación y que pone en discusión el hecho de que estas identidades mapuche traslapan tanto las jerarquías sociales como al concepto aglutinador del mestizaje y la idea patronal, construyéndose sobre la base de sus repertorios identitarios propios. En este sentido, el concepto de identidad territorial se vuelve fundamental para legitimar, por ejemplo, reivindicaciones de espacios ancestrales. El territorio, nos señala Le Bonniec, se conforma a partir de contenidos políticos, económicos, sociales, culturales y religiosos, desde una perspectiva historizante, pero también desde una perspectiva dinámica y desde el punto de vista del pueblo mapuche en contraposición de la visión estatal dominante.

En este mismo sentido, Luis Campos nos muestra en su artículo “Los negros no cuentan. Acerca de las demandas de reconocimiento de los afrodescendientes en Chile y la exclusión pigmentocrática”, de 2017, un proceso de reivindicación y resistencia que lleva hacia el reconocimiento. El texto da cuenta de un grupo invisibilizado, omitido, negado, y que hoy, en un contexto de reivindicación, lucha por su reconocimiento, ya no solo legal, sino en el conjunto de la sociedad nacional. Se trata de la demanda afrodescendiente que, como señala Sonia Montecino, se produce en un país que se considera a sí mismo como un país de blancos, donde lo indígena está sumergido, mientras que *lo afro* es sencillamente negado y excluido. En este caso, se extrema el papel que juega el color de piel en la estructuración social, de allí que el concepto de pigmentocracia (acuñado por Alejandro Lipschutz) se vuelva útil para explicar este proceso.

La exclusión de lo afrodescendiente en el proyecto nacional se contrapone con las demandas de reconocimiento, que se expresan simbólicamente y políticamente en la necesidad de ser contados en los censos, no como migrantes, como proponen algunas iniciativas legales, sino como afrodescendientes chilenos.

La sección finaliza con la discusión de las identidades en dos territorios insulares: Juan Fernández y Rapa Nui. Guillermo Brinck, con el texto “Identificaciones y estrategias culturales en la isla Robinson Crusoe. Análisis componencial de categorías identitarias”, publicado en 2010, aborda el tema de la identidad insular a través del discurso masculino, en particular de hombres de entre 15 y 35 años. El autor señala que la respuesta cultural más típica al aislamiento geográfico es la búsqueda de contacto cultural, social, económico y político, que se vuelve en sí misma una lucha contra el aislamiento. Así, la identidad insular se asocia a discursos y dispositivos orientados a mantener y regular el contacto y los límites con las personas del continente y el resto de la nación, proceso que implica construcciones identitarias, esto es, la construcción de los otros, así como de la identidad propia. Las denominaciones *plástico*, que jóvenes y adultos isleños dan a los foráneos, versus los *endémicos*, que guardan para sí mismos, aportan sin duda a una discusión asociada a la identidad y a elementos aglutinadores como memoria, tierra y parentesco.

Finalmente, el artículo de Diego Muñoz “Más allá de Isla de Pascua: migración e identidad en la sociedad rapanui contemporánea”, de 2014, centra su análisis en la movilidad rapanui. Esta se expresa en un primer periodo migratorio como “tierra de éxodo”, pero posteriormente se va a desenvolver como una “red de circulación de personas”, por el flujo turístico y el retorno de individuos y familias, entendiéndola a la isla como la tierra de acogida. Al igual que el artículo anterior, este problematiza la idea de isla como sinónimo de aislamiento, y desmonta este concepto en el caso rapanui. En este sentido, aporta a entender la condición de insularidad más allá de la propia isla, como comunidades territorialmente dispersas que se configuran como una noción de totalidad social, centrada en la isla como lugar identitario de arraigo, pero articulada a Chile continental y a la Polinesia francesa. En esta circulación e idea de totalidad social son clave, como elementos de afirmación identitaria en contextos de alteridad, el parentesco y el flujo y circulación de objetos.

Cosmovisión, rituales y parentesco

Prestando atención a algunas manifestaciones culturales de la diversidad en Chile, esta sección se centra en variados dispositivos culturales, políticos, religiosos, identitarios y rituales propios de los pueblos indígenas que habitan el territorio.

La sección comienza con un texto clásico perteneciente a la antropóloga María Ester Grebe. El artículo, publicado en 1973 en una revista de música chilena, lleva por título “El Kultrún mapuche: un microcosmo simbólico” y representa una temprana apertura en Chile hacia nuevos enfoques teóricos, en particular hacia el *estructuralismo levistraussiano*.

Se propone conocer las formas y significados de las expresiones artísticas de la cultura mapuche a partir del estudio del kultrún, un timbal chamánico, cuyo estudio y análisis revela un microcosmo simbólico que alude al universo mapuche, así como a la *machi* –chamán mapuche– y sus poderes. Se trata de un estudio pionero en la materia que, tal como lo define la autora, corresponde a una investigación integral de un instrumento mapuche, que se nutrió de un trabajo de campo llevado a cabo en nueve reducciones mapuche de la provincia de Cautín, en el corazón del territorio mapuche. La profesora Grebe concluye que el kultrún, labrado en madera de laurel, árbol sagrado, constituye un símbolo telúrico integrado en la configuración de la visión cósmica mapuche y que permite el reforzamiento de la propia identidad étnica.

El segundo texto pertenece a Rolf Foerster y se titula “Acerca de los nombres de las personas (*üy*) entre los mapuches. Otra vuelta de tuerca”, publicado en 2010. Con un amplio recorrido en el territorio mapuche –y particularmente, pehuenche–, Foerster retoma la antigua pregunta (Foerster 1980; Foerster y Gundermann 1993) respecto de cómo se construyen los nombres propios en la sociedad y cultura mapuche. Partiendo de la base de que no existe en los estudios previos consenso sobre esta materia, el autor lleva a cabo una investigación etnográfica en el Alto Bío Bío, en la cordillera de la VIII Región, y observa un complejo universo de ritos y creencias acerca de los nombres, cuyo modelo, denominado *laku*, podría generalizarse en el tiempo y en el espacio. De este modo, la contribución de Foerster permite discutir y relevar una serie de trabajos antropológicos en torno a la temática, desde los aportes de Fray Félix José de Augusta, a inicios del siglo XX, pasando por los de Latcham (1922), Guevara (1925), Faron (1969), Silva (1984), Alonqueo (1984), Dillehay (1990), Catriquir (1990), y otros más contemporáneos, como los de Boccara (1999), Jiménez (2002), Catriquir y Durán (2007), Menard (2007), Isla (2009) y Course (2009), a la vez que generar nuevas interpretaciones y nuevas preguntas de investigación.

Enmarcado en el mismo universo cultural mapuche está el trabajo de Rodrigo Moulían “Ailla & Rewe. La mediación ritual de la sociedad mapuche williche”, publicado en 2009. Centrándose en el concepto de *aillarewe*, instancia o nivel de integración social mapuche, Moulían estudia las fuentes históricas y en paralelo se aproxima etnográficamente a la sociedad mapuche williche actual. Reconoce en dicho proceso determinadas continuidades, entre ellas, algunos patrones rituales vigentes, por ejemplo, el más importante, el *ngillatun*, ritual

comunitario de carácter sacrificial que es a la vez rogativa y culto de acción de gracias. Esto, al mismo tiempo, le permite al autor sostener que tales formaciones –los *aillarewe*– tienen un carácter prehispánico y que su articulación, además de asentarse sobre vínculos parentales, posee un claro componente ritual. En otras palabras, las rogativas ancestrales del pueblo mapuche sirven como mediadoras socioestructurales, ya que es en torno a ellas que se establece, renueva y define el límite de sus parcialidades y agrupaciones.

El cuarto trabajo pertenece a Pedro Mege, fue publicado en 2013 y lleva por título “La alfarera codiciosa. Políticas de reciprocidad y valores de cambios en los Andes del Sur”. Basándose en una investigación realizada en Machuca, un pequeño poblado andino ubicado en el altiplano de la Región de Antofagasta, Mege centra su atención en una serie de intercambios producidos en el marco de celebraciones sacras en torno a la figura del patrono del lugar, Santiago Apóstol. Allí se lleva a cabo una feria organizada y dirigida por mujeres, instancia en la cual es posible apreciar un nutrido intercambio de bienes, pero, además, en su último día ritual, el día de Santa Ana del 26 de julio, se produce un viraje hacia la profanidad.

Este giro vuelca la celebración del santo en el de la santa y en una recreación performativa y profana del sistema de reciprocidades e intercambios del pueblo. El autor da cuenta de estos giros en los sistemas de reciprocidad, a partir, principalmente, del análisis del rol de las mujeres de Machuca.

Finalmente presentamos el trabajo de Andrea Chamorro, titulado “Imagen y experiencia: el carnaval de Arica como autorrepresentación festiva”, publicado en 2017. Enmarcado también en festividades andinas, esta investigación se concentra en la realización del Carnaval “*Inti Ch’amampi*, Con La Fuerza del Sol”, fiesta que constituye una alternativa de comunicación e interacción social en diversos escenarios y cuya exploración guía a cuestionar la invisibilidad y supuesta atemporalidad de los actores andinos.

En este escenario, la autora recurre al concepto de *performance* como vehículo teórico y metodológico que permite comprender estas prácticas expresivas como estrategias o recursos culturales de comunicación social y simbólica, a través de las cuales los actores andinos buscan autorrepresentarse en un espacio público local y transfronterizo. Junto con ello, las releva como fenómenos o expresiones corpóreas que permiten transmitir y exhibir los marcos de referencia imagética, estética e identitaria desde la experiencia vivida de sus actantes: bailarines y bailarinas andinas. En este sentido, el artículo refiere a las manifestaciones expresivas de fiestas y danzas andinas, más bien como estrategias de autorrepresentación que como objetos de representación.

Enfoques para lo rural: clase, etnia y capital social

Los cuatro textos que se presentan en esta sección tienen focos muy diferentes, esto debido tanto al contexto político como a las perspectivas teóricas de los autores, su enfoque antropológico y la pertenencia institucional. A pesar de la diversidad de posiciones, poseen un elemento común: un análisis crítico sobre conceptos y discusiones nacionales y globales que, desde la antropología y otras ciencias sociales, aportan a la comprensión de la ruralidad chilena y sus protagonistas: campesinos, campesinos indígenas, indígenas y agricultores.

Estas diversas nomenclaturas dan cuenta justamente de esta variedad de perspectivas teóricas y del momento histórico en que se escribe cada uno de los artículos. Partimos con el trabajo de Bernardo Berdichewsky, “Etnicidad y clase social en los mapuches”. Este texto fue publicado en 1980, en plena dictadura militar, en un periodo de fuertes procesos de transformación rural debido a la implementación del modelo neoliberal. Su autor fue un antropólogo militante, activo colaborador del gobierno del presidente Salvador Allende que, a partir de un enfoque marxista, discute la clásica disputa entre clase y etnia en el caso mapuche.

Un tema relevante para la época es la relación de clase social y grupo étnico expresada en una conciencia social. El autor es claro en señalar que el problema étnico es un problema social y no racial ni biológico. Por otro lado, y a pesar de los duros momentos de aquellos años, Berdichewsky era optimista en la persistencia de las transformaciones rurales y respecto del rol del movimiento político y de las organizaciones indígenas y campesinas. Acorde con el contexto de aquel momento, comparte la perspectiva de autodeterminación, de la liberación del *indio* e identidad étnica, así como también algunos conceptos instalados, por ejemplo, para referirse a los pueblos indígenas: indio o araucano.

También distingue entre la población mapuche urbana y rural. En particular, aborda la diversidad de formas de vida rural mapuche, especialmente respecto de las formas de tenencia de tierras asociadas a la reducción. Analiza la incidencia del libre mercado y cómo el Decreto Ley 2568 (1978) incidiría en la pérdida de tenencia comunitaria y su privatización, prediciendo lo que vendrá.

Siguiendo esta trayectoria, el texto de Roberto Hernández y Luis Pezo, “La antropología rural chilena en las dos últimas décadas: situación y perspectivas”, de 2009, realiza un análisis del desarrollo de la antropología rural de 1990 a 2007, periodo que coincide con el inicio de la transición a la democracia y con la apertura y expansión disciplinaria, aunque, como constatan los autores, esto no logra consolidar a la antropología rural. Los autores destacan, no obstante, una multiplicidad de enfoques y líneas de investigación a partir de trabajos que buscan aportar a una línea más teórica o que dan cuenta de las complejidades de lo rural

con nuevos enfoques que permiten vislumbrar de nuevos actores más allá de las concepciones tradicionales.

Como característica de la trayectoria de la antropología rural en Chile, destacan la relevancia de las organizaciones no gubernamentales en las décadas de 1970 y 1980, así como los limitados estudios de aspectos teóricos y conceptuales. La investigación permite identificar una serie de estudios asociados, por una parte, a grupos determinados –por ejemplo, indígenas del área rural– y, por la otra, un conjunto de temáticas específicas: género, insularidad, socioambiente, educación rural, educación intercultural, identidad, juventud, procesos productivos, patrimonio, fronteras rural-urbano y, finalmente, los estudios cepalianos sobre campesinado y capital social.

En esta línea se encuentran los dos siguientes trabajos, que discuten y aportan teóricamente respecto del concepto de capital social, línea desarrollada fuertemente a partir de la década de 1990 desde la CEPAL y distintas ONG para abordar lo rural.

El artículo de Miguel Bahamondes, “Contradicciones del concepto ‘capital social’: la antropología de las alianzas y subjetividad campesina”, publicado en 2003, es un texto teórico que discute la noción de capital social y su aplicación en el enfoque de la antropología de las alianzas. El autor recurre a conceptos y autores clásicos de la antropología económica tales como reciprocidad, confianza, colaboración, coaliciones o conflictos para abordar el tema del campesinado, enfoques de mayor relevancia y profundidad que el de capital social. El autor plantea que este último es una forma particular de relación social, que se expresa en alianzas y reciprocidades específicas en poblaciones campesinas por medio de atributos asociados al poder, por un lado –la confianza y la colaboración–, pero también por el conflicto, vinculado a las coaliciones y facciones.

De este modo, señala Bahamondes, se conforman estrategias campesinas en torno a objetivos específicos, las cuales deben ser entendidas como un conjunto de procedimientos sociales (‘arreglos sociales institucionalizados’ sería un buen término) que operan en distintos niveles de integración social y que tienen por propósito alcanzar beneficios para las partes comprometidas.

Por último, el texto de John Durston, “¿Apitutados o Apechugadores? El clientelismo político en el campo chileno”, de 2005, también se inscribe en las perspectivas en torno al capital social, esta vez aplicado a casos de estudio en el campo chileno. El artículo incorpora tanto la discusión teórica como su aplicabilidad desde una perspectiva de las relaciones sociales y políticas, y constata las particularidades del clientelismo en el campo chileno de ese momento.

El *pituto* y *apechugar* son identificados como conceptos clave de las relaciones sociales entre los diversos protagonistas interactuantes en el campo chileno, sobre todo en las establecidas con los funcionarios rurales. También nos permiten entender el clientelismo, no como una forma de exclusión o dominación, como suele considerarse, sino como una forma de inclusión en la vida cívica, que si bien se da mediante una relación de poder fuertemente asimétrica, es también una forma de capital social personal para los clientes campesinos en la que pueden invertir y activar para resolver problemas y para acceder a recursos del Estado.

En síntesis, esta sección aborda temas clave como clase y etnia, capital social, desarrollo de la antropología rural chilena en dos momentos importantes del campo chileno (1980 y 2005), y da cuenta de la relevancia de las perspectivas antropológicas de lo rural y la necesidad de su fortalecimiento a partir de concepciones contemporáneas sobre el territorio y los grupos sociales que los habitan.

Territorialidades, prácticas económicas y trabajo

Para ejemplificar los estudios chilenos sobre estas temáticas, para esta sección hemos escogido cuatro artículos referidos al “sur austral” chileno, expresión aparentemente tautológica para denominar el espacio de las regiones más australes de nuestra geografía, en este caso, el archipiélago de Chiloé y la Región de Aysén, situadas al sur de los 41° LS, espacios más bien marginales de la investigación antropológica chilena, que solo en estos últimos años han cobrado un lugar significativo debido al interés en las temáticas vinculadas con la territorialidad y la insularidad.

Partimos con el artículo de Francisco Ther, “Prácticas cotidianas e imaginarios en sociedades litorales. El sector de Cucao, isla grande de Chiloé”, publicado en 2008, que da cuenta de una de las únicas zonas pobladas de la costa occidental de la isla grande del archipiélago, lugar descrito en el pasado por Darwin y estudiado tempranamente por la antropóloga Lotte Weisner en la década de 1960 (Weisner 1971, 2003). El objetivo de Ther es describir y categorizar las prácticas cotidianas de tipo económico y los usos sociales del tiempo asociados a ellas que realizan sus habitantes en el proceso de conformación de un habitar. Se plantea que la aproximación a las relaciones cotidianas que vinculan la cultura con lo ambiental en Cucao implica vincular e interpretar distintos imaginarios y prácticas vivenciales, a la vez que se enuncian modos de vida, domesticaciones e imaginarios en una sociedad definida como “en transición a la modernidad”.

También en Chiloé, el texto de Alejandra Lazo, “Las constelaciones de la movilidad y el género en un archipiélago en transformación. El caso de Chiloé en el sur austral de Chile”, de 2017, releva la categoría de género y los cambios que ha

experimentado, así como el trabajo, la vida cotidiana y el territorio, principalmente a partir de la introducción de la industria salmonera. Las prácticas y representaciones de género, se señala, han estado marcadas por un sistema que tradicionalmente ha dividido el trabajo y el espacio entre las migraciones de los hombres hacia los empleos continentales y las actividades no remuneradas de las mujeres, cuestión que cambia a partir de la consolidación de la industria salmonera, la que introduce el trabajo asalariado femenino, y con ello, nuevos estereotipos de género y nuevas prácticas de movilidad, al hacer menos necesarios los viajes de los hombres. En el texto se abordan las dinámicas de género desde la perspectiva de la movilidad espacial, desde las prácticas y discursos en torno a la ocupación y apropiación del territorio archipelágico, usando como clave de lectura el concepto de constelación de Cresswell (2010).

En tercer lugar, presentamos el trabajo de Matías Calderón y Cristian Morales, titulado “Etnografía del mercado de algas en Chile: transformaciones económicas y discursos en isla Apiao, Chiloé”, publicado en 2016. Este artículo nos sitúa en un pequeño espacio territorial del mar interior del archipiélago de Chiloé: la isla de Apiao, que con sus 12,4 km² se vincula con las grandes temáticas del neoliberalismo, el mercado global y las exportaciones no tradicionales. Se abordan desde una perspectiva etnográfica las principales transformaciones económicas y culturales de esta isla a partir de la penetración del mercado internacional de algas, particularmente de la *luga* (varias especies de algas de los géneros *Mazzaella*, *Sarcobalia* y *Gigartina*). Recogiendo los aportes de Appadurai (1991) y Kopytoff (1991), los autores llevan a cabo una biografía de las mercancías, una *biografía de la luga*, y entrelazan esta aproximación con la perspectiva de Eric Wolf (2000), en el sentido de abocarse a comprender los efectos y transformaciones territoriales en razón de la expansión y desarrollo del sistema-mundo capitalista.

Finalmente, el texto de Gonzalo Saavedra, “Los futuros imaginados de la pesca artesanal y la expansión de la salmonicultura en el sur austral de Chile”, de 2015, analiza la relación problemática entre la industria salmonera y los sistemas pesquero-artesanales en la Patagonia insular occidental, a partir de un trabajo etnográfico realizado en San Antonio (isla Quihua, Calbuco) y Quellón (Chiloé), en la Región de Los Lagos, y Puerto Melinka y Puerto Cisnes, en la Región de Aysén. Se contrastan los discursos que los actores elaboran en el marco de situaciones conversacionales y las representaciones específicas acerca del futuro imaginado de la pesca artesanal, con base en cuatro escenarios tipo propuestos, que permiten expresar posiciones diversas y matices en torno a las ‘encrucijadas modernizantes’ que ocurren en el sur austral chileno, e invitan a repensar el lugar y la naturaleza de lo político en un marco relacional que congrega especialmente a empresas, Estado, ONG y comunidades locales.

Habitar y resistir: dilemas en un contexto de “desarrollo” y desigualdades

Esta sección agrupa cinco textos que dan cuenta de diversas formas de habitar territorios a lo largo del país y también de los dilemas que los afectan, sobre todo pensando en el escenario de desigualdad histórica que los alberga.

El primer artículo de la sección es el trabajo de Daniel Quiroz y Juan Carlos Olivares, titulado “Amutuan Pucatra Agüelito Huentiao, Amutuan Pucatra. Permanencia de una pauta adaptativa en San Juan de la Costa”, publicado en 1987. El texto se adentra en los sistemas ecoculturales y ecoetnohistóricos, para relevar cómo los pueblos indígenas, en este caso el huilliche de San Juan de la Costa, a pesar del contacto (forzado y violento) con los denominados europeos u occidentales, mantienen vigentes sus sistemas propios.

Inspiradora de generaciones, la propuesta de los autores forma parte de una línea de trabajo disruptiva para la época, al proponer desplazar a la antropología y la explicación etnográfica hacia la incorporación de la experiencia vital del encuentro investigador-informante. Desde una perspectiva de la antropología poética, es posible leer/escuchar los relatos de don Juan, que nos habla sobre el *Agüelito Huentiao*, deidad protectora del mar y de sus recursos. En este diálogo se abren, enriquecen y complejizan las posibilidades de comprensión de la alteridad y sus relatos.

La segunda selección corresponde al artículo de Milka Castro, “El agua en el derecho consuetudinario de aymarás y atacameños del norte de Chile”, del año 2000. Aquí la autora aborda la discusión sobre el derecho indígena en el marco del llamado pluralismo jurídico; en particular, se refiere a los derechos del agua en un contexto de políticas neoliberales, en el cual la venta de los derechos afecta los sistemas de riego y la sobrevivencia de los pueblos. En este marco se releva el derecho consuetudinario sobre el agua, considerando diversos aspectos, entre ellos, un marco normativo general, el control social y sus usuarios, el rol de las autoridades y la dimensión mágico-religiosa como principio ordenador. De esta forma, el agua constituye un recurso central en la organización social, política y cultural entre los pueblos que han habitado las zonas altoandinas semiáridas del extremo norte de Chile.

El tercer texto pertenece a Paola Bolados, y lleva por título “Procesos transnacionales en el salar de Atacama-norte de Chile. Los impactos de la minería y el turismo en las comunidades indígenas atacameñas”, de 2013. Bolados, al incorporar en su perspectiva el concepto de lo transnacional como agente analítico y explicativo, contribuye a entender la emergencia de grupos en procesos de diferenciación socioétnica. Su caso de estudio es la región del Salar de Atacama, compuesta por los grupos originarios que han habitado el territorio a lo largo de una larga historia de usurpación y chilenización.

La autora analiza desde la perspectiva transnacional el desarrollo minero y turístico considerando las dinámicas del capitalismo global y el contexto de una política indigenista y multicultural desde la década de 1990. Aborda en particular los conflictos ambientales de Pampa Colorada y Tatio, producidos en 2007 y 2009 respectivamente, que contaron con un rol movilizador protagónico de las comunidades indígenas. La autora señala que estos conflictos, junto con incentivar una profundización y expansión de los discursos y prácticas de reponsabilidad social, contribuyeron al fortalecimiento de la cultura atacameña, y han revelado lo transnacional como un espacio complejo y dinámico de relaciones entre actores locales, regionales, nacionales y transnacionales que interceptan y yuxtaponen intereses, imaginarios y voluntades, mientras que, en el escenario local, se devela un espacio marcado por tensiones al interior de las comunidades y sus actores.

El cuarto trabajo pertenece a Noelia Carrasco, fue publicado en 2016 y lleva por título “Heterogeneidad y tensión entre las formas de comprender el desarrollo. Examen antropológico a la convivencia entre empresas forestales y comunidades mapuche en La Araucanía, Chile”. En él, la autora aborda las relaciones entre empresas forestales y comunidades mapuche desde la perspectiva de los estudios antropológicos del desarrollo y los estudios transnacionales. Su artículo busca relevar la tensión entre las fuerzas económicas de las empresas y la predisposición de las comunidades locales hacia el estilo de desarrollo económico y productivo que promueven los sectores públicos y privados. Una perspectiva diferente es el estudio de empresas y negocios vinculada a la problemática relación con las comunidades mapuche. Devela también la heterogeneidad interna entre los mapuche y la constatación de diversas posiciones en relación con las empresas forestales. Sin duda, un tema conflictivo y vigente para la comprensión de las relaciones históricas y políticas entre pueblo mapuche y empresas.

Finalmente presentamos el texto de Mayarí Castillo, “Desigualdades socioecológicas y sufrimiento ambiental en el conflicto ‘Polimetales’ en Arica”, de 2016, en el cual indaga en la construcción cultural de las *desigualdades socioecológicas*, incorporando en su análisis el concepto de *sufrimiento ambiental* aplicado a un caso de alta degradación ambiental: el caso “Polimetales”, situado en la ciudad de Arica, en el extremo norte del país. Desde esta perspectiva, Castillo aborda las formas en que dicho territorio padece tales desigualdades socioecológicas, intenta modificarlas o, muchas veces, las reproduce.

El artículo resalta los relatos de los sujetos en un contexto de extrema vulnerabilidad y emergencia de conflictividad y muestra cómo en él se generan, por un lado, procesos de construcción de sentido y, por el otro, procesos de constitución y reconocimiento del ‘sujeto contaminado’. Al respecto, se advierten posibilidades para la reparación y acción colectiva pero, al mismo tiempo, nuevas formas de victimización de la población.

En resumen, esta sección muestra diversas formas de habitar los territorios a partir de estudios de caso y, principalmente, desde una visión de la resistencia y afectaciones a los modos de vida comunitarios y a los impactos de proyectos de desarrollo extractivistas. También presenta la disputa por los recursos naturales que, en el contexto neoliberal, se expresa entre las empresas y los pueblos indígenas.

Antropología en y de la ciudad

La ciudad, como paño de fondo, ha sido abordada históricamente a partir de distintos enfoques y poniendo la mirada sobre diversos aspectos que la constituyen. En tiempos recientes, estos enfoques y miradas se han diversificado y han puesto especial atención a nuevas formas de ocupar y territorializar el espacio urbano.

Los siete trabajos seleccionados en esta sección presentan parte de dicha diversidad. Todos ellos problematizan lo que podríamos entender como una antropología de la ciudad, en la ciudad y las conjugaciones entre ambas formas. En ese andar, resulta particularmente interesante cómo se van narrando las varias ciudades de Santiago, Temuco o Villarrica. Sea desde la mirada desde los barrios, desde sus actores y las distintas prácticas que se pueden tejer, o bien de las interacciones entre ambos, la ciudad toma forma y con ello se van urdiendo las particularidades de la vida en ella, acentuando y marcando prácticas sociales concretas. De igual forma, ver la ciudad es ver elementos del Estado, de la sociedad nacional y la convivencia intercultural. De este modo, en esta sección es posible apreciar temas recurrentes en torno a las ferias culturales urbanas, a la constitución de los barrios y sus habitantes, a las personas de situación de calle y las marcaciones que la ciudad va adquiriendo a partir de quienes habitan o transitan en ella.

Comenzamos con el trabajo de Marcelo Berho, titulado “Identidad marginal entre personas sin hogar de la ciudad de Temuco, Chile”, de 2006, donde se problematiza la categoría de *identidad marginal*. A partir de un trabajo etnográfico de larga duración con personas en situación de calle, particularmente contemplando el contacto con 60 hombres de diversos orígenes, tanto mapuche como chileno, el texto permite situar la vivencialidad y experiencia de dichas personas.

Para abarcar la configuración de una identidad marginal, Berho sugiere explorarla a partir de la idea de “carreras marginales”, propuesta originalmente por Erving Goffman en su estudio sobre estigmatizaciones, y revela con ello cuatro características centrales: 1) ruptura; 2) desvinculación socioafectiva; 3) vulneración de la integridad; y 4) consolidación de un estilo marginal. El texto se va enriqueciendo en la medida que incorpora las subjetivaciones en torno a la experiencia, motivaciones y circunstancias de las personas que viven en situación de calle, e indaga para ello tanto en la condición “fronteriza”, como también en lo

que significa, en términos prácticos, simbólicos, emocionales y sociales tornarse una persona “sin hogar” (*i.e.*, vivir en cuerpo y alma, la discriminación social).

Todo lo anterior desembocaría, para el autor, en características sociales identitarias propias en torno a las personas de situación de calle. De igual modo, Berho reconoce la importancia de las redes de apoyo públicas y privadas que puedan resguardar ciertas condiciones mínimas de vida de dichos sujetos. Finalmente, la profundidad etnográfica queda evidenciada en las formas que presentan las rutas de desplazamiento, las prácticas de trabajo y pernoctación, como también en lo que al autor considera como posibilidades de reincorporación en la sociedad.

El segundo texto, publicado en 2019, pertenece a Leonardo Piña y lleva por título “Así ocupó un lugar. Situación de calle y las otras formas de habitar la ciudad en Chile y Uruguay”. Con base en material etnográfico, con entrevistas y fotografías participativas, recopilado en cuatro ciudades, dos de Uruguay (Montevideo y Paysandú) y dos de Chile (Santiago y Arica), el artículo pretende situar las particularidades de vivir la ciudad a partir de la experiencia de personas en situación de calle. Al obviar la carencia, el autor enfatiza la presencia, las movi­lidades, las prácticas y la capacidad de producir lo urbano. Cuestión última que puede observarse, entre otros aspectos, desde las dinámicas de arraigo territorial, de atrincheramiento y lugarizaciones.

La riqueza del trabajo de campo se hace visible al momento en que Piña indaga sobre las formas de habitar la ciudad, la movilidad y la calle como espacio de vida, y así desentraña concepciones anteriores que giraban en torno a perspectivas domicilio-céntricas. Las fotografías utilizadas hablan no solo por ellas mismas, sino porque son los interlocutores de la investigación quienes hacen el registro que les permite reafirmar, denunciar, exaltar o compartir una mirada, una relación y una forma de ver/estar en la ciudad a partir de rutinas, recorridos, afectos, apreciaciones y apropiaciones, ocupaciones, sociabilidades y demandas en torno a la ciudad. Gracias a sus fotografías y registros, las personas incluidas en este texto consiguen retratar el tiempo y el espacio de sus vidas, pero también de la urbe, pues revelan algunas rutinas concordantes y entrelazadas entre sus vidas y la de la ciudad. Finalmente, a partir del relato etnográfico, es posible apuntar las fragilidades, incomodidades y temores de la vida en situación de calle, pero también las posibilidades, aprendizajes y resguardos que dicha vida trae consigo.

En tercer lugar, presentamos el texto de Teresa Durán “Contacto interétnico chileno-mapuche en la IX Región”, publicado en el primer número de la Revista *CUHSO* en 1984. La investigación de Durán se llevó a cabo entre 1980 y 1983, y fue apoyada por un equipo compuesto por Aldo Vidal, Alejandro Herrera y Ana María Oyarce. En ella se propuso dar cuenta de una situación de contacto interétnico en el marco de la sociedad nacional a partir del estudio de un evento público

que buscaba fortalecer el atractivo turístico de la zona, las conocidas “Muestras Culturales Mapuches de Villarrica”. Este contacto interétnico es considerado bajo el marco de condiciones desiguales y, al mismo tiempo, con la capacidad de producir mutuamente estereotipos.

El texto se torna vigente gracias a su generosidad, de ilustrar los antecedentes y las dinámicas interétnicas expuestas a la luz del evento, como también por proponerse una observación y problematización situacional que dan cuenta de las formas, modos y significados entre quienes participan de este ritual público, en el que distingue a los actores que participan y las formas en que estos se movilizan y entran en escena en la actividad.

A continuación se presenta el trabajo de Carla Pinochet, “La construcción de lo público en ferias y festivales culturales. Apuntes etnográficos sobre consumo cultural y la ciudad”, publicado en 2016. El texto se basa en una investigación etnográfica en torno a eventos y actividades, y sus respectivos públicos, realizada en los espacios urbanos de tres ciudades de Chile: Valparaíso, Santiago y Concepción. Si bien la autora reconoce que hay dos tipos de públicos, el especializado y el general, será en este último en el cual se centrará, a partir de una selección de eventos culturales y artísticos masivos gratuitos o de bajo costo.

La investigación aborda tanto el trabajo de informantes clave que participan de la organización del evento como del público que asiste a él, al cual accede mediante pequeñas entrevistas grupales y empleando como estímulo el uso de mapas de recorrido del festival. Todo lo anterior permite discutir y problematizar los repertorios de la ciudadanía y de la experiencia de lo público.

Para la autora, el desafío resulta en comprender las especificidades de la experiencia cultural y las concomitantes subjetividades de quienes las viven, sin que se desconozcan los marcos sociales, económicos y políticos, ni tampoco que la experiencia y sus (re)significaciones requieren tomar en consideración una red de relaciones que dé cuenta de múltiples formas de interlocución y sociabilidad. Dentro de los hallazgos, cabe destacar el reconocimiento de que los eventos, una vez considerados tiempos extraordinarios, estimulan nuevos recorridos y movibilidades, usualmente poco utilizadas o bien fuera de una ruta cultural, como también la ocupación de otras maneras del espacio público en la ciudad. Pero esta movilidad también es espacial, y no solo por parte del público, ya que hay eventos que se trasladan o sitúan en distintos barrios y lugares de la ciudad, lo que beneficia y garantiza un acceso a la producción cultural que suele mermar fuera de estos eventos específicos.

De Larissa Adler-Lomnitz escogimos el texto “El compadrazgo, reciprocidad de favores en la clase media urbana de Chile”, publicado originalmente en 1971. La

autora, con base en una investigación realizada en los años sesenta, se pregunta por el grupo que se autoidentifica como clase media en Chile, al que caracteriza, entre otros elementos, por el uso que hace respecto del compadrazgo, este último considerado como un sistema de reciprocidad de favores basado en una red de conexiones sociales y familiares; de un intercambio continuo de favores a partir de una ideología de la amistad. Este intercambio de favores Adler-Lomnitz lo deja entrever en distintos ámbitos de la vida social, como el trabajo y la burocracia, la escuela y la política.

Cuando la autora plantea las reglas de reciprocidad, acaba por destacar la condición de contrato moral social de las lógicas en torno a la reciprocidad de favores, que serían aún más ‘fuertes que los contratos escritos u obligaciones legales’. Al igual que hiciera Mauss, el trabajo de Larissa Adler-Lomnitz acierta al reconocer el carácter atemporal de los intercambios, que es lo que definitiva garantiza la relación y el vínculo social, así como al identificar el *favor*, al igual que el *don*, siempre como una mezcla de acción aparentemente voluntaria, espontánea y desinteresada, pero siempre obligatoria, regulada e interesada.

El texto, que en todo momento se afirma en relatos etnográficos, consigue situar las sutilezas y las dinámicas del ejercicio del compadrazgo en sus distintas dimensiones, sobre todo al ahondar en puntos vinculados con, por ejemplo, el *chaqueteo*, así como también con las relaciones establecidas fuera de la clase media y que pueden reflejar diferencias de poder y posición, tal como la situación del conflicto entre la ideología liberal de competencia basada en el mérito individual y la ideología de solidaridad de grupo.

De regreso a las formas de habitar la ciudad, presentamos el trabajo de Fresia Salinas publicado en las Actas del VI Congreso Chileno de Antropología, que tuvo lugar en la ciudad de Valdivia en 2007. El texto, titulado “Barrio-Mundo: una antropología de la aldea”, se focaliza en el barrio Yungay, ubicado en el centro histórico de Santiago, al que la autora releva como un espacio de rica mixtura social, donde han convivido, a lo largo de la historia, personajes ilustres, figuras históricas, migrantes, personas en situación de calle y cuatrerros.

Para Salinas, Yungay se percibe como un barrio que sufrió procesos de gentrificación que lo tornaron en un espacio de moda inundado por *lofts*, sin embargo, las memorias y los recuerdos prevalecen entre quienes dejaron el barrio y entre quienes aún se mantienen en él. De igual modo, en esa particular lectura patrimonial, la autora también concibe la desconexión y el desinterés por parte de algunos sobre la historicidad del barrio. Finalmente, la autora lo concibe como un espacio que se opondría a la idea de no-lugar, justamente por la existencia de un entretejido de vivencias del ayer y hoy de individuos y colectivos.

Continuando con la aproximación etnográfica a la vida barrial, el artículo de Francisca Márquez, titulado “Inmigrantes en territorios de frontera. La ciudad de los otros. Santiago de Chile”, de 2014, busca, a través de una multiplicidad de técnicas de investigación, como de perspectivas, enfoques y conceptos, comprender y problematizar las dinámicas sociales y culturales ancladas al barrio conocido como “La Chimba”. Para la autora, dicho barrio puede ser comprendido como un territorio físico y simbólico que daría cuenta de la experiencia de la otredad en la ciudad. Constituiría un espacio liminar, capaz de configurar distintas formas de expresar y vivenciar distancias y proximidades, sobre todo a partir de una consideración espacial que lo sitúa al margen del río del Mapocho, lo cual lo torna en un lugar fronterizo.

A partir de una exploración de alcance historiográfico, geográfico y de memoria, Márquez consigue dar cuenta de cómo “La Chimba” se convierte en un lugar de habitar de distintas poblaciones migrantes. Para ello diferencia distintas oleadas étnico-nacionales que conviven en la actualidad. De este modo, se identifican, entre otras, poblaciones árabes –especialmente palestinas–, coreanas, peruanas y ecuatorianas. Esta particular situación de diversidad étnico-cultural generó ciertas formas de convivencia, especialmente vinculadas al orden, la limpieza y el valor trabajo para sus residentes, lo que hablaría de la constitución de un *buen habitar*.

A partir de la permanencia o no de sus habitantes, Márquez consigue plasmar en su investigación las distintas formas de transformación y adecuación del hábitat, de los espacios de ocio y trabajo en el barrio. La dinamicidad propia de “La Chimba”, de ser un espacio de residencia y trabajo, productivo y comercial, ha facilitado, según la autora, que el barrio se tornara un lugar de acogida para los recién llegados. El artículo pone de relieve el hecho de que sean las distintas generaciones de habitantes chilenos quienes resguarden un código moral compartido entre sus habitantes para que perdure su emplazamiento como un lugar de respeto, cobijo, integración y protección, que se vuelva también un lugar de múltiples tránsitos y movilidades. Finalmente, la autora también revisa y consigna antecedentes sobre la polifuncionalidad de los espacios de residencia, que en muchos casos son espacios de trabajo, de comercio o bodega.

Por último, el texto de Walter Imilan, “Restaurantes peruanos en Santiago de Chile: construcción de un paisaje de la migración”, de 2014, se propone mirar la ciudad desde las alteraciones del paisaje urbano a partir de la instalación y proliferación de restaurantes peruanos en distintos sectores de la capital y, al mismo tiempo, busca dar cuenta de los enjambres que se tejen en las articulaciones entre lo local, lo nacional y lo transnacional.

La riqueza de este texto reside en que, al tiempo que describe la presencia e historicidades en torno a las comunidades migrantes –en este caso, la peruana–,

trata y problematiza el espacio constituido alrededor de los propios restaurantes, por ejemplo, asuntos como la distribución, alcance, caracterización y diferenciación entre ellos. Ambas cuestiones permiten a Imilan proponer luces sobre los disímiles impactos en el paisaje urbano, la constitución de imaginarios y lecturas, tanto de la otredad como de economías étnicas que reflejan la circulación y la copresencia de sabores, productos, recetas, arte y representaciones.

Antropologías de las migraciones y de la movilidad

A diferencia de otros países latinoamericanos, la antropología de las migraciones en Chile no tiene una historia tan demarcada. Parte de ello se puede entender bajo varios prismas, entre los más determinantes, la lenta institucionalización de la antropología chilena, el temprano golpe de Estado que mermó su desarrollo y el decreto de cierre de las fronteras en torno a la migración durante la dictadura militar. De allí que sea recién en la década de los noventa, en el inicio de la transición democrática, cuando el fenómeno se vuelva visible y surjan con ello una serie de estudios en torno a la migración, los que, con el pasar del tiempo, fueron diversificando y ampliando sus dimensiones temáticas, teóricas y metodológicas.

Los cinco trabajos que componen esta sección son “Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile”, de Carlos Munizaga, publicado en 1961. El segundo texto pertenece a Andrea Aravena, fue publicado en 2003 y se titula “Los mapuches-warriaches; procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana”. Le sigue el trabajo de Alejandro Garcés y Jorge Moraga, “Poder transportista. nuevos liderazgos aymara en la frontera de Bolivia y Chile”, de 2018, para continuar con el artículo de Nanette Liberona, “La frontera cedazo y el desierto como aliado. Prácticas institucionales racistas en el ingreso a Chile”, publicado en 2016. Finalmente se presenta el trabajo de Gonzalo Díaz Crovetto, titulado “Entre lugares y documentos: problematizando el desplazamiento y las condiciones transnacionales del viaje y del trabajo de tripulantes corralesños”, de 2015.

Ineludible resulta la referencia al trabajo del profesor Carlos Munizaga, texto de una investigación novedosa para el contexto nacional, pero muy en boga y alineado con las temáticas antropológicas de la época, esto es, el estudio del cambio y la migración rural hacia las ciudades. De manera similar a lo que hacían la Escuela de Manchester o la de Chicago, al proponer reiteradas miradas en torno a la observación de los fenómenos culturales producidos por conjuntos de migrantes que, desde sus territorios rurales, se asentaban en las urbes, Munizaga estudia las poblaciones mapuche migrantes en la ciudad de Santiago a partir de lo que él denominó “estructuras transicionales”. Estas estructuras darían cuenta de los modos, operaciones y formas de incorporación a la ciudad de

sujetos provenientes de un contexto rural indígena a partir de mecanismos que les permitieran situarse activamente, pero entre iguales, a la vida urbana. Para ello, el autor estudia distintas formas de estar juntos y organizarse a través de agrupaciones culturales, políticas y deportivas, así como también en los espacios de encuentros periódicos en jardines, plazas y parques de Santiago.

En esta misma línea de estudios, el trabajo de Andrea Aravena aborda la carencia de estudios acerca de la presencia migratoria de pueblos originarios a la ciudad, cuestión que para la autora puede comprenderse a partir de la relación establecida por mucho tiempo entre ruralidad / tradicionalidad y urbanidad / modernidad, así como por el temor que se tenía de que la “urbanidad”, por asimilación e integración, desintegrara las “identidades indias”.

En su trabajo, la autora considera necesario recurrir a una revisión histórica de las reducciones mapuche para discutir las condiciones estructurantes de la emigración, y grafica que aquellas, unas divididas y, por tanto, tornadas en propiedad privada, significaban que tanto los propietarios como la tierra dejaban de ser indígenas (por efecto del Decreto Ley 2568). De igual modo, Aravena destaca que la Ley Indígena N° 19.253, de 1993, permitió un reconocimiento indígena fuera de los marcos de lo rural. Así, y tal como lo apreciara tempranamente Munizaga, Aravena afirma que será la organización el espacio de reproducción del pueblo mapuche en la ciudad –como lo fuera el sistema reduccional para el contexto rural– el que permitiría sentar las bases de una forma de ser mapuche en la urbe. Esta perspectiva se torna interesante al suponer la constitución de una comunidad relativa, con límites variables a la intensidad y regularidad de la participación en la organización social a partir del establecimiento de distintas prácticas rituales, económicas y políticas. En conjunto con algunos estudios surgidos en aquellos años (Montecino 1990; Montecino *et al.* 1993; Ancan 1994; Valenzuela 1995; Cuminao y Moreno 1998; Varas 2005), el texto de Aravena resulta interesante en la medida que anticipa la proyección de un campo temático en torno a las identidades étnicas en la ciudad.

En otro escenario, y desde una mirada del Estado en lo cotidiano, el texto de Nanette Liberona aborda las trayectorias de personas migrantes en su proceso de ingreso al país. A partir de un estudio etnográfico en la frontera entre Chile y Bolivia, la autora observa el conjunto de requisitos de ingreso al país y, en particular, la manera en que estos son aplicados y la forma en que los funcionarios públicos del Complejo Fronterizo de Colchane se relacionan con los migrantes.

Los hallazgos de la investigación son contundentes: se constatan una serie de irregularidades en el proceso de ingreso a Chile, en particular, arbitrariedades y transgresiones a la normativa destinadas a no autorizar el ingreso de determinadas personas, las que, a su vez, se caracterizan por sucesos racistas. Los relatos proporcionados conjugan injusticias y espacios para acciones

discrecionales que expresan construcciones en torno a clase y raza que reflejan una movilidad desigual.

En la misma Región de Tarapacá, el trabajo de Alejandro Garcés y Jorge Moraga nos propone una lectura contemporánea respecto de las distintas vicisitudes del proceso de movilidad y translocalidad aymara, concentrándose particularmente en lo relativo a la ruta internacional 15-CH, que conecta la ciudad de Iquique, en Chile, con Oruro, en Bolivia.

Alejándose de perspectivas esencialistas, el artículo considera dinámicas de inserción en contextos de flujos nacionales y globales de personas y mercancías a partir de la configuración de una élite transportista aymara que supone intersecciones entre mundos capitalistas y relecturas de lógicas y prácticas tradicionales. Los autores observan reconfiguraciones étnicas y religiosas localizadas, por ejemplo, en la localidad de Colchane, pero que trascienden a áreas chilenas y bolivianas a través de una expansión económica, política y territorial de diferentes familias a partir de la consolidación y el acceso a cargos tradicionales o de representación nacional. Esta “élite transportista” es reconocida por Garcés y Moraga como “mediadores étnicos” y se distinguiría de otros grupos marginales que no logran trascender ni económica ni políticamente.

Por último, con base en una aproximación histórica y una etnografía multisituada, el trabajo de Gonzalo Díaz Crovetto retrata la transnacionalización de la experiencia de tripulantes mercantes de Corral, pequeña ciudad portuaria ubicada en la Región de los Ríos. La investigación y el texto propuesto hacen parte del proyecto doctoral del autor, que incluyó el trabajo con historias de vida temática de tres distintas generaciones de tripulantes y sus esposas, concentrándose en el campo en Corral, Chaihuin, Valdivia, Valparaíso y algunos puertos de Galicia en España.

El capítulo de Díaz Crovetto problematiza sobre la posibilidad de que vidas y trabajos en movimiento transfronterizo y transnacional puedan ser comprendidos a partir de una lectura de los documentos que permiten dicho desplazamiento. Cuestión que, entre otros aspectos, permite dar cuenta de las intersecciones entre espacios, territorialidades, políticas y aspectos económicos en distintas escalas (locales, nacionales y transnacionales) y que marcan tanto las formas de acceso al trabajo, como el desplazamiento de estos tripulantes alrededor del mundo. Ello, a la par de las intersecciones, revelaría las subordinaciones entre escalas nacionales e internacionales y las formas que acaban determinando y afectando el trabajo de los tripulantes.

Géneros, cuerpos y ciclos vitales

Bajo la forma de estudios de la(s) mujer(es) y sus cuerpos, el género es una temática tempranamente presente en la antropología chilena. Con el paso del tiempo, la categoría se fue transversalizando y se incorporaron otros campos, como por ejemplo, los estudios de los ciclos vitales. En esta sección, presentamos una selección de textos sobre estos temas.

El primer texto corresponde a “Aborto clandestino: ayer, hoy y... ¿mañana?”, de 2007, cuya autora es Mónica Weisner, quien venía profundizando en esta temática desde hacía décadas tanto en Chile como en otros países de la región. En este trabajo, aporta nuevas estimaciones sobre las cifras de aborto clandestino en Chile en un período en el cual, desde la dictadura y hasta hace muy pocos años atrás, 2017 para ser precisos, el aborto –incluso el terapéutico– estaba totalmente prohibido en el país. La autora actualiza los resultados de las últimas décadas y revisa críticamente distintos modelos, a partir de lo cual cuestiona el retroceso en materia de derechos reproductivos en un contexto en el que, a pesar de su prohibición, el aborto jugaba igualmente un importante papel en el control de la fertilidad.

El segundo texto, publicado en 1998, es de Ana María Carrasco y se denomina “Constitución de género y ciclo vital entre los aymaras contemporáneos del Norte de Chile”. En él se busca contribuir a la comprensión de las relaciones de género entre los aymaras a través del conocimiento de los significados culturales atribuidos al género y su relación con las experiencias sociales, entendiendo que la construcción cultural y simbólica del género se realiza de manera diferencial en cada etapa del ciclo de vida. El esquema de género que opera entre los aymaras contemporáneos es construido y transformado desde la concepción hasta la muerte, haciendo que las diferencias de género se modifiquen por “factores mediatizadores”, con momentos de diferente valoración social para unos y otros. En el texto se define la terminología aymara utilizada para nombrar las fases del ciclo de vida y cómo estas adquieren contenidos que distinguen cada período y que permiten construir los géneros y sus diferencias.

El artículo de Daniela Leyton y América Valenzuela, “Trayectorias del cuidado de la salud infantil. El caso de la comunidad atacameña de Toconao”, de 2017, aborda etnográficamente los itinerarios y espacios para el cuidado de la salud infantil. Situadas desde la antropología médica crítica, las autoras dan cuenta de contextos, posibilidades y negociaciones producidas por las madres respecto de las formas de vivencias y resoluciones en torno a los conceptos de salud-enfermedad y cuidado en la primera infancia. Para ello, entienden las trayectorias como la construcción de experiencias de un sujeto y su grupo, tránsito en el cual las personas van tomando decisiones, adquieren experiencias y acumulan

conocimientos; a la vez que se someten a las certezas, pautas y dominios que ciertos modelos, instituciones y eventos van aportando, así como se enfrentan y se deshacen de aquello que se interpone. En una línea distinta, el trabajo de Yanko González, titulado “Primeras culturas juveniles en Chile: Pánico, malones, pololeo y matiné”, de 2011, se aproxima a las primeras ‘culturas juveniles’ chilenas constituidas en la segunda mitad de la década de 1950. Estos colectivos, que fueron modelados tanto por procesos de apropiación activa de la emergente industria cultural segmentada como por el etiquetaje y pánico moral generado por la prensa escrita, se configuran como una metáfora de las desiguales transformaciones modernizadoras. El autor propone que esta ‘tribalización juvenil’ expresa los cambios tanto en las relaciones intergeneracionales como en el sujeto juvenil, con espacios y prácticas diferenciales respecto de la sociedad adulta, como el noviazgo informal (‘pololeo’), las fiestas domésticas cooperativas (‘malones’) y la asistencia segregada a funciones cinematográficas (‘matinés’).

A continuación, presentamos el trabajo de Priscilla Delano “Trabajo, identidad y relaciones de género. Una aproximación en el sector rural chileno”, de 1997, donde se aborda el caso de las trabajadoras de las empresas salmoneras del archipiélago de Chiloé en el contexto de la “nueva división social del trabajo” (Frobel *et al.* 1980), en el cual las mujeres han ocupado un lugar preferencial. La autora intenta demostrar que la participación femenina en el mundo del trabajo influencia las relaciones de género en la pareja y sus diferencias en contextos urbanos y rurales, y concluye que la identidad de género se encuentra fuertemente relacionada con la participación diferenciada en el trabajo de hombres y mujeres.

El sexto trabajo pertenece a Vivian Gavilán, se publicó en 2002 y se titula “Buscando vida...’: hacia una teoría aymara de la división del trabajo por género”. Aquí también se aborda la temática de la división social del trabajo por género, en este caso, entre los aymara del altiplano del norte de Chile. La autora se propone interpretar su forma de pensarla y practicarla, en función de lo cual analiza las relaciones establecidas entre hombres y mujeres para conocer la ‘teoría aymara de la división del trabajo y de la diferencia sexual’. Afirma que en este pueblo indígena se dan relaciones de intercambio conducentes a desigualdades sociales más que a un intercambio de equivalentes, pero con características peculiares, tanto por la estructura socioeconómica regional como por la ideología de género de la que forma parte.

En séptimo lugar, presentamos el trabajo de Debbie Guerra, “‘Yo no me voy a humillar delante del hombre sino que de Dios’: la voz de una mujer en un conflicto por la defensa de la bahía de Maiquillahue”, publicado en 2001. Este artículo se plantea hacer público –a través de un proceso de inscripción de la memoria oral, de estilo dialógico, entre la investigadora y una de las protagonistas del conflicto– la defensa del ‘estilo de vida’ de los habitantes de la bahía de

Maiquillahue, provincia de Valdivia, actual Región de Los Ríos, en el sur de Chile. En este lugar, que estuvo amenazado por un importante conflicto ambiental a mediados de la década de 1990, los habitantes de la zona, organizados en el “Comité de Defensa de Mehuín”, impidieron que una empresa de celulosa instalara el ducto de evacuación de desechos de la planta de celulosa más grande proyectada para América Latina.

Finalmente, esta sección cierra con el texto “Mujeres mapuche: voces y escritura de un posible feminismo indígena”, de la antropóloga mapuche Clorinda Cuminao, publicado en 2009. En este trabajo, la autora reflexiona en torno a las distintas voces y escrituras de las mujeres mapuche, intentando aproximarse a la idea de feminismo indígena. Al respecto, se pregunta si las mujeres mapuche son feministas, entendiendo que al pensar en el feminismo se debe tener en cuenta una definición amplia e histórica, que permita tener presentes todas aquellas particularidades sociales y culturales del contexto en que se encuentran las mujeres. El texto, en definitiva, indaga en las posibilidades y límites entre la construcción identitaria de las mujeres mapuche y el feminismo.

Memoria, derechos humanos y violencia estatal

Enmarcado en el contexto de la dictadura cívico-militar, la violencia estatal, la memoria y la defensa de los derechos humanos constituyó un tema necesariamente recurrente para la joven antropología chilena, disciplina que, junto con otras, vio tempranamente interrumpido su desarrollo, que se vio postergado por casi dos décadas. Desde entonces, asuntos como los derechos humanos y, luego, la memoria colectiva y la violencia de Estado se han encontrado siempre presentes en el quehacer antropológico chileno.

Los trabajos escogidos en esta sección representan parte de este interés. En algunos casos, se plantean una visión crítica del discurso clásico de derechos humanos, ya sea en el de la invisibilización de las particularidades de la situación de las mujeres en este ámbito y de su agencia reivindicativa.

El primer trabajo seleccionado, “Sobreviviendo más allá del miedo”, pertenece a Ximena Bunster y fue publicado en 1991, en tiempos del Informe Rettig (Informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación, creada en 1990), durante el primer gobierno de la posdictadura. En este escrito, la autora analiza la tortura sexual de prisioneras políticas de Argentina, Chile y Uruguay, y plantea que las dictaduras militares latinoamericanas desarrollaron pautas de castigo e instituciones específicamente diseñadas para mujeres, vistas como ‘enemigas’ del gobierno. Bunster aplica el concepto de *esclavitud sexual femenina* de la socióloga feminista radical Kathleen Barry (1979) para analizar la naturaleza de la tortura sufrida por

estas mujeres, e identifica un patrón ‘estructural y de contenidos’ en la forma en que se inflige dolor a las mujeres, que es doblemente cruel, pues exagera su posición secundaria en la sociedad latinoamericana.

Para comprender la manipulación de los arquetipos y estereotipos sociales por parte de los torturadores, la autora revisa las diferencias de género latinoamericanas, especialmente a partir del concepto binario del *machismo-marianismo*, acuñado por la estadounidense Evelyn P. Stevens (1973) y ampliamente usado en la antropología chilena, que atraviesa lo que Bunster llama la ‘cosmovisión de mundo latinoamericana’. A la mujer se le hace sentir que está bajo el control absoluto del Estado militar, usando el paradigma de la esclavitud sexual femenina en todas las formas posibles. Aquí, citando a importantes feministas afroamericanas como Angela Davis (1971) y bell hooks (1982), Bunster establece un paralelo entre la tortura femenina y la situación de las mujeres negras en Estados Unidos, y con la violencia contra la mujer en la Edad Media europea y en el holocausto nazi. La autora releva que en los casos más extremos de violencia sexual parece haber un elemento de clase y un componente racial, toda vez que mujeres proletarias y mestizas fueron más brutalizadas que las mujeres “más blancas” de familias burguesas.

El texto de Loreto Rebolledo, denominado “El impacto del exilio en la familia chilena”, de 2005, parte también su análisis de la idea de ‘una cultura tradicional que definía roles marcadamente diferenciados para hombres y mujeres’ y su disputa con los cambios sociales producidos en Chile a partir de fines de la década de 1960. En él alude, entre otras cosas, al proceso de modernización incompleta de Chile, siguiendo el concepto de Armand y Michèle Mattelart (1968) de *tradicionalismo moderno* y entendiendo a la familia como lugar de realización personal de las mujeres.

Desde el golpe de Estado, las familias vieron interrumpida su vida cotidiana, con el exilio como uno de los factores que más incidieron en la dispersión familiar. La autora indica que, según cifras de la Vicaría de la Solidaridad –institución de la Iglesia católica chilena creada para el apoyo a las víctimas–, el exilio afectó a 260.000 personas, involucró a tres generaciones de chilenos (exiliados, sus padres e hijos), fue políticamente amplio, pluriclasista y familiar. Además, cambió los roles de género, sobre todo en los países donde operaba eficientemente el estado de bienestar, ya que abrió posibilidades impensables para las mujeres en Chile, a partir de la desestructuración, la confrontación con las diferencias culturales y los cambios identitarios. El movimiento del exilio, señala Rebolledo, implicó una reconstrucción del mapa de las identidades y costumbres culturales para todos los implicados. En el caso de las mujeres, se produjo un viaje interior que permitió la modificación de las identidades de género; de este modo ocurrió un desplazamiento del modelo tradicional femenino, ya no de una mujer *mariana*, sino de una *súper mujer*.

El tercer trabajo, publicado en 2019, pertenece a Claudia Arellano y lleva por título “Venda Sexy: memorias no oficiales de un centro de detención”. El artículo hace referencia a una instalación clandestina de la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA) durante la dictadura chilena, una casa de torturas caracterizada por los abusos y la violencia de tipo sexual. La autora se pregunta por la manera en que hombres y mujeres resignifican los procesos de detención y tortura acontecidos en la dictadura. Para ello discute teóricamente el concepto de “memoria narrativa” y la posterior elaboración del trauma que supone la experiencia de tortura, volcándose hacia la movilización política para, citando a Appadurai (2001), producir formas de respuesta y reacción que suponen agencia. Según Arellano, la reactivación social de la memoria gestó comunidades unidas en el “sentimiento de sororidad” (hooks, 2017) en un quehacer político nuevo. El texto releva testimonios que enfatizan en la especificidad de la violencia política sexual invisibilizada por el sistema judicial. Citando a diversos autores, entre ellos a la misma Bunster, se insiste en cómo el género impregnaba el aparato y repertorio del terror desplegado por los militares.

En cuarto lugar, presentamos el artículo de Javiera Bustamante, “Voces de los objetos. Encrucijadas y desafíos en contextos de memoria y conmemoración en Chile”, de 2016, trabajo que se inserta en el campo de la investigación de prácticas y procesos de memorias y conmemoraciones desarrollados en contextos posconflicto, principalmente sobre la categoría de lugares, espacios o territorios de memoria. Según Bustamante, la objetivación de la memoria ha motivado un amplio corpus reflexivo en torno a la estrecha relación entre memoria, recuerdo, conmemoración y espacios. Esto motivó el interés hacia los objetos y su participación en prácticas y procesos en los espacios de memoria, por resituar el valor presente y futuro de objetos y artefactos en la construcción social de la memoria. Así, divide su texto en tres partes. En la primera, define multidisciplinariamente las nociones de memoria y objetos; en la segunda, reflexiona acerca de los movimientos y agencias de los objetos en los contextos conmemorativos de memoria y, en la tercera y última, discute acerca de la proyección de los objetos en trabajos de antropología y memoria, reflexionando sobre el propio trabajo etnográfico en tanto etnografía connotativa (Guerrero, 2002), en el cual los objetos constituyen contenidos específicos y concretos para estudiar las tres categorías de análisis señaladas por Guerrero: espacialidad, temporalidad y sentido.

Finalmente, el artículo de Karinna González, titulado “¡Liberar, liberar al mapuche por luchar!”. Activismo, derechos humanos y prisión política mapuche en Chile”, publicado el año 2017, se inserta en una temática muy distinta a las anteriores, pero que ha adquirido en Chile amplia relevancia desde que, a fines de la década de 1990, se comenzó a aplicar la Ley Antiterrorista a miembros del pueblo mapuche, una legislación especial creada durante la dictadura. El texto pretende problematizar la constitución de subjetividades y agencias desde las cuales se delinean y resignifican los sentidos de lucha en contextos de violencia estatal;

ejemplo de ello es la misma categoría ‘preso político mapuche’. González reflexiona acerca de su propia experiencia vital y etnográfica que dio origen al texto, a partir de conceptos como “investigación activista” (Hale 2006; Speed 2006), “etnografía militante” (Casas Cortez 2008; Edelman 2009) o “colaborativa” (Rappaport 2007; Field 2008; Leyva Solano y Speed 2008). En cuatro apartados, aborda las bases teóricas del texto; el contexto en que surge la prisión política mapuche; la elaboración de esta por parte del mundo del activismo de los derechos humanos; y la forma en que el activismo mapuche disputa los sentidos hegemónicos que los definían como terroristas. El texto de González analiza críticamente categorías como “militancia” y “comunidad”, y asume una postura crítica ante los enfoques de las ONG de derechos humanos que “contribuyeron a fijar identidades que no reflejaban la complejidad de los procesos sociales y políticos”.

Antropologías de las antropologías

En sintonía con un movimiento autocrítico surgido en las últimas seis décadas al interior de la disciplina e insertos en la denominada vuelta a casa de la antropología (Hymes 1972; Stocking 2002), la crisis de la representación (Marcus y Cushman 1992; Ortner 1984) y la denominada antropología de la antropología (Peirano 1981, 1998; Díaz Crovetto 2011), en Chile surgieron estudios con objetivos de este tipo. Una reciente investigación señala que existen 118 trabajos que, con diversa extensión y profundidad, han buscado mirar críticamente la producción antropológica hecha en Chile (Mora *et al.* 2021). Para esta sección, hemos seleccionado cuatro de ellos.

El primero de los textos escogidos es el artículo de Héctor Mora titulado “Descentrar las miradas. Institucionalización de la antropología académica en la sede Temuco de la Pontificia Universidad Católica de Chile (1970-1978)”, de 2016. Relacionado de manera directa con las tendencias descritas más arriba, y siguiendo múltiples investigaciones desarrolladas en América Latina que han buscado relevar las condiciones en las que surgen y se desarrollan las antropologías en la región, en particular aquellos esfuerzos que han buscado visibilizar las antropologías subalternizadas, el trabajo de Mora analiza el proceso de institucionalización académica de la antropología en la sede regional de la Pontificia Universidad Católica de Chile en la ciudad de Temuco, entre 1970 y 1978. El objetivo del trabajo es poner de manifiesto una “producción de las ausencias”, intentando relevar una experiencia olvidada en el discurso y la historización de la antropología en Chile; de allí que el autor haga un llamado a descentrar la mirada y trascender los relatos construidos desde los circuitos metropolitanos.

La segunda selección corresponde al artículo publicado en 2009 “Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y atacameños de los siglos XIX

y XX”, de los antropólogos Hans Gundermann y Héctor González, trabajo donde se analiza el desarrollo de la producción de conocimiento antropológico en torno a los pueblos aymara y atacameños del norte de Chile desde mediados del siglo XIX hasta el presente. Es decir, se revisan y analizan, no los aspectos etnográficos de estos pueblos, sino los conocimientos generados sobre ellos por distintos investigadores a lo largo del período seleccionado, y tales aportes se relacionan con el contexto histórico y la etapa de evolución de la disciplina.

En una línea similar, pero esta vez enfocados en la producción antropológica acerca del pueblo mapuche, se encuentran los trabajos de Roberto Morales, “Mapuchómetro o la cultura sin sujeto social”, presentado como ponencia en el VI Congreso Chileno de Antropología de 2007, y el trabajo de Enrique Antileo, “Aillapan y Munizaga. Apuntes preliminares sobre una autobiografía, prácticas investigativas y el habla subalterna”, publicado como capítulo en el libro *Zuamgenolu. Historias Mapuche: violencia, movilizaciones y resignificación en escenarios coloniales chilenos. Siglos XIX-XXI*, de 2017.

El trabajo de Morales consiste en una revisión de la extensa producción intelectual acerca de los mapuche, considerando los tempranos trabajos de Ricardo Latcham, pasando por los de Alejandro Lipschutz, hasta llegar a las publicaciones de los congresos chilenos de antropología (1985, 1995, 1998, 2001 y 2004). El objetivo del autor es mostrar hasta qué grado estos trabajos reproducen enfoques colonialistas que contribuyen a la reproducción de sistemas opresivos que afectan a los pueblos indígenas.

En una línea similar, aunque de manera más específica, Enrique Antileo estudia y discute las características de producciones antropológicas que, tomando la forma de autobiografías e historias de vida desarrolladas con sujetos mapuche –como es el caso del clásico trabajo desarrollado por Carlos Munizaga y Lorenzo Aillapan sobre la vida de este último–, develan una relación tutelar entre investigadores e informantes vinculada con formas colonialistas y extractivas en la investigación social.

El caso estudiado por Antileo permite sostener que, a pesar de las renovaciones metodológicas en las antropologías contemporáneas –que buscan romper las asimetrías y desigualdades entre los sujetos involucrados–, persisten las continuidades coloniales que, en el fondo, nos hablan de cierta violencia epistémica.

Agradecimientos

Nuestro primer agradecimiento para todos y todas las autoras de este volumen, o bien a sus familiares que generosamente nos permitieron (re)publicar sus trabajos

en esta edición realizada bajo licencia Creative Commons 4.0, la que permite su copia y reutilización haciendo referencia a la obra. De igual modo, a las editoriales de revistas y libros que también nos permitieron dicha tarea. Durante todo el proceso nos acompañó el, ahora, licenciado en Antropología Pablo Betancur, quien actuó en tareas de gestión y sistematización de la información que fueron de gran apoyo para los distintos momentos de la producción de este volumen. De igual forma, estamos muy agradecidos por todo el apoyo recibido desde la Asociación Latinoamericana de Antropología, en especial, de su actual presidenta, Lía Ferrero, y del director de la colección y presidente anterior de la Asociación, Eduardo Restrepo. La versión impresa de este volumen se vio materializada gracias a los apoyos y aportes canalizados vía tanto Ediciones Universidad Católica de Temuco, mediante el respaldo de Rectoría, desde el Decanato de Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, del Departamento de Antropología y del Núcleo de Investigación en Estudios Interculturales e Interétnicos de la Universidad Católica de Temuco. De igual modo, el volumen impreso recibió el apoyo del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR).

Referencias citadas

- Alonqueo, Martín. 1984. *Mapuche ayer-hoy*. Temuco: San Francisco.
- Ancan, José. 1994. Los urbanos, un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea. *Pentukún*. 1: 5-15.
- Appadurai, Arjun (ed.). 1991. Introducción. Las mercancías y la política del valor. En: *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, pp. 17-87. México: Grijalbo.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Balandier, Georges. 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire: Dynamiques des Changements Sociaux en Afrique Centrale*. París: Presses Universitaires de France.
- Barry, Kathleen. 1979. *Female sexual slavery*. Nueva York: Avon Books.
- Bengoa, José. 2014. La trayectoria de la antropología en Chile. *Antropologías del Sur*. 1: 15-42.
- Boccard, Guillaume. 1999. Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*. 79: 425-461.
- Cardoso De Oliveira, Roberto. 1972. *El indio y el mundo de los blancos. Una interpretación sociológica de la situación de los tukuna*. México DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Casas Cortez, María Isabel. 2008. Etnografías made in USA: rastreando metodologías disidentes. *Ponencia presentada en XI Congreso de Antropología de España*. Donostia.

- Catriquir, Desiderio. 1990. El nombre personal en la sociedad y cultura mapuche. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*. 4: 257-275.
- Catriquir, Desiderio y Durán, Teresa. 2007. *Mapun Ñy*: el nombre personal en la sociedad y cultura mapuche. Implicancias étnicas y sociales. En: Teresa Durán y Desiderio Catriquir (comps.), *Patrimonio Cultural Mapuche. Derechos sociales y patrimonio Institucional Mapuche*, Vol. III, pp. 377-394. Temuco: Ediciones UC.
- Course, Magnus. 2009. *Mapuche Ñi Mongen. Individuo y Sociedad en el Sur de Chile*. Manuscrito en proceso de publicación en poder del autor.
- Cresswell, Tim. 2010. Towards a Politics of Mobility. *Environment and Planning D: Society and Space*. 28 (1): 17-31.
- Cuminao, Clorinda y Luis Moreno. 1998. "El gijatun en Santiago: una forma de reconstrucción de la identidad mapuche". Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago.
- Das, Veena y Deborah Poole. 2008. El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de antropología social*. 27: 19-52.
- Davis, Angela. 1971. Reflections on the Black woman's role in the community of slaves. *The Black Scholar*. 3 (4): 2-15.
- Díaz Crovetto, Gonzalo. 2011. Antropologías de las antropologías: buscando ciertas condiciones para su emergencia y consolidación. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. 12: 191-210.
- Dillehay, Tom. 1990. *Araucanía, presente y pasado*. Santiago: Andrés Bello.
- Edelman, Marc. 2009. Synergies and Tensions between Rural Social Movements and Professional Researchers. *Journal of Peasant Studies*. 36 (1), 245-265. DOI: [10.1080/03066150902820313](https://doi.org/10.1080/03066150902820313)
- Espinoza, Claudio, Luis Campos y Paula Contreras. 2019. Ciclo de conversaciones Antropologías del Sur: JOSÉ BENGÓA. *Antropologías Del Sur*. 6 (11): 225-248. DOI: <https://doi.org/10.25074/rantros.v6i11.1192>
- Faron, Louis. 1969. *Los mapuche. Su estructura social*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Field, Les W. 2008. 'Side by Side or Facing One Another': Writing and Collaborative Ethnography in Comparative Perspective. *Collaborative Anthropologies*. 1: 32-50. DOI: [10.1353/cla.0.0011](https://doi.org/10.1353/cla.0.0011)
- Foerster, Rolf. 1980. "Estructura y funciones del parentesco mapuche: su pasado y presente". Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología, Departamento de Antropología. Universidad de Chile. Santiago.
- Foerster, Rolf y Hans Gundermann. 1993. Acerca del nombre propio mapuche. *Nüttram*. 31: 41-58.
- Frobel, Folker, Jürgen Heinrichs y Otto Kreye. 1980. *The New International Division of Labour. Structural Unemployment in Industrialised Countries and Industrialisation in Developing Countries*. CUP: Cambridge.
- Guerrero, Patricio. 2002. *Guía etnográfica. Sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*. Quito: Abya-Yala.

- Guevara, Tomás. 1925. *Historia de Chile. Chile prehispano*. Santiago de Chile: Balcells.
- Gupta, Akhil. 1995. Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State. *American Ethnologist*. 22 (2): 375-402.
- Hale, Charles R. 2006. Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology. *Cultural Anthropology*. 21 (1): 96-120.
- Hansen, Thomas y Finn Stepputat (eds.). 2001. *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham: Duke University Press.
- hooks, bell. 1982. *Ain't I A Woman. Black woman and feminism*. Boston: South End Press.
- . 2017. *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños. Disponible en https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/TDS_map47_hooks_web.pdf
- Hymes, Dell. 1972. *Reinventing Anthropology*. Michigan: University of Michigan Press.
- Isla, José. 2009 *Un lugar en el mundo*. Manuscrito en posesión del autor.
- Jiménez, Juan Francisco. 2002. *Matrilinealidad versus patrilinealidad. La obra de Félix José de Augusta y la polémica acerca de la filiación entre los Reche Mapuche*. Bahía Blanca: Centro de Documentación Patagónica. Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.
- Joseph, Gilbert M. y Daniel Nugent (comps.). 2002. *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*. México: Problemas de México.
- Kopytoff, Igor. 1991. La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso. En: Arjun Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, pp. 89-122. México: Grijalbo.
- Latcham, Ricardo. 1922. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago: Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile.
- Leyva Solano, Xóchtil y Shannon Speed. 2008. Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En: Xóchtil Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, pp. 15-38. México: CIESAS-FLACSO (Publicaciones de la Casa Chata).
- Marcus, George y Dick E. Cushman. 1992. Las etnografías como textos. En: Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, pp. 171-213. Barcelona: Gedisa.
- Márquez, Francisca y Juan Carlos Skewes. 2018. Chile, Anthropology in. En: Hilary Callan (ed.), *The International Encyclopedia of Anthropology*. John Wiley & Sons: New Jersey.
- Mattelart, Armand y Michèle Mattelart. 1968. *La mujer chilena en una nueva sociedad*. Santiago. Chile. Editorial del Pacífico.

- Menard, André. 2007. "Pour une lecture de Manuel Aburto Panguilef (1887-1952). Ecriture, délire el politique en Araucanie post-reductionnelle". Tesis para optar al grado de doctor en Antropología. Escuela de Altos Estudios, París.
- Montecino, Sonia. 1990. Invisibilidad de la mapuche urbana. *Cuaderno Mujer y límites, serie Espacio y Territorio*, 1, pp. 23-34. Editorial Cuarto Propio: Santiago.
- Montecino, Sonia, Loreto Rebolledo, Angélica Willson y Luis Campos. 1993. *Diagnóstico sobre inserción laboral de mujeres mapuche rurales y urbanas*. Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género y Servicio Nacional de la Mujer.
- Mora, Héctor, Leonardo Piña, Andrea Chamorro y Claudio Espinoza. 2021. Antropologías en Chile. Hacia una agenda de investigación sobre sus desarrollos y desafíos. *Antropologías del Sur*. 8 (16): 223-267. DOI: <https://doi.org/10.25074/rantros.v8i16.2196>
- Ortner, Sherry. 1984 Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative studies in Society and History* 26 (1): 126-166.
- Peirano, Mariza. 1981. *The anthropology of anthropology. The brazilian case*. Thesis Doctor of Philosophy in the subject of Anthropology, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- Peirano, Mariza. 1998. When Anthropology Is at Home. The Different Contexts of a Single Discipline. *Annual Review of Anthropology*. 27: 105-129. DOI: <https://doi.org/10.1146/>
- Rappaport, Joanne. 2007. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*. 43: 197-229. DOI: [10.22380/2539472X.1108](https://doi.org/10.22380/2539472X.1108)
- Roseberry, William. 2002 *Hegemonía y el lenguaje de la contienda. Taller interactivo: prácticas y representaciones de la Nación. Estado y ciudadanía en Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Schavelzon, Salvador. 2010. La antropología del Estado, su lugar y algunas de sus problemáticas. *Antropología y Ciencias Sociales*. 9: 73-96.
- Silva, Osvaldo. 1984. En torno a la estructura social de los mapuches prehispánicos. *CUHSO*. 1: 89-115.
- Speed, Shannon. 2006. Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente. *Alteridades*. 31: 73-85.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1977. *Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica*. Guatemala: Ministerio de Educación.
- Stevens, Evelyn P. 1973. Marianismo: The Other Face of Machismo in Latin America. En Ann Pescatello (ed.), *Female and Male in Latin America*, pp. 89-102. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

- Stocking, George W. 2002. Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras. *Revista de Antropología Social*. 11: 11-38.
- Valenzuela, Rodrigo. 1995. *Indígenas urbanos en Chile*. Santiago: Fundación Henry Dunant América Latina. https://www.fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/derechos_economicos_sociales_culturales_%20pueblos_indigenas/Indigenas%20urbanos%20Valenzuela%201995.pdf (11-10-2022)
- Varas, José Manuel. 2005. “La construcción de la identidad étnica urbana: etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago 1990-2000”. Tesis de Maestría en Antropología y Desarrollo. Universidad de Chile, Santiago.
- Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia. 1970. *De eso que llaman antropología mexicana*. México DF: Nuestro Tiempo.
- Weisner, Lotte. 1971. La extracción de oro en las playas de Cucao. Isla Grande de Chiloé. *Revista Chilena de Historia y Geografía*. 139: 125-161.
- Weisner, Lotte. 2003. *Cucao. Tierra de Soledades*. Santiago: RIL Editores.
- Wolf, Eric R. 2000. *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



ESTADOS, POLÍTICAS Y PUEBLOS ORIGINARIOS

La reducción¹

JOSÉ BENGOA

A partir de la derrota militar de 1881 y la ocupación de Villarrica en 1883, cambió la sociedad mapuche internamente, como también su relación con el Estado y la sociedad chilena. La reducción territorial fue el elemento central y evidente del cambio ocurrido. Se decretó a la Araucanía como propiedad fiscal y se procedió a colonizar las tierras para así ponerlas en producción, esto es, en relación a la producción del centro del país. A los mapuches se les sometió al rigor de la civilización; se les entregaron pequeñas mercedes de tierras, se les encerró en sus reducciones, se los obligó a transformarse en agricultores. El guerrero debió transformarse en ciudadano y el pastor de ganados en campesino, productor de subsistencia. Este paso fue drásticamente dirigido por el ejército chileno. Fueron años de temor, de pestes, de hambre, de pérdida de una identidad y reformulación de una nueva cultura como minoría étnica enclavada en la sociedad rural chilena.

Los primeros años fueron de desconcierto. Vemos a los viejos caciques viajando a Santiago a hablar con el Presidente de la República en un vano esfuerzo por detener la fundación de pueblos. Grupos indígenas deambulaban por los alrededores de los fuertes y durante casi veinte años el ejército alimentó a miles de mapuches que, derrotados, no podían procurarse su subsistencia.

Los chilenos discutían el camino a seguir con estos casi cien mil mapuches. El ejército comprendía, respetaba y utilizaba la estructura del cacicazgo: reforzó en cada localidad el poder de los caciques y se afirmó en ellos para controlar a la población. Los colonos, comerciantes e industriales interesados en la ocupación rápida de los territorios, realizaron una campaña que sostenía que la Araucanía estaba despoblada y era necesario medir, lotear y rematar. Este sector, que se

1 Publicación original: Bengoa, José. 1996. La reducción. En: *Historia del pueblo mapuche* (siglo XIX y XX). 5a edición, pp. 327-403. Santiago: Ediciones SUR. Posteriormente fue publicado por LOM ediciones, a quienes agradecemos la autorización para su reproducción.

expresaba en algunos periódicos y políticos de la época, quisiera ver a los mapuches reducidos a una mínima expresión; consideraba un peligro el poder de los caciques y buscaba la dispersión y aislamiento de la población mapuche. Los funcionarios civiles y administrativos del Estado, tuvieron una posición más ecuánime, cuando no más humanista y aparentemente progresista; buscaban llevar a cabo una política de rápida integración de los mapuches a la sociedad chilena, para en pocos años transformarlos en parte de la masa obrera y campesina del país. Estos funcionarios veían la derrota como un hecho irrecuperable y, por tanto, como el fin de la raza mapuche: solo quedaba salvar a las personas, apoyando su integración rápida y expedita. Diremos que en buena medida esta actitud integracionista era compartida por los propios mapuches, a lo menos los que se adaptaron más rápidamente a los hechos ocurridos.

Se discutía –entre los chilenos– cómo repartir la tierra a los indígenas. Había un acuerdo entre todos los sectores, acerca de que era necesario reducirlos; ese había sido el sentido de la campaña de ocupación. Sin embargo, existía la posibilidad de: a) radicar a grandes conglomerados humanos en grandes extensiones bajo un cacicazgo; b) radicar familia por familia; o c) radicar a los jefes familiares y caciques locales, junto a todos sus mocetones y familias. La primera alternativa, planteada principalmente por los militares, no se realizó, y habría sido muy diferente la situación de los mapuches en la sociedad chilena si hubiera ocurrido. Los protectores de indígenas² eran quienes abogaban por la radicación familia por familia, ya que veían que era la forma más adecuada para una rápida integración; no cabe duda de que así lo era. Sin embargo, radicar a cada familia sin respetar rango y posición, iba fuertemente en contra de la ya hiperestratificada sociedad mapuche. Como hubo fuerte oposición a ello y ofrecía grandes dificultades administrativas, se optó por la tercera fórmula, de carácter intermedio. Se reconocía al “principal” (lonco) de cada localidad y se lo radicaba con toda la gente que “le pertenecía”. La familia del principal, sus allegados, vecinos y otras familias que allí vivían o simplemente eran asignadas, formaban parte de la reducción. Surgió así la comunidad reduccional, no conocida con anterioridad por los mapuches. Será lo característico del siglo veinte.

La radicación transformó socialmente a los mapuches. Se recortó su espacio de producción y reproducción, y debieron cambiar costumbres, hábitos productivos, sistemas alimentarios; en fin, todo su mundo cultural se transformó en una sociedad agrícola de pequeños campesinos pobres, en que los cultivos de subsistencia y la ganadería en pequeña escala será hasta hoy la base de su mantención. Una suerte de campesinización forzosa fue lo ocurrido a esta sociedad.

2 Cargo de los funcionarios encargados de asuntos indígenas.

Las tierras ocupadas militarmente fueron rematadas y entregadas a colonos extranjeros y nacionales para su aprovechamiento productivo. La preocupación central del gobierno y sociedad chilena estaba centrada en la colonización, en la que se habían cifrado enormes esperanzas de progreso. Comenzó el desarrollo de los pueblos de la frontera; fueron miles los que emigraron del centro del país hacia esos lugares en busca del éxito económico. Junto a esa población chilena, fueron llegando los colonos que debían traer la “civilización” y la prosperidad.

Rematadas las tierras, instalados los colonos, formándose los fundos y las haciendas, desarrollándose las ciudades, se organizó una sociedad blanca en la región. Ya a fines del siglo pasado esta había sido construida. Los mapuches pasaron a ser minoría práctica, aunque pudieran ser mayoría numérica. Se construyó un mundo cultural blanco en continuidad con el resto de Chile, que cercaba y constreñía a los indígenas ahora encerrados en sus reservaciones. La sociedad mapuche se readecuó a los nuevos tiempos como una sociedad minoritaria, marginada, cerrada por la chilena, encerrada en sus reducciones. De este encierro surgió su cultura de resistencia, la fuerza interna que le permitió sobrevivir.

El tema de la integración finalmente rondará la cuestión indígena durante todo este siglo. Desde sus comienzos, aunque la marginación era muy grande, los mapuches comenzaron poco a poco, en los hechos, a ser chilenos. Grupos comenzaron a acceder a la educación chilena buscando integrarse a la sociedad que surgía en la frontera, en igualdad de condiciones. Las misiones religiosas actuaron como fuertes elementos de integración. El servicio militar –al que los mapuches tenían en alta estima– fue otro medio. Toda la discusión se centró en cómo integrar a los indígenas. Para unos se trataba de un pueblo y cultura terminados, a los que era necesario transformar en chilenos simplemente vía la educación. Para otros era necesario integrarse, pero manteniendo lo específico del indígena, sus valores, defendiendo sus derechos. Un tercer sector rechazaba toda integración.

Los mapuches mostraron una vez más su enorme capacidad de flexibilidad, adaptación y sobrevivencia cultural. Derrotados y diezmados en la década del ochenta, rápidamente se rearticulaban y reubicaron en el nuevo escenario en que les tocó participar. Llama la atención su capacidad política. Ya en los primeros años del siglo comenzaron a participar activamente en el Partido Demócrata, que representaba intereses populares, de artesanos, de trabajadores manuales. Los hijos de los caciques que han pasado por esta historia, aparecen ahora “haciendo política”, vestidos de terno y corbata, el pelo engominado, defendiendo los “derechos de la Araucanía”, realizando alianzas políticas con los chilenos. En 1910 se fundó en Temuco la “Sociedad Caupolicán, defensora de la Araucanía”, que tendrá enorme presencia durante más de cincuenta años. Allí se expresará el indigenismo moderado, el integracionismo que exige respeto por la idiosincrasia, no disolución o asimilación pura y simple en la sociedad chilena.

Un hijo del cacique Neculmán fundó la primera escuela primaria en Temuco, donde se educaron numerosos hijos de caciques, Manuel Antonio Neculmán, Manuel Manquilef, Gerónimo Melillán, Basilio Urrutia Melivilu, fueron los fundadores de esta sociedad que adquirió personalidad jurídica en 1914. Durante toda esta década fue fuerte la actividad política de los indígenas en torno a sus reivindicaciones y al Partido Demócrata. El año 24 el joven Francisco Melivilu Henríquez fue elegido diputado ante el parlamento chileno, por ese partido. La segunda generación después de la pérdida de la independencia, actuó directamente en la política nacional representando los intereses de los mapuches. Fueron numerosos los diputados que siguieron a Melivilu: Manuel Manquilef, Arturo Huenchullán Medel, Venancio Coñoepán, José Cayupi Catrilaf, Esteban Romero y tantos otros. Los nombres de los viejos caciques se repiten, se conservan y se transforman.

Esta reacción indigenista moderada de los mapuches que accedieron a la educación en los primeros años del siglo, se contrapuso al integracionismo radical que proponían los frailes capuchinos. En 1916 estos fundaron la Sociedad Unión Araucana, que tenía por objeto contraponerse a las organizaciones indigenistas y fomentar la integración por la vía educacional. Apoyados por los gobiernos y con cuantiosos medios, es necesario señalar que no tuvieron gran éxito y su influencia no ha sido todo lo decisiva que se podría suponer.

El año 16, por otra parte, apareció en Loncoche un descendiente de los Aburto, caciques principales del lugar, emparentado con todas las familias de Pitrufrquén y la zona del Toltén. Manuel Aburto Panguilef inició una cruzada de carácter místico, predicando la recuperación de los valores tradicionales, abominando de la integración. Durante los años veinte y parte de los treinta, Panguilef movilizó masas de mapuches, en busca de la identidad propia. Fue la expresión de un indigenismo nativista de carácter radical. Panguilef expresó a los mapuches campesinos; incorporó a su discurso el tema de la tierra, las pocas tierras, las usurpaciones, la nueva radicación en que cada familia tuviera suficiente tierra para vivir. El movimiento de Panguilef fue fundamental para apertrechar a los mapuches de nuevos ritos y de nueva cultura: una cultura de pequeños propietarios que tienen su identidad colectiva en la pérdida de un reino de libertad en que todos eran ricos y poseedores de la totalidad del territorio. Panguilef inauguró el discurso de la tierra perdida, y prometió su reconquista, por una parte en el respeto a la tradición, en la observancia de las costumbres, en la práctica de la religión tradicional, esto es, en la conformación y defensa de una integridad cultural. Por otra parte, la reconquista de la tierra perdida se logrará en el encuentro de los pobres que viven en el territorio, en la relación y alianza con los pobres de Chile. Panguilef unía la utopía redentorista, nativista del pueblo mapuche, con las utopías socialistas y comunistas de los pobres de Chile, ligando de la forma más peculiar imaginable la cuestión indígena a la cuestión social chilena.

Estas tres tendencias van a mantenerse de una u otra forma a lo largo de todo el siglo. Sin embargo, la transformación del Estado nacional en los años treinta y su presencia cada vez más activa en la región modificará las posiciones. Los partidos políticos y los gobiernos tendrán mayor injerencia en la cuestión mapuche y, por lo general, las tendencias indigenistas van a obedecer a posiciones político partidarias. El marco analítico será diferente, lo que hace necesario detener allí nuestro análisis histórico. En esta parte final queremos abordar, por tanto, los efectos que tuvo la derrota y la reducción territorial de los mapuches. Su transformación en campesinos, la transformación de su cultura y el surgimiento del indigenismo, esto es, el tema de la integración de la sociedad mapuche a la sociedad chilena.

La pérdida del territorio Araucano

El liberal de Lebu informa que don Ricardo Frezte, de nacionalidad alemana, conocedor de nuestros indios, luego de haber residido en Cañete concibió la idea de formar una “compañía indígena” de araucanos para exhibirlos en Alemania y las principales ciudades de Europa. Al efecto celebró contrato con doce mapuches, siete hombres y cinco mujeres. Los mantiene a su costa. Les paga el viaje de ida y vuelta, donando además a cada uno 100 pesos. El tiempo del contrato es por ocho meses. (El Mercurio de Valparaíso, 26 de mayo de 1883).

Los guerreros han sido derrotados. La sociedad chilena ha cambiado rápida y drásticamente la imagen que sobre los mapuches tenía. El heroico araucano de comienzos de la Independencia, que luchó contra los invasores españoles, desapareció. El “bárbaro y sanguinario salvaje” que vivía del maloqueo y las tropelías, el “peligroso indio” que impedía la colonización y ocupación productiva de las tierras del sur, también ha desaparecido. Ha quedado sólo un recuerdo distorsionado y estereotipado de los antiguos guerreros, tenues imágenes de un pasado glorioso, artículos de consumo y folklor que “un buen conocedor de nuestros indios” puede explotar.

El abuelito de mi papá anduvo en los países europeos. Anduvo en Francia, alcanzó a España y a todos esos países anduvo recorriendo con otros indígenas acompañados por algunas mujeres, que llevaron ese año. Llevaron un conjunto folklórico mapuche totalmente con todo su equipo. Lo llevaron unos gringos; lo llevaron en vapor. Allá presentaban como artístico, como circo. El que ganó fue el que los llevó para allá, no más. Fueron doce mapuches. Anduvieron por esos países, con sus chuecas, con todas sus costumbres, con sus oraciones, la manera de preparar la comida, sus telares. Como la mayoría eran mujeres casadas que iban con

sus maridos y los barcos demoraban tanto, entonces, un niño mapuche nació en el barco. Ellos anduvieron recorriendo como cuatro o cinco años por allá, porque el que los llevó un buen día se fue, y los dejó solos. Nadie sabía hablar castellano, sólo sabía un poco el abuelito de mi papá, Jerónimo Alcamán, porque los demás nadie sabía. Cuando ellos quedaron botados los llevaron al cónsul chileno, se compadecieron y se encargó de mandarlos de vuelta para Chile.

Este relato recogido en Arauco, cerca de Cañete, nos retrata en toda su violencia insólita el cambio ocurrido como consecuencia de la derrota. Los guerreros son transformados en artículos de feria. El problema de Arauco ha sido resuelto finalmente y los guerreros doblegados. El buen señor Ricardo Frezte comprende que los pueblos de Europa deben conocer las costumbres, creencias e indumentarias de esta sociedad que se va a extinguir indefectiblemente, y organiza su caravana circense. A partir de la derrota es otra la relación entre el Estado chileno y el pueblo mapuche; la cuestión mapuche cambia de carácter, viéndose reducida a un asunto de integración y folklor.

Este es el contexto moral, político y cultural, que rodea la expropiación del 90 por ciento del territorio mapuche; permite que la sociedad chilena no tenga ninguna duda acerca de la legitimidad de expropiar las tierras indígenas. Cinco millones de hectáreas entre Malleco y Valdivia son rematadas y a los mapuches se los encierra en menos de quinientas mil.

Hambre, peste, transhumancia

La primera consecuencia de la derrota fue el desplazamiento de amplios sectores de mapuches de los territorios que ocupaban. Los partes del ejército muestran que durante los primeros años, grupos numerosos de mapuches deambulaban por los fuertes y regimientos en busca de abrigo y comida. El ejército, ante la extrema situación en que se encontraban estas personas, comenzó año a año, a repartir raciones de alimentos. Un ejemplo de esto se puede percibir a través de la Memoria de Guerra de 1884:

Réstame, señor Ministro, tratar de una cuestión importantísima, de una cuestión que desde hace tiempo preocupa vivamente al gobierno y al país, i a la cual esta Intendencia ha dedicado toda la atención que le ha sido posible.

Me refiero a los indios, o más bien, a la situación desesperante de muchos de esos desgraciados.

Desde hace un año esta Intendencia recibió orden de dar raciones de víveres a todos los que no pudieran procurarse por sí mismos los alimentos necesarios para su subsistencia. En cumplimiento de esa orden, se dispuso que los guarda almacenes distribuyeran la cantidad necesaria de víveres a todos los indios pobres que hubiera en los alrededores de cada fuerte.

De estos indios había un número considerable, i muchos de ellos en estado de extrema pobreza. En los meses de noviembre y diciembre del año próximo pasado se repartió víveres a 12.606 indios como puede verse en el anexo (ver dato al lado).

En estos últimos días se han venido un buen número de familias de la cordillera en donde no pudieron estar por más tiempo por haberse agotado los frutos silvestres de que principalmente se alimentaban.

Se han presentado pidiendo socorro al fuerte de Curacautín, en cuyos alrededores han construido habitaciones i han formado una especie de reducción o colonia. Todos vienen en un estado verdaderamente lamentable.

El comandante Rioseco, Intendente del Ejército del Sur, escribía esto en mayo de 1884, tres años de terminada la “pacificación”. Se muestra sorprendido y conmovido por la situación de los indígenas. Se repetirán estas informaciones en todas las memorias del Ejército hasta 1900. Durante casi veinte años el Estado entregará un promedio de diez mil raciones mensuales a los mapuches desplazados. Durante esos años las familias mapuches deambulan por el territorio. Esto es principalmente válido para las familias de moluches, de los arribanos, de los hombres de la cordillera y de los perseguidos que regresaban de la pampa.

De Argentina llegaron numerosas familias durante el año 83, arrancando de la ferocidad del Ejército de ese país, que buscaba la aniquilación del indígena. En unas cuentas que saca el general Villegas en 1885, se puede ver el resultado –y por tanto los objetivos– que tuvo la “campana del desierto”.

Los resultados militares han sido altamente satisfactorios, cinco caciques principales tomados prisioneros, 1.271 indios de lanza cautivos: 1.313 indios de lanza fuera de combate (muertos); 10.513 indios de chusma prisioneros y 1.049 naturales reducidos. Son cifras que demuestran los éxitos obtenidos. (Cosso 1960: 63-64).

Por el boquete de Villarrica, dice don Horacio Lara, llegaban continuamente “los indios que vivían allende la cordillera perseguidos por las tropas del general argentino Villegas, los cuales, habiendo prometido al coronel Urrutia que vivirían tranquilos entre nosotros, les fijó posesiones en que residieran y se dedicaran al trabajo”.

Las hambrunas, el deambular de familias desplazadas, provocaba epidemias, siendo la más importante la de cólera del año 1884 (relatada por Pascual Coña), en que murió más de un 15 por ciento de la población. Gregorio Urrutia le escribe a don Domingo Coñoepán el 20 de octubre de 1884, diciéndole:

Recibí tu carta en que me comunicas el fallecimiento de tu padre. He sentido mucho la muerte de este buen amigo y leal servidor del gobierno. Ahora, lo que tú debes hacer es lo siguiente: enterrarlo lo más pronto posible, pues no es bueno tenerlo así porque es dañoso a la salud i mucho más ahora que anda tanta peste: no debes hacerlo abrir para saber de que murió porque con eso nada se gana.

El viejo Venancio Coñoepán, Cacique general de la Pacificación de la Araucanía, moría a consecuencia de la peste del 84. El mismo Gregorio Urrutia, en la Memoria de Guerra de ese año, se mostraba preocupado por la epidemia de cólera y viruela que había atacado a los mapuches. Cinco años más tarde hubo una epidemia de viruela que diezmó la población indígena. Todavía hay personas de edad que recuerdan lo que sus padres les relataban de este trágico período.

Allá en su Congreso en Santiago, esos bribones, los ricos, decían que a los mapuches los había exterminado la cólera, la peste. Y no había nadie que nos defendiera allá. Decían que las tierras estaban acá vacías, que no había mapuches. Cuando fue mi padre a hablar con el Ministro le dijo: “no es cierto, allá hay hartos mapuches”.

Sucedía que hubo una peste muy grande. Salía como grano en la cara. Donde moría una persona ahí mismo la sepultaban, no lo llevaban al cementerio. Hacían un hoyo grande y lo enterraban. Y nadie hacía reunión (junta) porque le tenían miedo a la enfermedad. Murió mucha gente con esa peste. No sabemos qué año sería esa gran peste. Nosotros estábamos chicos³: yo me acuerdo que a nosotros nos llevaban por ahí al cerro y me acuerdo que nos daban orines de remedio; lo dejaban que se pudriera, que se pusiera fuerte y nos daban orines con natre. Estaba fermentado. El natre se saca de unos palos, de una mata que hay aquí en el campo. Es malazo; cizaña también le ponían, se la refregaban, que también es amarga. Eso me contaban. Mató mucha gente.

Hubo dos clases de pestes, peste blanca, y peste negra; la peste negra fue la peor de todas. La otra calmaba, esta no. Los huenchales, por ejemplo, eran conocidos porque les tocó esa peste y tenían la cara apestada;

3 Don Andrés Mulato, quien relató esta historia, tiene en la actualidad más de ochenta años. Como se aprecia en el relato, mezcla el cólera con la viruela.

como hoyitos. Ahora le dicen viruela. Queda la cara manchada como si le hubieran pegados pepas de ají; esa era la que aliviaba.

La población mapuche debe haber disminuido en un 20 por ciento aproximadamente en esos años. En 1907 se hizo el primer censo indígena confiable. Tenemos la fortuna de que don Tomás Guevara supervigiló ese censo, como rector del liceo de Temuco: “El censo de 1907 dio 101 mil indígenas de los cuales quedan 85 mil más o menos, radicados o por radicarse” (Guevara 1913). Guevara estima que hubo subdeclaración, esto es, que podrían ser unos diez mil más. No es aventurado decir que *entre 1881 y 1907 murieron a consecuencias de las hambrunas y las pestes unos veinte o treinta mil indígenas*. Si calculamos entre cuatro y cinco mil personas la emigración desde Argentina, tendríamos una disminución de población en esos años cercana a las treinta mil personas.

Paradojalmente vuelve a repetirse –a fines del siglo XIX– la misma catástrofe humana de los comienzos de la conquista, producto del contacto opresivo de dos sociedades. La independencia política de los mapuches, a pesar de los numerosos contactos, mantenía una barrera de inmunidad, la que se perdió con las consecuencias anotadas.

La última oportunidad de los caciques

Con la derrota militar de 1881 se abrió un periodo de transición en que aún no se resolvía la cuestión de la propiedad austral. Los ingenieros levantaban los planos, se tendían las líneas del ferrocarril, llegaban los primeros colonos, comenzaban los remates, pero aún los caciques no habían perdido todo su poder. El mando militar de ocupación de la Araucanía fue la autoridad civil y militar durante los primeros veinte años en que se organizó el territorio. Estas autoridades hacían pactos con los caciques amigos o principales de cada localidad, para controlar a través de ellos a la población. En una carta del comandante Francisco Acuña a don Domingo Coñoepán, se puede ver que el mecanismo utilizado era investir al cacique de cierto poder local, reforzado por el Estado, de modo de tener controlada a la población indígena, y prometerle que en el reparto de tierras serían beneficiados. Esto ocurría en 1891, esto es, 10 años después de los hechos relatados en Temuco. La situación se mantuvo así hasta el año veinte, en que culminó la radicación y se remató toda la tierra, ateniéndose la población a las autoridades civiles⁴

Los descendientes del Cacique Neculmán, principal de Boroa, relatan el recuerdo de esa época:

4 Carta de D. Francisco Acuña a Domingo Coñoepán, reproducida en Guevara 1913.

Cuando recién pasó el malón (de 1881) hubo mucha hambre. La gente vendía todo, sus mantas, sus adornos. Neculmán, el viejo, se fue a esconder a unos pajonales, porque el ejército lo perseguía. Así fue que pasó muchos años y después dijeron: “¡Ah! Neculmán está vivo por ahí”. “Esté tranquilo”, le mandó a decir el general, “no va a pasar mal; lo van a respetar”.

Y ahí dicen que lo vistieron como general, los vistieron a este señor como cacique de aquí. Y le dijeron esos señores: “si usted quiere tierra río arriba, de este río Quepe, hasta el río Toltén, díganos no más”. Pero ese hombre (Neculmán) no se aprovechó. Hablaron entre los hijos mayores que tenía y dijeron que no. El abuelito (Neculmán) iba todos los meses a recoger la plata que le daba el gobierno. El cacique no hablaba castellano, tenía un traductor que se llamaba Pulgar. Su hijo Antonio Neculmán fue el que hizo todos los trámites para la tierra.⁵

Otro relato recuerda:

Cuando era Balmaceda presidente, lo llamaron, dice mi papá, a Santiago. Lo llamó el mismo presidente, entonces allá lo vistieron como capitán. Le dieron todo el uniforme, digamos, y un sable de plata. Y en la mano, ahí donde lo tomaba, era de oro dice. El finao mi padre dice (decía) así. Y en ese tiempo no había carabineros, sino que los llamaban tricianos.⁶ Le nombraron dos tricianos para que entonces él hiciera justicia aquí. Aquí mismo. Si había peleas por tierras, por robo, divorcios, todas esas cosas, aquí se arreglaba. Él lo arreglaba. Y cuando había ladrones ya lo tenían dos o tres días. Y tenía todo su equipo: cepo le decían a eso antes. Los carabineros (tricianos) tenían su casa aquí, aparte, y había otra casa donde estaba el cepo y metían a los bandidos y ladrones. Le tenían los tricianos para que no atropellaran al cacique. Él mandaba todo por acá. Sí, era nombrado por el gobierno, así que él hacía justicia como debe ser. Le pusieron intérprete porque él no sabía hablar castellano. De esa manera obró aquí el finao de mi abuelo. Yo no lo conocí. Yo no tengo tanta edad ¿no? Actualmente tengo como setenta años. Pero yo no lo alcancé a conocer.

En Boroa, los Neculmán: en Choll Choll, Coñoepán y Painemal; en Quepe, Manquilef; en Maquehua, Domingo Melivilu, etc... los principales caciques de

5 Juan Antonio Neculmán, primer profesor normalista mapuche.

6 La milicia rural que comandaba el capitán Trizano, era popularmente conocida como “los tricianos”. Hay que decir que Trizano reclutó mucho malhechor para estas guardias, por lo que eran temidas y famosas por su violencia.

la Araucanía se transformaron en autoridades nombradas por el propio Estado chileno. Los caciques, con el poder del gobierno, tratando de parlamentar y negociar la situación de derrota. Una vez más vemos con asombro la increíble plasticidad política de la dirigencia mapuche. Numerosos caciques comenzaron a viajar a Santiago a entrevistarse con el Presidente de la República.

El cacique Huenchual fue a Santiago con el objeto de impedir la fundación del pueblo de Quepe. Allá le dijeron que sólo se iba a fundar una estacioncita; accedió, sin calcular la ambición de los chilenos.

El Presidente Santa María primero, y luego Balmaceda, los recibieron prometiéndoles cuidar sus tierras, con lo cual los caciques volvían conformes y, como ya sabemos, sin lograr resultado alguno. Cuando se inauguró el viaducto del río Malleco, 50 caciques se presentaron donde Balmaceda, solicitándole seguridad para sus tierras. El Presidente les dirigió la palabra en tono paternalista, asegurándoles que serían respetados sus derechos. Se inauguraba la principal obra ferroviaria del país y, los trenes surcarían definitivamente la Araucanía, confinando a los indígenas a las reducciones.⁷

La primera reacción de la autoridad chilena después de la derrota, fue *apoyarse* en la estructura de poder de la sociedad mapuche. Más aún, podemos percibir que la reforzó, otorgándole funciones que anteriormente no poseía. Los caciques pagados y nombrados por el gobierno, se transformaron en importantes autoridades locales. Quizá en ese momento se jugó buena parte de la suerte de esta sociedad durante el siglo actual. La autoridad chilena tenía en su mano la posibilidad de mantener la estructura social, altamente jerarquizada, de la sociedad mapuche; tenía la posibilidad de entregar grandes concesiones de tierras, dominios colectivos bajo el mando de un cacique; la autoridad tuvo la posibilidad de permitirles un cierto desarrollo autónomo. Pero lo ocurrido fue justamente en el sentido contrario. Paradojalmente, fueron los militares quienes fomentaron la mantención de la estructura jerarquizada y los humanitarios, los liberales, los educadores, los sectores más pro indígenas, quienes fomentaron la dispersión y desagregación de la sociedad mapuche. Como dice el Inspector General de Tierras y Colonización, que sin duda es proclive a los mapuches –en relación a otros funcionarios–:

Considerar al indio dueño del terreno que ocupa, *reconocer el cacicato* i dictar leyes especiales para regirlos, ha sido quizás en la práctica una equivocación. Ha resultado con ellas acumular dificultades para disponer de las tierras fiscales, fomentando el abuso que de ellas se ha hecho i

7 El Sr. Levi de Malleco da la siguiente interpretación al nombre del río, rememorando la inauguración del viaducto. Dice: “Inauguraron un gran puente sobre el río y dijeron: Vamos a poner Malleco, porque seremos hermanos”; *malle* vendría a ser primo hermano y puede ser usado también como palabra de trato afectuoso.

se hace i *mantener a los indígenas aislados i separados de nuestra clase obrera, a lo que deberían haberse ya asimilado.*

Se acaba de aprobar por el Congreso la lei de colonización nacional ¿no sería este el momento de derogar las leyes especiales que rigen a los indígenas e incorporarlos a la masa común, sujetándolos a las leyes del país i radicándolos como a nuestros nacionales? (Memoria de colonización. Anexos. Congreso Nacional 1912: 109).

La opinión liberal humanitaria veía en la integración rápida y drástica de los mapuches a la sociedad chilena, su solución. Para lograr ese objetivo, era sin duda un error mantener la estructura social de los cacicazgos. Se trataba de dispersar a los mapuches en miles de unidades pequeñas. El Inspector proponía ya en el 97, radicar a cada familia mapuche por separado, igual que a los colonos nacionales. En ese año (1897) las familias radicadas no pasaban de 500, por lo que se hacía relativamente fácil optar por uno u otro sistema.

La presión, sin embargo, de los particulares sobre las tierras indígenas, era muy grande. La prensa de la época consigna editoriales, artículos, comentarios que exigen acelerar los remates de tierras y expulsar directamente a los mapuches hacia zonas de la costa o montaña. Ya en esos años, fines de siglo, se hablaba de que “no es posible dejar en los alrededores de Temuco, en las mejores tierras, un cinturón indígena que impedirá el desarrollo de la ciudad”. Este tema será recurrente. El empuje de los intereses privados conducía a la eliminación de las tierras de indígenas, a lo menos en los lugares cercanos a las ciudades, terrenos de colonización y propiedades productivas.

Frente a estas presiones, una vez más fueron los funcionarios del Estado los que trataron de salvaguardar los intereses de los mapuches. Los “protectores de indígenas”, tales como don Eulogio Robles, hicieron honor a su cargo aunque más no sea en las denuncias escritas que nos han llegado. Hay una carta al Intendente de Valdivia, don Anfión Muñoz, escrita por don Benicio Alamos González, en ese tiempo senador de la República, que expresa las ideas que señalamos:

Siempre he creído que el salvaje apreciará la civilización según los colores bajo los cuales se la presente.

Si la civilización es para él el símbolo del robo, del asesinato, de todas las infamias perfeccionadas por la educación, es claro que no consentirá en recibirla. Antes que resignarse a ser robado, luchará i combatirá. Nadie se deja explotar ni asesinar sin defenderse.

Pero si la civilización se le presenta como Ud. se la ha presentado, ya es otra cosa. El salvaje no vive de continuos robos entre ellos.

Tal vez los mocetones de cada cacique cometen menos crímenes que los habitantes de cada subdelegación.

Viendo que la civilización sólo viene a garantizarle su propiedad, a defenderle su vida, a facilitarle su próspero trabajo i a procurarle mayor comodidad e ilustración, es claro que todo lo mirará con simpatía.

Por esa razón, si Ud. llega a conseguir que ellos se mantengan en buenas relaciones con Ud., no solo habrá resuelto un problema local, sino nacional.

También habrá resuelto un problema humano que puede interesarle a otros países del mundo i al mejor modo de tratar a los hombres.

El paso que Ud. ha dado no sólo va a salvar a esta histórica raza araucana, que ha merecido los honores de la epopeya por su valor, su heroísmo i su amor al suelo natal, que por tan poderosos gérmenes está llamada a llevar mui lejos nuestra grandeza futura.

También ha probado Ud. que nuestra civilización cuenta con más simpáticos elementos que los que le atribuye el egoísmo i la envidia.

Las Casas mereció aplausos de la humanidad por haber libertado a la raza indígena de la esclavitud de las encomiendas... En Estados Unidos se ha dicho: "el mejor indio es el indio muerto". En Chile, si se realizan sus propósitos, bien podría decirse: *el mejor indio es el que llega a la civilización sin perder su valor primitivo, ni los nobles impulsos que da el amor a la patria.*⁸

Esta carta expresa una opinión bastante difundida entre parlamentarios y altos funcionarios del Estado preocupados por el progreso general de la Nación. Es necesario hacer notar una vez más que amplios sectores de opinión pública chilena, estaban de acuerdo en ocupar militarmente la Araucanía, colonizarla y ponerla en producción, pero no aceptaban que esto se realizara según una política de aniquilamiento indígena al estilo norteamericano. En 1915 se mantenía aún la discusión. Ante un proyecto de colonización y modificación de las leyes que regían la Propiedad Austral, se señala:

De los 200 mil indios esparcidos en las provincias de Arauco y Llanquihue, hai indudablemente 150 mil que conviene se asimilen a nuestra raza nacional, antes de ser absorbidos en la forma que pretende la Comisión Especial de Colonización con el proyecto presentado.⁹

8 Carta de Don B. Alamos González al intendente de Valdivia don Anfión Muñoz, 26 de octubre de 1883. Diario *El Eco del Sur*, 10 de noviembre de 1883. Los destacados son míos.

9 Artículo sobre la "cuestión indígena" escrito por el Protector de Indígenas de Temuco, *Diario Austral*. 1916, 6 de marzo. Este autor habla de 200 mil mapuches en 1915, estimando

Esta Comisión discutía la necesidad de radicar a los indígenas, señalando que la mejor forma de una asimilación rápida era dejarlos en “iguales condiciones que todos los chilenos”.

La raza indígena ha alcanzado ya un grado de progreso que no difiere sensiblemente del común de nuestro pueblo i no parece justo establecer para ella una legislación especial.¹⁰

Y agregaban los propulsores del integracionismo drástico de la población indígena:

En las partes del territorio en que no han regido estas exenciones, los indígenas han sido rápidamente absorbidos por la raza nacional, i ellas no están justificadas ni aun por la defensa o amparo de los indígenas, pues estos son los primeros que protestan de esta estraña protección, que les impide ejercitar los derechos de la ley común que faculta a cada cual para disponer de lo que le pertenece.¹¹

Los autores se refieren a lo ocurrido en buena parte de la provincia de Arauco, de Malleco y posteriormente en Osorno y Llanquihue. En estas áreas donde no actuaron las leyes de protección que impedían las transacciones entre particulares, la propiedad indígena desapareció y con ella los mapuches. Se trataba, sin duda, de ejemplos “exitosos” y extremos de integración.

En definitiva, se impuso la ley, la antigua ley de colonización del año 66 con las modificaciones que se le fueron haciendo. No se optó ni por radicar en grandes conglomerados, ni por familias independientes. Los caciques –sobre todo los grandes, principales– perdieron su poder y fueron radicados en igualdad de condiciones que el resto de los jefes de familia. Las autoridades chilenas fueron poco a poco estableciendo sus redes de juzgados, policías, ayuntamientos, y toda suerte de burocracias, y el papel de los caciques se redujo a la vida interna de sus grupos familiares.¹²

La radicación compulsiva que realizaron las autoridades chilenas vino a romper las tendencias jerarquizadoras que se venían produciendo por más de un siglo

más alta la subdeclaración de los Censos de población.

10 Proyecto de ley citado en el artículo anterior.

11 *Op. Cit.*

12 Hemos dicho que el proceso de centralización política de la sociedad mapuche era muy acentuado al momento de la ocupación de la Araucanía. Si se hubiera seguido el sistema de radicar a grandes conglomerados, habría que haber entregado entre cincuenta y setenta territorios. La radicación por familias habría implicado el otorgamiento de más de veinte mil propiedades. Se entregó finalmente un número de tres mil reducciones.

en la sociedad mapuche. La alternativa de los militares chilenos las mantenía y reforzaba. La de los funcionarios consistía en romper con toda jerarquización; muchos de ellos estaban fuertemente imbuidos de las doctrinas sociales de corte liberal e incluso socialista de fines del siglo. Pero la presión indígena no venía ni por uno ni por otro lado; eran los jefes de familia, los caciques, caciquillos y loncos locales, los que presionaban por ser radicados. La autoridad de los “ñidol” no servía en este caso; ya se habían terminado las guerras y, por tanto, se acababan las alianzas. La sociedad mapuche volvía a su antigua y tradicional estructura: cada familia amplia y compleja, buscando su propia subsistencia. Esta presión fue recogida por las autoridades y será coincidente con la ley. Paradojalmente, como hemos dicho, la acción del Estado va a retrotraer el proceso de jerarquización. Se pulverizará la sociedad mapuche en casi tres mil unidades, reducciones o comunidades; cada jefe de comunidad tendrá el mismo poder, el mismo estatuto social y jurídico que su vecino, salvando sí las diferencias de superficie que unos u otros recibirán. Al interior mismo de las reducciones, el cacique o principal del lugar sólo tendrá el título de merced, debiendo repartir entre las familias la tierra recibida. De su poder sólo restará ceremonial, ritual, tronco al cual se ligan los parientes, por llevar su nombre el título territorial entregado por el gobierno chileno.

La constitución de la propiedad austral

Los colonos importados por el “Galicia” han sido ciento treinta, la mayor parte suizos franceses y suizos alemanes vigorosos y bien vestidos.

Esta semana partirán a diferentes puntos de la frontera, seguidos por el señor Drouilly y el ingeniero de la colonia. (Diario El Sur. 7 de octubre de 1885).

En la década del sesenta del siglo XIX se habían dictado las leyes que regulaban la formación de la propiedad austral. Los mapuches, durante más de veinte años, habían impedido que se llevara a cabo este enorme sueño expansivo del centro del país. Por fin en la década del ochenta pudo comenzar a operar el modelo. El ejército había pasado y repasado las fronteras, fundado ciudades y fuertes que garantizaban la paz. Tras de las tropas vinieron los ingenieros, tendiendo las líneas del ferrocarril que unirían el territorio con “la civilización”. Como ya lo hemos señalado convenientemente, ferrocarril y telégrafo son dos piezas claves en este modelo de expansión fronteriza. Finalmente, cuando estuvo todo preparado, llegaron los hombres, las familias de colonos, los inmigrantes que traían en su cultura, en su laboriosidad paradigmática, “la civilización que le falta a nuestros pueblos”.

La apertura de la frontera provocó en el país del centro, todo tipo de expectativas. Se trataba de un territorio de casi 5 millones de hectáreas desconocido para los chilenos, considerado desocupado y virgen, y sobre el cual era fácil especular. Se pensó que allí se encontraba la California chilena y hubo muchos que sostuvieron con pasión la existencia de oro.¹³

En este punto hay que anotar a lo menos la simultaneidad que se produjo en Chile entre el auge salitrero del norte del país y la expansión fronteriza del sur. No estoy seguro de que este fenómeno haya sido cabalmente captado por la mayor parte de nuestros historiadores; esto ocurre por la visión jurídica que se ha tenido y tiene, sobre los asuntos de la frontera. La mayor parte de los libros de historia sitúan la colonización y ocupación de la frontera en la década del 60 (1866), en que se dictaron las leyes que regirán la propiedad austral. Como hemos visto a lo largo de este libro, la historiografía chilena ha silenciado estos veinte años de resistencia indígena. Es por ello que no se percibe la enorme expansión territorial que sufrió y logró el país en esos años. Eso fue posible solamente por la existencia de una *renta salitrera* en manos del Estado, que le permitía contratar ferrocarriles, puentes y viaductos gigantescos, apoyar la colonización, etc.... Los diez años que van entre el 81 y la guerra civil de 1891, que no afectó en nada al sur del país, fueron de una prosperidad difícil de dimensionar. En el sur fronterizo se amasaron rápidamente fortunas, siendo la más espectacular la del conocido industrial y financista del ejército de Recabarren, don José Bunster. En definitiva, el Estado invirtió fuertes sumas de dinero provenientes de la renta salitrera para abrir la frontera que era concebida como una nueva California, capaz de provocar el engrandecimiento del país.

Las leyes que rigen la propiedad austral

La reglamentación jurídica básica para la formación de la propiedad austral fueron las leyes de 1866. En la ley del 4 de diciembre de 1866 se señalaba que los terrenos al sur del Bío-Bío serían tratados como fiscales, que se sacarían a remate por parte del Estado y que se formaba una Comisión Radicadora de Indígenas que los ubicaría en los terrenos que fueran de su pertenencia (un año a lo menos de la posesión material). Como lo señalamos en su momento, este fue un triunfo de la corriente estatalista sobre la colonización espontánea realizada por particulares en tratos y negocios directos con los indígenas. Por lo demás, esta venía siendo la política de colonización que se imponía en Estados Unidos, Canadá, Argentina

13 En el diario El Mercurio del mes de febrero de 1881 aparecen varios artículos de Vicuña Mackenna acerca de la riqueza aurífera de la Araucanía; al parecer se basaba en algunos hallazgos encontrados en la costa de Arauco.

y todos los países que en esos mismos años abrían sus fronteras a los colonos europeos.

Las leyes de los años siguientes, y especialmente las de 1874, vinieron a especificar, aclarar y hacer más operativas las leyes del 66, insistiendo en la prohibición total de los particulares de comprar directamente terrenos a indígenas. El 20 de enero de 1883 una nueva ley fue dictada para reforzar la política estatalista: se prohibía establecer cualquier contrato con indígenas “aunque el indígena o reducción tuviera registrados sus títulos de propiedad”. Esta ley estableció el cargo de “Protector de Indígenas” y le dio operación a la Comisión Radicadora de Indígenas, conformada por un abogado que la presidía y dos ingenieros.

La intención básica de la legislación consistía en radicar a los indígenas en espacios delimitados, llamados reservaciones, de modo de tener el resto del territorio libre y expedito para la colonización. El Estado era el encargado de realizar este proceso. La colonización se llevó a cabo de acuerdo a diversas leyes, que sintetizaremos por el interés que tienen para nuestra argumentación central. La ley del 4 de agosto de 1874 legislaba sobre la radicación de colonos extranjeros.

Artículo 1°. Los inmigrantes libres que solicitasen concesión de terrenos para establecerse como colonos, serán radicados en los terrenos fiscales situados al sur del Bío-Bío.

Artículo 2°. Los interesados elevarán al Ministro de Colonización una solicitud acompañada de los documentos justificativos de su nacionalidad y de su estado civil de casado y de certificados que acrediten su buena conducta y competencia en los trabajos agrícolas.

Artículo 5°. Al colono se concede:

- a) Una hijuela de 40 hectáreas por cada padre de familia y de veinte hectáreas más por cada hijo varón mayor de doce años.
- b) Pasaje gratuito para él, su familia y equipajes desde el puerto de embarque hasta la colonia.

Artículo 6°: el colono se obliga:

- a) A establecerse con su familia en la hijuela y a trabajarla personalmente durante cinco años. Durante este tiempo no podrá ausentarse de la colonia sin permiso del director de ella o de quien haga sus veces. Este permiso no podrá exceder de cuatro meses al año.
- b) A cerrar completamente el predio en el plazo de tres años.
- c) A no enajenar su terreno, etc.

d) A invertir en el mismo plazo de 3 años a lo menos la cantidad de quinientos pesos en mejoras o edificios en su hijuela. (Contraloría General de la República 1929: 33-34).

La colonización extranjera se desarrolló según los principios de esta ley. Un decreto posterior agregó el aporte estatal de una vaca parida, un caballo y algunas herramientas a los colonos.

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

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

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

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

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

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

A los chilenos que tengan las siguientes condiciones:

1° Saber leer y escribir.

2° No haber sido condenado por crimen o simple delito.

3° Ser padre de familia.

El título definitivo de propiedad se les otorgaba después de seis años, en que el colono había dado prueba fehaciente de haberse instalado, cerrado el campo y trabajado la tierra.

Las tierras que no eran entregadas a colonos extranjeros o nacionales eran sacadas a remates al mejor postor. A estos remates también podían postular los colonos, y es por ello que vemos a los inmigrantes extranjeros que traían algunos ahorros comenzar con hijuelas bastante más amplias que el promedio.

Para llevar a efecto en forma expedita la colonización, el gobierno chileno destacó en Europa un “agente de colonización” cuya función era reclutar a los inmigrantes. Se dictaron además, leyes que favorecían la operación de compañías privadas de colonización. En 1899 la Ley 1.322 aprobaba un contrato de inmigración con el Sr. Charles Colson, quien se comprometía a traer al país cinco mil familias en un plazo de ocho años. Se dice que: “Las cinco mil familias de colonos deberán reunir las condiciones de edad, moralidad, profesión y nacionalidad que hoy se exigen a los colonos que el gobierno contrata en Europa”. También fue famosa la sociedad colonizadora Nueva Italia, propiedad de don Jorge Ricci, que se vio favorecida con varios decretos leyes. Esta compañía realizó la colonización de la localidad de Capitán Pastene en la provincia de Malleco, y de la Colonia Roma en Gorbea.¹⁴

14 No es este el lugar donde detallar la “historia de la colonización”. Los colonos no sospechaban, como es evidente, el problema indígena; por lo general venían arrancando del hambre europeo y muchas veces de las guerras civiles o políticas.



(*) Terrenos declarados fiscales, de uso militar

Croquis de plano de los terrenos situados entre Cautín y Quepe, al sur de Temuco, levantado por los ingenieros señores Severo Fuentes y Rodolfo Fuentes Price. S/fecha (aprox. 1885) Escala 1:20.000 copia de 1912.



Croquis de plano de Hijuelación, 1895.



Croquis de Plano Municipal, 1930.

Los terrenos de la Araucanía

El trabajo de los agrimensores fue enorme. Se llegaba a un territorio inexplorado por los chilenos y sobre el cual no había planos detallados. Teodoro Schmidt es el exponente característico de los ingenieros de la ocupación de la Araucanía. Fue contratado por el Gobierno para acompañar a las tropas en su avance hacia el Cautín y dirigió durante más de quince años la comisión de ingenieros que tenía a su cargo el levantamiento topográfico y la hijuelación de los terrenos de la Araucanía.¹⁵

15 Don Teodoro Schmidt V. nació el 5 de junio de 1834 en Dermadt, Alemania, y llegó a Chile en 1859, desde Hamburgo, recomendado a la familia Orrego Vicuña. Realizó trabajos de ingeniería en el fundo Catapilco y luego construyó la cuesta de El Melón, que une a Calera con Cabildo y el norte del país. Fue durante muchos años ingeniero jefe de la sección de topografía de la Inspección General de Tierras y Colonización. En 1887 se instaló en Temuco. A él le cabe la hijuelación de la mayor parte de la Araucanía. Era partidario de la pequeña y mediana propiedad y del control estatal de la colonización; cuando el gobierno, en 1905, decidió una política de concesiones de grandes territorios con fines de colonización, renunció a sus cargos. Murió a los noventa años en Temuco.

El estudio de los primeros planos, que afortunadamente aún se encuentran en archivos, levantados por los ingenieros, muestra que el territorio estaba casi completamente ocupado por las familias mapuches que vivían establemente en ellos. En un “plano de los territorios situados entre Cautín y Quepe, al sur de Temuco”, realizado por los ingenieros señores Pedro Fuentes y Rodolfo Fuentes Price aproximadamente el año 1885/87,¹⁶ se puede ver la ocupación total del territorio por parte de familias indígenas de la zona cercana a Temuco. Se lo puede comparar con un plano de hijuelación de 1895 que sirvió de guía a los remates de propiedades en la zona, y luego con un plano municipal de 1930 en que la propiedad territorial ya aparece consolidada.

Los ingenieros fueron radicando a los indígenas en retazos de sus antiguas propiedades, de acuerdo a criterios del más diverso tipo. Hubo áreas donde simplemente se los desplazó, ofreciéndoseles terrenos en otros lugares, incluso lejanos. En cambio hubo lugares con una alta densidad mapuche donde prácticamente no se remataron tierras, o se hizo en proporciones relativamente bajas; es el caso del área de Choll Choll y Boroa, parcialmente. Una vez desocupadas las tierras se dimensionaban “fajas” de colonización destinadas a los “colonos nacionales”, o pequeños propietarios campesinos. Estas fajas de pequeñas hijuelas eran entregadas gratuitamente, de acuerdo a las leyes que más atrás hemos detallado. En algunos casos estas “fajas”, de un tamaño mayor, fueron destinadas a la colonización extranjera, como es el caso de la zona de Gorbea, colonizada por alemanes, y que conserva el nombre de “Faja Meissen” y los números de la hijuelación hasta el día de hoy.

Por lo general estas fajas de hijuelas se ubicaban en terrenos relativamente marginales, precordilleranos, de lomajes, etc. Las hijuelas tenían entre 40 y 60 hectáreas de superficie y sus límites eran fijados en un plano, sin preocuparse mayormente de las dificultades y accidentes de terrenos.

Hubo una cierta preocupación geopolítica o militar, al establecer estas fajas de colonización nacional en los alrededores de las comunidades indígenas consideradas más peligrosas, combativas, etc.... Si uno observa, por ejemplo, la hijuelación de la comuna de Lautaro, puede ver que las comunidades arribanas de Callupán, Quilapán, Curaqueo, Catripán, Marivil, Huenuvil, Huaquilao, etc... están cercadas por arriba por una fila de pequeñas propiedades de colonos chilenos y por abajo por fundos y otra corrida de fajas de colonización.

Se organizaron propiedades mayores que salían a remate en subasta pública. Había una prohibición de que una misma persona adquiriese más de 2.000 hectáreas. Se

16 Ver planos en página aparte. Han sido transcritos desde una copia de 1912. Fuente: Ministerios de Tierras y Colonización. Archivo.

remataba en lotes o hijuelas de 100, 200 y 400 hectáreas. El término medio de estas propiedades fue de aproximadamente 500 hectáreas. Sin embargo, se produjeron numerosas situaciones especulativas.¹⁷ Los financistas y especuladores actuaban a través de terceras personas, e incluso aparecían directamente en los planos. Los Bunster, de quienes hemos hablado en varias oportunidades, remataron terrenos en toda la región, distorsionando el sentido que tenía el proceso.¹⁸ Durante todos esos años la discusión se centró en torno al problema de la gran o pequeña propiedad.

Nunca estará demás repetir ideas que pueden contribuir a solucionar la gran cuestión que tanto ha dividido a los economistas modernos sobre la conveniencia de reunir la propiedad en manos de muchos o de pocos.

Esto lo señalaba don Alejandro Gorostiaga, Inspector General de Colonización, en 1887, mostrándose abiertamente partidario de la pequeña propiedad familiar. Continuaba su relación al Ministro de Relaciones Exteriores:

La cultura inmensa es siempre mala i ruinosa, En ella, aun supuestos grandes fondos en el propietario, se cultiva poco i se cultiva mal.

17 El precio de la tierra en la Araucanía sigue de cerca el curso de la guerra. En 1873 y 1874, los remates de tierras cotizaron la hectárea a 7.9 y 7.4 pesos. El recrudescimiento de las hostilidades por parte de los mapuches, la paralización de la línea del Malleco y el Toltén, hizo bajar el precio de la tierra a 2.0 y 1.1 pesos en 1875. La ocupación del Traiguén la hizo subir a 4.8 pesos, y la del Cautín a 15.5 pesos. Los remates del 85 y 86, después de la ocupación total de la Araucanía alzaron el precio de la tierra a 37 pesos la hectárea, llegando a fines de siglo a \$111.5.

Precio de la tierra en la Araucanía											
	1873	1874 (julio)	1875 (nov.)	1875	1878	1881	1885	1886	1889	1889	1889
Superficie rematada (en hectáreas)	46.127	39.966	13.851	12.439	69.926	55.928	47.369	50.570	-	-	-
Producto de la venta (en pesos)	364.937	298.686	27.867	14.138	339.067	867.109	1.754.606	1.872.291	-	-	-
Precio de la hectárea	7.9	7.4	2.0	1.1	4.8	15.5	37.0	37.0	61.9	80.6	111.5

18 José Bunster tenía al 1900 entre Traiguén y Victoria cerca de 20.000 hectáreas en un solo paño, en lo que hoy son los fundos María Ester, Quinchamahuida, San José, El Castillo, Quilapán, Mariluán y otros. Don Federico Varela, rico salitrero, formó el fundo Chufquén con 10.300 hectáreas. Don Luis Cousiño, propietario de las minas de carbón de lota, formó el fundo Quino, con 3.600 hectáreas (datos del folleto: Primer Centenario de Traiguén, 1879-1979. Imprenta El Colono, 1979, preparado por el profesor Sergio Lempí Marín). El proceso de concentración de la propiedad agrícola fue muy rápido; en los planos de 1910 y 1930 se percibe la formación de latifundios con un promedio superior a las 1.000 hectáreas.

La constitución de grandes fundos, decía el año anterior, ha elevado un obstáculo insuperable a los progresos de la industria agricultora, puesto que en su mayor parte han quedado incultos o han sido mal cultivados.

Los subastadores de grandes propiedades en esta misma frontera, no han tenido otro fin que especular sobre el mayor valor que el acrecentamiento de población da al suelo, i han dejado por muchos años inculta la tierra.

Convenía empezar vendiendo a censo reservativo, a vecinos pobres e industriosos suertes pequeñas, pero acomodados a la subsistencia de una familia (*Memoria de Relaciones Exteriores y Colonización* 1887: 181-182).

Los funcionarios del Estado encargados de la colonización, se inclinaban por la pequeña propiedad, como una política de población, de crecimiento agrícola, etc. Se estrellaban, sin embargo, con la fuerza del latifundio proveniente de la zona central de Chile. Todos los partes oficiales ven con horror la depredación que se está cometiendo de los bosques y recursos naturales de la frontera, pero su preocupación es impotente frente al ingreso desmedido del capital comercial y especulativo.¹⁹

Las primeras subastas se realizaron antes del 81, incrementándose a partir del 85. Todos los años se realizaban remates de terrenos a los cuales postulaban todo tipo de personas. La especulación de terrenos fue siendo cada vez más común, llevando a una situación crítica este procedimiento, como lo veremos más adelante.

Junto con estas formas de adquisición de tierras, se utilizó un sistema de cesiones de amplios territorios, o concesiones realizadas por parte de la autoridad.²⁰ Se trataba de territorios alejados, ya sea de la costa o de la cordillera, sobre los cuales la autoridad no poseía control efectivo y que difícilmente podía manejar. Los particulares solicitaban la concesión de tierras al Intendente de la región. Estas concesiones se realizaban sobre terrenos ocupados por familias mapuches y se prestaban para todo tipo de abusos y tropelías por parte de los concesionarios. Muchos fundos se formaron por esta vía de los hechos y a menudo de la fuerza,

19 “Los terrenos de las fronteras, por falta de irrigación en la mayor parte de ellos i su clase misma de suelo, va a llegar un día en que con las siembras sucesivas i los roces sin precaución que en los campos rematados se hace, no producirán los cereales ni siquiera el forraje para los animales que ahora en ellos se mantienen”. A. Baeza Espiñeira. Inspector General de Tierras i Colonización 1897, *Memoria de Relaciones Exteriores*, pág. 92.

20 En la página contigua, copia de la concesión de la Isla Huapi en el lago Budi. Se trata de una zona densamente poblada por mapuches como se ha visto a lo largo de este libro. Los otros “retazos de terrenos” también serán recordados por el lector. *Memoria de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización* 1891, págs. 88 y 89. Anexo N° 6. En este lugar ocurrirán numerosos conflictos en los años veinte y treinta, como producto de las arbitrariedades cometidas por la concesión Budi. En general, las concesiones de tierra van a terminar todas en grandes conflictos sociales.

amparados por la concesión que había otorgado la autoridad. Poco a poco las concesiones iban desplazando a las familias mapuches y haciéndose de un terreno que pasaba por esa vía a ser baldío. Después de varios años de ocupación, se buscaba la forma de legalización de la propiedad.

Finalmente es necesario mencionar el sistema de grandes concesiones particulares de colonización que operaron en la precordillera y en la zona sur de Valdivia y Magallanes. La más importante de estas, fue la concesión Silva Rivas, también conocida como concesión Llaima. Ubicada en la región del Llaima, lo que hoy día es la ciudad de Cunco, poseía más de 50 mil hectáreas. Tenía como obligación la formación de pueblos, la responsabilidad sobre la inmigración, la realización de loteos, hijuelaciones, etc... Podía explotar las riquezas de la zona, como es lógico. Al interior de esta concesión vivían numerosos grupos mapuches, los que se encontraron en una situación extremadamente difícil. En la región de Cunco surgió un movimiento de resistencia indigenista, como respuesta a la política de estas concesiones.

El fracaso de la California chilena

Aunque no es objeto de este libro, pareciera necesario dedicar dos páginas a evaluar la colonización extranjera de la frontera. La ocupación de la Araucanía y la guerra contra los mapuches se hizo para transformar esas tierras en grandes centros productivos agrícolas. La colonización con migración extranjera se realizó con el fin de traer el progreso a las tierras del sur. El sueño de la California chilena fue el motor de la llamada “Pacificación de la Araucanía”.

La intención del Estado chileno fue crear en el sur de Chile una agricultura capitalista moderna, al estilo europeo. Se pensaba fomentar un tipo de agricultor industrial, una explotación de tipo familiar como la que desarrollaba en Europa y que, según los analistas de la época, era la fuente de progreso y estabilidad de esas sociedades. Diversos factores impidieron que esto ocurriera, y más bien se reprodujo en esta parte del sur de Chile un tipo similar de agricultura extensiva a la que desde varios siglos se desarrollaba en la zona central del país.

Tal como ya hemos insinuado, el método de remates y subastas de tierras fracasó, ya que una sola persona tenía oportunidad de comprar grandes extensiones, para dedicarlas más a las labores extensivas y especulativas que al trabajo industrial. En la Memoria de Colonización de 1891 ya se comienza a percibir críticamente el fenómeno.

El colono extranjero con sesenta hectáreas en término medio va abandonando sus ricas concesiones. Mui felices podemos considerarnos si podemos arraigar a la mitad de los venidos. En los remates de 1890 muchos no se presentaron a recibir sus hijuelas, i si ahora se empeñan

en recobrarlas, es solamente atendiendo a que pueden obtener de ellas mayor precio que el que pagaron... son contados los que, sin vender, han tomado posesión efectiva de la tierra...

En estas regiones vastísimas, donde la industria no se ha desarrollado, en que la población está mui diseminada, donde las comunicaciones no son fáciles siempre, i a menudo imposibles, el *cultivo intensivo* no puede prosperar. El clima no es favorable a todos los cultivos y no todos los cultivos posibles aquí tienen salidas inmediatas i precios remuneradores, o siquiera esperanzas fundadas de obtenerlos luego. (*Memoria de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización* 1891: 34-35).

Son muchas las razones que pueden explicar el relativo fracaso de la política de desarrollo agrícola basada en la inmigración extranjera. Quizá el elemento fundamental se deba a la situación marginal que poseía la Araucanía chilena con referencia a los mercados mundiales de alimentos. Simultáneamente al avance de la frontera chilena, se produjo la apertura de las grandes praderas norteamericanas, canadienses, argentinas y la colonización de Australia y Nueva Zelanda. El impacto de estas extensiones agrícolas fue tan grande, que cambió el tráfico de alimentos y puso a países como Rusia –productores de trigo– en una terrible encrucijada que derivará, entre otras cosas, en el colapso del zarismo. Las distancias más cercanas a Europa –Inglaterra principalmente– fueron las favorecidas; si a este factor juntamos la calidad de los suelos, vemos que la California austral no era tal. Este es quizá el principal factor que explica el fracaso del intento de desarrollo agrario acelerado de la zona sur del país.

Por otra parte, el Estado chileno estaba dominado, sobre todo después del 91, por las ideas librecambistas más exageradas, en el terreno económico.²¹ La preocupación estatal se resumía en cómo gastar la enorme riqueza salitrera sin intervenir en los negocios de los particulares. Tal como lo han mostrado numerosos autores, el Estado, durante ese periodo, no atendió con políticas especiales, subsidio, aranceles, etc... las necesidades de las regiones. En este sentido, no había una política de fomento que acompañara el desarrollo de la propiedad austral. Más aún, rápidamente la agricultura del sur se vio “explotada” por la región central del país, se percibió sin ventajas comparativas internacionales y con una “vocación” hacia el mercado interno. Es por ello que la presión regional se dirigió desde comienzos de siglo a buscar el apoyo estatal, las políticas proteccionistas, la intervención del Estado nacional. El origen extranjero y la situación desmejorada

21 La guerra civil del 91 se produjo, entre otras cosas, por el choque de un cierto proteccionismo y desarrollismo económico con el librecambismo imperante. Como es sabido, vence el *laissez faire*. Ver Ramírez Necochea 1969.

llevaron a los descendientes de colonos a ser la base del estatismo radical de los años veinte y buena parte de este siglo.²²

Si bien es cierto que pareciera ser ese el factor de fondo que explica el débil desarrollo de la frontera, hay otros fenómenos circunstanciales que colaboraron al fracaso de que hablamos. La mayor parte de los colonos que llegaba de Europa no eran campesinos o tenían pocos conocimientos agrícolas. En las Memorias de Colonización vemos que los funcionarios se quejan permanentemente de que quienes llegan de Europa abandonan rápidamente sus hijuelas para dedicarse al comercio, instalar negocios, hoteles o simplemente dedicarse a sus antiguos oficios en los pueblos y ciudades. Una estadística interesante realizada por el profesor Sergio Lempi, muestra para la zona de Traiguén las familias que se radicaron permanentemente en la zona.

De las 56 familias llegadas a Traiguén sólo se conservan 7 de los apellidos...; en el caso de Quechereguas, de un total de 104 familias permanecen 33 familias... para Quino los nombres aún conocidos es de 30 familias de un total de 147 familias, para Galvarino sólo hay en la actualidad 15 familias que mantienen el apellido de las 73 familias llegadas originalmente.²³

El autor explica esta enorme deserción por las condiciones adversas que debieron soportar los colonos, principalmente por las pestes de cólera que también los afectaron, y diversos otros factores. Digamos que un sector se volvió a sus países, una gran mayoría migró a las grandes ciudades, y sólo un pequeño grupo se mantuvo en el área, la mayor parte ya sea como empresarios agrícolas o comerciantes de la región.²⁴ El intento de “farmerización” de la agricultura de la frontera había fracasado. Chile, en el fin del mundo, no había podido emular la “marcha hacia el Oeste” de los pioneros norteamericanos, el modelo colonizador norteamericano redundaba en un “farwest” subdesarrollado.

22 Ver nuestro trabajo: Bengoa 1981, especialmente el capítulo sobre la “Sociedad Regional”.

23 *Primer Centenario de Traiguén*. Folleto Citado.

24 Este proceso es diferente al ocurrido en Valdivia cincuenta años antes, en que se había desarrollado una colonia cerrada, con una orientación de desarrollo autárquico y no exportador, con un importante crecimiento industrial, etc... Allí se construyó una microsociedad de colonos; en la Araucanía los colonos no lograron formar una sociedad aparte de la chilena, culturalmente poderosa y, por tanto, atractiva para permanecer a pesar de las dificultades.

La radicación de indígenas

En la radicación, algunos sabían reclamar y otros no sabían nada. Muchos mapuches no sabían hablar nada de castellano. Hablaban no más en su lengua indígena. Así que algunos no más conseguían la atención de las autoridades; los recibían a esos que sabían hablar.

Nosotros tocamos poca tierra. La comisión nos radicaron en 168 hectáreas, para 40 familias, estos somos los Mulatos. Así les pasó a los mapuches. (Relato de don Andrés Mulato).

Si condenamos al araucano a la pobreza, a la miseria, lo condenamos a muerte. Esta miseria es hoy por hoy el primer obstáculo de la civilización. Lo que necesita más urgentemente es pan, pero no una limosna que prolonga su martirio, su agonía, sino su legítimo pedazo de su antigua propiedad donde con su trabajo se gane su vida y su civilización. La radicación está casi concluida, pero ya cunde la idea en todo el país de que *se ha cometido un crimen*, un error enorme. Se entregó a unas cuantas familias, un pedazo de terreno tan pequeño, que es imposible la existencia. Hay reservas donde tocan dos hectáreas y aún ni esto por cabeza. (Fray Jerónimo de Amberga).²⁵

“La radicación de los indígenas es una operación esencial para disponer de las tierras fiscales”, decía el Inspector de Colonización en 1910, cuando ya habían transcurrido 30 años de expropiación del territorio mapuche, y aún faltaban muchas familias por ser radicadas. Efectivamente, en el marco del sistema empleado, la radicación era el primer paso para establecer el tamaño de la propiedad fiscal y, por tanto, sacar a remate público los terrenos. Con anterioridad al paso de la Comisión Radicadora, los terrenos pertenecían a los mapuches.

La raza indígena tiene la protección de la ley. El artículo 7º de la ley del 4 de diciembre de 1866 fija las reglas para constituir su propiedad.

La derrota mapuche significó la pérdida de su territorialidad, del reconocimiento de sus derechos sobre la tierra; los chilenos –vencedores– no reconocían la propiedad indígena. Fue para constituir la que el Estado chileno otorgó entre el año 1884 y 1919 –en que se entregó el último título– 3.078 *títulos de merced* con una extensión aproximada de 475.000 hectáreas que favorecieron a unas 78.000 personas.²⁶ El año 1929 se derogó la ley de radicación de indígenas y se dio por terminado el proceso. El análisis de algunos aspectos de su operatoria nos puede ilustrar el nivel que asumió el despojo de las tierras mapuches. Se podrá

25 Conferencia dada en la Sociedad Chilena de Historia y Geografía el 31 de mayo de 1913.

26 Cuadro: Títulos de merced 1884-1929.

comprender, por tanto, que los actuales mapuches consideren como usurpadas, por lo general, una gran cantidad de superficie que según su tradición familiar les pertenecía.

Títulos de merced				
Provincia	Títulos de merced	Hectáreas	Personas	H./P./P.
Arauco	66	7.116	1.912	3.7
Bío-Bío	6	659	112	5.9
Malleco	350	83.741	11.512	7.3
Cautin	2.102	317.112	56.938	5.6
Valdivia y Osorno	552	66.711	7.261	9.2
Llanquihue	2	84	16	5.3
Total	3078	475.423	77.751	6.1

Fuente: CIDA. Según estudio de Labbé, 1956. Santiago, 1970.

Lo primero que es necesario señalar, es que no se radicó a todos los mapuches. Decía el ya citado Sr. Baeza Espiñeira en 1897:

Desde nuestra Independencia nuestros hombres de gobierno se han preocupado constantemente de los indios araucanos, de protegerlos y civilizarlos... Por desgracia la constitución de la propiedad indígena... por falta de elementos en el servicio de la Oficina Radicadora de Indígenas, solo ha logrado dar títulos definitivos de propiedad a 425 caciques desde el año 84, en que se creó dicha oficina, hasta la fecha. La población indígena en el país se puede estimar en 100.000 individuos según datos que he recogido; de modo que, siguiendo el actual sistema de radicación, se necesitarían a lo menos diez o más años para concluir de radicarlos en definitiva (*Memoria de Relaciones Exteriores* 1896: 91).

La lentitud del proceso de radicación estaba provocando estragos en la población indígena. Efectivamente, el Censo de 1907 arrojó 107 mil mapuches y, como ya hemos dicho varias veces –opinión de don Tomás Guevara–, se estimaban en 10

mil más: esto significa que *alrededor de 40 mil mapuches no fueron radicados*,²⁷ lo que equivale a un tercio de la población.²⁸

A pesar de tantas medidas, los indígenas siguen perdiendo sus terrenos. Nunca faltan recursos a la mala fe y a la impostura para burlar las leyes (Inspector General de Colonización. 1909).

Como ya se sabe, los mapuches no podían vender sus tierras a particulares, sino solamente esperar que llegara la Comisión Radicadora. A pesar de ello, se producían miles de situaciones de fuerza. Pensemos que una mayoría de familias mapuches pasó más de treinta años en la indefinición –e indefensión– total en lo que respecta a su propiedad. La instalación de un mediero, colono, o simplemente ocupante, terminaba acorralando a los mapuches a un mínimo espacio. Cuando llegaba la esperada Comisión Radicadora, muchas veces habían sido desplazados, achicados, estrechados, etc... Es por todo ello que un importante sector no tuvo radicación.

La radicación se realizó del modo más arbitrario y burocrático imaginable. Los caciques viajaban a Temuco y otras ciudades a solicitar la presencia de los ingenieros. Estos ocupaban criterios técnicos que fueron variando a lo largo del periodo de radicación. Se radicó primero a los mapuches de Malleco y Arauco, dejando para el final a los de Cautín. Hay zonas y regiones de suelos muy ricos donde prácticamente todos los indígenas fueron desplazados. Es el caso de la región precordillerana ocupada por los arribanos. Perseguidos y diezmados en los años posteriores a la guerra, fueron corridos de las tierras de mejor calidad. En la línea central por donde pasa el ferrocarril y la carretera, contadas reducciones sobrevivieron; fueron por lo general empujadas hacia la cordillera o las zonas marginales.

La lentitud en el proceso de radicación, las trabas burocráticas, fueron poniendo en peligro el funcionamiento mismo de la reducción de los mapuches. Los primeros años de “encandilamiento californiano” habían llevado a concretar los esfuerzos en la constitución de la propiedad austral, dejando en trámite y sin resolver los casos mapuches. En 1890 don Martín Drouilly, personalidad de primera importancia en el proceso de colonización, escribe:

27 No se trata de los indígenas huilliches de Osorno a la Costa, que aunque no recibieron títulos de merced, se rigieron por un sistema especial, como ocupantes de tierras fiscales. Estamos hablando de sectores desplazados, no radicados, sin tierra.

28 Esta es una estimación conservadora, ya que hay autores que han estimado en casi 200.000 mapuches la población de comienzos de siglo, incluyendo las provincias de Valdivia y Llanquihue, donde prácticamente no operó la radicación de indígenas.

Los terrenos medidos por la Comisión topográfica, enajenados o por enajenar desde el río Renaico al sur, miden 687.577 hectáreas, de las cuales 61.096 son ocupadas por colonos i 23.901 *cedidas a indígenas*; el resto, a saber, 602.580 hectáreas han sido enajenadas en 10 subastas, otra parte está disponible y hay dieciséis fundos cedidos a particulares administrativamente.²⁹

De estas cifras se puede ir entendiendo que durante la primera década menos de un 4 por ciento de las tierras se les “cedieron” a los indígenas. Pero es interesante también mostrar que los colonos no ocupaban ni siquiera el 10 por ciento de las tierras, de donde lo que hemos señalado en el capítulo anterior: el triunfo e imposición del latifundismo en la frontera. El mismo Sr. Drouilly consideraba excesiva la tierra entregada a los indígenas y decía:

[Es necesario] poner término a las irregularidades cometidas por gran número de indígenas que después de recibir sus mercedes de tierras, echan de ellas a sus parientes o individuos de su raza que habían hecho figurar como tales para obtener mayor extensión de terreno. Esta oficina estima que de los terrenos cedidos a indígenas *una tercera parte puede ser recuperada* por haber sido abandonada por los individuos a que se había entregado.³⁰

Esto no ocurrió, como es lógico, y no se les quitó a los “beneficiados” su ya escaso territorio demarcado en el título de merced. Se impuso durante el periodo el criterio de aislar la cuestión de los indígenas de los importantes asuntos de la propiedad austral en constitución.

Los repartimientos favorecen a la población araucana, conservándola en su fisonomía propia, pero aislándola de la parte civilizada i trabajadora del resto del país (Alejandro Gorostiaga, Inspector General de Colonización, 1887).

Las reservaciones o reducciones eran los espacios cedidos al indígena para que pudiera sobrevivir manteniéndose como tal, pero aislado de la sociedad chilena y colonizadora en expansión. Estos espacios eran fuertemente recortados. En una incursión de la Comisión Radicadora a la zona de Choll Choll se produjo una verdadera estupefacción de los indígenas. Hasta 1888/89 no habían sido prácticamente molestados por las autoridades de Temuco. Ese verano, 1889, la

29 De 1881 a 1890. La comisión Topográfica era dirigida por Don Teodoro Schmidt. *Memoria del Inspector General de Emigración don Martín Drouilly*. 1890.

30 *Op. cit.*

Comisión Radicadora se hizo presente, midiendo los terrenos de la orilla norte del río Choll Choll, tierras que gobernaba Coñoepán (Domingo Coñoepán, hijo de Venancio Coñoepán), Todas las tierras estaban ocupadas por los ganados y sembríos de las familias mapuches. Se midieron 23.901 hectáreas y se designaron para los mapuches 5.159 hectáreas y, para ser rematadas en pública subasta, 18.742 hectáreas. Las tres cuartas partes del territorio eran usurpadas. La extrañeza era mayor en la medida que los Chollchollinos habían sido siempre aliados del gobierno. A Coñoepán se le otorgó una reservación especialmente amplia de 320 hectáreas para él solo. En los mapas que acompañan este texto se puede ver la densidad de la ocupación del territorio antes de la reducción y el tamaño de la propiedad de los principales caciques del sector. Por la información que poseemos, la mayor parte de estos terrenos estaban claramente delimitados y apotrerados con anterioridad a la radicación, se encontraban sembrados (hemos señalado que en esa zona había siembras desde antiguo) y ocupado por una producción ganadera de importancia.

La radicación de indígenas, y en general la constitución de la Propiedad Austral, fue un asunto colmado de arbitrariedades, engorroso en todos sus términos y especialmente oprobioso para los mapuches. La documentación es gigantesca. Basta asomarse a los archivos de los juzgados de la región para comprobar el nivel de litigios que allí había. En Temuco el año 1900 operaban 27 bufetes de abogados, con tinterillos y ayudantes, dedicados a la lucrativa actividad de litigar tierras, deslindes de propiedades y realizar legalmente todo tipo de usurpación. Algunos ejemplos que grafican lo aquí afirmado: El padre Jerónimo, fraile capuchino, envía una carta en 1915 defendiendo a un grupo de mapuches. Dice:

Doce años los he defendido a los indígenas de Quilonco, cuando por un empleado malvado se les quiso lanzar fuera de su suelo. Están en el terreno que don Francisco Tejada compró sabiendo que eran propiedad de los indígenas.

El servicio de colonización es tal vez el más desorganizado del país, y si no viene una mano de hierro que arroje la basura al muladar, donde siga pudriéndose, no hai vuelta.

En verdad cuantas influencias se han movido, cuantos esfuerzos se han hecho personalmente y por la prensa en orden a la solución del problema de la propiedad indígena, todo se ha estrellado y continúa estrellándose contra esa muralla enorme que entre los indígenas y los poderes públicos han levantado, por medio de la audacia y el abuso...

holgazanes y bribones que están chupando la sangre de esta hermosa y distinguida raza chilena.³¹

El lento proceso de radicación de indígenas permitía todo tipo de abusos. Cuando llegaba la Comisión Radicadora, ya muchas veces habían sido expulsados los mapuches, por la fuerza. Los funcionarios de los organismos de colonización eran parte interesada, como afirmaba el padre Jerónimo y tantas otras personas humanitarias. Otro ejemplo. Telegrama al señor Ministro de Colonización:

Por varios años vengo reclamando en nombre reducción Futrono, en departamento de Valdivia, efectuarse nuestra radicación, diariamente somos inhumanamente despojados por particulares, sin tener amparo, porque el gobierno no proporciona ingenieros para que se efectúe radicación. Ruego influya en el sentido que anhelamos antes que nos hagan perecer de necesidad. (Fernando Neyimán).³²

En el año 1904, aproximadamente, había llegado hasta la localidad de Futrono un tal Simón González, que había rematado amplios terrenos a la orilla del lago Ranco, todos ellos ocupados por los Neyumán o Neyimán. Un día –recuerdan hoy sus descendientes que viven en Futrono y en la isla que está ubicada al medio del lago– apareció Simón González con sus mozos armados; fue arrastrada la familia a la playa del lago y las cinco casas quemadas. La gente se refugió en la montaña, donde construyeron una nueva casa, la que fue quemada años después por su hijo Manuel González y doce hombres armados. Finalmente esta familia fue desplazada a un lugar distante, donde se le entregó una hijuela de quince hectáreas. Una parte de la familia se refugió en la isla Huapi, al medio del lago, que durante decenas de años fue un lugar inaccesible y a salvo de depredaciones.

La ley de radicación de indígenas ya contenía un grave atropello a los mapuches, pero su aplicación fue en los hechos más defectuosa aún. Las autoridades estaban al tanto de lo que ocurría, pero obviamente eran parte interesada en el asunto. El profesor normalista, presidente de la Sociedad Caupolicán, escritor y posteriormente diputado liberal, don Manuel Manquilef...

Le explicó el senador electo por Cautín, don José María Valderrama, con acopio de detalles, lo relacionado con la radicación indígena, haciendo resaltar la forma defectuosa y criminal en que se había efectuado dicha radicación. Continuó pintando la forma de comunidades a que se ha

31 Diario *La Época* de Temuco. 1915, 27 de julio. Hemos escogido de entre muchas opiniones contemporáneas la de este fraile misionero capuchino, ya que no puede haber duda acerca de su imparcialidad.

32 *Diario Austral* 1918, 12 de enero.

condenado a los indios, los que viven allí –dijo el señor Manquilef– como los animales en un corral, a lo más con tres hectáreas para cada indio adulto y en que se estorban y molestan recíprocamente.³³

Pero lo más grave fue quizá la *arbitrariedad en el agrupamiento* de las personas a quienes se incluía en un solo título de merced. Ya hemos dicho a lo largo de este trabajo, quizá hasta el cansancio, que la tendencia era a la unificación de los cacicazgos. La comisión radicadora otorgó títulos a jefes de hogar considerados como caciques locales y radicó bajo ese título a todas las personas que le pertenecían, aunque formaran familias aparte. La arbitrariedad consistió en radicar bajo ese título de merced a personas de diferentes familias y, por tanto, que no reconocían para ningún efecto en el “cacique” a un jefe. Este hecho provocó una verdadera “*guerra interna*” en las reducciones recién constituidas. En el mismo momento de otorgarse los títulos, comenzaban los litigios por los deslindes internos de las hijuelas. Tal como hemos visto, el cacique no podía dirimir este tipo de cuestiones y la sociedad mapuche no tenía mecanismos para hacerlo. Acudía por ello a los juzgados de indios, al Protector Indígena o a las autoridades chilenas cercanas. La entrega arbitraria de títulos a personas que no poseían la autoridad para dirimir, y que además no eran familiares, terminaba en cruentas luchas internas. En 1908 el Protector de Indígenas se refiere a estos hechos con evidente preocupación:

He dicho al comenzar que esta oficina oye las querellas que se suscitan entre indígenas, particularmente las que versan sobre el mejor derecho a determinado retazo de la hijuela en que han sido radicados. Semejantes reclamos son complicadísimos, los motivos que los originan provocan irritadas enemistades entre ellos, que dejeneran en luchas armadas, presenciando los campos combates a palos i en ocasiones hasta a cuchilladas. Pocas veces se les puede avenir y la mejor solución es concluir con la comunidad, dividiendo la hijuela entre los que figuran en el respectivo título de merced³⁴.

Don Eulogio Robles, conoedor perspicaz de la sociedad mapuche, señala a través de sus informes el enorme conflicto suscitado al interior de la sociedad indígena a raíz de la radicación. La explicación que él da, y seguramente posee razón, es que se radicó bajo un mismo título de merced a familias diferentes, pensando que el grupo se trataba de una “comunidad”.

33 *Diario Austral* 1918, 2 de abril, página 1.

34 Memoria del Protector de Indígenas de la Provincia de Cautín. Don Eulogio Robles. 1908. Los informes de los Protectores de Indígenas señores Eulogio Robles, Manuel Oñat, Manuel Labbé, Daniel Cerda, Carlos Iribarra y Rodolfo Serrano aparecen compilados en: Congreso Nacional. 1912. Comisión Parlamentaria de Colonización. Informe, Proyectos de Ley, Actas de Sesiones y otros antecedentes. Santiago: Imprenta Universo.

La comunidad en que viven los indígenas, es origen de serias dificultades que surgen entre ellos mismos dejenerando algunas veces en batallas; pues sucede que el jefe de la reserva se toma para sí el mejor terreno o la mayor parte de él, dejando a los demás comuneros reducidos a una pequeña extensión.³⁵

Los protectores de indígenas se dieron cuenta rápidamente de que la comunidad nunca había existido entre los mapuches, a lo menos según la imagen idealizada que los filósofos románticos han expandido por occidente. Sin embargo, es y ha sido de una enorme dificultad, explicar a los no entendidos, y a los propios indigenistas muchas veces, que el concepto de comunidad es extraño a la sociedad mapuche y sólo aparece conflictivamente en la etapa postreduccional. Antes, ya lo hemos aclarado suficientemente, existía una sociedad en creciente estratificación, en un proceso de centralización cada vez más ampliado en que los caciquillos, capitanejos y jefes locales no tenían ascendiente real sobre las familias contiguas: por lo general, los diversos grupos tenían como referente un Ñidol Lonco, el único con algún poder de dirimir conflictos y administrar justicia. La agrupación por familias, por varias familias muchas veces en una sola reducción, fue fuente de conflictos, ya que en ese nivel no había mecanismos de reparto de la tierra, de trabajo colectivo, de distribución de los productos, etc...

Reducidos pues a pequeñas cabidas de terrenos, radicados por familias i con el sistema de comunidad, *rompen su tradicional espíritu de cuerpo*, unidad i compañerismo, para defender su propia conservación, individualmente hablando.

Los medios de subsistencia cada día más difíciles i la natural multiplicación de los miembros de cada familia coloca a los uno de frente a los otros.

Esta lucha por la vida, dadas las condiciones en que se efectúa i los nuevos factores que habrán de entrar en ella, habrá de ser a muerte.

Estimamos que es mui poco el terreno que se entrega con la radicación. Fluctúa entre 5 y 8 hectáreas por cabeza.³⁶

Interesante distinción opone el Protector de Indígenas: por una parte habla de “tradicional espíritu de cuerpo” y por otro de “el sistema de comunidad”. Esta distinción apunta al hecho fundamental: el sistema social mapuche, tanto en el periodo puramente recolector como en el período ganadero, combinaba una

35 *Memoria* del Protector de Indígenas de Arauco, don Manuel A. Labbé. 1911. Revisar Congreso Nacional (1912).

36 *Memoria* del Protector de Indígenas de Valdivia, don Carlos G. Irribarra. 1911. Revisar Congreso Nacional 1912.

enorme autonomía familiar y un fuerte espíritu de cuerpo, esto es, un fuerte sentimiento colectivo. Lo hemos tratado de ir explicando a lo largo de estas páginas. Cada familia vivía en la subsistencia autónoma y poseía algunos mecanismos de cooperación, en la agricultura, por ejemplo: cada cual poseía sus terrenos, sus animales, etc.; junto a ese enorme “individualismo básico familiar”, se poseía una solidaridad total y férrea en los terrenos militar, ceremonial y en todas las acciones colectivas. No había, por tanto, comunidad sobre los bienes privados; los recursos productivos, eran de apropiación familiar.³⁷

La radicación no se definió –como lo hemos dicho– por ninguna de las dos estructuras fundamentales de la sociedad mapuche: los linajes o las familias. Los linajes o grupos de parentelas eran los amplios sectores que reconocían un mismo tronco, y con el paso del tiempo fueron reconociendo un Ñidol Lonco. En Choll Choll, por poner un caso, se le dio reservaciones a Antonio y Ramón Painemal, siendo el primero el principal, tal como lo hemos visto a lo largo de esta historia; pero también se le entregó a los Collío, que eran caciquillos del viejo Antonio, y a los capitanejos que comandaba. A la vez, en la reducción de Ramón Painemal se radicó a Mocito Morales, que no era de la familia y que, además, no era mapuche, junto a dos familias que venían de fuera del lugar.

El nombre mapuche se transformó en apellido con la radicación; más aún, muchas familias cambiaron su apellido, de modo de entroncarse con el poseedor del título de merced. Antes de la reducción no existía el patronímico, tal como se ha ido viendo. El sufijo totémico, que caracterizaba a determinados linajes, permitía un sistema amplio y flexible de nominación. Los Vilu de Maquehua, formaban un gran linaje con lejanos troncos comunes y numerosas familias independientes que se relacionaban abiertamente, tanto entre ellas, como con los linajes aliados. A partir de la reducción, cada una de estas familias radicadas, utilizará el apellido que aparece en el título de merced, siguiendo luego un sistema de herencia patrilínea del apellido, y por supuesto, ligado a él, de la propiedad. Apellidos y propiedad territorial van de la mano.

La reducción forzosa de varias familias a un estrecho territorio común, no delimitado por la autoridad, fue fuente de rencillas y rompió con los principales mecanismos de *solidaridad interna* de esta sociedad. Se rompieron las estructuras sociales básicas que unían a unos con otros, más allá del hecho de tener rasgos físicos identificables, costumbres, cultura y lengua. Se rompió el sistema de jerarquías, desapareciendo el poder de los caciques y sobre todo de los caciques principales.

37 En otro libro sobre economía mapuche hemos discutido largamente esta cuestión, revisando a los autores que han tratado el tema. A pesar de ser la idea difundida, quienes han estudiado en detalle la sociedad mapuche no pueden llegar a otra conclusión que esta: la comunidad es un fenómeno post-reduccional. Louis Faron (1969) plantea esta misma tesis (Bengoa y Valenzuela 1984).

Fue su derrota. Se rompió el sistema de agrupaciones –arribanos, abajinos, pehuenches, etc...–, pasando cada cual a pertenecer, a menudo arbitrariamente, a la reducción que le había tocado.

Los mapuches fueron “reducidos a reducciones”. Comienza una nueva etapa de esta sociedad, en que lo característico será el refugio en la comunidad, en el interior del espacio nuevo que permite reproducir la cultura. Porque extrañamente, como decía Manquilef en el documento citado, a pesar de que la comunidad era desconocida como organización social prereducional, al conformarse se transformó en el espacio propio, autónomo e independiente, subordinado y segregado, donde es posible resituar una cultura de resistencia, una cultura que tiene como objeto impedir la aniquilación total.

La sociedad mapuche del siglo XX

Los mapuches han tenido una larga historia marcada por los contactos y cambios que les ha tocado vivir. Su cultura ha sabido mantener una gran cantidad de elementos constantes y ha tenido la capacidad de adaptarlos a las condiciones externas que se le imponían. Poco sabemos del periodo prehispánico, pero podemos suponer que el contacto con la invasión incaica ya significó numerosas modificaciones a la cultura y vida tradicional anterior. En la introducción a este trabajo hablamos de una sociedad cazadora, recolectora y horticultora, esto es, que basaba su subsistencia en estas tres actividades económicas principales. Vimos que no era una sociedad marcada por la escasez y que más bien la naturaleza era generosa en recursos para un sistema social que no conocía la acumulación, la apropiación desigual, la división social del trabajo, las relaciones de explotación, la existencia de Estado, aun en sus formas más primarias. Los mapuches tuvieron un régimen de vida que les permitió crecer enormemente en población, estabilizarse en un territorio determinado y llegar a constituir una cultura preagraria de gran fuerza y desarrollo.

El contacto con el invasor español provocó no sólo la mortandad más gigantesca, sino además profundos cambios en la estructura económica, social y política de los mapuches. Hemos creído que la ganadería es el hilo conductor del mercantilismo al interior de la Araucanía y, por tanto, de la existencia de excedentes, acumulación posible, división social del trabajo y comienzos de cambios en el sistema político. Pensamos que a partir de mediados del siglo XVIII ya había otra sociedad mapuche que la conocida por los españoles a su llegada. Hay elementos constantes –lengua, costumbres, tradiciones– pero los aspectos principales habían cambiado.

La larga guerra contra los chilenos en la segunda mitad del siglo XIX, y la radicación en reducciones de que fueron objeto, cambió nuevamente, y por completo, la

sociedad y cultura mapuches. Así como tratamos de precisar los dos momentos históricos anteriores, quisiéramos detenernos al finalizar –arbitrariamente por cierto– esta historia, en lo que es la sociedad mapuche postreduccional, contemporánea.

De indio a campesino: la sociedad mapuche postreduccional

La radicación de indígenas provocó la transformación de la sociedad mapuche en una sociedad de campesinos pobres. Hay un paso desde una situación precampesina, ganadera con las características que hemos señalado, a una situación social caracterizada por la pertenencia imperativa a un pequeño territorio del cual es necesario obtener la subsistencia.

El sistema ganadero de producción fue destruido por la guerra y la derrota militar. La guerra de los últimos veinte años significó la pérdida de miles y miles de cabezas de ganado. La derrota implicó el cierre de los pasos cordilleranos, el fin de la transhumancia de ganado entre ambas bandas, el recorte de los territorios de pastoreo y el fin de la actividad a gran escala. Los mapuches fueron despojados del espacio de reproducción para la actividad ganadera. Al ser encerrados en pequeños retazos de tierra, debieron cambiar su sistema de producción. La tecnología de manejo ganadero, de carácter extensivo, fue aplicada en pequeñas superficies, generalmente colinas, que rápidamente se sobretalajearon y erosionaron, perdiendo buena parte de su valor productivo. Ya en 1910 los protectores de indígenas veían con preocupación el rápido deterioro de los suelos de las comunidades. No había una cultura agrícola de pequeños propietarios productores, cuidadosa de la mantención y mejoramiento de sus pequeños recursos, sino por el contrario, ganaderos extensivos que, al ser recortados, seguían haciendo más o menos lo mismo en pedazos insuficientes de superficie.

Lo mismo ocurrió con la agricultura. Como dicen los viejos mapuches: “antes éramos guerreros, nos transformaron en sembradores”. Para un guerrero-ganadero, ser sembrador, era un oficio mirado en menos. Por lo general, la actividad agrícola la realizaban las mujeres, y los hombres sólo en las cosechas y momentos de necesidad de mano de obra. La vida del sembrador o labrador era vista como monótona y aburrida, sin la aventura y emoción de un guerrero o de quien viajaba con ganado permanentemente a la Argentina. A pesar de que los mapuches cultivaban la tierra desde muy antiguo, no poseían una cultura agrícola propiamente tal. La base de su sustento no dependía del uso intensivo, adecuado, cuidadoso, etc... de un pequeño pedazo de terreno.³⁸ Es por ello que

38 La comparación con una cultura agraria y campesina como la de Chiloé, es interesante. Allí por más de trescientos años se desarrolló una cultura de pequeña agricultura, pesca,

al transformarse por la fuerza en campesinos, y tener que extraer del pequeño espacio de suelo todo su sustento, se produjeron fuertes desajustes.

La *pauperización de la sociedad mapuche* es la consecuencia más visible del paso al minifundismo. La sociedad del siglo XIX era rica en ganados y esa riqueza se expresaba en la platería que hombres y mujeres usaban ostentosamente. Las primeras décadas de este siglo fueron un verdadero despojo de plata araucana; las mujeres vendían sus joyas para poder comer y los usureros se quedaban con aperos, riendas, cabezales y todo tipo de cosas de valor a cambio de semillas y herramientas.³⁹ El recuerdo mapuche de la época prereducional se agranda con los años: era el tiempo de la riqueza.

Todo esto era de mis abuelos, todo lo que hoy día es fundo era de los abuelos; los animales no se podían contar; se comía carne todos los días, buen pan, buena comida; los toneles de chicha ocupaban una bodega completa y cada vez que llegaba un invitado se sacaban grandes jarras y se mataba un cordero i era un desprecio si llegaba un invitado y no se le servía un cordero, si no se le servía el gnachi recién muerto el animal. En ese tiempo se visitaban los parientes, hoy día somos tan pobres que no se puede visitar uno, no hay con qué atenderlos.⁴⁰

Con el tiempo la diferencia fue marcándose. La derrota significó pobreza; hoy día la sociedad mapuche es una *sociedad pobre*. La campesinización forzosa de los mapuches transformó al indígena en ignorante. El sabio ulmen de la sociedad indígena independiente desconoce los mecanismos y vericuetos de la sociedad huinca que se le impone; desconoce el manejo de su propiedad y las nuevas formas de relacionarse con la autoridad local, y es por esta razón víctima de abusos de todo tipo.

Uno de los temas más complejos que sacudirán la sociedad mapuche, será el asunto del pago de contribuciones. Una vez radicado el indígena, su propiedad debía pagar el impuesto territorial, ateniéndose –de acuerdo a las leyes chilenas– al sistema de la propiedad privada. Los mapuches no podían comprender las razones por las cuales se debía pagar por la tierra; la no mercantilización de la tierra y las actividades agrícolas les impedían aceptar y entender la lógica de la propiedad privada. En la década del veinte, fueron tantos los problemas suscitados

recolección, etc... Hay base cultural agrícola, lo que se expresa en que a similares niveles de minifundismo, y en general de recursos, con los mapuches, tengan niveles de vida sensiblemente más altos.

39 El préstamo usurero era en esos años muy difundido. En los pueblos se instalaron prestamistas que esquilaban a los mapuches. Ver el relato que hace don Martín Segundo Painemal en Foerster 1983a.

40 Sra. Juana Milla-ñanco, de Lautaro.

por este hecho, que se suprimió el pago de contribuciones a las comunidades mapuches. Lo sucedido al cacique Domingo Coñoepán, hijo del Cacique General de la Pacificación de la Araucanía, grafica lo aquí dicho.

Por falta de conocimiento de la ley que creó el departamento de Llaima, el señor Coñoepán continuó pagando la contribución municipal de sus hijuelas N° 504 de 475 hectáreas en “Pitraco” y N° 513 de 325 hectáreas en Piuchén correspondientes al segundo semestre de 1917.⁴¹

Según la línea divisoria de ambos departamentos, la primera de estas hijuelas está íntegramente ubicada en Imperial y la segunda también íntegramente en Llaima. La Municipalidad de Galvarino exigió últimamente al señor Coñoepán el pago de la contribución de ambas hijuelas y como el cacique se negara a pagarlo por haberlo hecho ya en la comuna de Imperial, el municipio de Galvarino reclamó este pago judicialmente, encomendando la diligencia al receptor de Lautaro, señor Carrera, quien se trasladó a Choll Choll con fuerza pública y embargó al señor Coñoepán una yunta de bueyes y un caballo, los que fueron conducidos a Galvarino, donde hoy se encuentran.

El receptor Carrera cobró por esta diligencia noventa pesos (\$ 90) a la víctima. Nos agrega el señor Coñoepán que en condiciones semejantes a las de él, hay varios propietarios de la misma región.⁴²

Hubo que cambiar la idea que se tenía sobre la tierra, su valor, su uso, sus derechos, etc... hubo que adecuarse a una relación conflictiva permanente con las autoridades, a criterios de justicia e injusticia que no eran propios, etc. la sociedad mapuche sufrió, así, un gran cambio interno, que afectó al conjunto de su organización social.

La *dispersión* de la sociedad mapuche fue el fenómeno más significativo de la radicación. Se dispersó en tres mil comunidades, con escasos contactos entre unas y otras, con enormes dificultades de centralización y de unificación como pueblo organizado. Dice don Tomás Guevara:

En efecto, en el grupo de tipo arcaico se incrustaron, por la necesidad de radicar a los indígenas, porciones extrañas que vinieron a debilitar poco a poco la cohesión de las familias emparentadas.

41 Como se puede ver, Coñoepán fue uno de los caciques más favorecidos por la radicación, ya que obtuvo por parte de padre y madre, ochocientas hectáreas de terreno, las que se conservan hasta la actualidad en Piuchén cerca de Choll Choll.

42 *Diario Austral*. 1918, 19 de enero.

Hasta los núcleos de parientes que no habían recibido este elemento ajeno a las jeneraciones consanguíneas, trabajados por nuevas necesidades, intereses i gustos, perdieron su consistencia de otros tiempos i entraron a un proceso de individualización. Esta conclusión vino a constituir la comunidad actual en centros indígenas bastante incoherentes, que viven encerrados dentro de sí mismos. La comunidad puede constar de una familia o de varias i aún comprender personas agregadas. Los hábitos constituidos se han modificado, por cierto, con este cambio radical de organización [...] en esta evolución se perdieron las atribuciones reales del cacique; solo le ha quedado ahora cierta autoridad moral i la que le da su categoría de jefe de familia.

El prestigio de la fortuna se ha sobrepuesto al concepto de mando del cacique. Ha desaparecido por consiguiente, la aristocracia de los araucanos, que se basaba en la antigüedad y en el poder de los abolengos (Guevara 1913: 196).

Todos los observadores creyeron que la sociedad mapuche no resistiría el impacto de la derrota. Se pensó que estas transformaciones tan profundas, tan desarticuladoras, provocarían el colapso y la integración total a la sociedad chilena. Tomás Guevara tituló su libro, *Las últimas familias*; Coña dictó sus memorias al padre Wilfredo, en Puerto Saavedra, en el convencimiento de que se acababa su cultura; Titiev realizó su estudio treinta años más tarde, sosteniendo que los mapuches se transformaban en un grupo cada vez menos distinguible de los campesinos pobres chilenos que vivían a su alrededor.⁴³ En definitiva, los principales observadores de la sociedad mapuche de comienzos de siglo fueron pesimistas respecto al futuro de esa cultura. El impacto de la derrota, radicación, reducción, usurpación, desestructuración social, pauperización, había sido tan grande, que no era fácil predecir otra cosa que la destrucción y asimilación.⁴⁴

Sin embargo, ocurrió algo diferente. La sociedad mapuche mostró una vez más su enorme capacidad de adaptación y su admirable fuerza de resistencia. Los mapuches se replegaron al interior de sus reservaciones, cambiaron sus tradiciones y costumbres, y se adaptaron a las nuevas condiciones que les impuso la sociedad chilena. La sociedad se campesinizó y asumió el hecho de vivir como campesinos pobres. Se establecieron sistemas de herencias de tierras siguiendo la tradición patrilineal y patrilocal lo cual permitía mantener la continuidad familiar sobre los

43 Ver la introducción del ya citado libro de Louis Faron, en que trata el mismo asunto.

44 Avala esta visión la actitud de muchos caciques principales que a fines del siglo pasado asumieron decididas actitudes integracionistas y de rechazo de su cultura. En una carta de Domingo Painevilu que escribe al Intendente en 1911, se puede ver esa posición con claridad; le pide al gobierno acabar con las machis por ser parte del pasado ignorante, en un intento integracionista evidente.

terrenos de cultivo. Esta es, sin duda, como lo ha anotado Faron, la base de la sociedad agrícola y campesina mapuche del siglo XX.

La sociedad mapuche se cerró sobre sí misma. Ya no tenemos esa sociedad del siglo pasado, abierta a todos los cambios, a las influencias, a las costumbres, etc... Como hemos dicho más de alguna vez, era una sociedad que no tenía siquiera el concepto de pureza de raza. Por el contrario, la sociedad postreduccional se *endogamizó*. Esto sucedió en forma casi inmediata a la reducción, mostrando por un lado el instinto de conservación social y, por otro, el intento de evitar la presencia de extraños que podían disputar las tierras que, siendo tan pocas, era mejor mantener en manos exclusivamente mapuches.⁴⁵ La endogamización de la comunidad postreduccional es una expresión palpable del cierre que en todos los terrenos se provocará en la sociedad mapuche.

Ya hemos señalado que la sociedad del siglo XIX fue más mercantil que la del siglo XX. Aunque pueda parecer paradójal, no cabe duda que es así. La actividad comercial y ganadera fue reemplazada por una actividad económica de subsistencia, de un alto componente no comercial, no mercantil⁴⁶. Este repliegue hacia adentro en la actividad económica va acompañado de una disminución de los intercambios con el resto de la sociedad. Económicamente esta sociedad bajó su nivel de actividad e intercambio, se vio obligada a replegarse sobre sí misma. Este repliegue va acompañado necesariamente de un mayor conservadurismo cultural. La posibilidad de flexibilidad cultural está dada básicamente por el control de un territorio y la independencia política. La adopción de elementos culturales extraños viene a reforzar la capacidad de enfrentamiento ante el enemigo, y permite reproducir la independencia. Es el caso del caballo tantas veces anotado. Pero al perder la independencia, el único baluarte de identidad reside en la cultura; esta se rigidiza, dogmatiza, ritualiza, y se hace extremadamente conservadora. El papel de las machis como conservadoras o guardianas de la cultura es recordarle al pueblo que no deben apartarse de lo prescrito.

La comunidad se transforma con los años, y sobre todo con el cambio de generación, en el *espacio de la cultura*. Las familias se readecúan, establecen

45 Guevara realizó una pequeña encuesta en 1908 sobre los matrimonios mixtos y el mestizaje. Sus datos son concluyentes: Quepe, 255 personas, 4 mujeres chilenas casadas con mapuches; Labranza, 500 habitantes, 2 matrimonios mixtos, Tranamillén, 300 personas, 1 matrimonio mixto; Roble Huacho, 50 personas, 1 matrimonio mixto; Litrán, 800 personas, 2 mixtos; Traumaco 300 personas, ningún matrimonio mixto; Collahue 200, y 1 matrimonio mixto; Boroa, 300 personas, 1 matrimonio mixto; Carirriñi, 1000 personas, 2 mixtos, etc... (Guevara 1913: 300).

46 Todos los estudios de este siglo revelan que un 50 por ciento de la actividad económica es de subsistencia, de autoconsumo, no comercializada. Ver nuestro trabajo citado sobre economía mapuche.

complejos sistemas de intercambio de mujeres, y por consiguiente de tierras, y desarrollan sus ritos en forma colectiva. La comunidad se hace realidad en el Nguillatún, liturgia de acción de gracias y rogativas, en que se renueva socialmente la estructura cultural del pueblo. Se ha redefinido la sociedad tanto en sus componentes productivos, como en los sociales y culturales. La sociedad mapuche del siglo XX será una sociedad marcada por la derrota; surge de ella y tiene como referente central esos hechos; es una sociedad reclusa en reducciones, que son espacios de segregación y marginalidad. Allí se desarrolló una sociedad de campesinos pobres ubicada en el límite de la autosubsistencia material, con débiles relaciones mercantiles y fuerte componente de autoconsumo para su reproducción. Las familias forman el centro de la actividad económica, siendo la comunidad reduccional un espacio de reproducción cultural, reafirmación de identidad, e intercambio de los principales bienes de esta pauperizada sociedad: mujeres y tierras. Esta combinación de autosubsistencia y cultura de resistencia es lo que le otorga a la sociedad mapuche postreduccional un equilibrio muy estable, que impide que procesos de desestructuración y desintegración violentos, se reproduzcan en su interior.

Usurpación y violencia: surgimiento de la cultura mapuche postreduccional

Una violencia inaudita se desató sobre las comunidades indígenas durante las tres primeras décadas del siglo XX. Se estaba constituyendo la propiedad austral, y la presencia reguladora del Estado no llegaba más que a las grandes ciudades. En los campos, y sobre todo en una zona de frontera, reinaba la ley del más fuerte. Contra los indígenas se cometía todo tipo de tropelías. La violencia ejercida sobre los mapuches en estos años, va a determinar sus principales características culturales. La sociedad mapuche tendrá una viva consciencia de persecución, discriminación, violencia, arbitrariedad. Desconfiará de la sociedad chilena en todas y cada una de sus relaciones; cada mapuche en particular conocerá, y se hará rápidamente cultura, que la relación con el blanco, es siempre peligrosa, asimétrica, engañosa, fuente de robos y violencia.

De esta percepción grupal de la violencia surgió renovadamente en las primeras décadas del siglo la capacidad de resistir culturalmente. Los mapuches se transforman en una *sociedad de resistencia*, que ve en la mantención de sus costumbres, tradiciones, cultos y lengua, su sobrevivencia. Para sobrevivir en términos físicos, psíquicos, sociales, es decir, para mantenerse vivos en el sentido más literal y pleno de la palabra, es necesario poner la barrera de la cultura, entre los chilenos invasores y los sobrevivientes. La cultura mapuche adquiere una función de coraza frente a la violencia, a la usurpación, a la muerte. Es una cultura que explica, que enseña, que da racionalidad a la presión, violencia, explotación, de la sociedad colonizadora.

El ámbito de la cultura de resistencia será, durante todo este siglo veinte, *la comunidad*. A pesar de su extraño y complejo origen reduccional, la comunidad se transforma en el espacio social –y territorial– de la cultura. Allí se establece el límite con la sociedad huinca; es el espacio material de la resistencia cultural; las comunidades expresan lo que quedó del territorio; son espacios cercados por fundos, haciendas, propiedades de colonos; pero son espacios territoriales propios. Al interior de esos territorios se producen los hechos principales: se intercambian mujeres entre las comunidades, de modo de reproducir física y socialmente la raza; se intercambian productos, trabajos y recursos al interior de la comunidad y entre las comunidades circunvecinas de modo que se constituye un sistema económico comunal de características peculiares.⁴⁷ Y se constituye un *sistema ceremonial comunal*, básicamente en torno a la celebración anual o periódica del Nguillatún. Una sociedad cerrada realiza en su interior un conjunto de actividades que le permiten subsistir, resistir y mantenerse en el tiempo.

Las usurpaciones

Diariamente llegan hasta nuestra oficina grupos de indígenas indefensos a quejarse de atropellos, que no creemos sean inventados, y esos hijos de Arauco nos cuentan sus trajines a través de oficinas, sin lograr siquiera se les oiga.

Ya es un rico terrateniente que ha hecho apalea a un araucano porque transitaba por su camino particular, o ya otro agricultor ensobrecido con su riqueza conquistada labrando la tierra de Arauco, que los lleva a las mazmorras de una prisión por un fantástico robo de unas miserables ovejas.⁴⁸

Las tres primeras décadas del siglo XX fueron el periodo en que se produjeron las grandes usurpaciones sobre las tierras otorgadas en la radicación (títulos de merced). Se calcula que en los primeros cincuenta años de este siglo, casi un tercio de las tierras concebidas originalmente en mercedes, fueron usurpadas por particulares. En 1929, de 2.173 comunidades de Cautín, había en la Corte de Temuco 1.709 juicios con particulares.⁴⁹

47 No detallaremos estos aspectos. Ver Bengoa y Valenzuela (1984)

48 Editorial *Diario Austral*. 1927, 19 de abril.

49 En una estadística del año 1929 tenemos las siguientes significativas cifras de la Corte de Apelaciones de Temuco:

Tal como se ha dicho, los planos de colonización no detallaban ni los accidentes del terreno, ni los cursos de los ríos, por lo que el traspaso del plano a la realidad correspondía generalmente a las relaciones de fuerza que existieran entre los vecinos. Las corridas de cercos violentas, de ríos y esteros que eran desviados mediante el sistema de diques (denominados patas de cabra o de buey), los arriendos que al cabo de unos años se transformaban en ventas, los medieros que se quedaban para siempre en el lugar y exigían posesión, en fin, fueron múltiples las formas de usurpar tierras y arrinconar a las comunidades: una vez más el vino y el aguardiente hacían estragos.

Quizás uno de los asuntos más oprobiosos de esos años para los mapuches, era la falta de caminos y el encierro a que estaban sometidas sus reducciones. La hijuelación, los remates de tierras, etc., dejaban muchas veces encerradas a las comunidades entre fundos privados, los cuales no les permitían abrir camino y, más aún, les impedían el paso por sus territorios. El estereotipo de “indio ladrón” con que operaba el colono o latifundista, reforzaba esta negativa a “dar paso”. Por este asunto fueron las más grandes peleas en esos años. Los mapuches vivían físicamente cercados por los fundos.⁵⁰ Esa era una sensación oprobiosa justamente después de haber sido dueños de un territorio abierto por donde podían desplazarse con toda libertad. En los años veinte la construcción de caminos públicos para las comunidades se transformó en una de las principales reivindicaciones. Se recuerda al gobierno del Frente Popular –y don Pedro Aguirre Cerda– por haber hecho escuelas en el campo y haber abierto los caminos, “dando paso” a las comunidades.⁵¹

Son innumerables los testimonios de las tropelías cometidas en este periodo, tanto por los colonos como, sobre todo, por las autoridades chilenas locales.

Indígenas de Chile

Número total de reducciones:	2.962	En Cautín hay 2.173
Número total de hectáreas:	503.449	En Cautín hay 403.167
Número de indígenas radicados:	80.661	En Cautín hay 67.196
Reclamos de restitución:	1.216	Correspondencia a Cautín, 907
<i>Juicios entre indígenas y particulares:</i>	1.707	(*)
Total de causas indígenas que deben conocer la corte:	3.707	
Quedan para conocer las cortes de concepción y Valdivia:		
Consultas de particulares:	789	
Reclamos de restitución:	309	

(*) Aparte de las apelaciones no contempladas y sobre cuestiones derivadas de la Ley de 1927. El subrayado es nuestro.
Fuente: Corte de Apelaciones de Temuco, 16 de julio de 1929, aparecido en el *Diario Austral* de esa ciudad.

50 En las guías y memorias del Protector de Indígenas aparece este tipo de reclamos con la más alta recurrencia.

51 Fue la principal acción del *Frente Unico Araucano*, organización indigenista creada para apoyar al Frente Popular el año 38.

Ellos se hicieron dueños no más. Como era juez de letras, Belarmino Ormeño, él hacía lo que quería, era autoridad. Era abogado. Corrían los cercos, estacaron todo, el río lo corrieron, le ponían trancas; vinieron en la noche a la casa del padre mío a plantarnos la cerca. Al otro día se dejaron caer, no nos daban respiro. Ya no teníamos nada de tierra, ya no hallábamos donde vivir. Nos querían quitar toda la tierra. Después nos quemaron la casa. De día fue eso. Venían de Los Sauces, el inspector (de policía), venía, también mozos, inquilinos, medieros, obligados del fundo. Yo porque reclamaba me corrían balas, casi me mataban. Por aquí (se toca la oreja) al ladito corrían las balas. Dios no quiso que me mataran. No mataron a nadie gracias a Dios. La gente desaparecía, eso sí. Después hicieron un incendio de todo el cerro. Yo sufrí mucho cuando fui cabro. Nunca me di por vencido. Hasta que reconquisté la tierra. Ahora tengo mi hijuelita.⁵²

Las *usurpaciones* constituyen una temática central en la conciencia étnica mapuche del siglo XX. Efectivamente, los periódicos locales de la década del 10, 20 y 30 están plagados de reclamos y denuncias; los periodistas, muchas veces de convicciones humanitarias, reseñaban los hechos. La Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, fundada en 1910 en la ciudad de Temuco, fue el organismo de la defensa de los mapuches contra las usurpaciones.

Sin pretender que la información sea completa, sólo a modo de ejemplo, y para dimensionar el conflicto por la tierra, presentamos el siguiente listado basado en una lectura de los diarios regionales entre 1910 y 1930; no consignamos juicios por tierras, sino solamente hechos de sangre y de violencia como consecuencia de estos litigios.⁵³

52 Relato de don Luis Llao de la localidad de Los Sauces. Este hecho u otro similar aparece descrito en la prensa, en el *Diario Austral* del día 8 de abril de 1937. Dice: “según informaciones oficiales que hemos recogido, el 10 de marzo se presentaron en la propiedad de los indígenas Chumay y Colipí, miembros de la reducción de José Llanca Peñipil (puede haber una equivocación en el nombre –Llao o llanca– o ser otro caso semejante) alrededor de 17 personas a caballo, entre las cuales iba don Carlos Ottone; el receptor del Juzgado de Letras de Angol, don Juan Rodríguez, dos carabineros del retén de Trintre, cercano a Los Sauces, y algunos medieron del señor Ottone. En la casa sólo se encontraba la madre de los Chumay y otras dos mujeres. Notificado el lanzamiento a una de ellas, el Sr. Ottone ordenó a sus medieron arrojar a los moradores mientras el receptor y los carabineros permanecían indiferentes a este hecho. Los medieron retiraron de la casa 30 sacos de trigo... dos sacos fueron cargados en carretas... Después de botar al patio de la casa los enseres y objetos de los moradores, procedieron a incendiar la casa, que se quemó totalmente junto con tres cerdos encerrados... terminado este despojo, los autores de él, se retiraron acompañados por el receptor y los dos carabineros”.

53 Los juicios por tierra, recordemos, sumaban más de 1700. Se ha utilizado el diario *La Epoca* de Temuco, que aparece en la década del 10, y a partir del año 14 el diario *Austral*, por poseer mayor continuidad. Algunos hechos se han reconocido a partir de la prensa

1. 1911: Sucesos de Rupanco en que se expulsa a numerosas familias de las tierras ocupadas por esa Sociedad y mueren a lo menos cinco indígenas en la refriega.
2. 1913: Muerte del cacique Manquepán y toda su familia, 15 personas, a manos de los hermanos Muñoz, colonos del lugar (Loncoche). Angel Custodio Muñoz declaró al juez: “nosotros, señor, queríamos agarrarnos el terreno i por eso matamos a Manquepán”.
3. 1914: Boroa. Muerte de Ramón Cheuque, lanzamiento del cacique Romilén y conflicto generalizado con varios muertos y heridos. En el juicio dijo Romilén: “Es increíble, señor presidente, el ensañamiento con que ejercen su autoridad, guiada sólo por el instinto de odio a nuestra raza, por el hecho lejano ya, de haber defendido su libertad”.
4. 1915: Sucesos de Loncoche. Expulsión de familias, muerte de 12 a 20 indígenas. De estos conflictos surgirá la Mutual Mapuche de Loncoche, que luego dará origen a la Federación Araucana de Manuel Aburto Panguilef.
5. 1915: Concesión Silva-Rivas (Concesión Llaima). Se generaliza el conflicto entre esta sociedad y más de 10 reducciones de Allipén, Cunco y la zona de Llaima. En 1924 se forma la Sociedad Moderna Araucanía de Cunco, que presidió don Antonio Chihuailaf. Este conflicto se debatió largamente en el parlamento nacional.
6. 1916: Sucesos de Frutillar, El colono Eduardo Winkler litiga las tierras del cacique Juan Pailahueque. El caso estaba en los juzgados y en la prensa. Winkler mata a Pailahueque y son apresados más de 20 mapuches que apoyan al cacique. Se le usurpan las tierras en un juicio insólito en que Pailahueque –asesinado– es declarado culpable.
7. 1916: Conflicto en el fundo Ralco de Lonquimay. El cacique Ignacio Maripe pierde sus tierras. 15 años más tarde este cacique morirá en los hechos de Ranquil, participando en la revuelta de los colonos pobres.
8. 1916: El terrateniente Conrado Stange expulsa a tres reducciones en Llanquihue; hay conflicto armado.

de Santiago, diario *El Mercurio*, *La Opinión* y *Justicia* de la Federación Obrera de Chile. Hemos seleccionado los casos que tuvieron amplia repercusión pública y cobertura de prensa. Un estudio monográfico sobre este tema debería ser más amplio y cuidadoso.

9. 1917: Quilonco. Lanzamiento de 30 familias. Participación del Vicariato de la Araucanía. Numerosos viajes a Santiago y debate en la prensa durante varios años.
10. 1917: Asesinato del cacique Cayuqueo en Choll Choll: es lanzado al río.
11. 1917: Declaración de Puerto Montt por los caciques Huentelicán, Quinchalef, Caticicán, en que denuncian usurpaciones y despojos de tierras y llaman a la defensa indigenista.
12. 1917: Sucesos del fundo Lanco, lanzamiento de numerosas familias, muertos y heridos. Durante muchos años habrá conflicto en este fundo de la zona de Loncoche.
13. 1918: Matanza de Forrahue, cerca de Osorno, en que encerrados en una choza se asesinó a más de 25 hombres, mujeres y niños, prendiéndoles fuego. Forrahue, durante ese periodo, es símbolo de la violencia huinca.⁵⁴
14. 1918: Conflicto generalizado en Futrono, incendio de reducciones, expulsiones y heridos. Numerosas familias se refugian en la cordillera.
15. 1919: Pellahuén. Usurpación y expulsión de 20 familias mapuches. El conflicto con 800 familias en la cordillera de Nahuelbuta durará más de diez años.
16. 1920: Collimallín. En un embargo de bueyes por parte de un particular se asesina a una niña mapuche.
17. 1920: Maquehua. La expulsión de varias comunidades para construir el aeropuerto de Temuco provoca un largo conflicto que se arrastra por años y años.
18. 1921: Un colono Vicente Muñoz desaloja por la fuerza a Pedro José Vilche y mapuches de reducción cercana a Temuco.
19. 1922: Lanzamiento, apaleo e incendio de las reducciones de los caciques Manuel Inalef y Francisco Meñilanco de Villarrica. Viajes y declaraciones en Santiago. El conflicto provenía de varios años. Los mapuches fueron lanzados.

54 “La matanza de Forrahue es sin duda la más fiel imagen de estos acaparamientos de tierras indígenas, hechos por personas pudientes, grandes electores tal vez, que amparados por las leyes de la República, se apoderan de los terrenos de los mapuches...”, Leotardo Matus Zapata. Informe al Supremo Gobierno, 1912; *Vida y costumbre de los indios araucanos. Revista Chilena de Historia y Geografía*. 2º Trimestre, 1912. Pp. 365-366.

- 20.1923: 60 familias expulsadas de Maigüe, Osorno, por parte de los hermanos Fernando y Conrado Hubache; hay violencia.
- 21.1923: Asesinato de dos mapuches y arrojados al río Choll Choll a consecuencias de un litigio con particulares cerca de Imperial.
- 22.1924: Donguill. Expulsión de una comunidad, muertos y heridos.
- 23.1924: Crimen del cacique Mariano Millahuel, dos hijos de él y otros familiares, por parte del colono Juan Zurita en Caburque, con el fin de robarles la tierra.
- 24.1925: Los Sauces. Angol. 80 familias de la reducción Manuel Marihual Lempi y José Ancopi Penchuleo son amenazadas de lanzamiento; se suceden hechos de violencia.
- 25.1925: Llanquihue. Indígena muerto a palos y usurpación.
- 26.1926: Incendio de casa y campos del cacique Juan Epul, de Tromén.
- 27.1926: Panquero, provincia de Valdivia. El terrateniente Pedro Warthe procede al lanzamiento de una comunidad y a apoderarse de 10 mil hectáreas. Mueren dos indígenas.
- 28.1926: Cancha Rayada en Llanquihue, conflicto entre la Colonia Artemio Gutiérrez y el predio de los Sres. Winkler. Por varios años se mantiene este conflicto que tiene mucha resonancia política.
- 29.1925/1926: Juan Mariñao de Panquipulli es muerto y usurpadas sus tierras. Juicio.
- 30.1927: La reducción de Segundo Peñalef es expulsada de Lircay, Temuco.
- 31.1930: Sociedad Agrícola Toltén; desalojo de mapuches y colonos pobres.
- 32.1930: Conflicto de Caillún. Collipulli. Culmina años más tarde en el lanzamiento de varias familias indígenas por parte del Sr. Paulsen y 80 hectáreas usurpadas.

El tema de las tierras usurpadas es de fundamental importancia durante el siglo XX. Es difícil medir el volumen de esta superficie. Hasta antes de 1968, antes de la Reforma Agraria, se decía por parte de la Dirección de Asuntos Indígenas que había 150.000 hectáreas usurpadas (de las entregadas en títulos de merced). Esto significaba más de un cuarto de toda la tierra entregada. No es fácil afirmar una u otra cifra y se requiere de una investigación más acuciosa y monográfica.

La usurpación de tierras es uno de los elementos centrales en *la formación de la conciencia étnica* del siglo XX. Independientemente de que las tierras usurpadas sean muchas o pocas (en cantidades), en la conciencia mapuche la usurpación ha actuado como elemento catalizador y centralizador de su cultura, la conciencia étnica postreduccional se forma a partir del robo de tierras.

“Huinca tregua, huinca pillo”, dice la poesía, al parecer escrita en los años veinte por un joven mapuche que participaba en el grupo juvenil Nentuahin Mapu, “recuperemos nuestras tierras”.⁵⁵ Blanco, ladrón, perro, extranjero, gringo usurpador, son todos nombres sinónimos que señalaban el mismo personaje: *el huinca*. Son los ladrones que no han parado nunca de usurpar. La primera usurpación fue oficialmente consumada; participó el ejército, los agrimensores, los encargados de la administración pública que remataron las tierras y los miembros de la Comisión Radicadora que, a nombre del Presidente de la República, entregaron los títulos de merced. La *segunda usurpación* se hizo sobre las tierras entregadas, mediante la fuerza y la violencia por una parte y la argucia legal por la otra. Los mapuches han pasado décadas, generaciones, viajando a los tribunales, pagando a tinterillos y abogados, llevando sus casos de litigios por tierras. Acuden a los tribunales sabiendo que en muy pocas ocasiones estos fallan a favor del indígena. Para la conciencia étnica mapuche se produce un sentimiento de marginalidad, de explotación por parte del conjunto de la sociedad chilena, por tanto de segregación, y también de resentimiento y odio. El tema de las usurpaciones de tierras tiene un trasfondo objetivo indudable: hay tierras usurpadas, sin embargo, el impacto sobre la conciencia y la subjetividad mapuche es más importante, ya que es la demostración de que la “guerra de Arauco no ha terminado”, de que se sigue acosando al territorio indígena, de que se vive en una sociedad cercada.

La violencia y la protesta

Temuco, 7 de julio de 1913.

Señor Presidente de la Ilustrísima Corte de Apelaciones de Valdivia.

“La Sociedad Indígena Caupolicán” hace presente con todo respeto a la Iltrna. Corte: que se ha cometido en Imperial un alevoso crimen, para cuya

55 Este grupo se formó con jóvenes mapuches que estudiaban en la Escuela Normal de Cjillán y en el Liceo de Temuco. Tenían una revista llamada *La voz de Arauco*, que no conocemos más que por testimonios de quienes allí escribieron. Esta poesía se hizo popular en una canción o tonada chilena. “Huinca tregua, huinca pillo, me robaron mi potrillo, mi ruca, huaca y ternero”.

represión ese Iltmo. Tribunal debería tomar las medidas extraordinarias exigidas por los delitos que producen alarma pública.

Tres a cuatro mil *ciudadanos* reunidos ayer domingo en la plaza pública de Imperial protestaron de ese salvajismo. El indígena Juan Manuel Painemal, marcado⁵⁶ en Imperial, según voz pública por Hernán Michaeli, será el primero tal vez que en este siglo XX en un país republicano y civilizado haya sufrido tal afrenta que la justicia no puede dejar sin castigo. (Manuel A. Neculmán. Presidente Basilio García. Secretario).⁵⁷

La sociedad chilena estableció con la sociedad mapuche una relación dominada por la violencia. El conflicto entre la propiedad latifundiaria que se venía formando y las comunidades, no solo se expresó al nivel de los generalizados litigios de tierras, sino del conjunto de relaciones que se daban en esa sociedad en formación. Los protectores de indígenas permanentemente señalaban este nivel de violencia.

Son muchas las personas que hay en Valdivia, sindicadas de haber asesinado a indios; casi me atrevo a asegurar que nunca se ha levantado un sumario para esclarecer la verdad, pero sí, aseguro, que estos son ricos propietarios, dueños de considerables extensiones de terrenos que antes ocupaban los indios. Los abusos no han concluido aún: adjunto a usted un paquete que contiene los reclamos que han dispuesto los indios ante la oficina (del defensor de indígenas); en ellos se verá que el incendio todavía es poderosa arma contra ellos, lo mismo que los azotes y demás vejámenes de que son víctimas.⁵⁸

Los protectores de indígenas, a pesar de las relaciones por lo general conflictivas que tenían con los mapuches, denunciaron durante todo este periodo los vejámenes cometidos. A lo menos hacían ver a las autoridades del país la situación en que vivían los indígenas a quienes debían proteger; Don Manuel Oñate, Protector de Indígenas de la provincia de Malleco, señalaba en 1910 que una población de doce mil indígenas había en esa provincia:

56 A los mapuches considerados rebeldes, ladrones o peligrosos se los marcaba en el cuerpo (por ejemplo, corte de oreja), de modo que fueran reconocidos por los demás colonos.

57 Un dato de interés son los hijos de caciques que llevan por nombre, el nombre -y a veces apellido- de algún general de ejército. Por ejemplo, don Basilio Urrutia Melivilo, don Basilio García, ambos socios y directores fundadores de la Sociedad Caupolicán fundada en 1910. Llevaban el nombre de su padrino como forma de reconocimiento. En Argentina hay varios casos semejantes. Muchos de ellos fueron entregados cuando niños a los oficiales del ejército.

58 Juan Larraín Alcalde. Subinspector de Tierras y Colonización. Memoria Ministerial de Tierras y Colonización 1901.

[...] sometidos a la miseria más espantosa. Por lo general sólo poseen una pequeña extensión de los terrenos en que han sido radicados; se los han usurpado, se los han vendido, o los tienen arrendados a particulares.

Las leyes de prohibición que rigen la propiedad indígena, es letra muerta para los particulares y aun para ciertos funcionarios y autoridades.

[...] da pena ver a los pobres indios, abatidos, tristes y reducidos a la mayor miseria sin que los poderes públicos se preocupen de mejorar su situación.⁵⁹

Y los poderes públicos poco o nada se preocupaban de la situación de los indígenas; o, más bien, en las áreas rurales no había poderes públicos y la autoridad pasaba por los latifundistas.

Numerosos relatos de muerte encontramos en las historias que hemos recogido en el campo. El caso es recurrente: un conflicto por deslindes de tierras se transforma en litigio y pelea; el latifundista o colono da aviso a los “trizanos” o guardias rurales, acusando al indígena de bandido, ladrón de ganado (cuatrero) o simplemente criminal. El mapuche, si se defiende, es muerto o herido, y si es dócil, va a parar a la cárcel. La experiencia carcelaria es generalizada entre los hombres mapuches; son muy pocos los que no la han tenido.

La *marcación de indios* fue una práctica habitual y utilizada. En la región de Arauco hemos recogido varios testimonios directos de parientes a los cuales les cortaron un trozo de la oreja, al estilo de la marca de animales.

Mi abuelito era de Cayucupil, vivían ahí cuando llegaron los franceses⁶⁰; les arriaron con la tierra, los cercaron y no lo dejaron salir más. Cuentan que mi abuelito no aguantó que lo dejaran así y lo tomaron y le cortaron las orejas, le dejaron la parte de arriba no más. Yo lo conocí viejito con sus orejas cortadas.⁶¹

Pero el hecho que quizá conmovió más a la sociedad mapuche de comienzo de siglo, fue la *Marcación Painemal*. Un descendiente de la familia Painemal,

59 Memoria del Protector de Indígenas de Malleco al Inspector General de Tierras y Colonización. *Memoria Ministerial de Tierras* 1911.

60 Se trata de una migración de vascos-franceses al sur de la provincia de Arauco.

61 Testimonio de don Alamiro Huequillao de Cayucupil, provincia de Arauco.

don Juan M. Painemal, fue secuestrado y vejado por unos agricultores de Nueva Imperial en 1913 y marcado a fuego, como marca de animal.⁶²

Recuerdo que en Choll Choll, cerca de Imperial, en ese tiempo un particular, debe haber sido poderoso, no sé por qué motivo detuvo a un indígena y lo marcó. Con marca de fuego, dicen que así fue. Entonces llegó a los oídos de la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, que recién se había formado, y se hicieron los reclamos. El indígena marcado era un Painemal. Debe haber sido por el año 10 u 11, porque yo en esos tiempos estaba muy nuevo todavía. Siempre se comentaba eso en la casa.⁶³

Marcación Painemal es la primera movilización masiva de protesta postreduccional. Habían pasado treinta años desde el sometimiento militar, de violencias y vejaciones. La sociedad mapuche se encontraba física y socialmente cercada por colonos, gringos y huincas. El acto vejatorio ocurrido en Imperial, realizado en la persona de un hijo de familia conocida no sólo en la zona, provocó una indignación general.

Impuesta ya esta Sociedad por la prensa de la marca a fuego del indígena Juan Manuel Painemal, delito que ha producido alarma pública hasta reunir tres o cuatro mil naturales en la plaza de Imperial para protestar contra este atentado sin precedentes [...].⁶⁴

En el mitín habló don Manuel Antonio Neculmán, primer maestro primario de Temuco.⁶⁵

62 Ver telegrama que encabeza este párrafo.

63 Recuerdo de Don Pablo Huichalaf.

64 Diario *La Epoca*, 8 de julio de 1913.

65 Don Manuel A. Neculmán era hijo del cacique Huenchumilla Calfumán y nació cerca de Metreco en 1854. Era sobrino del cacique Neculmán. Cuando Orozimbo Barbosa hizo las paces de Toltén con los boroanos, Neculmán, niño, fue entregado a este general como prenda de paz. En Toltén realizó los primeros estudios y aprendió español, continuando en Santiago entre 1872 y 1876 en la Escuela de Agricultura y luego en la Escuela Normal de Preceptores, donde se graduó en 1880. Su tutor y padrino fue siempre el general Barbosa. En 1881 fue nombrado preceptor en la Escuela N°1 de Angol, y ese mismo año acompañó al ejército de ocupación de la Araucanía, como intérprete y consejero del general Gregorio Urrutia. Consiguió que su padre Calfumán no participara en la rebelión del 81. Acompañó al año siguiente a Urrutia a la fundación de Villarrica, siendo su intérprete. En agosto de 1882 inauguró una escuela frente al regimiento de Temuco, con doce alumnos adultos, soldados de la guarnición. Posteriormente organizó una escuela por la cual pasó una generación de indígenas. Neculmán fue también intérprete de la Comisión Radicadora de Indígenas. Por su enorme prestigio, fue el primer Presidente de la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, primera organización indigenista chilena. Siendo un decidido

Abrió el mitín pronunciando una brillante improvisación en que puso de relieve la cultura que los hijos de los usurpadores trataban de inculcar en el pueblo aborigen.⁶⁶

Después habló don Manuel Manquilef, también profesor primario, quien dijo:

[...] El cull cull de nuestros antepasados os anuncia que este importante movimiento leal i franco en que estáis empeñados, es el eco de esas ideas tan francas, tan leales i tan elevadas que reclamaron los abuelos. Tu abuelo luchó por la libertad i tu bregáis por el bienestar. ¿No es esto, acaso, luchar por los ideales de los antepasados? ¿No es esto seguir cumpliendo el programa i el deber impuesto por esa legión de bravos durante 300 años, el defender la honra ultrajada?⁶⁷

Don Onofre Colima, se dirige al público señalando que:

Los araucanos que pacíficamente han dejado despojarse de sus tierras, que sin una queja han visto talar sus campos, incendiar sus rucas i vejar sus mujeres por los espoliadores amparados muchas veces por las autoridades, no han podido permanecer impasibles ante esta última afrenta.⁶⁸

A treinta años de la derrota, de la fundación de Villarrica, ya se ha constituido un nuevo discurso, que se mantendrá hasta el día de hoy. Es el discurso mapuche del siglo XX. Se recupera la historia de cientos de años que llevaron los antepasados, se postula un cambio en esa lucha (paso de la lucha por la independencia política al bienestar social), se reivindican los derechos que se tiene por ser mapuche y también por ser chilenos (“tres mil *ciudadanos* reunidos...”) y surge en el centro de la reivindicación, la tierra usurpada, la violencia ejercida, la discriminación, la marginalidad; esto es, la nueva condición que ha adquirido el mapuche.

Marcación Painemal es un hito en la reconstitución de la identidad étnica. Fueron treinta años de aceptar “sin una queja...”; a partir de este hecho, los mapuches

partidario de la integración de los mapuches a la sociedad chilena, fue también un gran defensor de su raza. Murió el 18 de septiembre de 1936.

66 *La Crónica*. 1913, 8 de Julio.

67 Diario *La Epoca* de Temuco, 4 de Julio de 1913. Don Manuel Manquilef, profesor primario de liceo de Temuco, fue personalidad indigenista de gran importancia durante los treinta primeros años del siglo. Fue ayudante y traductor de don Tomás Guevara y luego publicó en forma independiente varios trabajos de etnología. Fue en dos oportunidades diputado por el Partido Liberal. Decidido partidario de la división de las comunidades, fue el impulsor de la Ley Indígena de 1927 que legisló sobre ese tema. Representaba el sector integracionista en el movimiento indigenista mapuche.

68 *La Epoca* de Temuco. 1913, 8 de Julio.

actúan abiertamente en el terreno de la política chilena. Realizan mítines, forman asociaciones, participan en los partidos políticos, se entremezclan en la sociedad chilena.

La usurpación de tierras y la violencia que ejerce la sociedad chilena, provocan el surgimiento, fortalecimiento y afirmación de una *cultura de resistencia*. Es una cultura en que la identidad colectiva está fuertemente marcada por la *segregación*. Los mapuches adquieren conciencia de ser una *minoría* segregada y arrinconada, explotada por el conjunto de la sociedad huinca. De esta conciencia surge una fuerte identidad étnica que explica la permanencia de la cultura y vida mapuche, su perdurabilidad, su rechazo a la transculturización, a la adopción de transformaciones, al cambio cultural y a la integración. Como decía el autor de la carta que hemos citado más atrás, “viendo (el mapuche) que la civilización sólo viene a garantizarle su propiedad, a defenderle su vida, a facilitarle su próspero trabajo, i a procurarle mayor comodidad e ilustración, es claro que todo lo mirará con simpatía”. No le garantizó su propiedad, ni su vida, ni su trabajo; le trajo mayor pobreza y discriminación; por lo tanto, el mapuche no vio con simpatía la civilización y no la adoptó. Remodificó y redefinió sus costumbres y tradiciones a la nueva situación reduccional, encerrándose en la comunidad y defendiendo su cultura con una fuerza impresionante.

Integración e indigenismo: Las sociedades indígenas del siglo XX

El tema de la integración ha sido el centro de todos los debates en la sociedad mapuche del siglo XX. Se pasó de una sociedad que mantenía su independencia territorial, a otra que fue dispersada en medio de la estructura social chilena. Las autoridades civiles y militares eran chilenas aunque había leyes específicas “para indígenas”. Los mapuches prontamente comenzaron a integrarse de una u otra forma a la vida social chilena. Muchos indígenas comenzaron a hacer, desde principios de siglo, su servicio militar,⁶⁹ el que incluso adquirió un gran prestigio entre los jóvenes. Las escuelas se fueron poco a poco expandiendo

69 En 1910 se dictó una ordenanza del Ministerio de la Guerra “en el sentido de que se prefiera para el llamado al servicio (militar) a los indígenas que se hayan presentado como voluntarios”; señalaba a continuación que “los indígenas encontraban en el ejército su mejor escuela, ya que salían instruidos y convertidos en ciudadanos de orden y trabajo”. El ejército ha sido en casi todos los países modernos la principal vía de transformación (“civilización”) de la fuerza de trabajo; una masa campesina precapitalista es transformada por la milicia –y la guerra moderna– en fuerza de trabajo apta para la industria. Para los mapuches el servicio militar ha sido un canal principalísimo de integración. En 1920, de 900 conscriptos que aceptaba el Regimiento Eleuterio Ramírez de Temuco, casi ochocientos eran mapuches, de los cuales 446 se habían presentado voluntariamente. Memoria del Ministerio de la Guerra. *Memorias Ministeriales*. 1910. *Diario Austral* de Temuco. 1920, 6 de abril.

por la Araucanía, y fueron muchos los hijos de caciques que se educaron. Las misiones tuvieron gran importancia en la formación de las primeras generaciones de mapuches ilustrados. Al mismo tiempo, desde los primeros años del siglo se produjeron pequeñas migraciones hacia los centros urbanos que se iban creando en la Araucanía. Muchos mapuches se instalaron en Temuco, dedicándose al comercio u otras profesiones. Tenemos además noticias que nos muestran que en la década de los noventa, en la construcción de ferrocarriles participó mucha mano de obra mapuche; los carrilanos, peones ocupados en la construcción de líneas férreas, eran reclutados en las comunidades.

Son evidentes los signos materiales y objetivos de la integración. Rápidamente, en menos de veinte años, vemos a la sociedad mapuche interpenetrada por todo tipo de relaciones con la sociedad chilena. La cuestión que se les planteaba a chilenos y mapuches era pues evidente: acelerar la integración sin dejar vestigio de la cultura indígena o limitar las formas de integración de manera de mantener una cierta identidad nacional. El Estado chileno se jugó abiertamente por la “asimilación” total y rápida de los mapuches y fueron numerosos los sectores que vieron en este proceso la única solución para los individuos que forman esta raza. La acción de las misiones religiosas estaba encaminada principalmente a este propósito: salvar a los individuos integrándolos adecuadamente a la sociedad chilena, y acabar con la costumbre, la tradición y todas las formas “paganas” de identificación cultural. Se trataba, en definitiva, de acelerar un proceso de transculturización que se percibía evidente e inexorable.⁷⁰

Hubo dos grandes misiones en la Araucanía, la realizada por los frailes capuchinos y la de los misioneros anglicanos, conocida con el nombre de “Misión Araucana”.

Los *padres capuchinos* se hicieron cargo del Vicariato Apostólico de la Araucanía a mediados del siglo pasado y después de la ocupación del territorio se instalaron en Padre Las Casas, localidad cercana a Temuco. Su obra consistió principalmente en fundar escuelas –muchas de ellas con internado– para niños indígenas. La Misión de Boroa, en tierras cedidas por el cacique Neculmán, tuvo gran importancia.⁷¹

70 Considero que uno de los mayores defensores del pueblo indígena de la época fue el padre Jerónimo de Amberga; luchó por aumentar la cabida de tierras a los mapuches, atacó a los usurpadores, se entrevistó con el Presidente de la República, dio conferencias en Santiago, etc... Su concepción era fomentar la integración respetando al indígena; decía en 1913: “Para la civilización de la Araucanía necesitamos escuelas, escuelas y otra vez, escuelas [...] Es preciso sacar al niño araucano de su ruca para que aprenda pronto y bien el castellano; para que en el íntimo contacto con el niño blanco, asuma las mil ideas que forman la vida civilizada y que el campo no puede prestar”.

71 El gobierno decretó la fundación de esta Misión en octubre de 1883 encargándosela a los capuchinos, para lo cual “le cedió un terreno de cultivo con el fin de civilizar a los indígenas adyacentes. A los pocos años se levantó un internado de hombres y una escuela... El año 1916 se incendió el colegio y fue reconstruido, teniendo capacidad para

Por su parte los mapuches de Boroa recuerdan el arribo de la Misión con una anécdota graciosa en que el cacique distingue a anglicanos y católicos porque unos “no fuman ni toman” y los otros sí lo hacen. El lenguaraz del cacique Neculmán es enviado a buscar a los padres a Angol.

Ya me andan apurando, que le dijo a Santos Pulgar, vamos a formar aquí, me van a ir a buscar esos capuchinos, esos que toman, esos que fuman, para que vengan aquí a educar la familia, para educar a todos los indígenas.

Treinta rastras (carretas) le juntó, para traer las cosas de los padres. Dicen que anduvieron un mes. Estaba en Angol, pasando los ríos y todo eso. El les dio la tierra, los autorizó. Así llegaron los capuchinos, Juan de Dios Neculmán los trajo a Boroa. Cien hectáreas le dieron aquí, de acuerdo con el gobierno, mandó a Santos Pulgar para que sepa el gobierno. Enseñaban ellos mismos, los capuchinos, los mismos padres, le enseñaban a leer a los mapuches.

Los *misioneros anglicanos* se instalaron alrededor del año 15 en Choll Choll y Quepe, donde construyeron escuelas, postas y dispensarios de atención sanitaria. En Choll Choll realizó su actividad misionera Mr. Wilson, quien tradujo el evangelio al mapudungu y fue el maestro de una generación de jóvenes indígenas.⁷²

Los capuchinos poseían una fuerte ideología modernizadora enmarcada en un tradicionalismo teológico muy grande. Se oponían a las prácticas tradicionales de los mapuches y buscaban su conversión al catolicismo y a las costumbres occidentales. La organización mapuche “La Unión Araucana”, ligada a los intereses capuchinos, defendió siempre las posturas más integracionistas y rechazó el culto de la tradición.⁷³ Los anglicanos poseían también una ideología modernizante

alojar a unos 120 niños e igual número de niñas mapuches. Esta misión ha tenido una gran influencia entre los mapuches, ya que son miles los que han estudiado en su internado.” *Folleto Aniversario de la Misión*. 1939, Padre Las Casas.

72 El tema de las misiones, y su influencia sobre la sociedad mapuche, es de una gran importancia y lo hemos estudiado en detalle. No nos parece sin embargo posible abundar en este trabajo sobre él. Sólo diremos que la enorme actividad misionera ha tenido magros resultados. Los mapuches, mayoritariamente, siguen practicando sus ritos religiosos (Nguillatún) y creyendo en sus costumbres. La actividad misionera ha logrado conformar una suerte de religión sincrética en que el Nguechén de los mapuches se confunde con el Chao-Dios de los cristianos, despojado de sus atributos teológicos esenciales. La complejidad del pensamiento indígena y la importancia de los anglicanos se puede ver en Foerster 1983a.

73 La Unión Araucana fue una asociación indigenista, fundada en 1916 y fomentada por los padres capuchinos de la localidad de Padre Las Casas. Su presidente y fundador fue don Antonio Chihuaylaf de Cunco quien expresó a lo largo de los primeros cincuenta años de

e integracionista, pero con fuerte respeto y admiración por las costumbres, tradiciones y cultura de los mapuches. Mr. Wilson hablaba en perfecto mapudungu y fue el asesor de la mayor parte de las asociaciones de defensa étnica. Venancio Coñoepán, y muchos de los dirigentes indigenistas integracionistas de los años treinta, fueron ex alumnos de la Misión Araucana.

La integración a la sociedad chilena

Uno de los temas más debatidos en torno a la cuestión de la integración de los indígenas a la sociedad chilena, fue el de la propiedad comunal y privada de la tierra. Todos los sectores integracionistas veían en la existencia de las tierras comunales el obstáculo mayor para la integración mapuche a la sociedad nacional chilena.⁷⁴ Los primeros protectores de indígenas observaban, a fines del siglo, que la radicación sin propiedad familiar individual establecía una suerte de mediación entre la sociedad mapuche y la sociedad chilena, lo cual era perjudicial para la rápida integración. Repetiremos lo dicho: que estos sectores expresaban a fines del siglo pasado los grupos políticos e ideológicos más humanitarios, progresistas por lo general, y los únicos seriamente preocupados de la cuestión indígena; es el caso de don Eulogio Robles, por muchos años Protector de Indígenas de Temuco y partidario decidido de la división de las tierras comunales. Por lo general, los partidarios de mantener a los mapuches en las reservaciones, eran los sectores más autoritarios de la sociedad chilena, que pretendían condenar a los indígenas a la reclusión en su marginalidad, no integrarlos al desarrollo y manejar el problema como un asunto de orden histórico policial. Desde el comienzo del siglo hasta el año 27, el centro del debate político chileno acerca de la cuestión indígena estuvo en los asuntos de su rápida integración. Los estudiosos creían que la raza y cultura mapuche estaban en extinción y, por tanto, había que asimilar a la población que restaba. El año 1927 se dictó una ley de división de las comunidades indígenas, la cual fue redactada y defendida por el diputado mapuche y en ese entonces presidente de la Sociedad Indígena Caupolicán, don Manuel Manquilef. En el debate parlamentario se puede ver que los sectores más progresistas estaban

este siglo las posiciones más integracionistas. Postulaban la subdivisión de las comunidades, combatían la poligamia y el cacicazgo, eran fuertes enemigos de los nguillatunes, etc. Un dato aunque anecdótico que expresa a esta corriente: el propio señor Chihuaylaf dice no haber enseñado mapuche a sus hijos, para que no tuvieran los problemas de bilingüismo que él tuvo cuando niño.

74 Dado que el debate actual continúa ubicado en torno a la división o indivisión de las comunidades mapuches, es necesario precisar que durante este siglo el debate no ha coincidido con el debate político de derechas e izquierdas. La Corporación Araucana, ligada estrechamente al partido conservador chileno, fue partidaria de la indivisión; los misioneros capuchinos, de la división; y la Sociedad Galvarino, ligada al socialismo, también partidaria de la división.

por legislar en torno a esta ley: en cambio, los más conservadores, no veían su necesidad.⁷⁵ Desde ese momento el tema de la propiedad comunal o privada de la tierra, estará asimilado al tema de la integración o autonomía. El debate continúa hasta el día de hoy.⁷⁶

La integración a la sociedad chilena cruzaba también el debate interno de los propios mapuches. Numerosas actitudes personales y grupales ocurrieron en los primeros años de este siglo. Señalemos algunas.

Los viejos caciques derrotados por la guerra, sin capacidad de comprender lo sucedido, vejados por una radicación que no tomó en cuenta ni su rango ni sus derechos, no fueron capaces de actuar. Los caciques iban a hablar con los presidentes, con las autoridades, siguiendo las viejas tradiciones de parlamentos y acuerdos con los gobiernos de Santiago. La situación había cambiado y no los tomaban en cuenta. Hacia el comienzo de siglo, han muerto en la tristeza la mayor parte de ellos.

Muchos caciques, en el momento de la pacificación, fueron obligados a entregar un hijo hombre como prueba de paz. Estos niños rehenes fueron conducidos a Concepción y Chillán, donde se los educó. Gregorio Urrutia apadrinaba a más de veinte hijos de caciques que estudiaban en una escuela especial de Chillán y servían como mozos en las casas de los oficiales de la guarnición. Estos jóvenes educados a la chilena, fueron el primer contingente de mapuches que participaron en la política y las actividades sociales de los pueblos y ciudades de la Araucanía.⁷⁷

75 Se oponía a la división de las comunidades el indigenismo radical de la Federación Araucana, dirigida por el gran místico Manuel Aburto Panguilef. Representaban en ese momento al tradicionalismo indigenista. Panguilef oponía a la división, una nueva radicación, que aumentara la cabida de las reducciones. Influenciados por Panguilef, los diputados ligados a la Federación Obrera de Chile (FOCH) y el Partido Comunista, se opusieron a la ley.

76 Sobre este tema es seguramente sobre lo que más se ha escrito en la literatura araucanista. Ver: Cantoni (1969: 168). Sobre la legislación de 1971 se puede ver: Jeannot: "El problema mapuche en Chile"; Ormeño y Osses "Nueva legislación sobre indígenas en Chile", y Cantoni "Fundamentos para una política cultural mapuche", todos ellos en *Cuadernos de la realidad nacional* N° 14 (1972). Y sobre la legislación de 1978, se puede ver: Vives (1978); Bengoa (1980).

77 "Los caciques era la gente de espíritu más progresista, de mayor cultura, de mayor imaginación, podríamos decir. En esos años (comienzos de siglo) aún no perdían su calidad de líderes, de líderes intelectuales, de ulmen como se dice en mapuche. Todos los jóvenes que primero salen a estudiar son hijos de caciques y ellos forman las primeras sociedades. Neculmán, cacique prominente, Catrileo, cacique prominente, Romero, cacique prominente, Manquilef, cacique prominente y en general todos eran hijos o nietos de caciques afamados" (Don Pablo Huichalaf).

Junto a ese hecho de carácter anecdótico, se produjo la tendencia de numerosos caciques a enviar sus hijos a las escuelas. Los caciques se daban cuenta de la derrota indefectible y optaron porque la segunda generación se moviera con soltura en la nueva situación que le tocaba vivir. Vemos, por tanto, que la generación del 900, esto es, los hijos de los caciques de la ocupación, tuvo algún grado de instrucción chilena.⁷⁸ Esta situación provocaba fuertes aspiraciones integracionistas en este grupo de mapuches relativamente educados, establecidos generalmente en los pueblos, y que correspondían a los hijos de las familias que habían recibido más tierras. Por otro lado, este grupo de mapuches instruidos veía la discriminación que les afectaba personalmente, y también se sentían responsables de la suerte que corría el pueblo. Creemos que de este conjunto contradictorio de orientaciones surgió el problema mapuche de 1911.

El indigenismo moderado

La Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía fue fundada en 1911 en Temuco, constituyendo la primera organización mapuche independiente del periodo postreduccional. Su programa tenía dos aspectos: defensa de la raza y educación para los mapuches. Era la expresión de un programa indigenista de fuerte contenido integracionista.⁷⁹ Muchos de los dirigentes de esta sociedad eran profesores primarios que veían la posibilidad de lograr, a través de la educación, un proceso equilibrado de integración.

78 “Yo, Manuel Manquilef, nací en la revoltosa comarca de Maquehua, en el lugar denominado Metrenco, el 31 de mayo de 1887. Mi padre, el cacique Fermín Trecamán Manquilef i mi madre la cautiva chilena, Trinidad González... (a los ocho años)... se me llevó a Temuco a la escuela elemental rejentada por mi compatriota y actual amigo don Manuel Antonio Neculmán. En ese establecimiento aprendí a hablar con cierta corrección el idioma (español)... Permanecí en la escuela del señor Neculmán seis años, pasando después a la superior rejentada por don José del Carmén Alvarado. En el año 1900 ingresé a las aulas del Liceo, en donde tuve como profesor de Castellano durante dos años al distinguido escritor i rector del establecimiento don Tomás Guevara... resolví presentarme como aspirante a normalista i el 26 de diciembre de 1901 rendí examen de admisión en la Escuela Normal de Chillán... en diciembre de 1906 recibí mi título como profesor normalista. En 1908 fui profesor de idioma mapuche en el “internado Araucano” que sostiene la misión inglesa en Quepe... Estando aún en Quepe, recibí el nombramiento de profesor de gimnasia y caligrafía del Liceo de Temuco”. (30 de mayo de 1910. “Comentarios del pueblo araucano”. En Manquilef 1911: 397-398).

79 Ver la clasificación que hace Rolf Foerster de los programas indígenas y sus organizaciones. Dice: “La corriente civilizadora considera necesario integrar al mapuche a la civilización cristiana occidental, a la sociedad chilena. El mecanismo fundamental para llevar adelante este proceso es la educación. La escuela será el centro que permitirá, pasando por ella, integrarse a la vida civil, como también transformarse en un eficiente agricultor y gozar así de un cierto bienestar” (Foerster 1983b: 5).

Este proceso integracionista y defensorista llevado a cabo por los mapuches instruidos, se vio reforzado por la acción de los partidos políticos chilenos. Se ha hablado mucho en Chile acerca de la capacidad del sistema político para incorporar a los diversos grupos sociales que surgen en determinados periodos históricos. No es el momento de discutir en general y abstracto esta cuestión; lo concreto es que rápidamente, a comienzos de siglo, algunos partidos políticos se abrieron a la cuestión indígena y, lo que para nosotros es más significativo, los mapuches comenzaron a participar en política.

En 1903 tenemos las primeras noticias de reuniones políticas al interior de las comunidades mapuches. Una información de prensa nos dice que “se ha formado un comité político del Partido Demócrata en casa de don Ramón Lienán”. El cacique Lienán había sido reducido a una hijuela en las cercanías de Temuco; como se recordará, este era el lonco que dominaba el sector donde se construyó la ciudad de Temuco. En esa reunión, se dice, participaron caciques de la localidad, y tuvo por objeto apoyar las candidaturas de ese partido.

A partir de la década del 10, y sobre todo en la del 20, la presencia del Partido Demócrata fue muy grande en Cautín.⁸⁰ Las autoridades de la Sociedad Caupolicán fueron reforzadas por la acción de los políticos; eran ellos los que llevaban las reivindicaciones al parlamento y a la prensa de Santiago. La defensa mapuche realizada por los políticos, junto a las sociedades indígenas e indigenistas,⁸¹ tuvo gran importancia en esos años: impidió que se desataran las fuerzas contrarias a la presencia indígena, impidió que los crímenes se generalizaran al extremo de transformarse en una política de exterminio,⁸² mantuvo algún grado de control sobre los procesos de radicación y mercedes de tierras. Sin esta capacidad de los

80 “Los demócratas eran pequeños artesanos, porque todos eran zapateros, herreros y pequeños agricultores. Mi papá era de esos. Tenía amistades, unos Zurita de Choll Choll con quien era compadre. En Choll Choll había una sede del Partido Demócrata. Cuando murió mi papá, llegó una corona con una cinta que decía eso (Partido Demócrata).

En esos años, sabe, el mapuche se metió mucho en la política por Artemio Gutiérrez, senador de la República. Ese hombre fue muy mapuchista, no era mapuche, pero él en el Senado, en todas partes defendió mucho la cuestión mapuche. Dicen que ese hombre en Santiago, le tenía una casa para los mapuches.

En Temuco había un tal Gerardo Salas, ese hablaba en mapuche, y cualquier problema mapuche, él era como intérprete, iba al juez, era como lenguaraz, iba a la Intendencia con los mapuches, eran serviciales. Había muchos tinterillos que ganaban plata con los problemas de los mapuches, pero ese hombre no, era evangélico y no cobraba, sino que hacía el favor no más” (Entrevista a don Martín Painemal, de Choll Choll).

81 En Temuco tuvo gran importancia “La Sociedad Científica” en la que había muchos indigenistas. Estaba formada por intelectuales tales como el rector del liceo de Temuco, don Tomás Guevara.

82 En la zona austral, Aysén y Magallanes, fueron simplemente exterminados, en la misma época, todos los indígenas que poblaban ese territorio. No hubo voz en el país que los protegiera. Ver José María Borrero (1967).

mapuches para integrarse con tanta rapidez a la política nacional, no cabe duda que su situación durante el siglo XX habría sido diferente, y muy posiblemente las tendencias destructivas de comienzos del siglo se habrían extremado.

Yo me recuerdo, hubo una elección muy peleada entre Alessandri y Luis Barros Borgoño, yo estaba todavía en la escuela. Casi la totalidad de los mapuches de la provincia eran del Partido Demócrata. Fue una gran campaña la que se hizo y se presentó al año siguiente el intelectual indígena Francisco Melivilo Henríquez, profesor del liceo de Temuco; ese salió diputado, le sobró voto y senador fue Artemio Gutiérrez, antiguo dirigente patriarca de nuestro Partido Demócrata; todos ellos hablaban que la tierra era para los mapuches; me acuerdo que Melivilo sacó un folletito: “Breves consideraciones sobre la tierra de los mapuches”, decía el título. El planteamiento era volver atrás en las reparticiones de tierra. Los mapuches supieron aprovechar las campañas electorales para que se les respetaran sus tierras.⁸³

El año 1924 fue elegido diputado por el Partido Demócrata el profesor primario don Francisco Melivilu, con lo cual se inaugura la presencia de los mapuches en el aparato estatal chileno. Sus discursos en la cámara están llenos de pasión indigenista y reivindican la raza. Melivilu murió lamentablemente muy joven. Con posterioridad los mapuches eligieron a varios otros diputados, ya sea por el Partido Demócrata o por otras agrupaciones políticas nacionales. Don Arturo Huenchullán fue diputado demócrata y el ya nombrado Manuel Manquilef diputado liberal.

La Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, tuvo su mayor periodo de actividad en los años veinte, en que se transformó en la expresión del indigenismo integracionista. Don Manuel Manquilef, como presidente de esta asociación, presiona por la dictación de una ley indígena que entre otras cosas, contemple la división de las comunidades; esta ley se dicta en 1927. Manquilef, al igual que muchas personas en esa época, consideraba que este era un medio más adecuado para lograr la rápida integración del indígena a la sociedad chilena.

La Sociedad Caupolicán declinó su actividad como consecuencia de los problemas que provocó la ley del 27 sobre división de tierras indígenas. En 1934 los jóvenes mapuches de Temuco dieron un “golpe de estado” a los viejos dirigentes y tomaron en sus manos la sociedad. Para mostrar sus diferencias cambiaron de nombre, pasándose a llamar Corporación Araucana. Lideraba a ese grupo, el joven comerciante de Temuco, Venancio Coñoepán, educado por los anglicanos de la Misión de Choll Choll. Junto a él se encontraba el joven Esteban Romero, nieto del cacique del mismo nombre; José Cayupi Catrilaf, comerciante de Temuco, Avelino

83 Entrevista a Don Martín Painemal.

Ovando y otros. Los tres primeros van a ser diputados en diversas oportunidades. Inaugurarán un tipo de indigenismo integracionista, de carácter más moderno. Se opondrán a la ley del 27 sobre división de las comunidades y lograrán su derogación en el parlamento. Coñoepeán inaugurará un fuerte movimiento indigenista ligado a los partidos conservadores de la política chilena. Hasta la década del sesenta será la principal figura política de la sociedad mapuche. El año 1938, recién triunfante el Frente Popular, viajó a Páscuaro representando a Chile en la fundación del Instituto Indigenista Americano; participó en la década del cuarenta ligado a los partidos de centro chilenos, tratando de fomentar el Movimiento Indigenista de Chile; se ligó en la década del cincuenta al general Carlos Ibáñez, el cual lo nombró Ministro de Tierras y Colonización, sin duda el puesto más alto que un mapuche ha obtenido en el aparato estatal chileno. Muere en los años sesenta siendo diputado por la provincia de Cautín. No tenemos explicación sencilla para interpretar esta larga tradición integracionista de la familia Coñoepeán. Comenzando el siglo diecinueve vimos al primer Venancio como aliado del ejército de la Independencia; observamos al segundo Venancio como aliado de las fuerzas del Estado chileno que ocuparon la Araucanía; Urrutia lo nombra “Cacique General de la Pacificación de la Araucanía”, como muestra de su lealtad al gobierno de Chile. Su nieto se nos aparece en el siglo veinte como el principal dirigente del indigenismo integracionista, levantando su fuerte voz de heredero de los caciques, en el Parlamento de la República. Las estrategias mapuches frente al Estado chileno pareciera que tuvieron una persistencia que sobrepasó las generaciones.

El regreso de las lanzas

Pasó una generación después de la derrota. Los viejos caciques que lucharon con las lanzas en la mano fueron muriendo. Los hijos que se habían criado en la nueva situación reduccional crecieron y tomaron la conducción del pueblo. Paralelamente, a estos procesos descritos de integración de algunos sectores mapuches, la mayor parte se encontraba marginado, arrinconado y en un fuerte proceso de desestructuración y pérdida de identidad. Los hijos de caciques que podían estudiar en Temuco, Angol o Concepción, eran muy pocos en comparación con los miles de jóvenes mapuches que no salían prácticamente de sus reducciones. A la estupefacción de la primera generación de viejos caciques, siguió la protesta y la movilización de la segunda generación, que buscaba en las raíces de la tradición, su propia identidad.

En los años veinte, aunque no se había concluido la radicación, una gran cantidad de familias ya se veían en la obligación de repartir sus tierras entre los hijos. Si la tierra había sido poca en la repartición de los títulos de merced, al ejercitarse

la herencia se estrechaban más los territorios, transformándose directamente en minifundios.

La migración masiva de mapuches hacia las ciudades y, en especial, a Santiago sólo comenzó en los años treinta, cuando aumentaron las perspectivas de trabajo por la acción estatal y el inicio de la industrialización.⁸⁴ La segunda generación postreduccional permaneció casi completa en el campo, lo cual implicaba una mayor presión sobre las tierras. Los primeros caciques encontraban estrechas las tierras cedidas en merced, en comparación con el periodo anterior de independencia; los hijos de ellos van a encontrarlas aún más pequeñas en comparación con las de sus padres. Esta es una generación de campesinos que sólo conoció la grandeza anterior de sus abuelos, por las historias que les contaron sus padres.

La violencia que hemos descrito, la desestructuración social y los problemas de sobrevivencia que implica el empobrecimiento de los suelos y estrechamiento de la propiedad, provocan la formación de un fuerte movimiento indigenista radical, de raíces campesinas y con componentes nativistas.⁸⁵

Los orígenes del dirigente araucanista Manuel Aburto Panguilef se remontan a Loncoche el año 1910. En los fundos “Suto” y “Casahue”, ambos de propiedad de don Ángel Custodio Henríquez, distantes pocos kilómetros de Loncoche, ocurrieron graves enfrentamientos en 1910. El 10 de febrero de ese año culminó un conflicto entre el propietario y colonos nacionales que habían ocupado la zona; muchos de ellos eran de origen mapuche ya que en la zona se radicó a muy pocos indígenas. Llegan las tropas de carabineros a defender la propiedad del Sr. Henríquez supuestamente amagada y en la refriega mueren nueve colonos, hay más de treinta heridos graves y veintidós personas son enviadas a la cárcel de Valdivia. Entre los muertos figura el niño Eduardo Aburto de 16 años, al parecer hijo de nuestro personaje.⁸⁶

84 “Era muy raro el indígena que estudiaba. Yo me acuerdo en la Escuela Superior No 1, en el año 1916, había dos. Dos indígenas. Después pasé al Liceo, en el año 1919, en mi curso estaba Esteban Romero y yo. Era un poco duro en ese tiempo para estudiar, porque un indígena llegaba allá sin saber hablar el idioma y por qué no decirlo así, lo miraban, como se dice generalmente, como pollo en corral ajeno”. (Don Pablo Huichalaf).

85 Entendemos por *nativismo*, los movimientos sociales que se basan en un retorno a las fuentes de la tradición, a las costumbres de los antiguos, a aislarse de la sociedad en busca del “paraíso perdido”. El nativismo va acompañado casi siempre de mensajes mesiánicos, esto es, que a los elegidos, los que conservan la tradición de los mayores, etc... les será dado un salvador, mesías, que hará de ese pueblo –puro– un gran pueblo. Se ha comprobado en numerosos pueblos que, después de una gran catástrofe social que los ha desestructurado, tienden a surgir –en la generación siguiente– este tipo de movimientos.

86 Amplia información en el diario *La Voz de la Frontera*. Jueves 17 de febrero de 1910. “De nuestro corresponsal especial en Suto. El diario Austral de Temuco del 21 de febrero de 1910 informa y denuncia al Sr. Henríquez como usurpador de terrenos fiscales”, dado

Los años siguientes fueron de mucha agitación en la zona. Hubo enfrentamientos continuos en el fundo Lanco, cercano a Loncoche y continuaron los conflictos. La Comisión Radicadora de Indígenas no actuaba en la zona y aumentaban los remates de tierras que iban despojando a los indígenas de sus posesiones. En 1914 Panguilef forma “La Sociedad Mapuche de Protección Mutua” que solicita al gobierno: “Que se libre del remate algunos lotes de indígenas que no están radicados [...] que se radique a los indios conforme al espíritu de las leyes de radicación” y “poner en conocimiento la forma en que han sido hostilizados los indios de Villarrica...”. En diciembre de 1916 se reúne un gran parlamento indígena en Pitrufrquén, habla el cacique Miguel Santos Coliqueo: “Que se nos entreguen los terrenos usurpados es el grito que debe hacer eco en los oídos de los legisladores, para que sepan que queremos radicación”.⁸⁷

De ese primer parlamento surge una comisión de caciques presidida por don Ambrosio Paillalef, viejo lonco de Pitrufrquén. En esencia se solicitaba la suspensión de los remates y la radicación de treinta mil indígenas. En la plaza de Armas de Temuco se realizó una concentración a fines de 1916 y de ella queda la transcripción completa del discurso de Panguilef. Aparece con una oratoria diferente a la de los otros dirigentes mapuches, insistiendo en la historia pasada que le daba sentido al presente.

Nuestra raza, ha vivido abandonada a las agitadas olas de un mar de ladrones audaces, que jamás han trepidado para robar al indio lo que le pertenece; primero le robaron sus mujeres, después pretendieron robarle su libertad, enseguida sus animales, y por último su suelo querido [...] Han propalado a los cuatro vientos que somos una raza degenerada, que somos ladrones, flojos, viciosos [...] puedo decir que la primera semilla de la ignorancia fue arrojada en este apartado rincón del mundo por los conquistadores de nuestro territorio.⁸⁸

En su discurso Panguilef expresa la sociedad mapuche de los caciques, la continuidad histórica del pueblo. Es notable que en este discurso del año 16 se critique la radicación por su carácter igualitarista, y por no respetar la tradición de la sociedad mapuche prereducional.

que esas tierras habían sido entregadas a los colonos nacionales para su ocupación. En el diario del 22 de febrero se informa que los muertos son más de cincuenta, lo que puede ser una exageración; la afirmación es atribuida a un comerciante de la localidad. En noviembre y diciembre de ese mismo año, el Sr. Henríquez intenta despojar al cacique Calfunao de sus tierras para ampliar su fundo Casahue, uniéndolo con otro predio de su propiedad llamado Culano Muken. Hay robos, violencia, y se logra la expulsión de varios mapuches. Diario *La Prensa* de Temuco, 6 de diciembre de 1910.

87 *Diario Austral* 1916, 30 de noviembre.

88 El comicio indígena de ayer, *Diario Austral*. 1916, 16 de diciembre.

A sabiendas que nuestras costumbres no se prestan a una falsa asociación, dictaron una ley, tan criminal como desigual, en virtud de la cual *se colocaba al último mocetón, en las mismas condiciones que al más respetado de nuestros caciques*. Cada padre de familia tenía para él y sus hijos, una hectárea de terreno, dentro de una comunidad que nadie entiende ni comprende. Los hermosos títulos de terrenos indígenas, dicen más o menos: Domingo Painevilu con cuatrocientos setenta y cinco personas, se le han asignado quinientas hectáreas de terreno. Los deslindes del terreno no los conoce el cacique, ni ninguno de los que figura en el pomposo título de merced indígena! Cuántos de los nuestros han caído en luchas fratricidas, defendiendo la mísera porción que le correspondería si alguna vez se hiciera la repartición.

Y concluía su discurso Panguilef, diciendo: “¡Cómo se ha querido matar la raza! ¡Pésele a los ladrones y asesinos de nuestro pueblo! ¡No moriremos!”.⁸⁹ Se iba articulando un discurso indigenista más radical que el de los profesores primarios mapuches de Temuco; estos insistían en la educación e integración. Panguilef está centrado en el tema de la tierra, la radicación, las usurpaciones, los atropellos que ocurrían diariamente en el campo. Hay un matiz social distinto, este discurso no sólo trataba de expresar al pueblo indígena, sino concretamente a una sociedad campesina e indígena. Es por esos años (1916-1917) que Panguilef comienza a articular su mensaje y su estilo tradicionalista religioso.

Por ayer sábado debían haberse reunido los indígenas de Valdivia, Cautín, y Llanquihue por tres días en Niguén, terreno de los hermanos Aburto Panguilef... existe allí una pampa que los indígenas llaman Camarihue, que significa “lugar dedicado a la rogativa”. Hoi debe celebrarse un gran Nguillatún sobre el primer aniversario de la Sociedad Mapuche de Protección Mutua”, el que será considerado como un gran comicio indígena... habrá grandes parlamentos en idioma araucano y castellano. Nos es grato constar que todas estas iniciativas se deben al inteligente joven Manuel Aburto Panguilef que trabaja sin descanso en bien de sus hermanos mapuches.⁹⁰

Panguilef organizó el año 17 un elenco político teatral que llamó “La Compañía Araucana”. Llegaban a un pueblo, en número de treinta o más mocetones y realizaban un desfile con gritos y pitos de pifilas y trutucas. Luego llamaban a un acto cultural en el teatro de la ciudad en que se cantaba, danzaba y se concluía con “una vibrante conferencia”.⁹¹ Hasta el año 20 realizó estos viajes

89 *Op cit.*

90 Crónica, diario *El Republicano*. 1917, 25 de noviembre.

91 Diario *El Republicano*. 1917, 18 de enero.

que lo llevaron a Santiago y Valparaíso, donde tomó contactos con las ligas de las sociedades obreras. Ese año al parecer, volvió al sur y en Temuco fundó la Federación Araucana.

Había una organización que se llamaba Federación Araucana, dirigida por Manuel Aburto Panguilef. Este mapuche era de por ahí de Loncoche, campesino.⁹² Esta Federación era para defender a los mapuches; realizó varios congresos, yo asistí a algunos de ellos allá en Imperial, estuvimos ocho días en ese congreso.

Empezaba Panguilef en un estilo antiguo, primero pedía revelación de sueño a los asistentes, a los viejos que asistían de distintas partes, que dijeran lo que habían soñado antes de venir al acto. Lo iban anotando como acta.

Algunos soñaban que el acto iba a resultar bien, que los reclamos de los mapuches iban a ser oídos por el gobierno, que su organización de la Federación iba a marchar bien, todo eso contaban los mapuches antiguos; a cada uno le preguntaban así que cada cual relataba su sueño.⁹³

Después de los sueños venían las cuentas, cada sector hablaba de lo que habían hecho. Se trataba el problema de la tierra especialmente, porque siempre han habido esos problemas, es eterna la usurpación de tierras.

Terminadas las reuniones o congresos se nombraba una delegación para ir a Santiago. Sus diez o quince representantes iban, casi uno por cada sector, entonces reunían plata para esa delegación.⁹⁴

El año 20 comienzan los grandes congresos mapuches. Diecinueve congresos hará Panguilef entre el 20 y el 39. El centro de las reuniones eran los sueños; los caciques en redondel buscaban en el mundo maravilloso de los peumas, la explicación de las cosas que les ocurrían.

Le gustaba ver sueños, que le contaran los sueños. Y la secretaria escribía, en un libro grande.

92 Hemos recogido la información sobre este movimiento casi completamente a partir de la historia oral mapuche.

93 Don Pablo Huichalaf recuerda: “Aburto Panguilef interpretaba los sueños. Por ejemplo había soñado que un día a su ruca habían llegado a caballo unos caciques; y aquí llegaron y no se desmontaron. Eso quiere decir –decía– que no estaban de acuerdo con ellos. Si hubieran estado en completo acuerdo, se habrían bajado. Entonces se decían cosas como estas. Se contaban sueños y se interpretaban”.

94 Don Eusebio Painemal de Choll Choll.

Peuma! Decía. ¿Quién soñaba? A todos les preguntaba, al menos yo soñé de esta forma. Yo también le dije: A ver, peñi, decía! Peuma, Peuma! (sueño, sueño). Cada viejo decía, yo soñé de esta forma. bueno, el que soñaba algo, claro se lo contaba.

Él estudiaba el sueño. Ella estaba para apuntarlo. Tenía una hija, esa era la secretaria, ¡muy baqueana para escribir! Como estaba acostumbrada esa señorita para escribir. Listo, el lápiz y al tiro escribía. Escribía en un libro grande, ahí estaban todos los sueños de los mapuches. Y él los estudiaba y decía “esto va a pasar, esto no va pasar”.⁹⁵

Panguilef fue poco a poco construyendo un rito. Recuperaba las antiguas juntas de los mapuches, ocupaba los viejos lugares sagrados donde se realizaban los cahuines para la guerra. Fue creando un rito que removía la vieja cultura: oraciones, cantos, sueños. Los congresos duraban días y días y acudían mapuches de todos los rincones de la Araucanía.

Manuel Aburto Panguilef era de Loncoche; tenía una sociedad indígena, el Congreso Araucano, también la llamada Federación Araucana.

Era muy tradicionalista, muy, muy, tradicionalista. Hacía los ritos de los antiguos mapuches, hasta en la forma de comer tenía ritos. Tuvo mucha influencia entre los mapuches, sobre todo en esa zona. Fue muy nombrado.

Formaba congresos indígenas en distintas partes, pero en el congreso no se llegaba a ningún acuerdo. Yo asistí a varios congresos en Maquehua, Boroa, Lanco. Se juntaba mucha gente. Especie de Nguillatún era, pero no era Nguillatún como era antes, como lo que se hacía antes, sino en la forma que ellos ideaban. Especialmente se trataba de contarse sueños.⁹⁶

El tradicionalismo es recordado hoy día como el signo principal del movimiento indigenista de Panguilef. La fuerza de su mensaje se basaba en la tradición, en el recuerdo de los antiguos caciques que se aparecían en sueños a las nuevas generaciones y les indicaban el camino a seguir. La defensa de la lengua mapuche se transformó en un elemento central de su discurso: era la base para preservar la cultura.

Manuel Panguilef levantó una sociedad, que se llamó Federación Araucana. Ese no quería nada con la civilización. La costumbre antigua,

95 Don Emeterio Caricol de Huillío.

96 Sr. José Levi de Malleco.

el indígena tal como estaba, con sus mujeres, que no debía entrar a la escuela y que no debía aceptar nada, en fin, incluso el castellano no debía de aprender, debía mantener sus costumbres, tener su ruca. Esa corriente era contraria a todas las otras sociedades,⁹⁷ todas las otras luchaban por defender la tierra y la educación de los hijos.⁹⁸

A diferencia del integracionismo de las Sociedades Araucanas de las ciudades, el movimiento de Panguilef se organizaba en torno a la defensa cultural; es por ello que hoy día se lo recuerda y define como un hombre religioso, un “místico”, que recorrió los campos de la Araucanía, predicando la defensa de la raza, de la tierra, de la lengua, de las tradiciones; fue el primer predicador de la resistencia étnica radical.

Aburto Panguilef era un hombre religioso, un místico se podría decir (sic). Él recomendaba la preservación de la cultura mapuche. El idioma, la costumbre, en fin, seguir en todo a los antiguos.

El año 1927, creo yo, me recuerdo, fue el congreso en Maquehua. Panguilef llamaba a la unidad de los mapuches. ¡Unirse los mapuches! Para poder defenderse a través del país. Yo estaba allí, me acuerdo perfectamente. Mostraba el peligro que había contra los mapuches; porque les quitaban sus tierras, obligaban a pagar las contribuciones, todo eso se planteaba ahí.⁹⁹

Los grandes temas de la cultura postreduccional van a surgir de este movimiento indigenista radical: preservación de la cultura mapuche, defensa de las tierras, no permitir los atropellos, representación directa frente a las autoridades, etc... Panguilef es quien estructura el discurso mapuche postreduccional, el discurso cultural de los campesinos mapuches.

Panguilef estuvo aquí. Don José Andrés Cheuque, cacique lo trajo; andaba con él, juntaron mucha gente, fueron toditos los mapuches. De Huenchulao, de Galletué, de Lonquimay, de Victoria, de todas partes

97 Compara con la Sociedad Caupolicán, Unión Araucana y Moderna Araucanía, de carácter integracionista.

98 Don Carlos Chihuaylaf de Cunco.

99 Don Pablo Huichalaf Alcapán.

vinieron para acá. Cuando hicieron el congreso pidieron que el tren lo detuvieran en paradero Quilapán.¹⁰⁰ Así bajaron a toda la gente.

Panguilef aconsejaba a la gente, que para diputado hay que nombrarse un mapuche, hay que darle el voto, para poder tener un mapuche que hable en el Congreso (nacional). Que no esté el chileno, que no esté el gringo, que esté el mapuche.¹⁰¹

Decía que nosotros tenemos que pelear, que somos dueños de la tierra, que somos nosotros aquí en Chile los primeros. Estuvo orando todo el día y hacía que toda la gente se pusiera a rezar.

Decía aquí en el Congreso, que se hiciera una ley, una ley que favoreciera a los mapuches. Para que no lo pasaran a atropellar a uno. No teniendo ley no ve que uno... cualquier chileno sacaba revólver y lo embargaban, le quitaban la yunta de bueyes, la oveja, le quitaban. Y mientras, teniendo ley, ese no le pasa a atropellar, hay que respetarlo.¹⁰²

En los congresos se rezaba, se relataban los sueños, se bailaba y cantaba a la usanza antigua, pero también se discutía la política frente al Estado chileno. Panguilef, vestido con poncho de cacique y trarilonco, aconsejaba la acción política, la participación de los mapuches en la política chilena. Tener un diputado mapuche y tener una ley que protegiera al mapuche. El año veinticuatro comienza a discutirse una ley indígena en el parlamento. La acción de la Federación Araucana y el Partido Demócrata la detienen. Del Congreso Araucano del año 25 se designa una comisión de caciques que viaja a Santiago a entrevistarse con las autoridades.

En el salón de la Federación Obrera de Chile se reunió el sábado 14 un crecido número de aborígenes entre los que figuraban diez caciques jefes de numerosas reducciones. Como la Federación (FOCH) es la defensora de los pobres, deseamos enviar por su intermedio un memorial a la Junta de Gobierno [...] Vea Ud. mi secretario, dice uno de los caciques, como a nosotros se nos mira peor que a los extranjeros que nos han arrebatado nuestros suelos.¹⁰³

100 Nombre de un pequeño paradero de buses y tren, entre Victoria y Traiguén, al pie del cerro Adencul. Como hemos dicho más atrás, pareciera recordar exactamente las tierras del gran cacique.

101 En 1925 Panguilef apoyó la candidatura de Francisco Melivilo a Diputado. En esa época Panguilef, al igual que la mayor parte de los dirigentes mapuches, se sentía ligado al Partido Demócrata.

102 Sr. Levi, de Victoria.

103 Diario *Sindical* de la clase trabajadora de Chile, ex *La Federación Obrera*, 21 de marzo de 1925, columnas 2 y 3.

Panguilef se opone a la ley de división de las comunidades del año 27, y propone la ampliación de la cabida indígena postulando una nueva radicación.

Panguilef era contrario a la división de las tierras comunales. Panguilef hacía burla, decía, todos los viejos tienen que casarse con una, con dos, con tres mujeres, así a lo mejor aumentan el suelo.¹⁰⁴ Sí, muchos creían y estaban muy contentos. Lo apoyaban hartos...

El hombre (Panguilef) era muy enojado. Se juntaba lleno de gente todo esto y decían las cosas, se agrupaban y se enojaba y hablaba que había que defender a los mapuches, así enojado hablaba.¹⁰⁵

El tema de la tierra desde una perspectiva postreduccional fue asumido por Panguilef. La segunda generación, los hijos de los radicados, no tienen donde vivir.

Se hablaba de una nueva radicación, pero no hubo caso. Se pedían veinte hectáreas por persona y cuarenta por cada matrimonio, pero no lo cumplieron.¹⁰⁶

El Congreso Araucano de Aburto Panguilef se reunió en Maquehua. Primeramente se reunieron los dirigentes y acordaron celebrar el Congreso. Acordaron también las materias que iban a tratar y cómo iban a arreglar, cómo podían vivir, cómo podían subsistir durante esos tres días. Reunían dinero, alimentos, todo eso. Cada cacique de cada zona se encargaba de algo, aportaba algo de la alimentación de la gente.

En esos tiempos se peleaba por la cuestión de la tierra; se estaba pidiendo mayor cabida de tierras, porque ya se estaba estrechando. Y también en esos tiempos ya se anunciaba que, en Temuco, iba a haber una gran expropiación de varias hectáreas de tierras y a esos mapuches los iban a echar a la cordillera y eso sucedió.¹⁰⁷

104 Es recurrente en la historia mapuche el argumento de la poligamia como política de población; en esos años se decía que los mapuches eran muy pocos y que se habían extinguido, motivo por el cual era fácil ocupar las tierras supuestamente baldías.

105 Testimonio de Don Arturo Coñoepán Huenchual. El enojo que recuerda don Arturo es la traducción castellana de la gesticulación de la antigua oratoria mapuche en la que Panguilef era experto.

106 Don Eusebio Painemal de Choll Choll.

107 En los años veinte uno de los temas principales de discusión en la prensa temucana era la eliminación del “cinturón indígena” que rodeaba a la ciudad. Hubo varios proyectos de erradicación de las comunidades cercanas a Temuco. Se las consideraba ocupando las mejores tierras y estrangulando la ciudad, ya que ésta no se podía expandir, ni los mapuche producían las verduras frescas que ésta necesitaba.

La construcción del aeropuerto de Maquehua también fue otro motivo de agitación indígena, ya que se expropió esas tierras a varias comunidades. Efectivamente, se trasladó

Muchos pueblos, después de una derrota tan fundamental, han recurrido a prácticas mágico-religiosas, ensoñaciones mesiánicas e incluso a la locura colectiva. Los indígenas de los Estados Unidos, derrotados en un proceso semejante, se refugian en la cultura del peyote, droga de fuertes efectos alucinógenos, la que les permitía remontarse a los reinos sagrados de la cultura de los antepasados.¹⁰⁸

Otros pueblos han buscado recuperar su identidad destruida en la construcción de movimientos mesiánicos ahistóricos o de naturaleza tanática. Los mapuches, a diferencia, reiniciaron la recuperación de su identidad con un movimiento de fuertes resonancias religioso-nativistas (búsqueda del origen cultural), pero también de fuerte raíz política. A poco andar, Panguilef se encuentra con la Federación Obrera de Chile (FOCH), la que se transforma en su vocero en Santiago. Paradojalmente, en los congresos araucanos participan delegados de la FOCH, de los partidos demócrata y comunista, los que harán el puente entre el indigenismo y la cuestión social chilena, que surgía con fuerza en ese período. El discurso de la tierra se va a entroncar con el discurso reivindicativo general de las clases populares chilenas y, en especial, las de sus corrientes más maximalistas.¹⁰⁹

El séptimo congreso que tuvo don Manuel Aburto Panguilef fue el año veinte y siete, en Temuco, en la localidad de Maquehua. Yo estaba pichón y fui por allá. En esos tiempos gobernaba don Carlos Ibáñez del Campo, en su primer periodo, y a don Manuel Aburto Panguilef lo tildaron de revolucionario, días antes que se celebrara ese congreso lo tomaron, a

a algunas familias a la zona de Villarrica, las cuales volvieron luego a ocupar parte de sus tierras en Maquehua. A raíz de este hecho fue que se celebró en esa localidad esta sesión del Congreso Araucano. La familia Gineo de Maquehua ha sostenido conflictos por más de cincuenta años con las autoridades; doña Bartola Gineo fue una dirigente mapuche en los años cuarenta y cincuenta, tanto en la Asociación Nacional Indígena como también en la Central Única de Trabajadores (Testimonio de don Manuel Raimán de Boroa).

108 Ver Don C. Talayesva (1982), con prefacio de C. Lévi-Strauss. También Elise Marienstras (1980) contiene bibliografía sobre la cuestión indígena en los Estados Unidos. Sobre los ritos ligados a la cultura del peyote, al profetismo y la llamada “Danza del Espíritu”, se puede ver *Prophetisme et danse de lésoirit chez les indigenes d’Amerique du Nord* (1968) No es el momento de realizar análisis comparativos entre estos procesos culturales. Habría que indagar el culto a la danza tradicional que aconseja Panguilef; en varios comunicados se lee: “Se darán saltos al amanecer, al grito de “ya! ya!” con libaciones de mushai (mudai) y foshum”; en otras partes se señala que en los congresos araucanos se bailaba sin parar el purum mapuche. Es conocida la capacidad de la danza para provocar situaciones de trance o simplemente de adscripción cultural grupal.

109 En el diario *Austral* de Temuco se realizó en los años veinte, una fuerte propaganda en contra de Panguilef: “En un Congreso reciente celebrado en la provincia de Malleco, un elemento anarquista, Aburto Panguilef, pretendió llevar a los acuerdos proyectos descabellados, como el mantenimiento de la poligamia, del guillatún, machitún y otros que no serían sino una barrera a las buenas costumbres y a los principios de la religión y la sociedad”. Diario *Austral*. 1926, 13 de enero, editorial.

él solo, lo llevaron a Santiago. Pero el congreso siguió adelante. ¡Se hizo! Y lo hizo mi hermano, mi hermano mío, de acá de Victoria. El presidió la reunión, el congreso. Se llamaba José Andrés Cheuque Huenalaf. Era muy gallo ese hombre. Era el mayor de mis hermanos, yo soy el conchito; él hizo el congreso. Después del congreso se mandaron sendos telegramas al gobierno, para que nos dejaran en libertad al presidente que estaba detenido.

Las autoridades lo acusaron; el Presidente de la República ordenó que lo detuvieran y que lo llevaran a Santiago para evitar que presidiera el congreso acá. Y él mismo se encargó, después de dejarlo en libertad. No era ninguna cosa, no era revolucionario, sino que estaba, como le dijera, defendiendo los derechos del pueblo.¹¹⁰

En medio de un enorme entusiasmo de los indígenas, ayer dio comienzo a sus labores el séptimo Congreso de la Araucanía [...] se escogió para llevar a efecto este congreso los campos de Maquehua [...] En las últimas horas de la mañana la ciudad (Temuco) fue sorprendida por el paso, por las calles de la ciudad, de varias cabalgatas compuestas por numerosos indígenas, que llevaban el tricolor nacional y que acompañaban la marcha con instrumentos autóctonos [...]. A las cuatro de la tarde se abrió, al aire libre, la sesión inaugural con asistencia de más de cinco mil indígenas. Inmediatamente se pasó a elegir un directorio provisorio que quedó presidido por Don José Andrés Cheuque.¹¹¹

El segundo día de sesiones, informaba la prensa local, se reunían más de quince mil mapuches y enviaban el siguiente telegrama al Presidente de la República:

Excelentísimo señor Carlos Ibáñez del Campo.

Moneda. Santiago.

El Séptimo Congreso Araucano (Maquehua) al celebrar su segunda sesión en número superior a quince mil aborígenes asambleístas ruega encarecidamente a V.E permita libertad incondicional de Manuel Aburto Panguilef.

Congreso declara solemnemente que Aburto es fiel defensor sagrados derecho raza. Cargos sin fundamentos pesan sobre él. Padre varios hijos hoy abandonados situación económica aflictiva pesa.

Suplicamos a V.E. dado elevado espíritu justiciero, ordene libertad. Andrés Cheuque. Presidente. José Cayupi A. Secretario.

110 Sr. Manuel Cheuque, de Victoria.

111 Diario *Austral* de Temuco, 25 de diciembre de 1927.

El obispo de la Araucanía, partidario del indigenismo integracionista, escribía en los diarios de la época fuertes acusaciones contra Panguilef:

Cumpliendo nuestro sagrado deber de pastor, levantamos públicamente nuestra voz contra unos hombres sin conciencia que tratan de sembrar entre nuestros araucanos, la irreligiosidad, la vuelta al paganismo y predicán el odio contra cierta clase de personas que ellos designan usurpadores de tierras [...].

La dirección de la Federación Araucana está en manos de un hombre, hijo de la propia raza araucana, al que debemos llamar con toda razón un espíritu malo, un seductor para su pueblo [...].

Pero lo que debemos condenar con toda energía es que aconseje a sus compatriotas que vuelvan a sus prácticas antiguas, supersticiosas y paganas, que les predique el odio a nuestros misioneros, que no manden sus hijos a nuestras escuelas, que les predique con frases sugestivas el odio a la raza blanca; Manuel Aburto Panguilef, así se llama este seductor del pueblo Araucano [...] ha hecho en los últimos años una propaganda, abiertamente anticristiana, subversiva y funesta [...]. Un hecho elocuente de cómo había ya cundido en el campo araucano la cizaña del comunismo, es que en los primeros días de la batida contra el comunismo emprendida por el S. Gobierno, se escondían indígenas sin volver ni para alojar en sus rucas, por miedo a que los iban a tomar presos y desterrar fuera del país. Se reconocían culpables.¹¹²

Las presiones de las autoridades condujeron a la prisión y al destierro a Panguilef:

Cuando estuvo preso hicieron reunión aquí los mapuches en la loma. Se juntó mucha gente. En ese tiempo Panguilef tenía mucha gente en favor de él. ¡Mucho, mucho! Así que tenía que mandar una solicitud allá, varias solicitudes. Venían caciques de todas partes y así salió, lo soltaron. Tenían miedo que se sublevaran todos los mapuches.

No me acuerdo bien si fue antes o después que lo tomaron preso, porque siempre siguió (peleando). Fue a Santiago con la gente mapuche. Con todos los caciques. Alcanzó allá a Santiago, Panguilef. El intendente de Cautín lo mandó preso.¹¹³

112 Carta Pastoral del prefecto apostólico Fray Guido de Ramberga a los indígenas de la Prefectura Apostólica de la Araucanía, 22 de abril de 1927. *Diario Austral* de Temuco.

113 Recuerdo de don Emérito Caricol, de Huillío.

En 1932 el movimiento indigenista de Panguilef llega al punto máximo de su reivindicación proclamando la “República Indígena”. El 11° Congreso Araucano, celebrado en Raguintucanía es atacado por la prensa con severos epítetos:

Esta inducción del comunismo de la raza por Aburto Panguilef con su amenaza de revoluciones al país, es un atentado desmesurado a la patria.

Después de cegar a la pobre gente campesina con las prédicas de perpetuar la ignorancia y finalmente los arrastrará al comunismo como fiera a su presa para devorarla.¹¹⁴

Eran años de fuertes convulsiones sociales y políticas en todo el país, y los mapuches no eran extraños a ellas. La crisis económica del 29 y 30 había descalabrado a la economía y a la sociedad chilena en su conjunto. A fines del año 31, al proclamar la República Indígena, Panguilef anotaba: “esta aspiración de la raza solo será posible con la alianza efectiva de los indígenas, campesinos y obreros, el día que el proletariado chileno unido fraternalmente conquiste el poder y haga efectivas sus justas reivindicaciones”.

Los diarios de la época sacan editoriales alarmados frente a esta propuesta de República Indígena. Se culpa al dirigente mapuche César Colima de ser el autor intelectual del proyecto; se lo acusa de comunista y es expulsado del magisterio por sus ideas extremistas.¹¹⁵ En Santiago, en tanto, cambiaban rápido los gobiernos. Los mapuches que habían apoyado a Arturo Alessandri Palma, se enfrentan a la Junta de Gobierno que lo ha derrocado, aliándose a la izquierda política. En abril del 32 aparece la noticia de la adhesión de la Federación Araucana a la Federación de Izquierdas. Meses después se proclama en Santiago la República Socialista de Chile y en Temuco se forma una junta directiva de tres miembros, uno de los cuales es Panguilef. En ese momento se cursan telegramas de felicitación a Santiago y se caracteriza lo que ocurre como “Un Gobierno que permite cambiar la estructura social de este país”.¹¹⁶ Como se sabe, el gobierno duró doce días y la Junta temucana debió disolverse.

Panguilef continuó con su movimiento aunque cada vez con menos fuerza. Al ver fracasada la segunda radicación, trató de aprovechar las leyes de colonización

114 Diario *Austral*. 1932, 11 de enero, editorial.

115 Diario *Austral* de Temuco, 5 de enero de 1932; carta de respuesta de César Colima el 7 del mismo mes. Cartas al director del 10 del mismo mes. Posición de la Unión Araucana en torno al Congreso Araucano, dice su presidente Floriano Antilef: “Es el comunismo en su forma más revolucionaria el que informa acaso todos los acuerdos tomados en aquel torneo soviético [...] no queremos saber nada de República Indígena, porque es una idea utópica, imposible de realizar [...]”. Diario *Austral*, 11 de enero de 1932.

116 Diario *Austral*. 1932, 8 de junio.

que en esos años se estaban dictando, para beneficiar también a los mapuches. Durante la década del treinta representará a los colonos indígenas y luchará por una ley de colonización para los mapuches.¹¹⁷ Las condiciones políticas del país, por otro lado, comenzaron a cambiar y la segunda mitad de la década del treinta se vio marcada por la creación del Frente Popular y la ofensiva del fascismo. El sur araucano tampoco fue ajeno a estos acontecimientos. Panguilef continuó haciendo sus congresos, predicando la observación de las antiguas costumbres e interpretando los sueños de los viejos caciques. Los últimos cuatro congresos (1936 a 1939) fueron pequeños y solamente se reunía la cofradía fiel al viejo místico mapuche.¹¹⁸

El indigenismo radical de Panguilef ha sido el principal movimiento cultural mapuche de este siglo; supo combinar la fuerza del grito racial mesiánico, con la cuestión social y popular chilena. En su interior, se plantearon los dos polos que tensionarán a todos los movimientos indígenas que le seguirán en este siglo: la cuestión étnica y la cuestión social.

La convocatoria del movimiento de Panguilef es el redentorismo, el llamado a la tradición, a los orígenes, al método ancestral. Es un movimiento integrista ya que recurre a la conservación de la tradición como posibilidad de resistir étnicamente. Conservación de la lengua, práctica de la poligamia, costumbres y tradiciones, utilización del sueño como medio de comunicación con el pasado y averiguación del futuro. Recupera la movilidad de los antiguos mapuches celebrando congresos

117 Se presentó en varias oportunidades a diputado, ya sea como independiente o como parte de la lista demócrata, sacando muy pocos votos. En una inserción política el año 37 dice ser candidato del Frente Popular y añade: “Considerándome dotado de fuerzas mentales y espirituales para luchar por ustedes, en virtud de las cuales ya he luchado más de veinte años, defendiendo los altos intereses de la Araucanía, especialmente sus tierras, para ellos y para los huincas pobres, de acuerdo con los caciques de ella, que por ser de fondo, valiente y sincera, y honrada, me ha llevado dos veces a la cárcel y a tres destierros y en que he prometido morir [...] “Pu peñi puli, Parlamentumeu mapudungumeu dugupuan [...]” en castellano: “¡Hermanos! Si llego al parlamento, hablaré en mapuche y diré que he llegado ahí porque aún viven los caciques y por los huincas pobres (colonos) separados de los ricos. Si me llevan allá, y con mi fe inquebrantable en Dios Todopoderoso, en Nuestro Señor Jesucristo, en los Espíritus Santos, en los Ángeles y en las Virtudes de la Raza Mapuche, trabajaré al lado de los compañeros de dicho frente (Frente Popular) para que cada padre de familia tenga una parcela suficiente en que vivir cómodamente”. *Diario Austral*, 6 de marzo de 1937.

118 El último Congreso Araucano se realizó en 1939 y asistió invitado el poeta Víctor Domingo Silva. A este hecho debemos la única foto de Panguilef que acompaña este texto. Es necesario anotar que en este último congreso se acordó: “Exhortar públicamente a los indígenas para que no sigan bautizando a sus hijos en la Iglesia Católica, con el objetivo de evitar los gastos y pérdidas de tiempo, para lo cual se tuvo presente que la raza araucana fue *guerrera* y *soñadora* y que sus hijos no eran bautizados como sucede en la actualidad”. *Diario Austral*, 17 de enero de 1939.

en los más diversos lugares de la Araucanía, recupera los lugares sagrados de los grandes linajes, recupera las grandes concentraciones de personas que permiten mirarse como pueblo.

Con este movimiento surgió una nueva identidad cultural postreduccional, de carácter campesino. Se valoriza el espacio comunal, como un lugar físico segregado del resto de la sociedad chilena y que posibilita, por tanto, la reproducción material de la cultura. Panguilef señalaba el año 16 el carácter extraño de la comunidad impuesta por la radicación; el año 27 rechaza la división de las comunidades y en los treinta defiende la existencia de comunidades independientes. Es una reelaboración de la cultura mapuche a partir de la nueva situación en que se encuentran en las reducciones. Los caciques se han redefinido, dejando el poder antiguo y pasando a ser los cultores de la tradición, los guardianes ceremoniales del pueblo.

El discurso que hasta el día de hoy se escucha a las machis y viejos caciques en los Nguillatunes, recuerda el fundamentalismo tradicionalista reelaborado por este movimiento de comienzos de siglo: respeto a la memoria de los antiguos y a sus tradiciones, llamado a la conversión, a no dejarse arrastrar por la cultura de los opresores, a resistir étnicamente. En este proceso de reconversión permanente a la tradición, Ngechén se apiadará del pueblo y traerá días mejores.

A pesar de las fuertes resonancias místico-religiosas de este discurso de resistencia étnica, no surge en el seno del movimiento mapuche la espera de un redentor milagroso que rompa con la historia y la transforme desde fuera de ella. Imbricado al discurso religioso-cultural se levanta el discurso político, que ve la suerte del pueblo ligada a las demás clases populares chilenas. Panguilef es recordado hoy día como un místico araucano, pero también como el dirigente político que inauguró un discurso en que la cuestión social es parte sustancial. El movimiento de fuertes raíces nativistas se une de manera compleja al discurso redentorista y utopista de los grupos más postergados del país. Los mapuches se incorporaron en los años veinte a las clases populares chilenas. En medio de los sueños se ha hecho realidad la política.

Referencias citadas

- Amberga, Fray J. 1913. Estado intelectual, social y económico del araucano. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, Tomo X, mayo 1913.
- Barbosa, O. 1873. *Memoria del Gobernador de La Imperial* (Gobernador de Tolten). Santiago.
- Bengoa, José. 1980. *La división de las tierras mapuches*. GIA: Santiago.

- Bengoa, José. 1981. *La cuestión del trigo y la región cerealera de Chile*. Santiago: Grupo de Investigaciones Agrarias.
- Bengoa, José y Eduardo Valenzuela. 1984. *Economía mapuche: pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago: PAS.
- Borrero, José María. 1967. *La Patagonia trágica*. Buenos Aires: Editorial Americana.
- Cosso, Elba Teresa. 1960. *La conquista del desierto*. Buenos Aires: Editorial Atlántida S. A.
- Cantoni, Wilson. 1972. Fundamentos para una política cultural mapuche. *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14. Centro de Estudios de la Realidad Nacional, Universidad Católica de Chile.
- Cantoni, Wilson. 1969. *Legislación indígena e integración de Mapuche*. Santiago, Chile: Programa de la Sociología del Cambio Económico, Universidad de Wisconsin, con la colaboración del Centro de Estudios sobre Tenencia de la Tierra.
- Congreso Nacional. 1912. Comisión parlamentaria de colonización. Santiago: Imprenta Universo. Actas del Congreso Nacional, recopiladas en un solo volumen. Contiene cartas y memorias de los Protectores de Indígenas de las provincias del sur, población indígena según el censo de 1907, etc.
- Contraloría General de la República. 1929. *Legislación sobre tierras y colonización*. Santiago.
- Coña, Pascual. 1973. *Memorias de un cacique mapuche*. ICIRA, Copia facsimilar de la edición, aparecida como: Ernesto de Moesbach, Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX. Imprenta Cervantes, Santiago, 1930.
- Drouilly, M. y P. L. Cuadra. 1878. *Ensayo sobre el estado económico de la agricultura en Chile*. Santiago.
- Faron, Louis. 1969. *Los mapuche, su estructura social*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Foerster, Rolf. 1983a. *Martín Segundo Painemal. Vida de un dirigente mapuche*. Santiago: Grupo de Investigaciones Agrarias.
- Foerster, Rolf. 1983b. *Condiciones de emergencia, ideologías y programas en las organizaciones mapuches*. Santiago: Grupo de Investigaciones Agrarias.
- Guevara, Tomás. 1913. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona: Santiago.
- Jeannot-Vignes, Bernard. 1972. El Problema mapuche en Chile. *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14. Centro de Estudios de la Realidad Nacional, Universidad Católica de Chile.
- Lindig, Wolfgang & Alfons Michael Dauer. 1968. "Prophetisme et danse de l'esprit chez les indigenes d'Amerique du Nord". En: Wilhelm Mühlmann y Jean Baudrillard. *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*. París: Editions Gallimard.

- Manquilef, Manuel. 1911. Comentarios del Pueblo Araucano. *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo CXXVII.
- Marienstras, Elise. 1980. *La résistance indienne aux États-Unis (XVIIe-XXe siècle)*. París: Gallimard.
- Matus Zapata, L. 1912. Vida y costumbres de los indios araucanos (Misión encomendada por el Gobierno de Chile en 1912, para inspeccionar la Araucanía). *Revista Chilena de Historia y Geografía*, Tomo IV.
- Memorias Ministeriales de Chile y otros documentos. Compilación de los años 1818 a 1839 (Memorias anuales de los Ministerios de Interior, Guerra y Relaciones Exteriores y Culto. Los asuntos de la Araucanía aparecen principalmente en la Memorias de Guerra y de Interior en los casos que el ministro de esa cartera estuviera a cargo de la colonización).
- Ormeño, Hugo y Jorge Osses. 1972. Nueva legislación sobre indígenas en Chile. *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14. Centro de Estudios de la Realidad Nacional, Universidad Católica de Chile.
- Ramírez Necochea, Hernán. 1969. *Balmaceda y la contrarrevolución de 1891*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Robles Rodríguez, E. 1942. Costumbres y creencias araucanas. Santiago, Primera versión en *Revista del Folklor Chileno*, 1911. Relato del Ngillatún del Cacique Antinao de Truf Truf el 2 de noviembre de 1906.
- Talayesva, Don C. 1982. *Soleil Hopi: l'autobiographie d'un indien Hopi*. Paris: Plon.
- Urrutia, G. 1881 Memoria del Comandante en Jefe del Ejército del Sur sobre el Último alzamiento de indígenas. *Angol*, 23 de dic.
- Vives, Cristian. 1978 Proyecto de ley sobre indígenas, ¿integración o asimilación? *Revista Mensaje* XXVII (274).

Periódicos

- El Colono (1885-1938). Angol. Diario.
- El Diario Austral. Diario desde 1902.
- El Eco del Sur (1883-1877). Angol. Bisemanal.
- El Malleco (1877). Angol. Semanal.
- El Mercurio. Valparaíso. Diario.
- El Republicano (1880-1884). Concepción. Semanal.
- El Sur de Chile. (1877). Los Ángeles. Bisemanal

Políticas de desarrollo mapuche: política colonial o política de autogestión¹

ROSAMEL MILLAMAN REINAO

Una política constante del estado chileno hacia el pueblo mapuche han sido las políticas de desarrollo desde su formación como en su consolidación como estado nacional. Esta política, predominante del siglo XIX y XX se convierte en doctrina y modelo supuestamente necesario para las sociedades y culturas de los pueblos colonizados alrededor del mundo. Transcurridos siglos de presencia colonial en América, hoy fluyen e irrumpen nuevas ideologías, modelos, conductas, criterios y estilos de políticas que arrastran herencias coloniales y que se observan en una amplia gama de la vida social, tecnológica, académica y cultural, en los más amplios sectores de la sociedad chilena. Pero, también debemos señalar que una parte de este sistema se reproduce débilmente en los colonizados, en los pueblos indígenas que hoy reconstruyen sus mitos, sus historias y su cultura, descolonizándola, para proyectarse en el devenir histórico de la era contemporánea.

Este trabajo tiene como objetivo central demostrar que las actuales políticas estatales y no estatales se enmarcan dentro del esquema dominante impuesto históricamente por los sistemas coloniales imperantes en el mundo, en particular, en Chile. En segundo lugar, el objetivo de nuestro trabajo es demostrar que estas políticas se interconectan con nuevos modelos reproducidos sobre bases coloniales. En tercer lugar, nuestro trabajo busca analizar y criticar las políticas estatales del gobierno actual, en este contexto, observo como esta se articula con todo el aparato ideológico el cual se opone a los valores culturales de la sociedad Mapuche. Nuestro objetivo es realizar un análisis poniendo atención sobre las políticas generales asumidas por el estado chileno hacia el pueblo mapuche

1 Publicación original: Millaman, Rosamel. 2000. Políticas de Desarrollo Mapuche: Política Colonial o Política de Autogestión. En: Colegio de Antropólogos de Chile A. G. *Actas del III Congreso Chileno de Antropología*. Tomo II, pp. 915-920. Santiago: Gráfica LOM. <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/114>
El III Congreso Chileno de Antropología se desarrolló en la ciudad de Temuco en 1998 y sus actas se publicaron el año 2000.

expresadas fundamentalmente en las funciones que ejerce la CONADI y algunas instituciones afines al gobierno.

La década del 60 marcó una nueva fase de la relación entre los científicos sociales y los pueblos indígenas en el continente. Barbados en los 70's, seminarios, congresos y encuentros indígenas en los 80 y los 90, estableció una relación de intercambio y trabajo en materias de interés común entre intelectuales y líderes de movimientos indígenas. Teóricos de diversas nacionalidades se atrevieron a postular que la condición indígena en el continente obedecía a una condición colonial (Bonfil Batalla 1972, González-Casanova 1965, Stavenhagen 1968). Esta teoría desarrollada por estos y otros científicos sociales de otras latitudes recibió y recibe gran simpatía en el movimiento indígena, aunque hay que decir, que las nuevas condiciones no son similares a las sostenidas en la década del 70, por lo que su validez debe ser objeto de su real aplicabilidad en los tiempos modernos. Otros científicos sociales tanto de África y otras regiones han coincidido en señalar que esta teoría tiene validez para interpretar la realidad de grupos marginados, no necesariamente racialmente diferente (Kay 1990). Sin embargo, la teoría todavía tiene simpatizantes para explicar la situación indígena en América Latina.

Para fundamentar esta discusión hay que considerar que hay ciertos consensos de que colonialismo es una forma de dominación de control por individuos o grupos sobre determinados territorios (Howart 1972). Como también el criterio de que es una forma de explotación económica por los poderes coloniales en un directo control sobre sociedades precapitalistas, refiriéndose a la dominación de un grupo por otro. Pero también colonialismo tiene matices y contenidos que van más allá de los estrictamente económicos y políticos y es el hecho de como expresión dominante de un grupo sobre otro posibilita que un significativo número migra permanentemente a la colonia de los poderes colonizadores (Howart 1972). En lo que respecta a las consecuencias sociales, culturales y sobrevivencia el mismo autor sostiene que el sistema colonial establece tres relaciones básicas hacia los colonizados: 1) exterminación, 2) asimilación y 3) equilibrio relativo, es decir ni exterminación ni asimilación.

Siendo colonialismo una forma de dominación ésta se vincula directamente con la formación y expansión de los estados capitalistas alrededor del mundo, fundamentalmente Europa. Según Dirks (1993) colonialismo no sólo tiene influencia cultural sobre los dominados que a menudo ha sido ignorado pero también es en sí un proyecto de control cultural algo así como colonialismo cultural contemporáneo (Petras 1993). Esto parece ser más elocuente si observamos el desarrollo de los procesos globalizantes que recorre el mundo. Actualmente, los centros de poder a través de los procesos culturales de las empresas transnacionales acumulativamente coloniza las mentes de la periferia, con la correspondiente institucionalización de sus formas, tomando la periferia

como “colgada” en donde no hay posibilidad de elección (Hannerz 1991). Por lo mismo, colonialismo se presenta y opera como una fuerza inexorable y universal donde ciencia, progreso, racionalidad y modernidad constituyen sus políticas de dominación hacia las instituciones y culturas observadas como tradicionales (Dirks 1993). Situación que no siempre debió ser así de acuerdo a King (1991) quien sostiene que la primera sociedad globalmente multiracial, multicultural, multicontinental se dio en la periferia y no en el centro o la metrópolis como ocurre en nuestros días.

Por otra parte, colonialismo al ser entendido primariamente como una relación política y económica esta progresivamente va legitimándose o justificándose por medio de ideologías racistas bajo el discurso de progreso como sinónimo de desarrollo. Más que eso, colonialismo, siendo un proceso cultural, sus descubrimientos y trasposos son imaginados y energizados a través de signos, metáforas y expresiones narrativas; aun lo que parece ser solo un proceso de violencia ha sido mediado y enmarcado por estructuras de significados (Thomas 1994). Colonialismo no solo son simples ideologías que enmascaran, mistifican o racionalizan formas de expresión sino que son también expresiones y relaciones coloniales entre los propios poderes. Pero en la era contemporánea, los nuevos procesos que se gestan como parte de la modernidad pueden ser también entendidos, “como un proyecto colonialista en el sentido de posesión, administración y reformulación y sobre todo como objeto de investigación, regulado y sanitizado” (Nicholas 1995: 4).

El nuevo orden mundial de expresión colonizante no sólo expresa estas características sino también el sistema crea nuevas necesidades en su discurso del mercado o de una cultura del consumo homogeneizada (Petras 1993), éstas aun cuando no sean necesidades vitales se convierten en necesidades imperiosas y así el sistema reproduce, multiplica, reordena un proceso infinito de producción y consumo de millones de mercancías. De esta manera, entendiendo colonialismo como una relación política, económica, ideológica y cultural hegemónica y multipolar podemos acercarnos a los procesos y políticas que viene implementando el estado chileno como parte consustancial de los poderes coloniales globales que imperan en el mundo.

Por otra parte, y para dar un mayor análisis sobre el tema a tratar salta la necesidad de problematizar el concepto “desarrollo” imperante en los discursos estatales y no estatales. Respecto a esto, el término desarrollo ha sido usado evocando imágenes significativas de progresos, aspiraciones, ideales, promesas o planes los que en común aspiran un deseo de una mejor condición social, económica y política (Croll y Parkin, 1992). Y por otra, según Escobar (1991) el desarrollo es un conjunto de ideas y prácticas históricamente funcionando sobre el siglo por parte de los mecanismos de los poderes de dominación colonial y neocolonial

de la relación Norte-Sur. De esta manera desarrollo determina un vínculo a un proceso histórico y a una particular forma de vida expresada como una herramienta ideológica clave de las relaciones del poder global contemporáneo. En esta relación, los pueblos objetos de políticas de desarrollo sufren el impacto en lo más íntimo de su cultura y producción. Durham (1997) ha señalado que en el caso de los Yaneshá (Perú) la participación en la globalización implicó una desigualdad ante la competencia en los poderes económicos mercantiles de la producción maderera partícipes de esta dinámica. Y aún más, el autor sostiene que más que una institución propia de los indígenas las políticas desarrollistas pasan a ser conceptualizadas tan sólo como una fuente de empleo más que una institución propia de los indígenas. Esto tiene su explicación porque, además, los modernos procesos globales institucionalizan la inferiorización de los productos locales con la introducción de productos baratos, muchas veces elaborados en la propia periferia, los cuales se muestran como superiores frente a los de la localidad, destruyendo consigo la industria local (Nkwi 1991: 219).

De acuerdo a lo anterior, la gran contradicción que plantea todo proyecto de desarrollo es su misma esencia y es que crecimiento económico, acumulación de capital y producción de productos para el mercado no necesariamente coinciden con la perspectiva indígena por cuanto estos componentes pueden generar conflictos y destrucción de las bases culturales de las sociedades indígenas. Como dice Croll y Parkin (1992) parte fundamental del desarrollo de afuera destruye los recursos naturales y altera significativamente el medio ambiente nativo. A todo esto se agrega el hecho de que la población local no comparte enteramente los poderes disponibles y no se permite el acceso libre a sus propios recursos. Por ésta y otras razones, las políticas desarrollistas son de naturaleza violenta por cuanto en su implementación los actores son objeto de imposición y las consecuencias de éstas se expresan en conflictos internos en la comunidad local, el que nunca se reconoce como producto de este desarrollo.

Las implicancias sobre las poblaciones que tiene el desarrollo no es algo nuevo; teóricos de “modernización” y la “dependencia” visualizan desarrollo en términos de un progresivo movimiento tecnológico más complejo e integrado de la sociedad moderna. El desarrollo para ellos, es esencialmente un proceso evolucionario de acumulación de mercancías e industrialización permanente. Modelos etnocéntricos de familia y formas de conductas sociales y estilos de vida impregnan la base de esta teoría del desarrollo cuya plena meta consistía en lograr la felicidad humana disfrutando de los bienes materiales generados por este desarrollo. Ambas teorías (Rostow 1960, Frank 1979) como sabemos, ignoraron el rol preponderante de la cultura y sobre todo las formas de resistencia que generan los pueblos indígenas parte del sistema mundial.

De la problematización teórica la problematización práctica

Los procesos globales y sus expresiones regionales están demostrando que es imposible plantear un sólo modelo para alcanzar el desarrollo ya que entre otras cosas no es fácil distinguir hoy día periferias y metrópolis como se sostuvo en los 70. El nuevo rol del estado cuya existencia está definida por su relación a otros estados (Wallerstein 1990) y las nuevas formas de interdependencia, germinación de movimientos sociales, identidades locales y gestación de nuevos estados crean un escenario diverso y relativo, a pesar de existir procesos globales dominantes sobre este laberinto de interrelación de carácter multipolar. No hay por lo tanto una realidad, hay muchas voces y nuevos matices sociales y culturales a considerar.

El nuevo escenario en el que se desenvuelven los discursos y nociones del desarrollo al ser agresivo puede generar formas de resistencias particularmente cuando estos anulan el rechazo local, avasallan la periferia y las comunidades las que se refugian en estrategias de reciprocidad e intercambio. En este desigual escenario, algunos científicos sociales del Sur son coaptados y neutralizados por estas fuerzas dominantes y algunos pasan a engrosar las filas de funcionarios de estado o de organismos no estatales trastocando toda ética profesional en su manipulada intervención.

La situación en Chile es particularmente elocuente. En democracia se han acentuado las políticas económicas expansionistas de estado, de empresas nacionales y transnacionales donde el concepto “democracia” adquiere particulares connotaciones, muy diferentes a las que históricamente podría entenderse (Touraine 1991). Estas políticas con aval democrático se expresan en megaproyectos y en políticas funcionales al estado como es la gestión de la CONADI hacia los pueblos indígenas de Chile las que por Ley (Ley Indígena 19.253) focaliza estas funciones en las llamadas “áreas de desarrollo” bajo los siguientes criterios generales:

- a) espacios territoriales en que han vivido ancestralmente las etnias indígenas;
- b) alta densidad de la población indígena;
- c) existencia de tierras de comunidades o individuos indígenas;
- d) homogeneidad ecológica, y
- e) dependencia de recursos naturales para el equilibrio de esos territorios, tales como manejo de cuencas, ríos, riberas, flora y fauna.

La operatividad, los criterios y los mecanismos como se implemente estas políticas necesitan ser consideradas en este trabajo. En lo específico, es cuestionable afirmar que un desarrollo se pueda gestar en los marcos administrativos coloniales impuestos por la fuerza de la dominación. Los espacios territoriales históricos

del pueblo Mapuche no reflejan lo que hoy observamos con la existencia de las comunidades indígenas debido a que la creación de la comunidad indígena bajo los Títulos de Merced nunca reflejaron el verdadero sentido de propiedad mapuche dado que fueron invenciones de los poderes coloniales. Por lo tanto, una propuesta de áreas de desarrollo en estos ámbitos viene indirectamente a avalar formas de usurpación de tierras y leyes que muy poco acoge los derechos colectivos de los habitantes, algo fundamental y clave de los derechos de las sociedades indígenas (Sanders 1991). En segundo lugar, la relación que tiene la población mapuche con el medio ambiente tampoco se puede definir en función de estas delimitaciones administrativas en cada comunidad debido a que los espacios religiosos y simbólicos fluyen de una comunidad a otra y por lo mismo, no está necesariamente sujeto a espacios delimitados según criterio occidental.

Por otra parte, el desarrollo impulsado por el estado implica una política de “arriba hacia abajo” y hay, en ésta, una implícita concepción de que las comunidades sólo pueden desarrollarse incorporando nuevos sistemas productivos, uso de tecnología occidental y una vez que ellos hayan asimilado estos sistemas se obtendría el desarrollo. Esto es más complejo dado que históricamente la sociedad Mapuche desarrolló siempre formas precapitalistas de producción. El estado y en este caso la CONADI en vez de promover estos criterios como básicos en proyectos de desarrollo estos se anulan o sencillamente se rechazan como inoperantes, aunque se sostenga que ellos son válidos. Young (1995) sobre esto afirma que muchas de estas políticas generan una mayor dependencia sobre el capital y las economías indígenas pasan a ser más vulnerables ante la dinámica del mercado y de las fuerzas económicas externas.

El criterio por definir “áreas de desarrollo” en función de los grados de pobreza también es controversial. En primer lugar, porque el concepto de pobreza es más bien un concepto externo y no representa la connotación propia de la percepción del Mapuche sobre qué es y qué no es pobreza. Tampoco hay consenso para establecer los factores que llevan a la pobreza (Webster 1984). A pesar de que, ya en algunos teóricos se está asumiendo que pobreza no necesariamente debe involucrar carencia de bienes materiales sino que elementos tales como organización política y libertad religiosa, los cuales son también, elementos básicos para incorporar en lo que es la satisfacción de las necesidades humanas. Entre otras cosas, la pobreza mapuche se mide ante la carencia de bienes para compartir y no para incorporarlo al mercado como sería la modalidad económica occidental. En lo concreto se agrega el hecho de que existe una carencia metodológica por incorporar factores sociológicos (Rew 1997) y culturales para definir pobreza desde un punto de vista comparativo.

De igual manera, es crítica la percepción de la supuesta igualdad en las áreas de desarrollo y no evalúa con la profundidad requerida la existencia de diferencias

y de la existencia de procesos de diferenciación entre comunidades y al interior de una misma, tanto en el plano social, cultural ecológico, político y económico. Esto tiene mucha más significancia si lo trasladamos al plano de la vivienda y del género. Como dice Garder y Lewis (1996) la heterogeneidad existe no solamente entre las viviendas sino también dentro de los componentes y miembros de un grupo familiar basado por factor de género. Existen y han existido muchos jefes de hogar, que son mujeres las que deberían también ser incorporadas en similares condiciones en estos programas de estado. Como señala Escobar (1995) respecto a la contribución teórica feminista de que en el Tercer Mundo las mujeres son representadas como teniendo “necesidades” y “problemas” pero pocas elecciones y sin libertad de actuar.

Al margen de las diferencias culturales también se encuentran diferencias con respecto al poder. Existen como es “natural” algunas comunidades y grupos parentales que tienen y manejan mayores recursos que otros, en una misma comunidad. Algunas de ellas tienen un menor o mayor vínculo con el estado y las instituciones, con partidos e iglesias que lo vinculan a otras esferas del poder externo y que por lo mismo su rol difiere sustancialmente del resto de la comunidad local. El otro cuestionamiento a las políticas de desarrollo se refiere a que estos están o pueden eventualmente generar una mayor diferenciación social respecto a los impactos. La obtención de recursos en un área de desarrollo o en una comunidad incrementa la diferenciación creando conflictos internos al interior del grupo y sus vecinos, entre aquellas comunidades que han accedido a los recursos y aquéllos que por diversas razones quedan al margen de estos procesos.

El problema central que atraviesa las políticas desarrollo implementadas hacia la población mapuche es la carencia real y propia de la percepción conceptual mapuche, sobre el significado real de desarrollo para la población mapuche y sus expresiones culturales diversas. Además, el desarrollo promovido todavía sigue siendo una política centralizada de estado que no coincide con la estructura y las formas particulares y diversificadas de las manifestaciones de organización y expresión política de las comunidades mapuches. Por lo que una centralización de estas políticas puede crear verdaderos problemas con los interlocutores donde el sistema jerárquico de los organismos de estado impide una directa relación con quienes controlan y ejecutan los proyectos. La cantidad de personeros o agentes, los consultores externos y dirección de los proyectos dificulta que las comunidades puedan tener una relación efectiva de participación igualitaria.

Un sistema promovido de esta manera crea e impulsa fórmulas jerárquicas que trastoca las fórmulas generales de igualdad.

Fuera de todo esto, la discusión sobre los discursos del desarrollo debería considerar cuatro dimensiones a ser resueltas:

1. Acceso a los recursos: la definición de la diversidad debe implicar que los accesos a esos recursos deben estar acorde con las reales condiciones y necesidades de las familias y grupos. Esto debe implicar poder sobre los recursos y el poder de decisión que tengan los actores sociales.
2. Consideración de los efectos: es necesario preguntarse los efectos sociales o culturales que puedan generar un determinado programa de desarrollo, principalmente los efectos indirectos, de corto y mediano plazo. En esto se necesita considerar el gran incremento que han tenido la proliferación de organismos no gubernamentales los que vienen manejando muchos recursos pero que muchas veces reproducen formas de desigualdades y a la larga, sus políticas se nutren de un ingrediente colonial. Según Petras (1994), más que producir cambios de raíz, estos organismos, en los hechos, preservan el statu quo colocando a la gente en un sistema de patronaje el cual socava y despolitiza las organizaciones locales.
3. Participación de los actores: Participación es un concepto instrumental a los propósitos de las agencias más que de los propios actores. Se construye un discurso sobre la participación para garantizar la factibilidad del proyecto. Pero participación debería implicar toma de decisión, participación en todos los niveles y fases de los programas y no reducirlo solamente a consulta como es la normativa imperante en la elaboración de estos proyectos. Desde un punto de vista general, participación mapuche debería al menos considerar la capacidad de decidir el qué, cómo y cuándo actuar directamente, tener flexibilidad y capacidad de reformular, y sobre todo, manejo del producto final.

Ante la carencia de una propia concepción sobre qué se entiende por desarrollo por parte de la cultura mapuche surge como vital entonces investigar esta concepción. Pero esta investigación requiere una profunda ética social y potencialmente son los propios mapuches los que podrían ejercitar esta investigación por la sensibilidad que implica conocer esta dimensión cultural. De no ser así, toda política de desarrollo propuesta, más que aliviar la situación esperada, puede generar mayor profundización de los problemas y crear una mayor crisis social, diferenciación social mayor debido al hecho de que algunos podrán tomar mayor acceso a los recursos; ambigüedad y clientismo basado en la percepción paternalista de los actores. Además, una ideología del fracaso es factible de que se desarrolle en la población. La diversidad cultural y social obliga asumir la existencia de variadas modalidades de desarrollo en el propio pueblo Mapuche por lo que es factible señalar que el desarrollo comprende una variedad de perspectivas, teóricas y prácticas, así como una multiplicidad de voces. Estas formas de expresión de desarrollo vienen a denominarse etnodesarrollo el cual afirma de identidad cultural de los pueblos y comunidades (Stavenhagen 1986) al margen si estas se

implementan en el ámbito rural como urbano como debería ser también para el caso Mapuche. Tampoco es factible afirmar que estas políticas se puedan visualizar como eminentemente opuestas a los intereses y expectativas de las comunidades reduciéndolas a posturas de resistencia absoluta al cambio o de reducirlo “en términos de antagonismos entre dominantes y subalternos” (García Canclini 1995). Los hechos demuestran que éstas constituyen una necesidad concreta. El problema central, sin embargo, es que estas iniciativas deben partir por valorar el conocimiento científico y cultural de los pueblos indígenas el que hasta ahora ha sido ignorado y disminuido (Hobart 1993). Como dice Stavenhagen (1996) “los pueblos indígenas viven en condiciones socioeconómicas de extrema variedad, lo cual dificulta la aplicación de las políticas uniformes y plantea el hecho de que las necesidades insatisfechas se dan en contextos diversos que requiere de soluciones específicas y contextuales”.

En tercer lugar debemos referirnos al rol de los propios participantes. A menudo los beneficiados con estos proyectos no tienen real control sobre estos programas por eso surge la necesidad del control del desarrollo por los mapuches, ambos a nivel nacional y regional, y también a nivel de la comunidad. En este sentido, el desarrollo mapuche implica el derecho de ejercer autonomía sobre los asuntos programáticos que postulen las comunidades indígenas e identidades orgánicas mapuches. Muchas de estas propuestas son elaboradas fuera del contexto local y ajeno a la dinámica de los grupos locales. La reproducción de las formas de dominación tiene su mayor trascendencia en la actualidad por la carencia de un movimiento indígena capaz de aglutinar e interpretar la diversidad y unidad cultural del pueblo mapuche.

Referencias citadas

- Bonfil Batalla, Guillermo. 1972. El Concepto de indio en América. Una categoría de la situación Colonial. *Anales de Antropología* (9). UNAM. Mexico.
- Chew, Sing C. 1996. “On development and Underdevelopment”. En: *The Underdevelopment of Development*. Editado por Sing Vhew y Robert A. Denmark. Sage Publications.
- Croll, Elisabeth y David. 1992. Bush Base: Forest Farm. *Culture, Environment and Development*. Routledge.
- Dirks, Nicholas B. 1995. *Colonialism and Culture*. The University of Michigan Press.
- Durham, William. 1997. “El Impacto de la Globalización en las Sociedades Indígenas de América Latina”. En: L.M. Aureliano et al. *Globalización, modernización y equidad en América Latina*. Cuadernos Arcis-Lom 5.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. New Jersey: Princeton University Press.

- García Canclini, Néstor. 1995. "La integración en un contexto pluriétnico y pluricultural." En: *La Integración en América Latina*. Ediciones Unesco.
- Gardner, Katy y David Lewis. 1996. *Anthropology. Development and the Post-Modern Challenge*. Pluto Press.
- González-Casanova, Pablo. 1965. Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development* 1 (4).
- Gunder Frank, Andre. 1979. *Dependent Accumulation and Underdevelopment*. Montly Review Press.
- Hannerz, Ulf. 1991. "Scenarios for Peripheral Cultures." En: Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*. Binghamton: State University of New York.
- Hobart, Mark. 1993. *An Anthropological Critique of Development*. Routledge.
- Horvath, Ronald. 1972. A Definition of Colonialism. *Current Anthropology* 13 (1).
- Kay, Cristobal. 1990. *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*. Routledge.
- King, Anthony D. 1991. *Culture, Globalization and World-System*. State University of New York at Binghamton.
- Lewis, Diane 1973. Anthropology and Colonialism. *Current Anthropology* 14 (8).
- Nkwi, Paul Nchoji. 1996. "The Ethnography of Development: an African anthropologist's vision of Development Process". En: *Cultural Dimension of Global Change. An Anthropological Approach*. Editado por Lourdes Arizpe. Unesco Publishing.
- Petra, James y Fernando Ignacio Leiva. 1994. *Democracy and Poverty in Chile*. Westview Press.
- Petras, James. 1993. Cultural Imperialism in the Late 20th. Century. *Journal of Contemporary Asia*. 23 (2).
- Rew, Alan. 1997 "The Donors' Discourse: Official Social Development Knowledge in the 1980's". En: R. D Grillo y R.L. Stirrat (eds.), *Discourses of Development Anthropological Perspectives*. Bergt Publishing.
- Sanders, Douglas. 1991. Collective Rights. *Human Rights Quarterly* 13.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1996 "Los retos del desarrollo indígena." En: D. Iturralde y E. Krotz (eds.), *Desarrollo indígena: pobreza, democracia y sustentabilidad*. La Paz: Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe.
- _____. 1986 "Ethnodevelopment: a neglected dimension in development thinking." En: R. Apthorpe y A. Krahl (eds), *Development Studies: Critique and Renewal*. Leiden, E. J. Brill.
- _____. 1968. "Classes, Colonialism, and Acculturation." En: J.A. Karl (eds.), *Comparative Perspectives on Stratification: Mexico, Great Britain, Japan*. Boston: Litle Brown.
- Thomas, Nicholas. 1994. *Colonialism's Culture*. Princeton University Press.
- Touraine, Alain. 1991. What does democracy mean today? *International Social Science Journal* 43 (2).

- Young, Elspeth. 1995. *Third World in the First Development and the Indigenous Peoples*. Routledge.
- Universidad Católica de Temuco y Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea. 1996. ¿Qué futuro ofrecen al pueblo Mapuche las actuales propuestas de desarrollo?
- Wallerstein, Immanuel. 1990. "The Capitalist World-Economy. En: Roy C. Macridis y Bernard E. Brown (eds.) *Comparative Politics. Notes and Reading*. Wadsworth Publishing Company.
- Webster, Andrew. 1984. *Introduction to the Sociology of Development*. Macmillan Education Publishing.

Etnografía de las prácticas sociales y negociaciones en la política indígena actual, Araucanía-Chile¹

FRANCISCA DE LA MAZA

Introducción

En el Chile actual, los lunes en la mañana es común encontrar en las oficinas municipales a una gran cantidad de personas que concurren a realizar algún trámite. Mujeres y hombres, generalmente adultos mayores, llegan muy temprano desde los sectores rurales, en el bus (“la micro”) de la mañana. Se instalan en la sala de espera, a esa hora aún fría, en las bancas de madera, donde se encuentran con otras familias y con los funcionarios. La relación es amistosa, el saludo cariñoso y la atención dedicada. Estos encuentros rutinarios se repiten semanalmente. Las familias van con la esperanza de encontrar alguna solución a un problema previo o a un trámite específico, con la expectativa de poder acceder a algún beneficio, a través de la postulación a un proyecto o a un fondo nuevo de gobierno.

En las oficinas de atención a la población indígena, particularmente mapuche, que han proliferado en la zona de la Araucanía en los últimos tiempos, el trato es aún más cercano; se saludan en mapudungun (lengua originaria del pueblo mapuche) preguntándose por sus respectivas familias. Las postulaciones y fondos en esta clase de oficina, destinada a la atención de población indígena, son mayores que en otras oficinas públicas y son más frecuentes los trámites que se deben realizar. Las principales motivaciones son la solicitud de *calidad de indígena*, los trámites vinculados a la tierra o alguna postulación a un fondo de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). En este proceso, la posibilidad de acceder

1 Publicación original: De la Maza, Francisca. 2012. Etnografía de las prácticas sociales y negociaciones en la política indígena actual, Araucanía-Chile. En: *Revista Austral de Ciencias Sociales* 22: 85-100. DOI: <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2012.n22-05>
Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación Fondecyt de Iniciación N°11090320, llamado: “Etnografía del gobierno local: política social diferenciada para indígenas y sus efectos en el contexto local, Región de la Araucanía” desarrollado entre los años 2009-2012.

a algún “beneficio” es usualmente concebido como un derecho, tanto por los ciudadanos mapuche como por el funcionario que, en la mayoría de los casos, también es mapuche.

Estas interacciones rutinarias reflejan el momento actual de las relaciones Estado-pueblos indígenas, pues no se llevan a cabo por cualquier persona o programa o en cualquier oficina, sino que forman parte de la implementación de la política indígena chilena iniciada el año 1993 con la Ley Indígena 19.253.

Este artículo analiza en el presente la implementación de la política indígena chilena en el espacio local, en particular en el nivel menor del Estado chileno: el municipio, el que corresponde a un territorio geográfico definido como comuna. La oficina de atención a la población indígena es nuestro foco del análisis, a partir de las diferentes interacciones entre los agentes estatales y los *usuarios*. Este último término corresponde a la denominación que los programas gubernamentales, especialmente productivos, dan a las personas que participan y que finalmente reciben los “beneficios”, pero también a aquellos ciudadanos que acuden a ella por diversos motivos y que por el “sistema de gestión pública” quedan registrados con este apelativo.

El análisis se detiene en el caso concreto del trámite y obtención de la *calidad de indígena*. Ésta es una denominación establecida en la Ley Indígena 19.253 y que –como se mostrará en este artículo– ha provocado impacto en la forma de concebir y/o demandar al Estado la pertenencia étnica. La obtención de la calidad indígena es la demostración concreta de cómo el Estado configura y regula las relaciones interculturales y la identidad, generando mecanismos de dominación y control social por medio de sus prácticas estatales cotidianas.

Etnografía del Estado desde la política indígena

La perspectiva teórica y metodológica utilizada en este estudio es la llamada etnografía del Estado, desarrollada por diversos autores (Gupta 1995, 2005, Sharma y Gupta 2006, Hansen y Stepputat 2001, Joseph y Nugent 2002, Das y Poole 2004, Wanderley 2009), la que plantea, en términos generales, que el Estado es una construcción cultural que impacta en la sociedad a través de diferentes mecanismos, imponiendo así formas culturales de comportamiento, de identidad y de visiones de la sociedad, desde una perspectiva de relaciones de poder involucradas.

Así, se presenta una mirada de la relación Estado y pueblos indígenas “desde dentro” y en el espacio local. “Desde dentro” significa mirar los espacios de la política pública no sólo desde las intenciones de sus gestores, sino en su realidad,

que involucra a los diferentes actores que participan y los aborda “más allá de la tecnocracia”, privilegiando la negociación, la participación y la legitimidad social en la construcción de la política (PNUD Bolivia 2007: 277-278).

Con respecto al concepto de “espacio local”, éste se refiere al escalón menor de la estructura estatal, que en Chile corresponde al municipio, donde también es posible encontrar oficinas de diferentes instituciones estatales. De esta forma, la política pública opera en lo local a partir de un territorio determinado, con sus características históricas específicas en relación con su dinámica sociocultural, como también con la presencia y legitimidad del Estado. De hecho, diversos investigadores han abordado la temática de la relación Estado y pueblos indígenas en diferentes países, constituyendo una de las líneas de investigación antropológica más relevantes (Stavenhagen 2001, Sieder 2002, entre otros), especialmente en Chile y en Argentina respecto de la problemática del pueblo mapuche (Bengoa 1985, Pinto 2000, Gundermann, Foerster y Vergara 2003, Hernández 2003, entre otros).

Sin embargo, la propuesta aporta a esta discusión desde otra perspectiva, donde interesan las prácticas cotidianas vinculadas a la política indígena en el espacio local, analizadas desde sus diferentes negociaciones, conflictos y consensos, que logran hacer realidad la política pública, desde un enfoque político y de construcción en la interacción local. En este espacio, los “técnicos” o implementadores de la política pública son “los depositarios del poder al momento de pasar del discurso a la acción” (PNUD Bolivia 2007: 278). Esta “acción” en el marco de la política indígena se realiza habitualmente entre un funcionario y un usuario indígenas.

Las políticas públicas –en particular la política indígena– son diseñadas en diferentes niveles del Estado, dependiendo de los espacios de disputa de poder entre los gobernantes, y llegan a los ciudadanos concretos por medio de programas particulares. A nivel de discurso y de lineamientos de la política pública, estas mismas representan o forman parte de los imaginarios del Estado, de la mirada política y económica de la sociedad y de los modos de intervención. Así, dan cuenta de las prioridades estatales y de los mecanismos de relación con la sociedad.

El reconocimiento de los pueblos indígenas en Chile es aún muy limitado. Este reconocimiento constituye una disputa entre el proyecto nacional y el reconocimiento de los pueblos indígenas, pues involucra un cambio en la concepción de la sociedad (Assies, Calderón y Salman 2002). En Chile la Ley Indígena representa una modificación significativa en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, históricamente caracterizada como conflictiva, especialmente durante la transición desde la Colonia al Estado republicano moderno. De hecho, en la práctica ha sido un tema difícil de abordar a nivel nacional y en los

diferentes espacios del propio Estado. El sólo hecho de reconocer que existe un nuevo sujeto de la política pública, con pertenencia étnica distintiva, no ha sido fácil de asumir, como también ocurre hoy en día con los procesos de consulta y participación derivados de la implementación del Convenio 169 de la OIT, que sólo fue ratificado el año 2008.

Considerando este enfoque, el trabajo de campo se realizó en tres municipios ubicados en la Región de la Araucanía por un periodo de 15 meses. Las tres comunas tienen una población que no supera los 30 mil habitantes cada una, mientras la población indígena fluctúa entre el 21% y 51% del total comunal, aumentando en los sectores rurales sobre el 60% (INE 2005).

En este artículo se presentan los resultados de la observación que se realizó en la oficina de atención a la población indígena, donde trabaja un funcionario indígena, aunque existen otros contextos de interacciones estatales de este funcionario, como salidas a terreno, participación en reuniones de comunidades, actividades públicas como celebraciones, entre otras muchas acciones.

Contexto de la política indígena chilena

En Chile, el pueblo indígena más importante en términos demográficos es el mapuche, que corresponde al 87,3% de la población indígena total y al 4,6% de la población nacional (INE 2005), aunque esta estadística ha sido ampliamente discutida, puesto que toma como referente el mismo sistema de legitimación identitaria que abordamos aquí, la 'calidad de indígena', como instrumento demográfico. El pueblo mapuche se ha ubicado tradicionalmente en el centro sur de Chile, en parte de lo que actualmente se llama Región de la Araucanía. Sin embargo, en la actualidad hay un porcentaje importante que vive en los centros urbanos, especialmente en Santiago, la capital del país.

La historia de la política indígena destinada al pueblo mapuche –desde la incorporación del territorio mapuche al nacional a fines del siglo XIX–, ha estado orientada, en el contexto de este trabajo, a la distribución desigual de tierras por medio de reducciones o “comunidades indígenas” y a la integración “cultural” a través de escuelas, generalmente misionales, al interior de las comunidades. Desde los diferentes gobiernos nacionales, se ha implementado propuestas para abarcar otras áreas de “desarrollo”, como por ejemplo la DASIN (Dirección de Asuntos Indígenas) del año 1953, y el IDI (Instituto de Desarrollo Indígena), creado en 1972, los cuales fueron innovadores en introducir cambios en la relación Estado-pueblo indígena y, en particular, con el pueblo mapuche (Vergara, Foerster y Gundermann 2004). Sin embargo, las propuestas estatales para los indígenas, de

una u otra forma, han estado bajo el paradigma del indigenismo latinoamericano, buscando así su integración y chilenización, en desmedro de la cultura propia.

En relación con el contexto político de estas iniciativas, desde el año 1990 al año 2010 gobernó la misma coalición política de centro-izquierda, llamada Concertación de Partidos por la Democracia, cuya política indígena se caracterizó por una impronta asistencialista y clientelista que, por medio de diversos programas, buscaba el desarrollo económico de las comunidades indígenas, así como su valorización cultural tanto en educación como en salud. Por otro lado, las organizaciones indígenas han tenido diversas demandas que cada cierto tiempo han cobrado relevancia a nivel nacional, especialmente organizaciones mapuche con una corriente más reivindicativa por medio de acciones visibles como toma de predios, protestas, huelgas de hambre, asociadas a problemáticas como la pérdida de tierras, presencia de megaproyectos empresariales con impacto en la calidad de vida de las comunidades indígenas. Sin embargo, a pesar de la demanda por mayores derechos de los pueblos indígenas, Chile, en comparación con otros países latinoamericanos, ha avanzado poco en el reconocimiento de derechos indígenas a nivel de Estado, bajo la búsqueda del “modelo multicultural” (Assies, Van der Haar y Hoekema 2002).

El año 2010 cambió la alianza gobernante del país con la llamada Coalición por el Cambio, liderada por los sectores políticos de derecha. Este nuevo contexto político ha generado diversos impactos en lo local que se reflejan en acciones como la focalización de los programas y proyectos en el desarrollo urbano y rural. Por ejemplo, en los sectores rurales se incentiva el fomento de la “competitividad” y la inserción en los mercados, manifestado en un incremento significativo de los recursos vinculados a asistencia técnica, entre otros aspectos, acciones que se enmarcan en el Plan Araucanía.² Con respecto al reconocimiento de derechos, como se ha observado en el trabajo de campo, aún no se logra operacionalizar la implementación del Convenio 169 de la OIT, a causa de que las Consultas Indígenas que se han desarrollado vinculadas a proyectos de ley u otras acciones del Estado que impactan en comunidades indígenas, no han sido lo suficientemente participativas y pertinentes, bajo las exigencias del derecho internacional.

Desde la perspectiva de la etnografía del estado, el cambio de gobierno central tiene un impacto directo en la operación del poder local, rearticulándose así las alianzas políticas de acuerdo con las filiaciones partidarias, lo que ha generado repercusiones como el cambio de funcionarios, el manejo de recursos según

2 El Plan Araucanía, llamado también Plan Araucanía 7, corresponde a un Plan de Acción orientado a que la Región de la Araucanía pase del último nivel de competitividad regional al 7° en el año 2022. En la práctica esto ha significado una inversión importante de recursos en diferentes ámbitos como por ejemplo con el Programa de Desarrollo Territorial Indígena orientado al desarrollo rural (Gobierno de Chile 2010).

los intereses, la inestabilidad en algunos programas de continuidad, el cambio paulatino en los requisitos y enfoques de programas sociales, entre otros aspectos observados desde el primer año del nuevo gobierno.

La política indígena en el espacio local actual

La política indígena se define a partir de una concepción del lugar de los pueblos indígenas en el Estado Nación. Ésta permite orientar las prioridades y recursos a través de la política pública y programas específicos. Sin embargo, no es unidireccional: también influye el contexto político, la demanda y la movilización indígena a nivel nacional e internacional. Esta política, con toda su fuerza, llega a los ciudadanos con diferentes niveles de acomodación a la realidad regional y local, implementándose, como se ha observado finalmente, en una oficina de una comuna en particular, con funcionarios y usuarios específicos. En este proceso, se realizan diversos ajustes en los niveles del Estado hasta llegar a su aplicación. Aquí, el rol del funcionario es fundamental para la puesta en acción de esta política.

El punto de implementación de la política indígena es coordinado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) u otras instituciones estatales, pero su acción se adecúa a las características propias de la comuna, su historia y la relevancia que le han dado sus habitantes indígenas y autoridades políticas, lo que no es necesariamente vinculante con el porcentaje de población.

De acuerdo con estos aspectos, los municipios y otras instituciones como la CONADI, desarrollan diversas estrategias para abordar la temática indígena en el espacio comunal, que tienden a focalizarse en un funcionario contratado para articular los diversos programas dirigidos a esta población en particular. Esto puede consistir a lo menos en estas dos situaciones observadas: un encargado y oficina municipal indígena o un encargado del Programa Promoción e Información de los Derechos Indígenas (PIDI). En este último caso, el funcionario puede trabajar en forma coordinada con el municipio (la oficina está dentro del municipio) o fuera del municipio (no existe relación con el municipio). También hay comunas donde no existe un funcionario con este rol específico, por lo que debe asociarse con otras cercanas.

En los casos estudiados, coincidió que los municipios contaban con un funcionario del PIDI que trabajaba coordinadamente con otros programas de desarrollo rural. Así, el funcionario se incorporó a la dinámica municipal, integrando el equipo que está vinculado con el desarrollo económico de la comuna: sus compañeros de trabajo son principalmente agrónomos, veterinarios y técnicos agrícolas. La oficina que atiende a los usuarios de condición mapuche, a pesar de ser una oficina abierta a cualquier público, se encuentra ubicada en la estructura municipal que

se relaciona con lo rural y el desarrollo económico rural. Esto representa una concepción respecto del indígena que lo asocia a la ruralidad y a la necesidad de superación socio-económica. Si bien es cierto que las comunas estudiadas tienen mayoritariamente estas condiciones, se refuerza esta posición física y simbólica desde la oficina y el funcionario municipales.

El municipio destina una oficina para el funcionario que se encarga de articular la política indígena en el espacio local. Este funcionario depende de la oficina central que define esta política, la CONADI, pero su trabajo está coordinado con el municipio por medio de un convenio interinstitucional. Las condiciones de trabajo y el rol de este funcionario y la comuna dependen del municipio, su alcalde y la relevancia de lo indígena en el espacio local, entre otros aspectos.

La oficina, como es común observar en las unidades públicas estudiadas, cuenta con condiciones mínimas para el desempeño del funcionario y la atención de público. Un puesto de trabajo para el funcionario y sillas para atención de público. Generalmente, hay algunos problemas de calefacción, sobre todo en invierno. Esto crea un ambiente físico inhóspito y frío, pero que, por el tipo de relación funcionario/usuario, se percibe más cálida y acogedora. La decoración de las oficinas se compone, principalmente, de afiches de difusión de las acciones derivadas de la política indígena como: calendario bilingüe, políticas institucionales, eventos especiales y la consulta indígena, entre otros.

Respecto del funcionario que atiende esta oficina, aparte de poseer la 'calidad indígena', se trata de alguien con un fuerte sentido de identidad y pertenencia a su cultura y su pueblo. Usualmente, su nivel de formación es técnico, pero lo que prevalece es su experiencia con comunidades mapuche. Sin embargo, este sentido de pertenencia y compromiso también se manifiesta en relación con la institución en que trabaja.

El doble rol de funcionario e indígena (a veces líder activo en su lugar de origen), en ocasiones genera una situación de incertidumbre con varias aristas. Resalto dos aspectos: el primero, que los funcionarios demuestran un fuerte sentido de pertenencia con el pueblo mapuche, sus demandas y organizaciones; el segundo, que valoran la oportunidad de trabajar en forma estable con personas indígenas, de poder apoyarlos y ayudarlos. Esto último se concibe como toda una oportunidad para el empleado municipal: "hacer lo que a uno le gusta y más encima te pagan". Esto genera condiciones para que el trabajo contenga una mística especial, que se traduce en un compromiso y empatía hacia el pueblo mapuche que supera su rol como funcionario.

Pero el compromiso en el trabajo también se ve afectado por incertidumbres en el plano político nacional y local. El cambio de gobierno en 2010, como se observó

en el trabajo de campo, generó incertidumbre en los funcionarios, como también en los usuarios indígenas respecto de la continuidad laboral y de los programas que se venían implementando, pues se requiere de un periodo de acomodación con el nuevo gobierno, retardando, reformulando o simplemente eliminando acciones que eran habituales en otros años o eran un sello del gobierno anterior. Además, la inestabilidad laboral de los funcionarios tiene relación con el tipo de contrato laboral y las circunstancias políticas a nivel nacional. De acuerdo con las tendencias políticas de los gobernantes, a nivel municipal y a nivel central/nacional, existe un alto número de puestos de trabajos que son de confianza de las autoridades respectivas. En gobiernos de continuidad el nivel de cambio es menor, pues muchos de los cargos permanecen o se negocian políticamente, a diferencia de cuando cambian las coaliciones gobernantes, ocasionando la llegada de nuevos funcionarios de confianza en desmedro de los antiguos. Esto es independiente de las capacidades técnicas o profesionales del funcionario o de su reconocimiento laboral, aunque en algunas ocasiones este valor puede permitir su permanencia en el cargo, a pesar del cambio político local o nacional.

De este modo, al momento de realización de esta etnografía, el ambiente de cambio político afectaba la interacción con los usuarios de los programas. No obstante, por la cercanía entre funcionario y usuario, el trato y lazos establecidos, la tendencia es hacia solidarizar con el empleado municipal.

Prácticas sociales y negociaciones

En el contexto de la oficina descrita, el tipo de interacción funcionario-usuario se construye, como toda relación social, sobre la historia de la relación entre ambos. En este caso particular, la historia se definía principalmente por la cercanía entre funcionario y usuario estatales. Esto se observó con claridad cuando se producían interacciones en la oficina municipal, a partir de la visita de personas cuya motivación era solamente “saludar” al funcionario. Generalmente, los usuarios provienen del campo y deben ir a la municipalidad para diversos trámites que no necesariamente se relacionan con la política indígena. Esta interacción particular, motivada por el saludo, representa el vínculo que establece el usuario con el funcionario. Las relaciones entre Estado y ciudadanos, si bien se basan en programas y acciones gubernamentales, tienden, en zonas rurales, a tomar la forma de relaciones personales. Esto significa que, por el tipo de interacción y por el conocimiento que tiene el funcionario respecto de la forma de vida de los usuarios, se genera un vínculo de confianza y empatía que trasciende lo laboral, al mismo tiempo que hace más automática la aplicación de los instrumentos de control identitario. El funcionario conoce los problemas que el otro tiene tanto en su familia como en la organización y se convierte en una suerte de consejero con criterio y visión para abordar situaciones específicas. A través del funcionario,

el Estado traspasa el espacio de la política central y pasa a tener una relación personal y cotidiana con el usuario.

La característica que define esta interacción es la pertenencia al pueblo mapuche del funcionario y su interés con asuntos vinculados a lo indígena, generando una dinámica particular de relación. Ésta se caracteriza por compartir algunos códigos como el saludo en mapudungun, un pequeño protocolo de preguntas mutuas sobre la salud de la familia, para luego tomar el tema puntual de la interacción en un contexto suficientemente apropiado para atenderlos de buena forma. Esta rutina se percibe como la empatía que tienen los funcionarios respecto de los usuarios, pero también la misma institución de quien dependen ha adaptado los mecanismos burocráticos a esta demanda, disponiendo diversos elementos para apoyar y definir al usuario indígena. Por ejemplo, contar con un instructivo escrito donde aparecen claramente los requisitos para postular a un programa, que permite que el usuario complemente la explicación del funcionario con un recordatorio escrito que le facilite el trámite. Así, el programa ha promovido este tipo de interacción y el uso de códigos pertinentes para la población de interés estatal. Esto es parte de la acomodación de la política a la realidad, pero que se ha institucionalizado sobre la dependencia. En este sentido, la interacción se relaciona con aspectos personales, pero también facilitados por el programa en la oficina municipal.

La calidad de indígena

Uno de los principales trámites en la oficina que observamos es la solicitud de la *calidad de indígena*.³ La implementación de la política indígena chilena, básicamente por medio de programas focalizados para la población con pertenencia étnica diferenciada, requiere definir a los sujetos aptos para beneficios sociales específicos. Esto se valida por medio del certificado de calidad de indígena que otorga la CONADI, según se define en la ley 19.253 ya mencionada anteriormente.

El certificado ratifica a una persona como perteneciente a algún pueblo indígena, permitiéndole postular a los distintos programas que otorga el Estado para las personas, comunidades y asociaciones de esta condición. Este trámite es la mayor demanda usuaria y se vincula con otros beneficios destinados a la población indígena (DIPRES, Formulario Indicadores de desempeño 2012 CONADI). Las personas pueden solicitar este certificado acreditando la pertenencia a una etnia o autoidentificándose como tal. Esto se puede hacer considerando aspectos como: ser hijo de padre o madre indígena, cualquiera sea la naturaleza de afiliación; ser

3 En Canadá, existe el "*Indian Status*" que tiene como función la oportunidad a postular a programas específicos para la población indígena (Furi y Wherret 1996).

cónyuge de una persona indígena; tener un apellido de origen étnico o mantener rasgos culturales de algún pueblo indígena en particular (Ley Indígena 19.253, Art. 2° y Portal de servicios del Estado Chile Atiende). Para obtener el certificado se puede apelar a la pertenencia hasta la tercera generación.

La rutina de atención sigue mayormente una misma dinámica y es coincidente en las tres oficinas observadas, lo que muestra que la institución da ciertos parámetros para esta solicitud, pero que también influye el carisma y empatía del funcionario durante la interacción.

El primer momento de la interacción corresponde a la llegada de una persona mapuche de la comuna a la oficina con el fin de solicitar el trámite para acceder a la calidad respectiva. La motivación se relaciona con el acceso a algún programa vinculado a la política indígena, por ejemplo, la beca indígena para estudios, la postulación a un subsidio, un proyecto o la compra de tierras. Luego, cada vez que se solicita este certificado, el funcionario expone la responsabilidad que tiene el usuario frente a este mecanismo de identificación étnica, como se le escuchó frecuentemente decir: “no es sólo para obtener beneficios, es una responsabilidad con su pueblo”. A partir de esta interlocución, los usuarios escuchan atentamente al funcionario y expresan su compromiso frente a lo que se discute, muchas veces con sorpresa, pues su objetivo inicial era postular a beneficios.

En una ocasión, se observó la llegada de una familia a tramitar la calidad indígena, probablemente para obtener la beca de estudios para su hija. Cuando el padre expresó que era beneficioso tener la calidad, el funcionario aprovechó el momento para decirle: “ojalá que sea porque uno lo siente, porque tiene un pasado indígena y ha vivido así toda su vida, ojalá que la calidad indígena no se saque por conveniencia”. Después continuó diciendo: “Si tienes calidad indígena, puedes participar de la comunidad y ahí puedes lograr algunos beneficios”.

En otras oportunidades, las personas han llegado con cierta incertidumbre a solicitar la calidad de indígena, pues han escuchado que se puede obtener hasta tercera generación por medio de los certificados de nacimiento de sus padres, aunque no tengan el apellido. En estos casos el funcionario les solicitó que se informaran sobre sus antepasados, argumentando que esto no se obtenía para un beneficio, sino por reconocer su origen, religión, creencias y también para exigir sus derechos:

Hay personas que son mapuche sólo para recibir, mucha gente no se valora como tal [...] la ley indígena otorga a los indígenas, en general, y a los que viven con indígenas, varias cosas, vivienda y sobre todo por el tema de educación, tú lo vas a sacar por la beca pero lo importante es que se reconozcan como indígenas, que participen en actividades

culturales, no sólo para obtener beneficios, si no, te podemos cuestionar. Una vez hecho, puedes participar de los derechos que se han ganado los indígenas. Puedes asumir tu calidad indígena y tener derecho a todo lo que la ley otorga, pero sobre todo, lo más importante es el tema cultural, participar con respeto.

Del mismo modo, hay situaciones en donde una persona acude a la oficina sin saber realmente si tiene un pasado indígena: “No sabía qué origen era mi apellido, decían que era indígena. Empezamos a hurguetear para averiguar cuáles eran nuestros orígenes. Luego llegué a ver [a] un señor de la CONADI que me confirmó que mi apellido era indígena”.

Frente al discurso identitario del funcionario, muchas de las personas que visitan la oficina responden que poseen un fuerte sentido de pertenencia al pueblo mapuche y que una forma de mostrar este orgullo es a través de la solicitud del certificado: “la cultura mapuche no tiene nada que envidiarle a otra, tiene de todo, aunque hay mucha discriminación y ahí fui a sacar mi calidad indígena”. Así, la motivación en el testimonio de estos usuarios es: “encontrar las raíces, de sentirse parte de algo, de algo que estaba como en blanco”.

De esta forma, las interacciones donde se “negocia” este documento, por un lado, marcan una diferencia entre grupos de personas que acuden a conseguir el certificado de calidad de indígena buscando un beneficio, frente a lo cual el funcionario aprovecha este espacio para concientizar y sensibilizar en torno a la responsabilidad que esto significa; y por otro lado, promueve en las personas el interés por recuperar y reconocer su pertenencia indígena.

En consecuencia, las personas pueden transitar de una a otra situación en la misma interacción, dependiendo de la relación que establecen con el funcionario y los niveles de confianza que logran. En efecto, se observó en varias ocasiones que una persona que iba a solicitar la calidad de indígena con un fin instrumental, luego de que realizaba el trámite se iba con un cuestionamiento respecto del sentido de haberlo realizado.

Negociando identidades

La negociación y prácticas sociales que se realizan en la oficina estatal para la acreditación de la calidad de indígena inevitablemente generan la discusión sobre el tema de la identidad. La definición de quien es indígena por esta vía se realiza por una certificación que entrega el Estado y que es definida por una ley. Ahora bien, desde las ciencias sociales, las identidades sociales se conceptualizan desde otro punto de vista, concebidas como procesos de construcción que se caracterizan por

ser difusos, intersubjetivos, situacionales, conflictivos y múltiples, entre otros aspectos. Mientras, la ley privilegia aspectos de tipo familiar, pero también de autoidentificación, definiendo normas e indicadores de identidad y generando procesos personales que pueden potencialmente influir en la auto y heteroidentificación de los individuos y colectividades, no sólo adultos, sino también niños y jóvenes que por este medio pueden acceder a becas para apoyar sus estudios.

De este modo, la negociación de la calidad de indígena va en estrecha relación con la implementación de políticas públicas dirigidas a estos sujetos, que les permite acceder a diversos programas que el Estado ha definido focalizadamente. Esto genera diferentes mecanismos de expectación que lleva a los ciudadanos a un gran interés por rescatar o reinventar a los ancestros indígenas en sus familias o en las familias de sus cónyuges. Pero, asimismo, genera una pregunta de mayor importancia para los ciudadanos indígenas y no indígenas: ¿qué significa ser mapuche, por ejemplo, y qué significa ser chileno con ascendencia indígena? etc.

Por otra parte, es relevante el insistente discurso de parte de los funcionarios para hacer ver que la calidad de indígena no es sólo un trámite legal –aunque en la práctica parece serlo–, sino que implica compromiso y responsabilidad para con el pueblo indígena. No sólo por acceder a beneficios, sino por la real existencia del vínculo cultural. Si bien este discurso se repitió en los diferentes municipios y los usuarios lo escucharon con diferentes muestras de entusiasmo, no se vuelve a reiterar en otros contextos de interacción de la oficina, salvo en la postulación de proyectos.

En consecuencia, durante la interacción el funcionario asume un discurso étnico que enfatiza aspectos subjetivos de la cultura, como el compromiso y la responsabilidad, pero también aspectos objetivos, resaltando el apellido, la lengua y las tradiciones personales y familiares del usuario. Por su parte, los usuarios indígenas y no indígenas acuden con el fin principal de encontrar beneficios. Sin embargo, al ser interpelados por los funcionarios se generan diversas reacciones que van desde el asombro a la expresión de compromiso con su pueblo. Asimismo, en diferentes ocasiones la persona que solicitaba el certificado no era indígena, sino cónyuge, por lo que se generaban problemas en torno a ciertas restricciones (la Ley Indígena define una serie de restricciones para la compra y venta de tierras indígenas entre personas indígenas y no indígenas). En este contexto de interacción, el funcionario no podía negarse al certificado, pero intentaba –través de diversos recursos– comprometer al solicitante con otros aspectos de la cultura del pueblo mapuche.

Como se ha mencionado, el funcionario presenta un rol activo al fortalecer aspectos culturales mapuche. Esto también se observó en un programa de fortalecimiento de la mujer indígena, que consistió en un concurso para mujeres emprendedoras

indígenas, por lo que un número importante de mujeres mapuche acudió cada día para preparar su postulación y solicitar apoyo con la documentación. El funcionario intentó que la idea del proyecto surgiera de la mujer que estaba postulando; así orientaba para que el proyecto fuera viable y cumpliera los requisitos. En algunos casos, el funcionario le solicitaba a la mujer que llenara el formulario a mano y luego lo trajera para ayudarla, mientras que en otros casos, realizaba un apoyo más directo en su formulación. Cuando llegaba el momento de ingresar los datos en forma electrónica, sorprendía la capacidad del funcionario para sintetizar y utilizar en forma adecuada el documento, incorporando lo que se esperaba de éste. Así, como era un proyecto focalizado para la mujer indígena, él enfatizaba en el texto la importancia de la mujer en la familia mapuche y enfocaba el proyecto para que manifestara el rescate de su cultura e identidad. Por ejemplo, una mujer solicitaba un refrigerador (heladera) para instalarlo en un negocio local (punto de venta de productos de primera necesidad para la población del sector y potenciales turistas), ubicado en un camino rural. El funcionario tomaba esta idea y escribía “un refrigerador para ofrecer productos naturales con frutos nativos para los turistas que visitan el territorio”. Estos ajustes, sin duda, daban más competitividad al proyecto. De esta forma, se observaba cómo la mujer quedaba convencida y satisfecha con el aporte del funcionario y el resultado de su proyecto, al mismo tiempo que la cuestión identitaria quedaba reducida a una mera postulación a un fondo comercial.

Esta interacción muestra cómo se internaliza la política indígena, quizás con efectos no pensados en su diseño, provocando un impacto en el espacio local por medio de la incorporación de diferentes discursos en los usuarios. La idea de la cultura, en particular mapuche, como un ideal objetivable, es común en el discurso de los funcionarios que implementan la política indígena en diferentes niveles, pues forma parte del discurso aceptado y legitimado. Este ideal de la cultura toma los aspectos que desde la cultura no mapuche se consideran como positivos y étnicos; por ejemplo, el equilibrio entre el ser humano y la naturaleza, la alimentación saludable, el respeto por la naturaleza, el trabajo en comunidad y en familia, entre otros. Estos ideales, también prejuicios, se plasman en los discursos tanto de quienes trabajan en la implementación de la política indígena como en algunas organizaciones indígenas con sello más culturalista y en algunos sectores de la sociedad no indígena. Este planteamiento, dirigido en algunos casos por el funcionario, plantea un horizonte a seguir, un patrón para los usuarios, que impulsa un proceso a nivel local de fortalecimiento de la identidad mapuche y de la objetivación de la cultura. Es una forma local y cotidiana de incorporar esta objetivación de la cultura indígena en los ciudadanos, transformándola en una cultura idealizada pero cómoda de controlar por parte del Estado.

A partir de las situaciones descritas anteriormente, podemos contrastar los efectos de la “persona jurídica” en la construcción identitaria de los indígenas. En este proceso es notable el vínculo con lo señalado por Comaroff (2011) en diferentes

ejemplos referidos al etnomercado. Existe una motivación de las personas indígenas por obtener el certificado de calidad, la cual está vinculada al mercado de beneficios estatales que no incluye a otros sectores de la sociedad, como los pequeños agricultores de origen chileno que conviven con los mapuche en la Región de la Araucanía.

El hecho de obtener la calidad de indígena no sólo puede tener efectos en la autoidentificación, es decir, en el cuestionamiento sobre algunos aspectos que quizás estaban velados, sino también en la identificación de los otros, la heteroidentificación, aspecto fundamental en los procesos identitarios. Como señala Giménez (2005), toda identidad, individual o colectiva, requiere la sanción del reconocimiento social para existir social y públicamente. En cierta forma, poseer actualmente la calidad de indígena tiene ventajas frente a los no indígenas que viven en las mismas condiciones, ya que aumentan sus posibilidades de acceder a programas y beneficios del Estado. Esto no impide que persistan, quizás de otra forma, procesos de discriminación, prejuicios y, en general, procesos de dominación históricos que han caracterizado las relaciones con los pueblos indígenas.

Conclusiones

A partir de lo expuesto, se puede señalar que el rol del funcionario indígena, en la interacción individual de la oficina y en sus prácticas sociales, cumple un rol fundamental en dar vida a la política indígena en acción y práctica. Por medio de su experiencia, habilidades personales e institucionales interactúa con los usuarios para legitimar la política y lograr la eficiencia que requieren los programas públicos. Los “juegos de la implementación” (PNUD Bolivia 2007: 279) o las prácticas sociales vinculadas a la implementación se ritualizan, pasan a formar parte de las prácticas cotidianas del Estado y, por tanto, a la construcción del Estado desde adentro y abajo.

Respecto de la negociación en la solicitud de calidad de indígena, el funcionario no sólo cumple el rol de implementar la política, sino también el de mediar en la obtención de beneficios, con potenciales impactos en el proceso de construcción identitaria de quienes interactúan. De este modo, el funcionario se posiciona como un “legitimador” de lo indígena. Por ende, los usuarios pueden recrear o reconstruir los requisitos, demostrar que los cumplen, buscar en sus orígenes, inscribirse en una organización indígena, etc., al tiempo que desarrollan un interés comercial por conocer, informarse y participar en la cultura y organización indígena, al menos cuando no tienen la cultura incorporada. Es posible señalar que, potencialmente, la calidad de indígena puede ser el primer paso para luego otorgar el contenido simbólico y material al proceso de autoidentificación, pudiendo posiblemente ser

retomado y reconstruido desde lo íntimo o familiar o ser reinventado para otros pasos de etnicidad que involucran procesos colectivos.

Esta interacción funcionario y usuario –entendida como un espacio de negociación de la identidad, de construcción del Estado por medio de una política pública– es un lugar problemático para comprender la dinámica de estos procesos como relaciones interculturales, así como los impactos de la política indígena en la subjetividad y cotidianidad de las personas. Es un espacio íntimo de negociación, fuera y dentro de los márgenes políticos y de control, y sobre todo, de contención entre indígenas, tomando el concepto de “lenguaje contencioso” de Roseberry (2002), frente a la hegemonía estatal. Es la interacción entre personas que potencialmente son del mismo pueblo indígena, es decir, que históricamente han vivido una situación de dominación frente al proceso estatal de instalación en el territorio. La diferencia es que, por un lado, el funcionario maneja la ley y conoce desde dentro la institucionalidad pública; está dentro, pero también es indígena, manifiesta un sentido de pertenencia, compromiso con su pueblo y conocimiento de la realidad histórica y la actualidad de las comunidades mapuche; mientras que, por otro lado, el usuario se reconoce, es descendiente o cónyuge de indígena. Vale decir, el usuario es un miembro del mismo pueblo que no tiene acceso a los elementos que tiene el funcionario, pero que comparte o quiere compartir su condición. Los motivos pueden ser diferentes, pero también son una oportunidad para iniciar una discusión acerca de las nuevas formas de identificación política y cultural.

Desde este punto de vista, pueden ser muy alentadores los cambios que se han generado a través de la política indígena, sin embargo, considerando el peso de los procesos estatales en la sociedad, es posible que esta mayor valoración de los pueblos originarios y las ventajas de obtener este certificado no modifiquen la situación de dominación política de los mapuche, pues los sectores dominantes de la sociedad, encarnados en el “Estado”, siguen construyendo su proyecto nacional.

Ciertamente, es posible determinar procesos adicionales, no previstos, en la implementación y evolución de una idea que se plasma en una política pública que no es neutra, que al entrar y penetrar en la vida cotidiana del Estado y, por lo tanto, también de los ciudadanos/usuarios, adquiere características propias y relevantes para el quehacer ciudadano y, en este caso, para los procesos de etnoidentidad.

Por consiguiente, lo principal es que la oficina constituye no sólo el espacio de implementación de la política, por ende, de construcción del Estado en lo local, sino también un lugar de potencial resistencia política, abriendo nuevas formas de relación y visibilidad de los indígenas en lo local. Por medio de la etnografía del Estado de estas interacciones, es posible desentrañar algunas modalidades

nuevas de dominación que se imponen en una política de reconocimiento, como también la adaptación de estas políticas estatales en los nuevos escenarios de interacción social entre indígenas y no indígenas. Esto, por ejemplo, en el contexto político actual, ante conceptos como competitividad, emprendimiento e innovación; categorías que se suman a los programas de gobierno y donde el funcionario debe asumir un nuevo rol al tener que conjugarlas con la política de reconocimiento de la cultura propia.

Una de las reflexiones que surge a partir del análisis de esta interacción es cómo desde el Estado se posiciona una concepción objetiva de la cultura indígena que se transmite a ellos y también a los que no se definen como tal. Siguiendo a Bourdieu (1991), se objetiviza “lo indígena” desde el Estado y se subjetiviza nuevamente en los usuarios. “Lo indígena” es instrumentalizado desde el Estado por los ciudadanos que se definen de esta manera. En este contexto, la objetivación de identidad también se entiende como un recurso político y parte de una cultura de resistencia (Assies van de Haar y Hoekeman 2002: 100).

La oferta de “beneficios estatales”, nuevos recursos del Estado, genera procesos de fortalecimiento étnico en los propios indígenas y de reconocimiento en los que no lo son, pero también de fuerte dependencia a tales recursos, articulando un proceso de clientelismo y asistencialismo reproduce la situación de subordinación al interior de la sociedad chilena.

Por último, al fortalecer la diferencia entre indígenas y no indígenas, representada por el certificado de calidad, también se generan procesos de distanciamiento, de fronteras étnicas, que pueden ser remarcadas por la diferencia de acceso a beneficios estatales, en un discurso que sutilmente se fortalece: “es mejor ser indígena para recibir más beneficios” o “los indígenas tienen mucho más recursos y beneficios que los chilenos”. Esto puede llevar a reinventar y fortalecer la tradición, pero también la posiciona en una concepción de mercado (donde el Estado es proveedor), de relaciones económicas, de ganancias versus beneficios, donde se negocia la identidad indígena en un nuevo escenario local y nacional. El Estado, en este caso, es el principal interlocutor que tiene un efecto en los pueblos, quienes reelaboran sus discursos y prácticas étnicas en este nuevo contexto. En consecuencia, se abren nuevos espacios de convivencia y conflicto, demostrando así que las relaciones interculturales en la sociedad chilena tienen una estructura muy profunda, difícil de asumir y de avanzar en forma más equitativa.

Referencias citadas

- Assies, W., M. Calderón y T. Salman. 2002. *Ciudadanía, cultura política y reforma del estado en América Latina*. México: El Colegio de Michoacán, Instituto Federal Electoral Michoacán.
- Assies, W., G. Van Der Haar y A. Hoekema. 2002. Los pueblos indígenas y la reforma del Estado en América Latina. *Papeles de Población* (31): 95-115.
- Bengoa, J. 1985. *Historia del pueblo mapuche*. Santiago: Ediciones Sur.
- Bourdieu, P. 1991. "Estructuras, habitus y prácticas". En: *El sentido práctico*. Madrid: Taurus Humanidades. 91-111.
- ChileAtiende. "Acreditación de la calidad de indígena". En línea, disponible en: <http://www.chileclitic.gob.cl/portal/w3- article-46491.html> (visitado 20 de marzo de 2012).
- Comaroff J.; Comaroff, J. 2011. *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz Editores.
- Das, V.; Poole, D. 2004. *Anthropology in the margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Advanced Seminar Series and James Currey Ltd.
- Dirección de Presupuestos (DIPRES). "Formulario Indicadores de desempeño 2012 CONADI". En línea, disponible en: http://www.dipres.gob.cl/574/articles-86235_doc_pdf.pdf (visitado 12 de marzo de 2012).
- Furi, M. y J. Wherret. 1996. "Indian Status and band membership issues". En línea, disponible en: <http://www.parl.gc.ca/Content/LOP/ResearchPublications/bp410-e.htm> (visitado 12 de marzo de 2012).
- Giménez, G. 2005. "Materiales para una teoría de las identidades sociales". En: *Teoría y análisis de la cultura*. Volumen II. México: CONACULTA. 18-44.
- Gobierno de Chile. 1993. Ley Indígena 19.253. Santiago: Diario Oficial.
- _____. 2010. Plan Araucanía. Invirtiendo en personas y oportunidades. En línea, disponible en: www.planaraucaania.cl
- Gundermann, H., R. Foerster y J. Vergara. 2003. *Mapuche y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos de los ciudadanos*. Santiago: Universidad de Chile, PREDES, RIL.
- Gupta, A. 1995. Blurred boundaries: the discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state. *American Ethnologist*. 22 (2): 375-402.
- _____. 2005. Narratives of corruption: Anthropological and fictional accounts of the Indian state. *Ethnography*. 6 (1): 5-34.
- Hansen, T. B. y F. Stepputat. (Eds.). 2001. *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. London: Duke University Press.
- Hernández, I. 2003. *Autonomía o ciudadanía incompleta. El pueblo mapuche en Chile y Argentina*. Chile: Naciones Unidas-Pehuén.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE) y Programa Orígenes MIDEPLAN-BID. 2005. Estadísticas Sociales de los pueblos indígenas en Chile Censo 2002. Santiago: INE-Programa Orígenes.

- Joseph, G. y D. Nugent. (Coord.). 2002. *Aspectos cotidianos de la formación del estado*. México: Ediciones ERA.
- Pinto, J. 2000. *De la inclusión a la exclusión*. Santiago: IDEA, Universidad de Santiago de Chile.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo en Bolivia (PNUD Bolivia). 2007. *Informe sobre Desarrollo Humano en Bolivia. El estado del Estado en Bolivia*. Bolivia: PNUD.
- Roseberry, W. 2002. "Hegemonía y lenguaje contencioso". En: Joseph Gilbert y Daniel Nugent (comp.). *Aspectos cotidianos de la formación del estado*. México: Ediciones ERA.
- Sharma, A. y A. Gupta, (eds). 2006. "Introduction". En: *The anthropology of the state. A reader*. USA, UK, Australia: Blackwell Publishing.
- Sieder, R. (ed.) 2002. *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. London: Institute of Latin American Studies.
- Stavenhagen, R. 2001. *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México.
- Vergara, J., R. Foerter y H. Gundermann, 2004. Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de DASIN a CONADI (1953-1994). *Ciencias Sociales Online* (1): 86-97.
- Wanderley, F. 2009. Prácticas estatales y el ejercicio de la ciudadanía: encuentros de la población con la burocracia en Bolivia. *Íconos* 34: "Etnografías del Estado en América Latina". Ecuador: FLACSO.

Génesis, formación y desarrollo del movimiento atacameño (norte de Chile)¹

HÉCTOR MORALES MORGADO

Introducción

Esta investigación tiene como propósito caracterizar el movimiento social atacameño, desde los propios actores indígenas y sus reacciones frente a eventos políticos y jurídicos nacionales e internacionales que han transformado la condición étnica atacameña, en un reto conceptual y metodológico frente a la emergencia de nuevas identidades culturales. Cabe mencionar que mientras en Europa lo “étnico” puede aludir a las antiguas nacionalidades imaginadas (Anderson 1993) o inventadas (Hobsbawm 2002) que dieron origen a las modernas democracias (Huntington 1997) y que últimamente se han transformado en corporaciones privadas (Comaroff y Comaroff 2011), en América Latina alude a pueblos originarios, es decir, grupos descendientes directos de las primeras poblaciones que habitaron el continente.

Pese a que la categoría de “indio” e “indígena” (Albó 2000, Bartolomé 2004), tiene sentidos múltiples, el concepto refiere a una condición histórica que emerge de la conquista hispánica (Díaz-Polanco 2006, Boccara 2002) y su posterior proyección postcolonial en las repúblicas criollas (Abercrombie 1991, 2006, Degregori y Portocarrero 2004). También lo étnico se vincula, pues, a un esquema de dominación que se extiende desde el estigma de la identidad cultural degradada, al sometimiento político y la exclusión socioeconómica (Stavenhagen 1992, 2000, Hopenhayn 2005).

El presente trabajo aborda la génesis del movimiento social en Atacama desde los primeros episodios de organización y movilización colectiva. Luego se describe la

1 Publicación original: Morales Morgado, Héctor. 2014. Génesis, formación y desarrollo del movimiento atacameño (norte de Chile). En: *Estudios Atacameños* 49: 111-128. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-10432014000300007>

formación del gobierno local indígena en Atacama, a través de la actividad en las juntas de vecinos y el municipio, finalmente se muestra el desarrollo organizativo y reconocimiento de la demanda étnica, expresada en el Consejo de Pueblos Atacameños y los congresos atacameños, que dan cuerpo al movimiento étnico atacameño y a la decisión orgánica de movilizar sus organizaciones en la conquista de sus derechos como minoría étnica, pese a las diferencias internas.

Esta investigación sociocultural examina las organizaciones sociales en Atacama y cómo en la década del ochenta se configuran ciertas formas de organización social indígena. El acceso al gobierno local a través de la participación en la junta de vecinos y Municipalidad será lo que dará un sello diferenciador y particular a la política local en Atacama. Igualmente, el reconocimiento y administración de la diversidad cultural se asociará directamente a la Ley Indígena (1993), como una forma de normalizar la diversidad cultural en Atacama y dotar de una organización funcional a las políticas gubernamentales. En este proceso de construcción de organización se crea el Consejo de Pueblos Atacameños (1992) y los posteriores eventos, denominados Primer y Segundo Congreso Atacameño (1998 y 2008 respectivamente) nos muestran a través de sus registros los cambios etnopolíticos² del movimiento indígena al interior de Atacama.

En referencia a las fuentes primarias y secundarias utilizadas para el análisis, se recurrió a una metodología de investigación eminentemente cualitativa que, en el trabajo de campo, produjo etnografías de los diversos grupos de Atacama,³ recolectando información de comuneros indígenas y líderes comunitarios, sociales y políticos, entrevistando a cerca de veinte personas. Este trabajo etnográfico fue complementado con actas inéditas producidas por el Primer y Segundo Congreso Atacameño.

Génesis del movimiento social en Atacama

Podemos señalar que las primeras organizaciones en Atacama tienen una base social comunitaria con distintos fines, como el Club Deportivo Huracán de Sequitor

-
- 2 Se entenderá la etnopolítica como “una ideología de cohesión, culturalmente determinada, que se presenta como respuesta a los desafíos que impone la diversidad étnica y cultural –a sí misma, a las sociedades, a las etnias, a las naciones y a los Estados–, para alcanzar los derechos históricos de las libertades culturales, necesarias para la reproducción social y cultural” (Zambrano 2002: 125).
 - 3 Se utilizará el concepto de Atacama como una región geográfica, en cambio la nominación de atacameño se asocia a la condición étnica e identitaria de esa población. Por otro lado, el trabajo hace referencia tanto a las poblaciones de El Loa como del salar de Atacama en su génesis y formación de organizaciones, y para el desarrollo del movimiento social, se acentúa información del salar de Atacama por la presencia de la Municipalidad de San Pedro de Atacama y las dinámicas políticas asociadas a ella.

(1942) y otras organizaciones sociales, productivas y vecinales. El esquema de desarrollo organizativo de mediados del siglo XX debe ponerse en relación a la acción estatal o de agentes como la Iglesia Católica, que han promovido diversos tipos de organización con grados también variados de formalización, donde encontramos juntas de vecinos, agrupaciones de riego, agrícolas, artesanos, clubes deportivos o de bailes religiosos entre otros⁴ (Larraín y Ross 1988).

Según González y Gavilán (1990) la sociedad andina regional parece no ser más que la sumatoria de diversos grupos locales que mantienen un débil nivel de integración entre sí, donde existe una difusa conciencia de compartir un mismo territorio. Por otro lado, en investigaciones en el área de Atacama, Rivera (1994) menciona que se han desarticulado los basamentos del poder local tradicional, lo que culmina con la instalación de la Municipalidad de San Pedro de Atacama. Más tarde, Gundermann (2002) constata que los sistemas sociales locales están en transformación, a través de la municipalización de esos espacios, convirtiéndose en uno de los factores de cambio y reestructuración importante. Postula que pos Guerra del Pacífico y gran parte del siglo XX, la identidad colectiva es:

[...] de comunidad y el de indígena como categoría sociocultural especial. No hay en la población indígena atacameña y para este período, hasta donde sabemos, una identidad colectiva más amplia como la identidad nacional, por ejemplo. Y tampoco una ubicada en un nivel menos general que la de indígena, de tipo étnico. Seamos categóricos, entre medio de la identidad comunitaria y de la de indígenas no hay algo como lo étnico. (Gundermann 2002: 19).

Esta tesis es correcta en cuanto la identidad étnica atacameña es una entidad políticamente reconocida en un discurso más o menos fijo y estable. Se sostiene que existen dos tipos de identidades colectivas principales y ninguna de ellas es propiamente étnica. Encontramos las identidades locales dadas por la pertenencia a una localidad particular y la otra una identidad regional por lo indígena. Ambas, si bien logran describir y aglutinar ciertas características de pertenencia, no consiguen describir las cualidades propias de los grupos en cuestión, no entregan información sobre comportamientos específicos en lo económico, social o religioso y tampoco permiten hacer distinciones entre estos grupos sociales en Atacama.

Sin duda hay diferencias sociales entre localidades, como también entre los estilos de vida del oasis de San Pedro de Atacama con el pastoreo trashumante de la puna atacameña y el de las poblaciones quechua migrantes en la cuenca superior

4 Horacio Larraín y Ross (1988 y 1989) describen las organizaciones y comités de artesanos atacameños de la época, teniendo una participación activa en la capacitación de organizaciones y dirigentes, previo a la formalización ante la Ley Indígena (1993).

de El Loa. Insistiremos que la identidad y conciencia étnica (Bartolomé 2004) son prácticas y costumbres, a modo de repertorios y marcaciones culturales, no siempre explícitas en los discursos formales, pero evidenciables en la *performance* ritual, bailes religiosos y relaciones parentales.

En este trabajo se postula la etnicidad atacameña como una “relación social”, a ratos inestable, contextual y dinámica, que se construyó y se construye en la interacción (Barth 1976, Hobsbawm 2002) con otros grupos sociales como quechuas, collas, incluso chilenos, argentinos y bolivianos, y que se ha expresado en un conjunto de prácticas culturales diferentes entre los distintos grupos coexistentes en Atacama. Por tanto, en la actualidad el movimiento indígena atacameño es heredero de las viejas fisuras y fricciones interétnicas, que adquirieron relevancia en las clasificaciones racistas sobre las denominaciones collas y quechua-bolivianas, por parte de los sanpedrinos (Morales 2013).

Investigaciones recientes de Boccara y Bolados refieren a la emergencia de nuevas formas de poder, concomitante al surgimiento de prácticas contra-hegemónicas. Se menciona a una elite indígena como:

Etnoburócrata, intermediario, passeur, portavoz que circula en distintos espacios sociales. Tanto fiel mensajero de su pueblo frente a los servicios públicos, tanto traductor de las directrices de estado frente a los miembros de su pueblo, ocupa una posición de cultural bróker. (Boccara y Bolados 2008: 184).

Este concepto nos permite identificar un actor estratégico en la etnopolítica atacameña y nos inserta en la complejidad del multiculturalismo como “derechos diferenciados en función de la pertenencia a un grupo” (Kymlicka 1996: 25), que en los últimos veinte años ha situado el concepto de *etnicidad* en un espacio reflexivo. Esto permite comprender fenómenos asociados a los procesos de etnificación en el norte de Chile y que involucran tanto la construcción-revitalización de identidades culturales como la emergencia de nuevas (Rivera 1994, Gundermann 2003, Hernández y Thomas 2006, Bolados y Boccara 2008, Morales 2010, 2013, Vergara *et al.* 2013).

Primer episodio del movimiento social

Se identifica una primera manifestación, como una acción colectiva con un propósito adversario y de identidad (Laclau 1990, Mouffe 2000, Melucci 2001) en 1962, en localidades y comunidades de la cuenca de El Loa, organizadas en una Central de Pueblos Cordilleranos, compuesta por pobladores de las localidades de Ayquina, Toconce, Chiu-Chiu, Cupo, Lasana, Río Grande y Caspana, quienes

levantan una plataforma reivindicativa que refería a demandas inmediatas de orden educacional, salud, saneamiento de títulos de propiedad y desarrollo de infraestructura pública.

Para reconstituir este hecho ocurrido hace más de cincuenta años, se identifican dos reuniones emblemáticas, en las que se expresaron las demandas corporativas de los pueblos del interior. La primera tuvo lugar en Chiu-Chiu, en febrero de 1962:

El presidente de la Central Don Gastón Cruz Yáñez, pide al Señor Rodríguez como corregidor y presidente del sindicato de Chuquicamata; 1º Hablar con el Gerente de Chile Exploration Company, para conseguir dos pulgadas de agua, para los habitantes de Lasana [...] toman acuerdo de hacer una concentración en Calama, para el 5 de mayo de 1962, con todos los habitantes de cada pueblo, para pedir en la plaza pública de Calama, y autoridades departamentales y provinciales, para la búsqueda de pronta solución a los problemas, de cada pueblo del interior. (Saire *et al.* 2008: 36).

En esta asamblea se decide una movilización a Calama como una forma de hacer escuchar sus demandas. A pie, en burro y en camiones llegaron a dicha ciudad cerca de 65 personas de los distintos pueblos del interior. Aquí se convoca a una segunda manifestación en la capital de la región, Antofagasta, para fines de año 1962. Este episodio es una muestra de las plataformas reivindicativas de las organizaciones sociales de los pueblos del interior. Los fragmentos revisados no hacen ninguna alusión a conceptos de indígena o indio, sólo se hace referencia a los “pueblos de interior”. Si bien son demandas sociales de poblaciones rurales, marginadas y aisladas, no existen demandas culturales o étnicas.

La condición de estas poblaciones para esta época es la de vecinos, según datos entregados por Grete Mostny en su obra *Peine un pueblo atacameño* (1954). En ella hace referencia a un funcionario gubernativo, el “inspector municipal”, quien es nombrado por el alcalde de Calama, cuyo deber principal es atender todas las cuestiones de agua, riego y las actividades que se relacionan con la mantención de los servicios básicos y, a veces, resolver como juez las disputas de los vecinos e incluso imponer multas.

[...] la junta de vecinos, que se compone de un presidente, un vicepresidente, un secretario de actas, un tesorero y cuatro directores. La elección es secreta y participan en ella todos los varones mayores de edad y –aquí hay diferencia de opinión– también las mujeres dueñas de casa, en ausencia de sus maridos. Se elige la Junta por tiempo indefinido y se llama a nuevas elecciones en caso de renuncia de los miembros o

cuando el pueblo se pone de acuerdo para renovar la Junta. (Mostny 1954: 22).

Según Mostny, la principal atribución de la junta de vecinos es velar por el bienestar de los comuneros, preocuparse de la marcha del colegio primario, intervenir en la instrucción y el auxilio alimenticio. La junta de vecinos llama a los trabajos comunales y nombra los responsables para las comisiones de trabajo; también nombra los *Pujiai* para el carnaval y los jueces de agua, vela por el buen estado de la casa comunal, de la iglesia y el cementerio. Esto último debe hacerse de acuerdo con el inspector municipal.

Para la década del sesenta:

No se puede explicar el actual estado de las relaciones sociales en San Pedro de Atacama sin referirse a este vuelco en la institucionalidad interna de la comunidad, la nueva red de canales de regadío construida entre 1960 a 1964, la Cooperativa Agrícola, la Junta de Adelanto, y el Club de los Cholulos, todos ellos de 1957 (de allí que fuera seleccionado como hito temporal), además la absorción de mano de obra por el mineral de Chuquicamata, han marcado los nuevos tiempos en San Pedro. Tiempos que como primera consecuencia, al cambiar la realidad socioeconómica, desarticulaban los basamentos del poder local tradicional, lo que ha culminado con la fundación de la Municipalidad de San Pedro de Atacama. (Rivera 1994: 191).

A fines de los setenta, Atacama (salar de Atacama y cuenca de El Loa) era una zona sin grandes infraestructuras públicas en transporte, salud y educación. Esto se habría debido tanto a la falta de recursos financieros, como a la simple incapacidad del Estado de llegar a estos rincones del territorio.⁵

Es un momento de profundos cambios en las estructuras sociales, económicas y políticas en Chile,⁶ que afectarán, hasta hoy, la condición de vida de estos habitantes del desierto de Atacama. La dictadura militar junto a una nueva derecha asociada a las oligarquías financieras, estimularán la integración del país a la economía mundial a través de la explotación de recursos naturales. Precisamente la zona de Atacama se transformará en el futuro escenario de las explotaciones

5 El traslado desde San Pedro de Atacama o de cualquier localidad del salar de Atacama sólo era posible a pie, en burro o en camiones llareteros (Dirigente social 2009).

6 Esta década estuvo marcada por la agudización de la “Guerra Fría”, en Latinoamérica, expresándose en Chile en un gobierno que utilizó una vía pacífica al socialismo y luego por una dictadura militar.

mineras más importantes de Chile. Esto cambiará, para bien o para mal, la situación y las condiciones de vida de sus pobladores.

En la primera fase (1973-1979) el Gobierno Militar impone una serie de restricciones a las libertades individuales y la prohibición expresa de reuniones sociales del carácter que fuesen. Bajo esta situación de represión social, la Iglesia Católica, facilitó sus instalaciones para el desarrollo de actividades sociales, juveniles y culturales.

A raíz de la situación represiva impuesta por la dictadura, a fines de los años setenta, cualquier actividad social o política sólo era posible desde la institucionalidad de la Iglesia Católica. Esta zona no fue ajena a tal situación y será la Parroquia de San Pedro de Atacama, a cargo aún del sacerdote belga y arqueólogo Gustavo Le Paige, la que cobijará a grupos de jóvenes. Las actividades de éstos, si bien respondían a programas de evangelización y ayuda a la comunidad, iniciarán un trabajo destinado a mejorar las condiciones sociales y económicas de los pobladores de Atacama. Esto puede entenderse como los primeros pasos reivindicativos de los pobladores de Atacama, que una década más tarde se transformarán en demandas políticas y étnicas del pueblo atacameño.⁷

Una de las gestoras de este embrionario movimiento social será Sandra Berna, dirigente social y actual alcaldesa de la Comuna de San Pedro de Atacama, quien afirma:

[...] yo había estudiado en la ciudad y cuando viajaba al campo para visitar a mis familiares, observaba cómo los niños eran utilizados en los trabajos agrícolas y ganaderos. Ellos no terminaban sus estudios básicos –así marcaban el paso– y continuaban el estilo de vida de sus padres, sin ninguna superación. Esto fue una gran motivación para realizar un trabajo social en aquella época. Lo primero que hicimos fue un comedor para 120 niños financiado por CARITAS Chile. (Alcaldesa de San Pedro de Atacama 2009).

Poco a poco los jóvenes van identificando las demandas y reivindicaciones más sentidas de los vecinos, inspirados algunas de ellos en sentimientos muy profundos y solidaridades grupales muy fuertes. Una dirigente social de aquella época y que más tarde será una de las fundadoras del “Consejo de Pueblos Atacameños”, dice:

7 La idea de pueblo emana de la Declaración sobre los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 13 de septiembre de 2007.

[...] el agua siempre ha sido una preocupación muy importante. Cuenta mi padre que en la época del Presidente de la República Jorge Alessandri (1962-1963) se canalizó el río San Pedro, que es el que drena todos los terrenos agrícolas del oasis, este hecho es tomado por los vecinos como una amenaza, puesto que podrían llevarse el agua a Calama, la ciudad más cercana. Y –recuerdo más– lo primero que hace el gobierno militar es estimular la inscripción individual de este recurso. Una de las primeras actividades como dirigente fue un catastro de las Mercedes de Agua inscritas. Hasta ese momento, toda nuestra gestión vecinal giró en torno a la no inscripción individual del recurso, por una inscripción comunitaria. Esto fue un éxito, puesto que no se inscribieron individualmente, contrariando a las autoridades de la época y recién el año 96 se inscribe comunitariamente. (Dirigenta social atacameña 2009).

La inscripción individual del agua, estimulada por el gobierno militar, es sólo una muestra del conjunto de medidas políticas y legales que amparadas en la Constitución de 1980 serán el armazón institucional que permite la instalación de un nuevo modelo económico y social. En base a éste se implementarán leyes que fueron configurando el escenario jurídico-político necesario para el asentamiento de un orden neoliberal; leyes tales como la de Regionalización (1975), la Ley de Municipalidades (1980) y la Ley Orgánica de Concesiones Mineras (1982).⁸ Estas leyes afectarán directamente a las poblaciones de atacamas y los territorios que habitan.

El uso privado de las aguas indígenas y su apropiación por particulares ajenos a las poblaciones locales se agudizó con la dictación en 1981 del Código de Aguas, D.F.L. N°1.222. Este cuerpo legal constituye un derecho de aprovechamiento de las aguas, donde el titular puede usar, gozar y disponer de su derecho en conformidad con la ley. Este derecho es transferible, transmisible y prescriptible, y se constituye por un acto de autoridad, independiente de si el solicitante es dueño o no de la tierra donde está ubicada el agua y si hace o no uso efectivo del recurso. A partir de la puesta en vigencia del Código de Aguas, se produce un creciente proceso de inscripción de las aguas subterráneas, no protegidas por la Ley Indígena, por las grandes empresas mineras mayoritariamente.⁹

8 Código de Minería (Ley N°18.248 de 1983). Para la legislación chilena todas las sustancias del reino mineral, cualquiera sea su naturaleza, metálicas o no metálicas, y en general toda sustancia fósil son susceptibles de ser objeto de concesión minera.

9 Primero se inscribió extensivamente aguas superficiales en favor de agricultores indígenas y no indígenas en comunidades y zonas parcelarias de todo el norte de Chile; a veces, como en San Pedro, bajo la fórmula de Asociaciones de Riego. Las aguas subterráneas han sido inscritas bajo el Código de Agua por las empresas mineras, como también las aguas que no quedaron protegidas por la Ley Indígena previamente (Aldunate 1985, 1997, Castro 2004, Yáñez y Molina 2008).

El uso industrial del agua ha acelerado los procesos de desecamiento de vegas y bofedales, produciendo una disminución de la actividad ganadera y agrícola tradicional. Ello desencadenó migraciones y asilamiento de la población indígena. Estos procesos han alcanzado una dimensión crítica a partir de la década de los ochenta, ya que el agua, sobre todo subterránea (Aldunate 1985, Yáñez y Molina 2008), permitió la explotación de los recursos minerales de esta zona de propiedad fiscal y el lugar de habitabilidad por siglos de los pobladores de Atacama, quienes quedarán en medio de los futuros enclaves mineros. Esto marcó una transformación de las condiciones estructurales del entorno económico, social, cultural de estos pobladores rurales del norte de Chile y será el preludio para la siguiente etapa organizacional asociada a gobiernos locales vecinales y municipales.

La génesis de la organización en Atacama está marcada por la demanda colectiva y cultural por el agua, como un recurso vital para el estilo de vida ganadero, pastoril y agrícola en la zona de Atacama.

Formación del gobierno local indígena en Atacama

Éste es un proceso de organización y toma de posiciones de los atacameños sobre las instituciones locales a través de varias décadas, primero a través de juntas de vecinos en la década de los ochenta y luego en la Municipalidad de San Pedro de Atacama en los noventa. En este apartado revisaremos algunos episodios relevantes.

Un dirigente social de larga trayectoria, don Félix Ramos, hace referencia a un relato de infancia de su padre, el cual nos remonta a fines del siglo XIX:

Antes, me cuenta mi padre, existía un Cabildo y también un delegado que usaba un sombrero muy ancho y que cuando las ramas de las calles tocaban su sombrero, mandaba de inmediato a cortarlas y sacaba una multa. A ese Cabildo sólo iba gente de dinero o con muchas propiedades. Aquí había mucha gente de afuera como la familia Abaroa... dueños de las mejores tierras cercanas a las huellas camineras, ahora muchas de ellas están botadas. Antes el poblado de San Pedro de Atacama dependía de la Municipalidad de Calama, acá había un sub-delegado, él era como un juez, no había mucha inversión ni adelantos en los pueblos. Sólo a partir de la década del ochenta se forma el municipio de San Pedro de Atacama con alcalde y funcionarios designados por el gobierno militar, en adelante se recibirá ayuda de las autoridades municipales. (Dirigente social 2009).

Este pasaje nos muestra antiguas instituciones comunales como el “Cabildo”, donde se juntaban los vecinos propietarios. Dicha reunión contaba con la presencia de un “delegado”, quien hacía las veces de autoridad comunal en la localidad, con las consiguientes atribuciones legales sobre la población.

Reafirma estos datos la profesora Grete Mostny en su obra “*Peine un pueblo atacameño*” (1954). En referencia a este poblado puneño, a 109 km de San Pedro de Atacama, señala que:

La junta tiene sus reuniones frente a la casa del presidente o también frente a la casa vecina, que pertenece a un hombre de edad que es muy respetado por todos los vecinos y reconocido tácitamente como el jefe del pueblo. Para llamar a la gente a reunión, se tocan las campanas de la iglesia, acuden entonces todos los que pueden, tanto hombres como mujeres. En estas reuniones se tratan todos los asuntos de interés comunal. En la junta de vecinos parece haberse desarrollado un consejo de mayores o consejo de ancianos. Así lo manifestaron varios informantes; anteriormente los comisionados del trabajo comunal habían sido nombrados por los ancianos o por los mayores. (Mostny 1954: 42).

Esta institucionalidad está fuertemente entrelazada con funciones tradicionales. Así como se eligen los jefes del trabajo comunal, también son nombrados los tres *Pujiai*: los personajes centrales del despacho del carnaval. En cambio, los dos hombres que tocan el clarín y el cuerno durante la fiesta del *talatur*, son elegidos por los hombres y por las mujeres respectivamente de todo el pueblo. También el *Cantal*, el hombre que lleva las ofrendas al agua, es nombrado por todo el pueblo.

La doctora Mostny destaca para las décadas del cuarenta y cincuenta que la institucionalidad vecinal es un orden adquirido por la población, la cual muestra un sincretismo en las funciones tanto modernas asociadas a la educación y organización del trabajo comunitario, como tradicionales asociadas a los cargos religiosos en las fiestas y ceremonias.

Respecto de esto, un dirigente de la serranía de la puna atacameña, Sótero Armella, de la localidad de Talabre, cerca de 70 kilómetros de San Pedro de Atacama, menciona:

Primero había junta de vecinos, eso fue en la década del sesenta y setenta, en aquella época no había ni proyectos ni dinero para adelantos sociales, cada familia disponía de sus propios recursos sin ayuda del gobierno y también se trabajaba en forma colectiva para mejorar el pueblo. (Dirigente comunitario 2009).

Menciona que los pobladores de la puna habitaban en forma dispersa en distintas quebradas muy distantes unas de otras, pero que esta situación cambiará con la llegada de la escuela a mediados del sesenta y la formación de la parroquia católica, marcando la necesidad de una vida más aglutinada. Nos dice doña Carmela Armella:

La escuela llegó el año 1964, antes no se estudiaba, yo no sé leer. Mis hijos algunos pudieron estudiar y se demoraban tres horas en burro, por eso nos fuimos acercando al pueblo y todos los que vivían en forma separada se juntaron en Talabre Viejo, también había iglesia. (Comunera de Talabre 2008).

Reafirmando lo anterior, una dirigente del ayllu de San Pedro de Atacama dice:

A fines de los setenta existía sólo una junta de vecinos para San Pedro de Atacama y se crean siete juntas vecinales en todo el salar. Incluso en esa época Talabre todavía era una estancia (casas dispersas de campo). También recuerdo que existía un juez de agua, el fabriquero y el alcalde de iglesia, cargos tradicionales. (Dirigenta social 2009).

En la década del setenta la institucionalidad nacional se sometió a drásticos cambios, como lo hemos mencionado. Producto de la regionalización (1975) se formaron nuevas municipalidades, entre ellas la de San Pedro de Atacama en 1980. Este hecho va a cambiar la fisonomía organizacional de la zona, a través de un proceso de descentralización y formación de regiones. Esto unido a una fuerte crisis económica por la que atraviesa Chile a inicios de la década de los ochenta.

Está muy presente en la memoria de los entrevistados de Peine, Talabre, Solor y San Pedro de Atacama que los denominados Plan de Empleo Mínimo (PEM) y el Plan Ocupacional de Jefes de Hogar (POJH), fueron de los primeros beneficios sociales entregados por el Estado. Un dirigente de la época dice:

También se implementó el PEM y el POJH, que de algo que servía porque pagaban con dinero, en ese tiempo casi no existía dinero por acá. Además sólo existían las juntas de vecinos; yo pertenecía al Comité Vecinos de Solor, que pertenecía, a su vez, a la Junta de Vecinos de San Pedro. En ese tiempo se inicia la construcción de caminos, sedes sociales y plazas. Por aquellos años no éramos indígenas, sólo vecinos de Solor o soleños. Eso de ser atacameños se inicia con la Ley Indígena (1993) ahí pasamos a ser atacameños. Antes no se decía ni indio ni campesino, sólo vecino. (Dirigente social 2009).

Si bien no existían políticas sociales en la zona de Atacama, la descentralización política administrativa, afecta positivamente esta zona rural aislada. Ella es parte de una reforma de la organización territorial del Estado (regiones, provincias y comunas), donde se trasladan algunas competencias de gestión de recursos administrativos y financieros. Todo ello bajo el autoritarismo imperante y la ausencia legal de la participación política. En este contexto, el año 1982 se designa un alcalde. Antes de las reformas, toda la zona del salar de Atacama pertenecía a la Municipalidad de Calama y particularmente en el poblado de San Pedro de Atacama, existía una junta de vecinos con una serie de comités vecinales, correspondiendo estos últimos a los actuales ayllus.

La regionalización es parte de una reforma de corte administrativo territorial; ésta fue catalogada como favorable por los pobladores rurales de Atacama. No existe una percepción negativa puesto que un conjunto de servicios y recursos entregados por el Estado se canalizan a través de estos municipios. En el caso de San Pedro de Atacama, significó la presencia de una institucionalidad estatal en el propio poblado.

El nuevo municipio de San Pedro de Atacama comienza a operar en noviembre de 1981 y significó el establecimiento del primer gobierno local en esta área del interior cordillerano. Su rol y forma de intervención se dio en términos de asistencialismo y desarrollo de programas sociales básicos, como forma de paliar la gran cesantía y la crisis económica que vivió el país. Con el tiempo este tipo de programas generarán fuertes lazos de dependencia entre los vecinos y la institución municipal designada. Sólo a modo de ejemplo, nos mencionan:

Es muy relevante, el año 1982 ocurrió una gran lluvia y, por primera vez, se recibió ayuda de este nuevo municipio, como planchas de zinc para las techumbres. Nunca antes había sucedido esto, puesto que, ya sea por la distancia o por falta de motivación, los pueblos alejados del radio de ciudad Calama no recibían ningún tipo de beneficio social. Este nuevo municipio en adelante contemplará su ayuda en programas que incluirán hasta las urnas para nuestros muertos. (Dirigenta social 2008).

Si bien los municipios se fueron compenetrando cada vez más de la realidad local y consolidando sus funciones, entre los años 1981-1992 se desarrollaron bajo las estrictas disposiciones que el régimen autoritario había establecido en la Ley Orgánica de Municipalidades. Su punto más limitante era la designación de los alcaldes por el intendente regional, el cual a su vez era nombrado por el presidente de la república, en este caso el dictador Pinochet (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato 2003).

Debido al conflicto fronterizo con Argentina (1978), en el área precordillera de San Pedro de Atacama, fueron más recurrentes los contingentes militares que instalaron sus bases de operaciones en lugares estratégicos de la cordillera y el desierto. Es por ello que en esta zona primaron políticas de control militar y cívico, con el fin de ejercer presencia y, con ello, integrar a la nación a las poblaciones de alta movilidad interfronteriza, que históricamente habían estado en una situación de abandono y despreocupación estatal.

Juntas de vecinos

El municipio de San Pedro de Atacama, en esta etapa, presenta un marcado asistencialismo que atendía a la superación inmediata de las precariedades materiales más que a una planificación social en la nueva comuna. Ambas cuestiones fueron vistas de manera positiva por los vecinos de Atacama, ya que fueron inéditas formas de beneficio nunca antes recibidas. La generación de líderes sociales en Atacama en esta época está marcada por su abierto contacto con el régimen militar autoritario. Dado el carácter asistencial de dichas políticas, se genera una relación con un fuerte acento en las demandas socioeconómicas. En este sentido, se llega rápidamente a una demanda muy sentida por la población atacameña: el agua. Fuera de su obvio requerimiento para la vida humana, este recurso es básico para el desarrollo de las actividades económicas asociadas a la agricultura y ganadería tanto ovina como camélida.

En medio de la incipiente participación política en la vida local, existió un altercado que imprimirá el cambio de rumbo de los jóvenes dirigentes, que estaban amparados en la Parroquia Católica, hacia una actividad política más activa. El hecho que desencadenó el problema fue que “[...] la Junta de Vecinos no autorizó unos bailes religiosos en la vía pública” (Alcaldesa de San Pedro Atacama 2009).

Esta situación es relevante ya que genera la antipatía de la población y de los jóvenes líderes frente a las autoridades vecinales designadas. Ello estimuló una actitud más activa y la inscripción en los registros vecinales de varios de estos jóvenes, para posteriormente competir por el cargo de presidente de la Junta de Vecinos. Se pasa así de una intervención social cobijada en la Iglesia Católica, a una actividad más vecinal, social y política. Para el año 1985 se propone a Sandra Berna como candidata para competir y ganar en las elecciones vecinales.

Según narran los propios actores de la época, rápidamente el agua se convierte en un elemento aglutinador de intereses sociales y políticos de los vecinos “el agua era una preocupación permanente para todos los vecinos de Atacama, siempre estaba la idea que nos quitarían el agua” (Dirigenta social 2009).

El hecho de inscripción comunitaria del agua, salvaguarda no sólo la venta y enajenación de este recurso, sino que estimula un estilo de vida comunitario asociado a la agricultura y a la crianza de animales. Este razonamiento realizado por los nuevos dirigentes vecinales y sin mucha conciencia del carácter cultural de la demanda comunitaria, será una bitácora para el futuro de su acción sociopolítica.

A modo de síntesis, los líderes sociales que logran vivir el período autoritario y posterior proceso de democratización se han desenvuelto con autoridades estatales diversas. Han vivido y viven aún la desigualdad estructural dada por el aislamiento y la marginalidad, así como las fricciones históricas de la descalificación racial bajo los términos indio, boliviano e indígena. Por ello, es parte de su estrategia “negociar dentro de lo posible” (Sótero Armella, dirigente social y comunitario de Talabre), para obtener beneficios frente a los diversos agentes estatales y privados, con legislaciones desfavorables, en condiciones de abierta desigualdad.¹⁰

Municipalidad indígena

La primera elección democrática en la Municipalidad de San Pedro de Atacama, presenta una competencia muy estrecha que concluye con un empate. Al darse por ganadoras a dos candidatas, el Registro Electoral decidió que se repartieran el período de gobierno en dos años cada una. Entre 1992 y 1994 asume la candidata Ana María Barón, no indígena y de profesión arqueóloga, quien enfrentará serios problemas en su gestión y será presionada para abandonar tempranamente el cargo por un grupo de atacameños, quienes en el próximo período municipal serán los protagonistas de la escena política local. Según la actual alcaldesa, Sandra Berna:

Finalmente la Concertación (Alianza Concertación de Partidos por la Democracia) eligió a personas que no eran de las comunidades indígenas para las elecciones municipales y nos vimos obligados a participar como candidatos independientes de Renovación Nacional, partido de derecha. Poco a poco la experiencia en las juntas de vecinos se convirtió en un trampolín para el municipio. Nuestra campaña fue pequeña, sin recursos económicos, pese a ello logramos los votos necesarios para instalar un

10 El Consejero Nacional Atacameño (2009) Rubén Reyes, reconoce en los líderes sociales de la década de los ochenta, lo siguiente: “Establezco una diferencia básica, los dirigentes de siempre son nativos de los pueblos, criados por sus abuelos en el campo, conocedores de los rituales y el conocimiento ancestral, que buscan mejorar condiciones y necesidades inmediatas y concretas”. Se instala así la distinción de comuneros atacameños rurales y urbanos, siendo los primeros portadores de las genuinas demandas culturales. Se inicia acá una nueva fricción dada por las migraciones de Atacama a la ciudad de Calama y otras (Valenzuela 2006, Imilan 2007).

municipio con una fuerte presencia indígena. (Alcaldesa de San Pedro de Atacama 2008).

La nueva alcaldesa indígena junto a los líderes del Consejo de Pueblos Atacameños fueron los fundadores de las primeras organizaciones indígenas. Posteriormente logran el reconocimiento étnico atacameño ante la ley. Los líderes sociales y comunitarios debieron asumir los avatares de las alianzas políticas y formaron parte de la primera burocracia atacameña. Se formó una elite de dirigentes con fuerte ligazón a los partidos gobernantes, formando cuadros políticos para la administración de los diversos servicios municipales y gubernamentales de la zona.

El municipio se convierte en una interesante plataforma política para los atacameños y a partir de las elecciones de 1996 la competencia por la alcaldía se hará cada vez más intensa. Esto se entiende por cuanto San Pedro de Atacama es una comuna que comienza a volverse relevante, ya que se le identifica como la capital arqueológica del país. Desde el gobierno central y los diferentes ministerios se comienza a transferir una cantidad no despreciable de recursos financieros, destinados a esta población. El presupuesto municipal se eleva en una región como la de Antofagasta, donde existen sólo nueve municipios.

El campo de la política va generando contactos y relaciones en un ámbito discreto pero lleno de oportunidades políticas y sociales. Por tanto, participar en él es muy atractivo por la movilidad social que genera. Los dirigentes sociales indígenas rápidamente adquirirán contactos políticos, transformándose algunos en parte de las burocracias étnicas gubernamentales y otros en militantes-operadores políticos.

Respecto de las etnoburocracias atacameñas, el investigador francés Guillaume Boccara junto a Bolados (2008), relevan lo siguiente de los líderes indígenas atacameños:

En tanto que agente social de antigua militancia indígena que se desempeña desde ahora en el campo del interculturalismo en vía de constitución, es parte de la nueva etnoburocracia que emergió a partir de fines de los años 1990. Si bien sus prácticas y discursos se encuentran determinados por los intereses y valores asociados a la nueva posición que ocupa en el campo burocrático intercultural y aunque tiende a transmitir/traducir para los miembros de su pueblo las nuevas líneas de acción del estado, se presenta también, dentro de la máquina estatal, como un representante de su pueblo, pues su legitimidad dentro del campo burocrático intercultural depende en gran parte de su identidad de indígena y de su doble capacidad por hacer entender “la razón de estado” a sus compatriotas y transmitir a los funcionarios públicos las

especificidades de la cultura y sociedad indígena. (Boccaro y Bolados 2008: 184).

Por otro lado, a mediados de los noventa en el área del municipio de San Pedro Atacama se desarrollarán enclaves mineros que beneficiarán a todo el país con los millonarios impuestos recaudados. Este hecho determinó las futuras políticas de integración de esta población para consolidar una estabilidad y gobernabilidad regional funcional a la economía nacional.

Recordando la novedad histórica de los municipios andinos, debe suscribirse la idea que son espacios políticos en construcción. Lo son por la concurrencia de un sistema de relaciones sociales y de poder ya existente, originado en una historia en la que intervinieron factores locales e internos, así como externos (acción desarrollista estatal, regionalización de la sociedad andina, desarrollo de relaciones de mercado). Lo es también por la formación de las municipalidades, instituciones que empiezan a aglutinar en torno a ella o interponerse en el curso de acción de diversos agentes sociales locales, sus competencias, alianzas, oposiciones y conflictos. Lo es, asimismo, por la entrada de otros factores; inversión privada extensiva en ciertos sitios, inmigraciones no andinas en otros, desarrollo de infraestructura y servicios de comunicaciones y transporte, la política multiculturalista oficial, el discurso étnico del movimiento, la continuidad de la acción desarrollista del Estado ahora mediada en parte por los municipios, etc. Los sistemas sociales locales están en transformación y la municipalización de esos espacios es uno de los factores de cambio y re-estructuración importantes. (Gundermann 2003: 68).

Este municipio logra estabilizar una burocracia indígena atacameña que sintoniza con las dinámicas políticas nacionales. De esta forma el municipio y el poder local en San Pedro de Atacama operan al alero de los partidos oficialistas de la época, con una fuerte tendencia conservadora, fórmula que ha permitido la reelección por cuatro períodos consecutivos a los actuales e históricos líderes atacameños.

Desarrollo de organización y reconocimiento de la demanda étnica

Al asumir el nuevo gobierno de la Concertación en 1990, se crea la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), dependiente del Ministerio Secretaría General de Gobierno. El objetivo era realizar a través de ella, programas y proyectos que aportarían al desarrollo productivo, lingüístico, educacional entre

otros ámbitos de los pueblos indígenas como parte integrante de la sociedad chilena; y muy especialmente, a fin de estudiar y estructurar las proposiciones formuladas por las organizaciones indígenas y plasmarlas eventualmente en una propuesta legislativa.

Con la llegada de los gobiernos democráticos se han impulsado con fuerza, pero relativa eficacia, las bases para un Nuevo Trato entre los pueblos indígenas, la sociedad chilena y el Estado. Ello se ha manifestado en la responsabilidad asumida por el Estado chileno de desarrollar políticas públicas dirigidas a enfrentar la actual situación de las poblaciones autóctonas ancestrales, marcada por desigualdades históricas producidas en la conformación de la sociedad chilena, y reforzadas, en parte, por reiteradas políticas de fomento que soslayan la condición cultural de estas poblaciones, así como por políticas agrarias de carácter economicista en las que la pertinencia cultural ha permanecido como una variable a la que lentamente se le ha prestado atención (Yáñez y Molina 2008).

La aspiración de las organizaciones indígenas era su reconocimiento como tales, la exigencia de que este reconocimiento valorara su cultura y diversidad como parte integrante de la sociedad chilena, pero respetando sus particularidades. La CEPI inició un proceso de discusión de los contenidos de la nueva legislación en forma participativa que culminó en el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en enero de 1991:

[...] sí, a inicio de los noventa participamos activamente como atacameños, en estas discusiones, donde se recogía información de los grupos étnicos para luego formalizarla en la nueva Ley Indígena. Siempre fue difícil ponerse de acuerdo con los mapuches, ellos eran muchos y nosotros teníamos muy poca experiencia en reuniones de este tipo. (Dirigenta social 2008).

En estas reuniones participaron activamente líderes emblemáticos de San Pedro de Atacama, como Mirta Solís y Manuel Escalante, de los pueblos de la puna, Sótero Armella y de la cuenca de El Loa, Honorio Ayavire. Todos ellos representarán al conjunto de pueblos y localidades que posteriormente se denominarán “atacameños”. Las principales resoluciones del Acuerdo de Nueva Imperial (1989), con el entonces candidato presidencial Patricio Aylwin (1989), se ratifican en el Congreso de Pueblos Indígenas (1991) destacándose en la declaración que:

[...] el Estado de Chile como un país pluriétnico y plurilingüístico; reconocimiento del carácter de pueblos de los Pueblos Indígenas; protección y ampliación de las tierras indígenas. (Actas del Congreso de Pueblos Indígenas 1991: 1).

En estas resoluciones se destacan las expectativas de las organizaciones indígenas en Chile y se recoge la experiencia de otros movimientos indígenas latinoamericanos. Inmediatamente después de concluido el congreso, la CEPI se encargó de sistematizar y trabajar técnicamente el proyecto de Ley Indígena y, finalmente, en octubre de 1991 se presentó al Congreso Nacional el Proyecto de Ley relativa a la Protección, Fomento y Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

La primera información que recibieron los pobladores de Atacama respecto de la Ley Indígena número 19.253, aprobada en septiembre de 1993, tuvo que ver con el inicio de un proceso de inscripción de los, hasta ese momento, “poblados” o “localidades” en “Comunidades indígenas Atacameñas”. Un dirigente de la puna atacameña, poblador rural y alejado de los centros poblados y administrativos de San Pedro de Atacama, nos dice:

Quando se formó la comunidad indígena todo cambió, llegó ayuda al pueblo a través de proyectos. También existió más respeto de parte de la gente de Toconao y San Pedro. Antes había mucha discriminación por ser gente de campo, nos llamaban despectivamente “collas”. Nosotros por mucho tiempo fuimos a San Pedro y Toconao a cambiar lazos de lana de llamo, por trigo, azúcar, arroz, en ese tiempo no había dinero. Cuando llegábamos a los pueblos nos miraban mal y nuestra gente no podía ni siquiera levantar la cabeza ante los sanpedrinos. Con el derecho indígena eso cambió, ahora uno puede hasta aferrarle (golpear) a alguien que te diga “indio” o “colla”. (Dirigente comunitario 2009).

Esta adscripción jurídica de las comunidades va transformar un conjunto de relaciones sociales subalternas, no sólo al interior del grupo étnico sino que también con otros grupos, estimulándose la formalización de vínculos y solidaridades de carácter étnico.

La organización indígena: Consejo de Pueblos Atacameños

El Consejo de Pueblos Atacameños se crea en 1992, cuando aún no existía Ley Indígena ni comunidades indígenas. Será la unión tácita de los presidentes de las juntas de vecinos de las localidades pertenecientes al salar de Atacama, la puna atacameña y la cuenca de El Loa. Esta es una organización de hecho, sin ninguna legalidad. Más tarde, en 1994 se convierte en una asociación indígena, hecho que no es muy diferente al anterior, puesto que la legislación indígena chilena no reconoce una entidad federada de comunidades indígenas.

Nos comenta un dirigente:

En el año 1990 nos llega una invitación de un dirigente aymara llamado Cornelio Chipana, invitándonos a formar parte de la etnia aymara para efectos políticos y sociales de reivindicaciones indígenas, pero nosotros no somos aymaras por información de nuestros propios abuelos y también por estudios arqueológicos del Museo Gustavo Le Paige. Así se le envía una carta al dirigente aymara clarificando que no éramos ni aymaras ni quechuas y que nos reconocíamos como atacameños. Nuestro pueblo tiene sus propias tradiciones; la patasca,¹¹ la vida rural, las tradiciones religiosas [...] (Dirigenta social 2009).

Se debió buscar la unidad no sólo en las reivindicaciones socioeconómicas comunes a todos los pobladores rurales atacameños, sino además estimular una unidad cultural.

Nuestras primeras experiencias de contacto con otros grupos étnicos está marcada por la baja presencia nuestra, frente a la gran magnitud de representantes mapuches en las reuniones. Así por ejemplo, participábamos en seminarios en Santiago donde llegábamos diez representantes indígenas del norte y cuatrocientos representantes mapuches. Casi no hablábamos, por lo general no nos dejaban hablar los mapuches y éramos prácticamente ignorados en las discusiones previas a la promulgación de la Ley Indígena. En ese tiempo éramos muy pocos dirigentes y nuestra experiencia en discusiones masivas era escasa. (Dirigenta social 2009).

El contacto con otros grupos étnicos y culturales como los mapuches, rapa nui y los propios aymara y quechua, permitió a los dirigentes atacameños contextualizar su condición a nivel nacional y regional.

Una de las primeras discusiones que debieron enfrentar los dirigentes atacameños giró en torno al autodenominativo “indígena” u “originario”. Después de muchas reuniones, tanto internas como con los otros grupos indígenas de Chile se optó por el concepto ‘indígena’. Para nosotros, indio, indígena y boliviano eran términos con los cuales se descalificaba la condición nuestra, puesto que nosotros, los pobladores de San Pedro de Atacama, siempre nos definimos como atacameños y establecíamos una diferencia con los pueblos de interior que provienen de poblaciones collas. (Dirigenta social 2009).

11 Es un guiso alimenticio básico en la dieta atacameña, hoy es considerado como ancestral y un sello o emblema cultural.

Los dirigentes atacameños estaban más en consonancia con la idea de autodenominarse como aborígenes,¹² pero los grupos mapuches más politizados eligen definitivamente el concepto de indígena, que se adopta precisamente para evidenciar la condición de desigualdad y subordinación histórica de estos pueblos.

Mientras tanto, el Consejo de Pueblos Atacameños legitima su acción social como representante de las comunidades ante organismos públicos y privados. Así, acordará contratos y convenios precisamente destinados a mejorar la calidad de vida de sus dirigidos, las comunidades atacameñas. Progresivamente esta institucionalidad étnica iniciará conversaciones formales con las empresas mineras y turísticas, también con una gran cantidad de agencias gubernamentales y no gubernamentales.

Se llevó a cabo proyectos de colaboración entre el Consejo de Pueblos Atacameños (CPA) y la Municipalidad de San Pedro de Atacama, Fundación Minera Escondida, Turismo Explora, entre otros. Por otro lado, la Municipalidad de Calama concede al CPA, la administración del Internado Andino, establecimiento que recibe a jóvenes indígenas atacameños y quechuas provenientes de las más diversas comunidades de toda la región, iniciativa financiada por la Municipalidad de Calama y por aportes del propio Consejo de Pueblos Atacameños. Se destaca que la primera iniciativa conjunta con ONG nacionales e internacionales es en pos de crear y formar una red de turismo rural que se denominó *Lican Huasi*, con financiamiento de fondos nacionales e internacionales.¹³ Desde el 2000-2001 en adelante, la “Reserva Nacional Los Flamencos”, principal Área de Protección ambiental y arqueológica de la zona, será administrada por las propias comunidades indígenas atacameñas, a través de un contrato de asociatividad con la Corporación Nacional Forestal (CONAF), dividiéndose en las administraciones autónomas eco-etnoturísticas del sitio arqueológico Aldea de Tulo, Chaxa en el salar de Atacama,¹⁴ lagunas Miscanti y Meñiques y Valle de la Luna.

El empoderamiento de las organizaciones étnicas atacameñas a través de la administración y control del negocio turístico asociado al patrimonio natural y cultural de la etnia, nos lleva a visibilizar que:

-
- 12 Cabe mencionar que las comunidades atacameñas argentinas son reconocidas como “Comunidades Aborígenes Atacameñas” (Enrique Luzco, dirigente comunitario de Huancar, Argentina, enero 2010).
 - 13 Inversión pública nacional e internacional cercana a 800 millones de pesos chilenos (US\$2 millones), implementada por el Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA) (Morales *et al.* 2011).
 - 14 Contrato que se encuentra en operación desde el año 2002. El proyecto beneficia a 168 familias y genera empleos directos para personas de la comunidad atacameña de Toconao (CONAF 2002).

[...] la emergencia de nuevas formas de poder es concomitante al surgimiento de nuevas prácticas contra-hegemónicas que, a través del uso estratégico de la misma jerga etnodesarrollista global, cuestionan el modelo multicultural participativo de libre mercado. Empleando los términos de referencia impuestos por la jerga e institucionalidad etnodesarrollista neoliberal, los grupos subalternos enfrentan a los agentes del multiculturalismo sobre su propio terreno, exigiendo que, en tanto que consumidor-ciudadano, se les respete su derecho a participar, opinar, elegir. La implementación de este nuevo proyecto político-cultural no se hace sin tensiones y contradicciones y las nuevas posibilidades políticas no solo radican en grandes oposiciones, sino también en los intersticios de las estructuras de poder emergentes y en los nuevos espacios políticos y sociales en construcción. El multiculturalismo como proyecto político no está dado, se está fabricando. (Boccaro y Bolados 2008: 193).

A fines de los noventa el Consejo de Pueblos Atacameños logra convertirse en un referente político y étnico para la movilización de demandas y el fomento de prácticas culturales. Dicha entidad es una contraparte tanto para las agencias de desarrollo gubernamental como para las no gubernamentales. Esta relación formal permitirá planificar y focalizar la inversión en un área territorial de alto impacto social, económico y cultural. Ello se ve reflejado en el primer y segundo Congreso Atacameño donde participan organizaciones indígenas tanto del campo como en la ciudad.

Primer Congreso Atacameño (1998)

El Primer Congreso Atacameño es planeado desde el propio Consejo de Pueblos Atacameños. Éste se denominó “*Ia ckari latckitur nisaya sema lickana*” (el nuevo amanecer de un pueblo), financiado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), órgano gubernamental y orientado en lo metodológico por antropólogos. El congreso levantó demandas y una plataforma reivindicativa en base a derechos económicos, sociales y culturales dentro del paradigma etnodesarrollista (Castro y Bahamondes 1998).

Este es un congreso muy ligado a los organismos de gobierno que impulsan una política indígena en la nueva era democrática. El congreso contó con una amplia

participación de las organizaciones atacameñas vigentes hasta ese momento, tanto del campo como de la ciudad de Calama.¹⁵

El congreso inició un proceso de diagnóstico de la situación socioeconómica de la población atacameña y, posteriormente, propuso líneas de acción en los siguientes ámbitos: agua y agricultura, comercialización, títulos de dominio, caminos y transporte, estado de los cultivos y ganadería, servicios básicos (agua, luz y alcantarillado), organizaciones sociales, fuentes de trabajo, educación y migración, capacitación, problemas sociales, turismo, grandes proyectos industriales, estado de las tradiciones y costumbres, problemas en la ciudad y finalmente derecho al territorio de las comunidades. Este conjunto de áreas de trabajo es una poderosa señal de una intención de visibilizar todos los ámbitos de desarrollo de la etnia.

En el diagnóstico elaborado por los propios comuneros atacameños, primero se identifica el agua o recurso hídrico como un gran problema, puesto que éste es un recurso básico tanto para las comunidades como para la actividad industrial minera. El uso industrial del agua por la gran minería genera menos disponibilidad de ésta para satisfacer los requerimientos agrícolas y ganaderos. Esto, a su vez, tiene como resultado una baja en la productividad, lo que se traduce en menos ingresos por familia. Por otro lado, se constata la mala calidad del agua por contaminación natural y fruto de los propios procesos industriales que contaminan el recurso. Esta situación crea efectos nocivos en la salud de la población, también en la calidad y cantidad de su producción agrícola.

Se logra homogenizar una postura como grupo étnico, neutralizando las diferencias internas. Este congreso atacameño genera un “Plan de Desarrollo del Pueblo Atacameño”, que tiene sus bases programáticas en el diagnóstico y las demandas atacameñas emanadas del propio congreso.

En lo político, alude a la necesidad de que los grupos étnicos posean cierto nivel de autonomía política en el marco de un Estado pluriétnico. El reconocimiento de las tierras reclamadas por la población indígena, mediante la titularización oficial de la propiedad, permitiría el uso comunitario u otras formas de control de sus recursos naturales.

En lo cultural se acentúa el multilingüismo y la educación intercultural. Se estimula el desarrollo desde “dentro” y no dirigido desde afuera, donde las propias comunidades deben definir sus prioridades de acuerdo a sus necesidades sociales, económicas y creencias culturales.

15 Entre los representantes de la población urbana atacameña, todos migrantes: Asociación Lican Tatay, Asociación Zhali Lican Ckappur, la Asociación de Mujeres de San Pedro de Atacama y la Asociación de Jóvenes Yaalir.

A modo de conclusión del evento, concentran la atención de las comunidades indígenas básicamente dos situaciones consideradas como negativas debido a la presencia de la gran minería y la actividad turística:

La primera apunta, por un lado, al alto requerimiento de agua que genera la actividad minera con los consecuentes impactos sobre las economías de las comunidades, particularmente en lo referido al desecamiento de vegas y pastizales y, por otro lado, a la contaminación provocada por la actividad minera, que repercute sobre la salud de la población y sobre la productividad agrícola ganadera.

De igual manera el turismo modifica conductas y orientaciones valóricas de la población, degrada el medio ambiente, deteriora y destruye el patrimonio cultural.

Segundo Congreso Atacameño (2008)

El Segundo Congreso Atacameño, denominado “*Laycku ckotch beuur nisayá lickan-antay*” (la autodeterminación del pueblo atacameño) ocurre diez años después del primero. Estuvo marcado por una década de actividades de defensa y reivindicaciones de derechos económicos, sociales y políticos no sólo ante organismos del Estado, sino también ante las empresas mineras transnacionales. Para mantener su independencia, el congreso se declara autónomo de las agencias del Estado y no acepta financiamiento gubernamental.

Éste fue un congreso alejado de las agencias gubernamentales encargadas del desarrollo indígena, pero muy cercano a las organizaciones no gubernamentales, dirigidas por abogados y ambientalistas pro defensa de los derechos humanos y particularmente de los derechos de tercera generación, como son los medioambientales, colectivos y territoriales. Estamos frente a una nueva estrategia política y plataforma reivindicativa del pueblo atacameño. Esto permitirá enfrentar los futuros conflictos etnoambientales del nuevo siglo.

El congreso, siendo fiel a sus reivindicaciones estructurales, propone líneas de reflexión y acción en los siguientes ámbitos: autodeterminación, territorio (agua y tierras), legislación medioambiental y desarrollo de capacidades socioproductivas. El congreso denuncia la presencia de representantes de empresas mineras que actúan en la zona (Actas del Segundo Congreso Atacameño 2008: 34). Con toda probabilidad se refieren a ex dirigentes indígenas, quienes en la actualidad son ejecutivos de las empresas mineras.

Este congreso reclama tres millones de hectáreas, según fuentes gubernamentales (CONADI-Consultora Datura 1998), y el total de tierras en trámite por las comunidades atacameñas alcanza a 851.849 hectáreas (Palma y Parra 2008) (Figura 1).

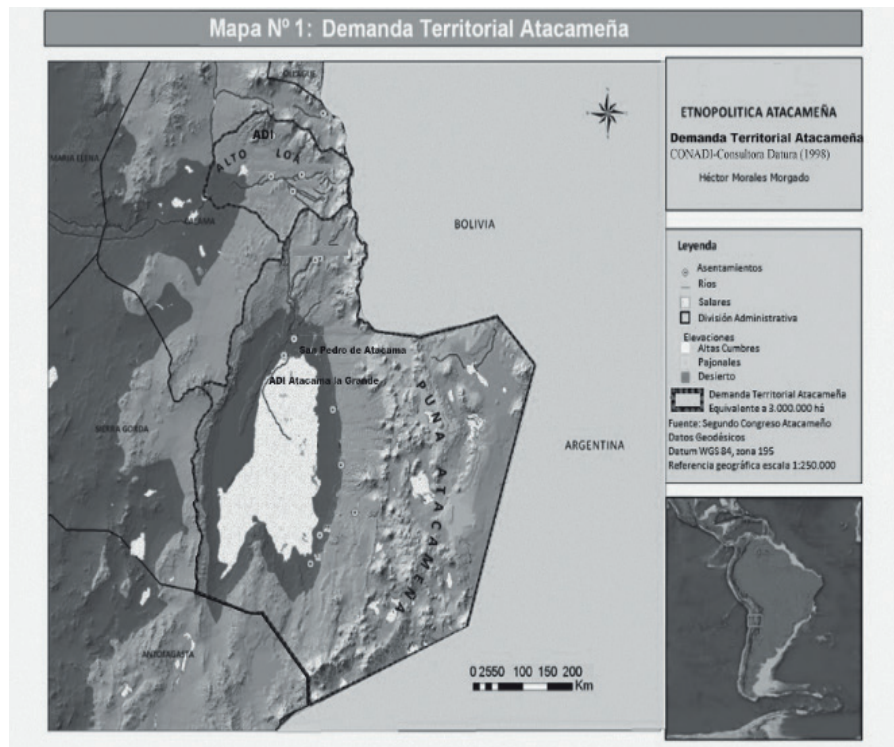


Figura 1. Demanda Territorial Atacameña.

Se propone comunicar las resoluciones del congreso a un relator especial de la ONU, así como también a un relator de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Este hecho es nuevo pues por primera vez se recurre a una institucionalidad internacional garante de los derechos indígenas y hace evidente que existe una confianza en estas organizaciones internacionales amparadas en el derecho y legislación multicultural.

Por un lado, el congreso estuvo cruzado por la disputa ideológica de líderes y sectores atacameños proclives a las reivindicaciones socioeconómicas, con un amplio espectro de alianzas con sectores públicos y privados. Por otro, encontramos a los nuevos líderes étnicos, con redes internacionales y nacionales de defensa de los derechos culturales y ambientales; estos mantendrán una actitud más radical y abiertamente contraria a las intervenciones gubernamentales y de empresas mineras. Los temas tratados, las reivindicaciones y los énfasis del primer y segundo congreso evidencian plataformas reivindicativas distintas y al mismo tiempo reflejan las disputas internas del movimiento atacameño. Todo ello ha

logrado delinear las orientaciones políticas frente a los conflictos etnoambientales de Pampa Colorada y El Tatio de inicios del siglo XXI, que han estimulado al movimiento atacameño a reorganizarse, definiendo nuevas alianzas y campos de disputas nacionales y transnacionales.

Reflexiones finales

Se ha presentado la trayectoria organizacional como resultado de una investigación de la organización atacameña de los últimos cincuenta años, entendidos como un espacio político y cultural. Estas tres etapas propuestas: génesis de 1960 a 1980, formación en la década de los noventa y desarrollo programático del 2000 en adelante, quedan definidas por episodios sucesivos de toma de poderes locales asociados a las juntas de vecinos y luego al municipio, esto en escenarios de relaciones complejas entre factores externos e internos. Por otro lado, el Consejo de Pueblos Atacameños será la instancia organizacional ciudadana de los atacameños.

Proponemos que la trayectoria del movimiento social indígena atacameño es la historia de una demanda cultural, asociada primero al “agua” y luego al “territorio”, pasando de las reivindicaciones sociales en un contexto de aislamiento regional, a un conjunto de demandas socioeconómicas y jurídicas que darán curso a negociaciones directas entre las organizaciones indígenas y las propias corporaciones privadas mineras.

El que la política local se desarrolle en el espacio propio de las juntas de vecinos y el municipio de San Pedro de Atacama, estimula la formación y desarrollo de una etnoburocracia que hace posible un avance sustancial en el posicionamiento político a partir de la primera municipalidad atacameña en 1998 y serán un conjunto de reconocimientos los que llevarán a este grupo social a levantar demandas y reivindicaciones propias de un grupo étnico. No sin dificultades internas entre las comunidades de la cuenca de El Loa, puna atacameña y oasis de San Pedro de Atacama.

Las políticas de reconocimiento de la diferencia étnica han tenido avances sustanciales en la implementación de una institucionalidad que establece una determinada relación entre el Estado y las comunidades atacameñas, la que no ha logrado aún romper con las históricas relaciones clientelares y paternalistas.

Se han mostrado secuencialmente las etapas del movimiento atacameño y el acceso al gobierno local vecinal y municipal, hecho que otorga un sello diferenciador a la política local en Atacama respecto de otros movimientos étnicos como el aymara, mapuche o rapa nui.

Respecto de la problemática del acceso y gestión de los gobiernos locales, ¿por qué la gestión local es distintiva en Atacama?, pues ésta tiene una absoluta continuidad cronológica en los últimos treinta años, en el actuar de la etnoburocracia atacameña, la que ha utilizado y participado transversalmente en la institucionalidad gubernamental regional indígena, agrícola, ambiental, y al mismo tiempo también ha actuado en la institucionalidad minera privada y estatal. Siendo esta la principal diferencia con otros grupos y movimientos étnicos en el país.

La etnopolítica atacameña se ha expresado en la conformación de una burocracia indígena atacameña, compuesta por líderes, dirigentes y tecnócratas que conducen la política local desde los procesos electorales vecinales hasta las reivindicaciones culturales globales. El reconocimiento de la etnia atacameña, bajo la Ley Indígena (1993), ha generado una institucionalidad indígena y étnica nunca antes vista en la zona. Si bien la homogeneización y regulación de la diferencia cultural son parte de la estrategia de integración nacional, el movimiento étnico se acopla y desarrolla sus propias e inéditas formas de resistencia y adaptación.

Podemos prever un etnofuturo atacameño asociado a un escenario de conquista de derechos colectivos e intelectuales sobre recursos y patrimonios naturales y culturales, y la posterior judicialización de estos, ante las grandes empresas mineras y turísticas.

Recapitulando, proponemos que: El movimiento social étnico atacameño, puede ser definido como la decisión de caminar juntos, como atacameños, en pos de la conquista de derechos como minoría étnica, pese a las diferencias internas, en un proceso creciente de toma de conciencia y evaluación de las posibilidades que entrega la institucionalidad estatal, las propias debilidades y fortalezas como grupo social organizado.

Agradecimientos

Este trabajo ha sido elaborado en el marco de la Investigación VID (2013-2014), Universidad de Chile. Además, agradecemos a colegas y evaluadores por sus comentarios y sugerencias en miras del perfeccionamiento de este escrito. Asimismo, agradecemos a las autoridades y comuneros, por sus valiosos aportes: alcaldesa Sandra Berna, Mirta Solís, Félix Ramos, Carmela Armella, Rubén Reyes, Sótero Armella y Eva Siares.

Referencias citadas

- Abercrombie, T. 1991. Articulación doble y etnogénesis. En: S. Moreno y F. Salomón (Comp.) *Reproducción y transformación de las sociedades andinas. Siglos XVI-XX*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- _____. 2006. *Caminos de la memoria y del poder, etnografía e historia en una comunidad*. La Paz: Sierpe.
- Aldunate, C. 1985. Deseccación de las Vegas de Turi. *Chungara* (14): 135-139.
- Aldunate, C. 1997. El Abuelo Sacramento Panire. Relato de la defensa de las aguas de Turi. En: *El Altiplano: ciencia y conciencia en los Andes. Actas del Simposio Internacional de Estudios Altiplánicos*, pp. 287-292. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Albó, X. 2000. Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile. *Estudios Atacameños* (19): 43-73.
- Anderson, B. 1991. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aylwin, P. 1989. Acta de compromiso con los pueblos indígenas. Centro de Políticas y Derechos Indígenas, Santiago de Chile.
- Barth, F. 1976 [1970]. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, M. 2004. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Boccaro, G. 2002. Construyendo identidades desde el poder: los indios en los discursos republicanos de inicios del siglo XIX. En: G. Boccaro (ed.), *Mestizaje, identidades y poder en las Américas*, pp. 27-46. Quito: Abya-Yala-IFEA.
- Boccaro, G. y P. Bolados. 2008. Dominar a través de la participación. *Memoria Americana* (16): 167-196.
- Castro, L. 2004. Recursos hídricos altoandinos, estrategia de desarrollo económico y proyecto de riego: Tarapacá, 1880-1930. *Chungara* 36 (1): 205-220.
- Castro, M. y M. Bahamondes. 1998. Ia ckari lachkiturnisaya sema Lickana, el amanecer de un nuevo pueblo. Actas del Primer Congreso Nacional Atacameño. CONADI/CIDER Consultores, Santiago de Chile.
- Comaroff, J. L. y J. Comaroff. 2011. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. 2003. "El Pueblo Atacameño", pp. 139-192. Santiago de Chile. En: <http://bibliotecadigital.indh.cl/bitstream/handle/123456789/268/nuevo-trato-indigena.pdf?sequence=1>
- Degregori, C. y G. Portocarrero. 2004. Cultura y Globalización. Ed. Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, Lima.
- Díaz-Polanco, H. 2006. *Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.

- González, H. y V. Gavilán. 1990. *Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos*. Chungara 24-25: 145-158.
- Gundermann, H. 2002. Los atacameños del s. XIX y s. XX, una antropología histórica regional. Documento de Trabajo CVHNT/ GTPIN/2002/051. San Pedro de Atacama.
- Gundermann, H. 2003. Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: La transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile. *Estudios Atacameños*. (25): 55-77.
- Hernández, R y C. Thomas. 2006. Identidad y frontera en el mundo atacameño del norte de Chile: visiones críticas y reflexiones. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 2(1): 287-295.
- Hobsbawm, E. 2002. "La invención de la tradición". En: E. Hobsbawm y T. Ranger (eds.) *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.,.
- Hopenhayn, M. 2005. *América Latina, desigual y descentrada*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Huntington, S. 1997. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Imilan, W. 2007. Socaireños en movimiento. Atacameños y Calama. *Estudios Atacameños* (33): 105-123.
- Kymlicka, W. 1996. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Ariel.
- Laclau, E. 1990. *New reflections on the revolution of our time*. London: Verso.
- Larraín, H. y E. Ross. 1988. Historia y evolución de los Comités de Artesanos en pueblos situados en el hinterland de la II Región, Antofagasta. *Hombre y Desierto* (2): 89-104.
- Larraín, H. 1989. *El desarrollo entre las comunidades atacameñas del hinterland de Antofagasta. Posibles directrices, problemas y experiencias recientes*. Antofagasta: Autoedición.
- Melucci, A. 2001. *Challenging codes. Collective action in the information age*. Cambridge Cambridge University Press.,.
- Morales, H. 2006. Turismo comunitario: una nueva alternativa de desarrollo indígena. *Revista de Antropología Iberoamericana*. (2): 249-264.
- _____. 2010. *Etnopolítica en Atacama. Laberintos de la etnicidad atacameña*. Berlin Freie Universität Berlin.
- _____. 2013. Construcción social de la etnicidad: ego y alter en atacama. *Estudios Atacameños*. (46): 145-164.
- Morales, H y R. Cancino. 2011. Inversión sectorial y territorial en el Área de Desarrollo Indígena (ADI) Atacama La Grande. Editorial: El Programa Orígenes BID- CONADI- MIDEPLAN, Chile.
- Mostny, G. 1954. *Peine un Pueblo Atacameño*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Mouffe, CH. 2000. *The Democratic Paradox*. London y New York: Verso.
- Palma, S. y E. Parra. 2008. Laycku ckotch heuur nisayá lickanantay, la autodeterminación del pueblo atacameño. Actas Segundo Congreso Atacameño, Toconao.

- Rivera, F. 1994 Identidad en el laberinto: la búsqueda del sentido étnico en San Pedro de Atacama. *Estudios Atacameños* (11): 185-194.
- Saire, J., B. Segovia y C. Mondaca. 2008. *Tomás Paniri: desde Aiquina a Ckalama*. Iquique: CONADI.
- Stavenhagen, R. 2000. *Conflicto étnico y Estado nacional*. México Siglo XXI.
- _____. 1992. La cuestión étnica: algunos problemas teórico metodológicos. *Estudios Sociológicos* 28(10): 23-34.
- Valenzuela, A. 2006. Atacameños de Calama. Diversidad, transitoriedad y fragmentación en las organizaciones atacameñas urbanas y su relación con el Estado chileno. Guadalajara: CIESAS.
- Vergara, J., H. Gundermann y R. Foerster. 2013. *Estado, conflicto étnico y cultura: estudios sobre pueblos indígenas en Chile*. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige s.j. (IIAM) de la Universidad Católica del Norte e Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de Antofagasta, Antofagasta.
- Yáñez, N y R. Molina. 2008. *La gran minería y los derechos indígenas en el norte de Chile*. Santiago: LOM Ediciones.
- Zambrano, W. 2002. *Etnopolítica y racismo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

El desafío municipal mapuche. Etnografía de una experiencia política: Tirúa 1992-2008¹

CLAUDIO ESPINOZA ARAYA

Introducción

En sintonía con una serie de procesos que desde mediados de la década de 1980 incidieron en los países latinoamericanos, en Chile logró asentarse un escenario apto para la generación de liderazgos indígenas, entre cuyos objetivos destacaba el control de los gobiernos locales. Dinámicas tales como la emergencia indígena (Bengoa 2000), la revaloración de lo local como lugar de identidad (Aguilar y Bueno 2003), versiones latinoamericanas del multiculturalismo (Agudelo y Recondo 2007), la denominada *dobles transición* y los procesos de descentralización asociados (Assies 2003), así como la creciente importancia que fueron adquiriendo los gobiernos locales (Dehouve 2001), sirvieron para que numerosos colectivos indígenas se volcaran hacia la arena electoral (Iturralde 1998), tratando de acceder a los gobiernos de sus comunas o municipios.

A lo largo del continente se fue constituyendo un conjunto de movimientos etnopolíticos (Bartolomé 1997) que intentaron *etnizar* el espacio político municipal (Burguete 2008), es decir, movimientos indígenas que, a través de procesos de reinención y reafirmación de la identidad étnica, ejercieron acciones para visibilizarse como indígenas y reclamar derechos o establecer políticas en función de dicho reconocimiento (Hoffmann y Rodríguez 2007, Restrepo 2001). Se trató de proyectos políticos que no se conformaron solo con ocupar espacios de gobierno o representación, sino que también buscaron disputar los espacios de poder y resignificarlos como propios (Burguete 2008), intentando trascender el simple cambio formal en la distribución del poder político municipal para lograr que los gobiernos locales en manos indígenas tuvieran un sello propio (Ospina 2006).

1 Publicación original: Espinoza Araya, Claudio. 2018. El desafío municipal mapuche. Etnografía de una experiencia política: Tirúa 1992-2008. En: *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 13 (3) Septiembre-Diciembre: 355-379. DOI: [10.11156/aibr.130304](https://doi.org/10.11156/aibr.130304). Investigación realizada en el marco del proyecto Fondecyt n° 11130002.

Líderes y organizaciones mapuche no estuvieron al margen de tales procesos. Si ya desde mediados del siglo XX se observa una base política mapuche que buscó un posicionamiento en los gobiernos locales,² con el inicio de la transición democrática, a comienzos de la década de 1990, se observó una nueva orientación que vio en los gobiernos locales un eje estratégico de la acción política (Mariman 1990). Algunas organizaciones indígenas vislumbraron la posibilidad de capturar esa cuota de poder y utilizarla para potenciar sus demandas y reivindicaciones (Foerster y Vergara 2001).

Desde 1992 en adelante se aprecia en la estadística electoral una creciente transformación en la distribución del poder político municipal, en la que destaca una gradual presencia de candidatos mapuche como alcaldes y/o concejales (Tablas 1 y 2).

Tabla 1. Alcaldes en Chile 1992-2012.

Alcaldes electos						
	1992	1996	2000	2004	2008	2012
Total	340	341	341	345	345	345
Mapuche	4	4	10	11	9	13

Elaboración propia. Fuente: Conadi (2017) y Servel (2017).

Tabla 2. Concejales en Chile 1992-2012.

Concejales electos						
	1992	1996	2000	2004	2008	2012
Total	2.035	1.789	1.783	2.144	2.146	2.224
Mapuche	48	60	55	84	97	109

Elaboración propia. Fuente: Conadi (2017) y Servel (2017).

Existen matices y diferencias entre alcaldes y concejales mapuche. No todos responden a movimientos etnopolíticos; de hecho, algunos ni siquiera incorporan planteamientos de tipo étnico en sus respectivos despliegues políticos. Sin embargo, muchos sí lo hacen y, además, en el caso de los alcaldes, la mayoría reconoce como modelo de alcaldía en manos indígenas al gobierno de Adolfo

2 Una investigación en curso nos permite afirmar que, entre 1941 y 1971, hubo por lo menos 93 regidores mapuche en comunas pertenecientes a las regiones VIII, IX y X, consideradas parte del territorio histórico mapuche.

Millabur, alcalde de Tirúa,³ quien desde 1992 contribuyó de manera protagónica y significativa al desarrollo de un proceso político inédito en la historia de Chile. Se trata del caso paradigmático de un movimiento etnopolítico, que buscó controlar el poder municipal para desde allí introducir transformaciones afines a las demandas y reivindicaciones mapuche.

Por ello, en este artículo interesa describir y analizar la experiencia política ocurrida en Tirúa. No tan solo porque desde 1992 hasta la actualidad la comuna ha sido escenario de extraordinarias transformaciones políticas, cuyo signo más evidente es la evolución de la distribución del poder político municipal, donde la presencia indígena fue aumentando elección tras elección (Gráfico 1), sino porque en el fondo representa uno de los dos lineamientos políticos del movimiento mapuche contemporáneo (Pairican 2014): la vía política,⁴ que, con experiencias similares en el contexto latinoamericano, da cuenta de colectivos u organizaciones indígenas que, sin salirse de la institucionalidad y a través de la negociación constante, disputan espacios de poder al Estado (Burguete 2008).

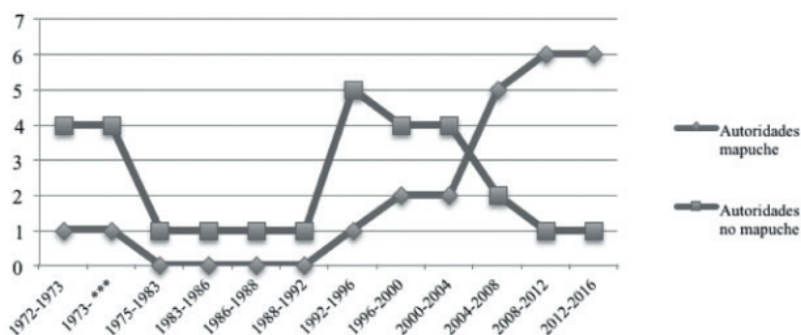


Gráfico 1. Adscripción étnica autoridades municipales de Tirúa. Período 1972-2016.
Elaboración propia con datos del Servel (2017).

- 3 Tirúa es una comuna creada administrativamente en 1972. Ubicada al sur de la VIII región del Bío Bío (ver Imagen 1), posee una población de aproximadamente 10.000 habitantes, divididos en 47% mapuche y 53% no indígenas (censo de 2002). Por otro lado, hay que señalar que, en términos geopolíticos, el nivel mínimo de la división administrativa chilena lo constituye la comuna. A diferencia del nivel provincial y regional, la comuna posee cierta independencia del aparato administrativo central, cuyo reflejo por excelencia es la elección popular y democrática de sus autoridades: alcaldes y concejales.
- 4 Para Pairican, el movimiento mapuche de la última década se caracterizó por la disputa de dos lineamientos políticos. El primero, denominado por el autor como *la vía política*, ha estado encabezado por el dirigente y alcalde de Tirúa, Adolfo Millabur. El segundo, denominado como *la vía rupturista*, ha sido encabezado por la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM).



Imagen 1. Mapa de Tirúa en el contexto regional y nacional.
Elaboración: Andrés Herrera, por encargo del autor.

En línea con los estudios de antropología del Estado (Schavelzon 2010), particularmente respecto al estudio de los márgenes de este (Das y Poole 2008), e intentando comprender las relaciones de poder y los espacios de contención (Roseberry 2002) en aquellas instancias locales de interacción entre el Estado y los indígenas (De la Maza 2012), este artículo parte de las condiciones generales que posibilitaron el surgimiento de un movimiento etnopolítico como este, para pasar rápidamente a las condiciones locales que permitieron al grupo de dirigentes mapuche liderados por Adolfo Millabur fijar su atención en el poder local, hacerse de él y gobernar la comuna durante varios períodos consecutivos. Siguiendo la propuesta de Abélès (1997) en torno al estudio del poder, interesa mostrar cómo es

que los jóvenes líderes que consumaron este proceso se interesaron por el poder municipal, cómo accedieron a él y, una vez obtenido, cómo lo ejercieron. Dado que tales aspectos se desarrollaron con mayor nitidez en el período comprendido entre los años 1992 y 2008, es a este período al que se alude en este trabajo.

En términos metodológicos, el artículo se sustenta en una investigación etnográfica, cuyo primer trabajo de campo ocurrió entre 2006 y 2008, y tuvo una duración de 18 meses. Posteriormente, se llevaron a cabo pequeñas estancias de campo de manera periódica hasta 2016. Ya que el objetivo general de la investigación buscaba conocer las transformaciones que estaban ocurriendo en el escenario local a partir de la presencia de un alcalde indígena, se hizo seguimiento de dichos procesos indagando en sus configuraciones presentes, así como en sus orígenes.

Esta aproximación etnográfica, como nos recuerda Guber (2011), implicó la elaboración de una conclusión interpretativa que provino de la articulación teórica del investigador y de la representación coherente de lo que piensan y dicen los sujetos de estudio, información que fue recopilada y triangulada a través de distintas técnicas metodológicas: observación participante, entrevistas abiertas, entrevistas en profundidad e historias de vida.

La fase inicial de recolección de información se llevó a cabo fundamentalmente a través de conversaciones formales e informales no grabadas. Luego, cuando se había establecido un nivel de confianza suficiente, se procedió a realizar entrevistas grabadas. En total se llevaron a cabo más de 50 entrevistas distribuidas en 32 informantes, segmentados en cuatro grupos: i) autoridades municipales, indígenas y no indígenas; ii) dirigentes de comunidades y de juntas de vecinos; iii) autoridades indígenas tradicionales; y iv) habitantes no dirigentes indígenas y no indígenas.

El protocolo de acercamiento en la primera etapa fue más bien espontáneo, explicando los alcances y límites de la investigación. A partir de 2013, en el marco del proyecto Fondecyt n° 11130002, se utilizaron protocolos éticos estandarizados que incluían registros escritos de consentimiento informado. Finalmente, la información fue examinada a través de análisis de contenido *bottom-up*.

Coordenadas generales

Como ineludible telón de fondo asoma la trayectoria del movimiento mapuche contemporáneo.⁵ Este movimiento, que nace con las primeras organizaciones mapuche surgidas alrededor de 1910, tuvo durante gran parte del siglo XX tres características bien definidas. La primera es que desde siempre contó con una alta heterogeneidad interna, expresada en distintas tendencias y aproximaciones hacia el Estado y la sociedad nacional (Mariman 1990). Lo segundo es que, si bien el movimiento tuvo siempre una impronta étnica claramente identificable (Pinto 2012), destacaba también por su fuerte carácter campesinista (Foerster y Vergara 2000) y, por último, que hasta la década de 1970 primó en la mayoría de las organizaciones indígenas cierta adaptación a la lógica del Estado chileno para alcanzar sus objetivos. Es lo que Bengoa (1999) denominó lucha por la integración respetuosa, queriendo señalar con ello el intento de dichas organizaciones por participar a plenitud de la vida política nacional.

Esta última tendencia comenzó a cambiar a fines de la década de 1970 y sobre todo en la de 1980, cuando, en respuesta a una serie de políticas impuestas en dictadura (Rupailaf 2002), la movilización se caracterizó por el rechazo a la asimilación, por la afirmación de las propias características indígenas y por la separación de la cultura mapuche de la chilena (Bengoa 1999). A diferencia de lo que había ocurrido en épocas pasadas, donde los mapuche se habían plegado a otras luchas sociales, a partir de la década de 1980 el movimiento se caracterizó por la distancia con otros grupos, remarcando su diferencia étnica y levantando reivindicaciones autónomas. Las décadas venideras quedaron marcadas por esta distancia.

A este escenario se debe agregar otro elemento. Con la transición democrática, los municipios adquirieron una relevancia distinta, toda vez que existió la posibilidad de competir por su administración. El retorno a la democracia permitió que recuperaran un rol político al constituirse en escenarios de opciones políticas en competencia. Independientemente de los cambios ocurridos en la estructura y funciones municipales, se observó un cambio profundo en el rol jugado por las municipalidades como ámbito de política local, lo que dotó a este espacio de una “densidad política propia” (Garretón 2008: 266). De esta manera, y a pesar de los limitados alcances de la descentralización en Chile (Gundermann 2007) el municipio pasó a ser el referente de gran parte de la acción asociativa de los sectores populares, percibiéndose como “lugar posible” de reivindicación (De la Maza 2005).

5 Movimiento que, siguiendo a Touraine (1987), contempla un conjunto de acciones que buscan transformar las relaciones sociales de dominación.

De manera que, una vez que se consuma la posibilidad de competir por su administración, y cuando se ha generado un movimiento mapuche con un fuerte carácter étnico, el escenario y guion parecieron estar dispuestos para una historia ya anunciada. Solo faltaban sus protagonistas. En Tirúa, a fines de la década de 1980, emergió un grupo de ellos.

Pensamiento político de un líder: Millabur y el horizonte municipal

Con el nuevo tipo de movilización emergió también una nueva camada de dirigentes, jóvenes que tuvieron la posibilidad de ingresar a la educación superior, pero que a diferencia de las generaciones pasadas poseían un discurso que acentuaba su etnicidad por sobre la integración. Se trató de jóvenes nacidos en ciudades o que vivieron algún tiempo en ellas y que desde allí volvieron a mirar a sus comunidades. Para Bengoa (2000), son dirigentes capaces de manejar distintos códigos a la vez, tanto urbano-nacionales, como rural-indígenas.

Adolfo Millabur y sus compañeros dirigentes pueden ser considerados como genuinos representantes de esta nueva dirigencia. Todos ellos son mapuche del área rural que realizaron estudios superiores en Concepción y que convivieron en el Hogar Mapuche *–Pegun Dugun–* de esa ciudad.

Los denominados “Hogares Mapuche” corresponden a casas de acogida para estudiantes indígenas rurales que ingresan a la educación superior en las principales ciudades del país. Surgieron alrededor de 1950 y en las últimas décadas han jugado un rol fundamental en la preparación de nuevos dirigentes, organizaciones, discursos y acciones mapuche. En este sentido, el hogar *Pegun Dugun* jugó un rol clave en la conformación del movimiento político desplegado en Tirúa, no tan solo sirviendo de soporte material para que estos jóvenes se educaran en un contexto urbano ajeno, sino, sobre todo, como espacio de formación de una conciencia política mapuche (Flores y Robles 2007). Para Millabur, este hogar resultó ser la cuna de su formación política.

¿Cuál es esta formación política? ¿Cuál es la orientación política que guio a este movimiento? Coincidentemente con el planteamiento de algunos autores que han analizado la base organizacional mapuche contemporánea (Vergara, Gundermann y Foerster 2013), el discurso de Millabur, así como su proyecto político, se erigió sobre un diagnóstico crítico de algunas dinámicas del movimiento mapuche, particularmente sobre tres puntos. El primero alude a su permanente segmentación en múltiples organizaciones, cada una de las cuales se considera como la genuina representante del pueblo mapuche, cuestión que provocaría la pérdida de credibilidad de las organizaciones indígenas; de allí que Millabur defiende su apuesta municipal, destacando, entre otros aspectos, que la alcaldía

en manos de un dirigente mapuche otorga credibilidad a su proyecto político. Relacionado con lo anterior, un segundo aspecto apunta a la dificultad para incorporar a más sectores de la sociedad mapuche al movimiento, lo que impide la ampliación de su base social. Para Millabur, la tendencia de las organizaciones o liderazgos mapuche a autoproclamarse como los representantes del pueblo mapuche sin tener una base social que los respalde, no hace sino acrecentar la lejanía de las cúpulas, constituyéndose en la causa central del fracaso de dichos intentos. Por ello es por lo que acentúa la necesidad de proximidad con las bases sociales, cuestión que considera posible realizar a través del fortalecimiento de las identidades territoriales mapuche; en su caso, la Identidad Territorial Lafkenche.⁶ Un tercer punto guarda relación con la percepción respecto a que los logros alcanzados por el movimiento mapuche han sido escasos. Y aquí se despliega uno de los puntos centrales del planteamiento de Millabur para hacerse con el poder local. Se trata de la idea de aprovechar las estructuras del Estado para repositonar y viabilizar las demandas mapuche. Para Millabur, los municipios poseen una autonomía e independencia que no tienen otros órganos estatales; por tanto, permiten posicionar aspectos que en otros espacios sería imposible, como por ejemplo, apoyo a determinadas demandas indígenas. Así, el municipio es visualizado como una herramienta apta para imprimirle un sello mapuche, por lo que en la práctica se vuelve factible la reapropiación del espacio local, una etnización: transformar un determinado espacio de poder en un medio para alcanzar fines reivindicativos indígenas.

Estas y otras ideas fueron materializadas en un lugar concreto y en una época precisa. A principio de la década de 1990, Millabur y sus compañeros dirigentes regresaron a Tirúa decididos a iniciar un proceso a través del cual pudieran dar curso a las ideas políticas afinadas en el Hogar indígena. No es que desde siempre fuera evidente la idea de que la administración municipal era el camino por seguir. El proceso fue madurando con el tiempo y en vista de las circunstancias acaecidas. De hecho, en un comienzo estos dirigentes no dan muestra de tener completa claridad respecto de la vía por donde encauzar la lucha política. En un comienzo, podría decirse, la arena política no está suficientemente definida. Hay certeza respecto de los actores involucrados, comunidades mapuche por un lado y el Estado por el otro, pero aún no disponen de una bandera de lucha distintiva, propia del nuevo movimiento que se estaba generando. Su discurso inicial reproduce el discurso enarbolado por casi la totalidad de las organizaciones mapuche contemporáneas: deuda histórica, devolución de

6 Históricamente, el pueblo mapuche estuvo constituido por diversas identidades territoriales, por ejemplo, *lafkenche* –gente de la costa– o *builliche* –gente del sur–, entre otras (CVHYNT 2008). A partir de la década de 1990 se produjo un proceso de reorganización territorial que fue visibilizando muchas de estas identidades a través de organizaciones etnoterritoriales (Aylwin 2001). Un rasgo característico de tales organizaciones ha sido la aspiración a una gobernanza a nivel local (Naguil 2013).

tierras usurpadas, acceso a educación y salud, principalmente; sin embargo, al poco andar, y relacionado con los hechos que fueron ocurriendo, estos dirigentes identificaron una nueva ruta reivindicativa a seguir y, aferrándose a ella, lograron constituir un movimiento etnopolítico que terminó por transformar el escenario político de la comuna.

La llegada al municipio y la etnización de la política local

Una vez que Millabur consigue entrar al gobierno municipal, primero como concejal y luego como alcalde, sus discursos y acciones pueden ser interpretados como el inicio de un proceso de etnización de la política local. Se observa un desplazamiento de la política desde el lugar formal del municipio, en la cabecera de la comuna, hacia las comunidades, abriendo con ello el lugar de lo político a nuevos actores. Asimismo, se advierte un trabajo destinado a politizar a las comunidades, incentivando su participación y alineándolas al pensamiento político de las nuevas autoridades indígenas. En el fondo se percibe el intento de posicionar a los mapuche de Tirúa como sujetos políticos, posibilitando su participación real. Y, al producirse esto, al abrirse la posibilidad de inserción de nuevos actores políticos, estos entraron con todo su bagaje cultural, produciéndose con ello lo que Boccara (2004) ha identificado como un proceso complementario de politización de la cultura y culturización de la política. En un comienzo, sin embargo, la gestión local no asoma como meta final, sino más bien como un medio que podría servir para medir fuerzas:

Fue una especie de apuesta infantil para saber cómo estábamos los mapuche en una elección municipal en un territorio como Tirúa. Para sondear, si tú quieres. Y fue ingenuo en el sentido que nuestra aspiración no era que quedáramos elegidos como alcalde o concejal porque eso no era lo importante para nosotros; fue después, cuando asumí de concejal entendí la responsabilidad que tenía el cargo. Es decir, no podía abandonar irresponsablemente el cargo, cuando para sorpresa mía y de los que estábamos organizados, había sacado la primera mayoría... Entonces asumí el cargo en esa lógica y me di cuenta que era una gran responsabilidad ser elegido concejal y que debía responder a las expectativas y a la confianza de la gente.

Ahí comencé a conocer el sistema local. Yo no conocía ni la municipalidad. Ahí me di cuenta de la incidencia que tienen las autoridades locales en el comportamiento de la gente, desde el punto de vista político, de cómo influyes en el bienestar de la gente. (Adolfo Millabur, enero de 2008).

Como se desprende de las palabras de Millabur, en un comienzo no hay un plan de gestión local. El control del municipio no constituye una meta en sí misma; es más bien una consecuencia inesperada. Se trata más bien de un sondeo, de una prueba para medir fuerzas. Sin embargo, detrás de esta *apuesta infantil* hay otra que no lo parece tanto. Se quiere tantear la posibilidad de un eventual bloque electoral mapuche a nivel comunal. Millabur, al no militar en ningún partido político ni en ninguna lista electoral, vislumbra la posibilidad de obtener un voto étnico. La apuesta, coherente con esta nueva mirada de lo mapuche como algo separado de otras instancias o grupos nacionales, por ejemplo de partidos políticos, es entonces explorar la posibilidad de un eventual voto mapuche. Un antiguo dirigente de Tirúa Sur lo sintetiza del siguiente modo:

Entonces surge la idea de llevar un candidato. Estaban los cabros [jóvenes] del Pegun, Millabur, Huenchunao... que habían ido a Concepción y habían vuelto a trabajar de nuevo a la comuna. Entonces nosotros queríamos llevar un candidato sin involucrar a los partidos, que fuéramos como mapuches no más, que fuera algo distinto de la política. (Damasio Liempi, diciembre de 2007).

De aquellas intenciones al momento de mirar hacia la competencia electoral se desprende una interpretación interesante: los mapuche de Tirúa, o un conjunto dirigente de ellos, miran las elecciones tratando de buscarse a sí mismos, pero desde otro lugar, desde su particularidad como sujetos políticos diferenciados capaces de competir por un espacio político que les ha sido vedado. Pretenden medirse electoralmente como conjunto homogéneo, compacto, sin fisuras provocadas por agentes externos. Esa es la intención original. Luego, y una vez que se conocen los resultados de esas primeras elecciones y constatan que ese camino es posible, miran al municipio. Y esta mirada al municipio se conducirá consecuentemente con la intención primigenia, esto es, concebir al municipio como un medio para viabilizar reivindicaciones mapuche. Con ese objetivo en sus cabezas, recurrirán instrumentalmente a diversas instancias para alcanzar sus aspiraciones políticas.

En 1992, Adolfo Millabur accede por primera vez a un cargo municipal. A pesar de haber obtenido la más alta votación individual (15,56%), no pudo asumir como alcalde, pues las leyes electorales de la época restringían fuertemente las posibilidades de los candidatos que postularan de manera independiente y no en listas electorales formadas por alianzas entre partidos. De este modo, Millabur quedó como concejal de la comuna. Como muestra fehaciente de la intención inicial de competir solos, sin alianzas con otras fuerzas políticas, durante la primera sesión de aquel concejo municipal donde los concejales electos debían nombrar de entre uno de ellos al alcalde, Millabur no hizo alianza con ningún otro concejal, dándose el voto a sí mismo y no obteniendo el voto de ningún otro. Los demás concejales, todos miembros de partidos políticos, a través de distintas

negociaciones entre ellos, determinaron que el alcalde fuera Alejandro Aguillón, militante demócratacristiano.⁷

En las siguientes elecciones (1996), Millabur obtuvo el 30,32 % de los votos, lo que, sumado a ciertas modificaciones en el sistema electoral, más un cambio de estrategia del candidato (postular dentro de la lista electoral de la Concertación de Partidos por la Democracia)⁸, permitieron que llegara a la alcaldía. El mandato de Millabur fue reafirmado por los electores en las dos elecciones siguientes, 2000 y 2004, donde obtuvo una votación del 43,72 % y el 47,54 % respectivamente, lo que lo mantuvo como alcalde de Tirúa por espacio de tres períodos consecutivos. Esta situación terminó en las elecciones de octubre de 2008. En dicha elección, Millabur, sin variar demasiado su tendencia electoral, obtuvo el 44,95 % de los votos, pero fue derrotado por el otro candidato a alcalde, también mapuche, José Aníñir, quien fue apoyado por Renovación Nacional –partido político de derecha– y que obtuvo el 50,74 % de los votos. Finalmente, en las elecciones de 2012 y 2016, Millabur volvió a ser electo alcalde con el 44,86% y el 54,16% de los votos, respectivamente.

Entre 1992 y 2008 se desplegaron con mayor claridad las dinámicas que contribuyeron a la configuración de un escenario político particular en la comuna. Desde la época en que se desempeñó como concejal, y hasta el fin de su tercer período como alcalde, Millabur intentó promover acciones que posibilitaran una activa participación de la población mapuche tanto en la política local como en la nacional. Se trató de diversas fórmulas que se condujeron de manera progresiva y que, según los distintos momentos y pulsos locales, se enfocaron de manera diferenciada en los subterritorios comunales.

7 En Chile, a diferencia del sistema binominal que operó hasta 2015 para los representantes del Congreso, el sistema electoral municipal se basa en el principio de representación proporcional y opera, con algunas modificaciones, desde 1992 hasta la actualidad. Cada período dura cuatro años. En 1992, los cargos de concejales se asignaron siguiendo el principio de representación proporcional utilizando el método D'Hondt. La elección de alcalde quedó en manos de los concejales que habían resultado electos. En 1996, se llevó a cabo una reforma que permitía que un candidato a concejal que obtuviera el 50% de los votos se convirtiera automáticamente en alcalde o que lo hiciera el candidato más votado que perteneciera a una lista electoral que obtuviera arriba del 30% de los votos. Finalmente, en 2004 operó una nueva modificación que puso por separado la elección de concejales y de alcaldes. Los concejales siguieron siendo electos mediante la fórmula D'Hondt, mientras que los alcaldes fueron electos por el principio de mayoría relativa.

8 Alianza de partidos políticos de centroizquierda que gobernó el país desde 1990 a 2010. Entre 2010 y 2014 Chile fue gobernado por un conjunto de partidos políticos de centro-derecha, denominado “Chile Vamos”. La Concertación, en tanto, con algunos cambios que llevaron a la denominación “Nueva Mayoría”, volvió al gobierno entre 2014 y 2018. Ambos bloques políticos han hegemonizado la experiencia electoral posdictadura, tanto en las elecciones parlamentarias como municipales.

Entre las principales fórmulas, se cuenta un enorme trabajo político en torno a la Ley N° 20.249, también conocida como Ley Lafkenche; una fuerte intervención en las comunidades mapuche para mejorar sus condiciones de vida; el reconocimiento jurídico de las comunidades indígenas a través de la Ley Indígena; el fortalecimiento local del relato reivindicativo mapuche contra las empresas forestales; y, finalmente, una política municipal de reorganización territorial. Todas ellas contribuyeron notablemente a la transformación del escenario político local y, además, reflejan con claridad la consecuencia entre discurso y práctica de este movimiento etnopolítico. Por una cuestión de espacio se mencionarán solo dos de ellas.

En primer lugar, el trabajo político desarrollado en torno a la elaboración de la Ley 20.249 es un buen reflejo de cómo el proyecto articulado a la figura de Millabur, sin salirse de la institucionalidad, disputó mediante la negociación constante espacios de poder al Estado, en este caso espacios territoriales ligados al uso y la explotación del borde marino. Esta disputa se llevó a cabo mediante la generación de un movimiento con amplia base social, que enfatizó en la idea de territorialidad y que resultó exitoso en sus objetivos. Es decir, da cuenta de una práctica política consecuente con los sustentos ideológicos del movimiento.

En 1991, época en que los jóvenes dirigentes regresaban a Tirúa luego de su paso por la ciudad de Concepción, se dictó la Ley de Pesca y Acuicultura N° 18.892, ley que sin proponérselo propició el fundamento ideal para la generación de un vasto movimiento político en torno a la figura de Millabur y de la organización Identidad Territorial Lafkenche. En términos generales, dicha ley introdujo una serie de restricciones al uso y explotación del mar; por ejemplo, limitando su libre acceso y obligando a una explotación controlada por parte de sindicatos de pescadores, a quienes corresponderían espacios de explotación acotados llamados áreas de manejo. Como una parte significativa de las comunidades mapuche de Tirúa practican de forma regular la recolección de algas marinas y moluscos, se vieron en la obligación de adecuarse a dichas medidas legales.

Para ello, las comunidades comenzaron a reunirse y asociarse, lo que con el tiempo derivó en la constitución de una gran organización supra-comunitaria llamada Pu Lafkenche, cuyo primer logro fue la consecución de un área de manejo. Sin embargo, detrás de este resultado había comenzado a germinar otra dinámica de más largo plazo, y que daría otros frutos. En dichas reuniones comenzó lentamente a difundirse el fundamento ideológico de lo que poco tiempo después se conformaría como la Identidad Territorial Lafkenche, con Millabur a la cabeza. Es decir, las discusiones en torno a la nueva ley y sus implicancias sirvieron como insumos ideales para dar consistencia material a la idea, reinventada o reconstruida, de identidad territorial, pues junto con permitir el aglutinamiento de las comunidades en torno a un tema que las unía, con el tiempo permitió

la generación de un discurso unitario y distintivo –una bandera de lucha– a los mapuche de la costa.

Esto, porque una vez que Millabur asumió la alcaldía, las reuniones intercomunitarias fueron ganando en periodicidad y masividad. Se integraron comunidades ya no tan solo de Tirúa, sino de otras comunas costeras. Fue tal el involucramiento, que en determinado momento participaban comunidades indígenas de cuatro regiones del sur de Chile. Se trataba de reuniones donde se abordaban diversos temas, principalmente lo relativo a la Ley de Pesca, pero en el fondo, eran grandes reuniones de corte político donde la organización Identidad Territorial Lafkenche, y muy especialmente Millabur, desplegaban y difundían su propio contenido ideológico, con el objetivo de crear y estimular una conciencia política alineada a la base ideológica de este movimiento.

Con el tiempo nació no solo una demanda económica, como había sido la primera motivación de los dirigentes indígenas –no quedar excluidos de la Ley de Pesca–, sino una demanda de tipo etnocultural (Marimán y Aylwin, 2008). Con un enorme despliegue territorial, con un amplio apoyo de las bases mapuche, con un diagnóstico claro y crítico sobre la ley, el movimiento inició un proceso que buscó modificar el marco legal de 1991, para lo cual iniciaron múltiples movilizaciones y a la vez buscaron apoyo tanto en el Gobierno central como en diputados y senadores. Luego de años de movilizaciones y negociaciones, el movimiento consiguió un logro inédito: el dictado en 2007 de la Ley N° 20.249, que creó el Espacio Costero de los Pueblos Originarios.

En suma, se trató de un proceso que incluyó un movimiento social amplio, que a través de la negociación constante, y apoyado en la idea de territorialidad indígena y en las estructuras legales del Estado, accedió a un logro concreto.

Una segunda fórmula tiene relación con la Ley Indígena 19.253 de 1993, y cómo, a partir de su reutilización por los actores locales, sirvió para transformar el escenario político local, modificando, entre otros aspectos, las relaciones de poder en el nivel infracomunal.⁹

Más allá de sus limitaciones (Aravena y Jara 2016), la Ley Indígena permitió posicionar la temática indígena en el Estado y generar un marco legal para el reconocimiento de sus derechos, dando paso a un rápido proceso de reetnificación en el país, proceso que fue aprovechado, probablemente sin dimensionar todas sus consecuencias, por Millabur, pues, como se señaló, uno de sus primeros

9 Entenderemos por *nivel infracomunal* aquellos espacios que, por debajo del nivel comunal, albergan instancias sociopolíticas tales como comunidades indígenas, juntas de vecinos u otro tipo de organización funcional o territorial que, entre otros asuntos, establecen un vínculo entre la sociedad civil y el gobierno local.

objetivos fue empoderar a las comunidades mapuche para incluirlas en las dinámicas políticas de la comuna y, de paso, como se pudo confirmar durante la investigación, sacarlas de la exclusión histórica en la que estaban atrapadas. Una serie de comunidades indígenas se encontraban en tales condiciones, sobre todo las que habitan los sectores interétnicos de Tirúa. En dichos sectores, la representación política giraba alrededor de las Juntas de Vecinos, instancia que era dirigida por dirigentes no indígenas, y aunque había personas mapuche que participaban en tales organizaciones, dicha participación era marginal y periférica.

Una de las formas para revertir este tipo de relaciones políticas tuvo que ver justamente con el uso y apropiación de la Ley Indígena. En lo inmediato, esta ley fue ocupada para obtener beneficios acotados: becas en educación, compra de tierras, proyectos de inversión, entre otros, pero además, y principalmente, el proceso político encabezado por Millabur la aprovechó para dar un estatus político diferente a las comunidades indígenas, y con ello posicionarlas en la dinámica política local, pasando de ser una ley que, desde arriba, etnifica, a una ley que, reutilizada por los actores locales, sirvió para *etnizar* el escenario político local.

Al obtener su estatus jurídico, las comunidades mapuche contaron con un tipo de organización propia que, además de poseer personalidad jurídica y, por tanto, otorgar la posibilidad de suscribir convenios, les permitió prescindir de la junta de vecinos, produciendo con ello un cambio en las relaciones de poder, pues Millabur, según su propio testimonio, comenzó a entenderse políticamente con la entidad orgánica que emanaba de la comunidad indígena y ya no necesariamente con la figura anterior, la junta de vecinos. Esto generó un reacomodo del escenario político infracomunal, pues la antigua organización territorial, que servía de mediador entre los vecinos y el municipio, dejó de tener ese poder y este pasó a la comunidad.

De este modo, la dinámica política local se abrió hacia otros lugares y hacia nuevos actores, quienes tuvieron su propia instancia de representación, que los posicionó como actores relevantes en el escenario político comunal, pues los distintos subterritorios mapuche no tan solo pusieron fin a años de exclusión política, sino que también pudieron empoderarse a tal nivel que lograron ingresar al centro mismo de las decisiones comunales, posicionando cada uno de ellos a un representante propio en el concejo municipal, transformando con ello la distribución del poder político local.

Fisonomía del poder, su transformación y fin de un ciclo

Estos procesos de etnización de la política local, así como la consolidación de Millabur y su orientación política, estuvieron acompañados por una noción de poder, una construcción fisonómica que con el tiempo fue cambiando.

Siguiendo la orientación que adquirió el movimiento mapuche a fines del siglo XX, el proyecto etnopolítico encabezado por Millabur buscó construir un camino electoral autónomo, libre y no *contaminado* por los partidos políticos. Para ello, debió necesariamente empoderar a las comunidades indígenas de Tirúa y transformarlas en la estructura que pudiera sostener dicho proyecto.

La primera idea de poder, real o imaginada, que acompañó este proceso, delineó una estructura centrífuga, promoviendo una alta participación de las comunidades en la toma de decisiones y una estrecha cercanía del líder con sus electores. Los relatos recogidos durante la investigación hacen recordar las estructuras de poder descritas por Clastres (2001), en el sentido en que las comunidades imaginaban al líder más que como jefe como un representante, como voz de las comunidades y ejecutor de las decisiones que se tomaban entre ellas mediante asambleas. Más allá de que haya ocurrido exactamente así, existe el convencimiento, por ejemplo, de que la selección de Millabur como candidato fue un asunto que nació de las propias comunidades, que habrían tratado de poner en la avanzada a un líder que expresara sus intereses, a un jefe que no detentara el poder, sino que fuera vehículo de las decisiones tomadas por la gente, quienes a su vez conservarían el poder.

Hay, efectivamente, algunos hitos que avalan esta primera percepción local respecto del poder. La llegada de Millabur a la alcaldía en 1996 fue sentida y celebrada por las comunidades como un triunfo propio. Los resultados de aquella elección desataron una enorme alegría y emoción entre los habitantes indígenas de Tirúa, pues, tras haber permanecido históricamente en los márgenes de las decisiones locales, tener a uno de los suyos convertido en la más alta autoridad comunal los llenó de orgullo, pero, además, aquel triunfo electoral fue el reflejo de decisiones que se tomaron colectivamente.

Como en 1992, a pesar de su alta votación, Millabur no pudo alcanzar la alcaldía, para las elecciones de 1996, cuando la meta era una realidad alcanzable, se requirió tomar una decisión trascendental: competir electoralmente de modo independiente, como se había hecho en 1992, o buscar alguna estrategia electoral que permitiera acceder al gobierno de la comuna. Una decisión nada fácil, pues ambas opciones contenían riesgos inmediatos: no alcanzar la meta, en un caso, o transar una de las ideas más fundamentales del proyecto, en el otro.

Para su resolución, se llevaron a cabo numerosas asambleas en los subterritorios mapuche. Hubo dos posturas: una que señalaba que, con precaución y tratando de conservar al máximo la autonomía, se podía optar por la vía de la negociación, buscando generar alianzas electorales con algunos partidos políticos y, la otra, que apostaba por la vía completamente independiente y no negociadora. Como finalmente sucedió, la mayoría aprobó la propuesta de acceder a un cupo en una lista electoral, cuestión que se concretó a través de la lista de la Concertación de Partidos por la Democracia, con Millabur conservando su carácter independiente al no militar en ningún partido político. Esta decisión, sin embargo, dejó fisuras que se hicieron evidentes en el corto, mediano y largo plazo; entre ellas, un cambio en la fisonomía del poder.

En lo inmediato, la decisión tomada por las comunidades de Tirúa provocó que algunos dirigentes abandonaran el proyecto y pasaran a liderar otras formas de movilización política, entre ellos José Huenchunao, joven dirigente que había estado presente desde los tiempos de Pegun Dugun y que luego de las elecciones de 1996 pasó a encabezar otra línea de acción, más radical, a través de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco, más conocida como CAM.¹⁰

Una consecuencia a mediano plazo fue que otros dirigentes, sin necesariamente estar en contra de la vía negociadora, también fueron abandonando el proyecto. Algunos de ellos levantaron candidaturas a la alcaldía, ya sea de manera independiente, en listas alternativas a los dos grandes bloques o, incluso, en sublistas del mismo conglomerado que apoyaba a Millabur. Sin embargo, aunque hubo quienes alcanzaron porcentajes nada despreciables, no lograron afectar la consolidación del liderazgo de Millabur.

Esta consolidación en el escenario político local, y sobre todo en la arena electoral, fue provocando una transformación de la concepción inicial de poder. Las altas votaciones que con el tiempo fue obteniendo Millabur lo situaron como el máximo referente electoral de la comuna, no tan solo para las comunidades mapuche alineadas tras él, sino que también, y de manera determinante, para el pacto electoral que lo apoyaba. La acumulación de este capital político catapultó a Adolfo Millabur como el propietario de la llave maestra para la representación política

10 Podría señalarse entonces que, en Tirúa, y por aquellos años, estuvieron presentes, de manera germinal y confrontadas, las dos vías políticas del movimiento mapuche contemporáneo. Poco más de un año después de aquellas elecciones, el 1º de diciembre de 1997, se conoció la primera acción promovida por la CAM, la quema de tres camiones en la cercana comuna de Lumaco, consolidando con ello el surgimiento de lo que Boccara y Seguel Boccara (1999) han identificado como organizaciones indígenas que no reconocen la representatividad de las organizaciones indígenas incorporadas en las estructuras intermediarias (Boccara y Seguel Boccara 1999).

contemporánea, las elecciones, puesto que, tanto del lado de las comunidades como del lado del pacto electoral, era necesario contar con su apoyo para resultar electo. Este hecho gatilló una separación entre poder y control.

Siguiendo a Adams (2007), podría decirse que en un principio el poder fue imaginado/configurado como un poder dependiente y asignado, que residiría en las comunidades. Sin embargo, el capital político que con el tiempo fue adquiriendo el líder mapuche impidió que las bases pudieran seguir contorneando sus decisiones, dando paso a un poder de corte más independiente, donde tanto el control de los recursos significativos como la toma de decisiones comenzó a permanecer en las mismas manos. El elemento clave para la demarcación entre un tipo de poder y otro estuvo dado por el peso electoral que fue consiguiendo Millabur, al convertirlo en la única alternativa para acceder a cupos municipales con reales posibilidades de concretarse. El recurso significativo constituido en torno a la posibilidad de resultar electo, es decir, en la posibilidad de contar con un pacto electoral detrás para los candidatos mapuche y en no perder el apoyo electoral de las comunidades para el pacto electoral, pasó a tener un dueño, Millabur, lo que cambió la forma del poder que se habían planteado las comunidades al inicio del proceso. El líder mapuche, antes “desprovisto” de poder, pasó a tener poder y control.

Tal vez esta transformación en la fisonomía del poder pueda ayudar a comprender la derrota de Millabur en 2008, para la cual hay, en todo caso, varias explicaciones más. La primera de ellas es que la selección del candidato vencedor, José Aníñir, fue una estrategia planificada detalladamente desde el centro del país, específicamente por el presidente de Renovación Nacional, partido político de derecha, quien buscó personalmente a un candidato que fuera relativamente conocido en la zona, que representara ideas distintas a las de Millabur y que fuera mapuche. En paralelo bajó de la competencia electoral a los otros candidatos de derecha, dejando que la alcaldía se disputara solo entre Adolfo Millabur y José Aníñir, intentando con ello aglutinar a toda la oposición a Millabur tras un solo candidato.

Otra explicación puede relacionarse con lo sucedido en las elecciones municipales a nivel nacional aquel año, cuando ocurrieron varias derrotas inesperadas de candidatos que hasta antes de las elecciones eran seguros ganadores. Fue la denominada *caída de los peces gordos*, quizá por el menor esfuerzo dispuesto en las campañas o como consecuencia de la idea de “cambio” que dominó la discusión electoral previa.

Una tercera explicación está ligada al propio gobierno de Millabur, a la distancia evidenciada con el tiempo entre el rol de dirigente y el cargo de alcalde. Si bien el desafío inicial de Millabur fue gobernar pensando en su pueblo, con el tiempo

se vio en la obligación de hacer suyo el desafío interétnico de la comuna, donde habitan campesinos no indígenas que en ocasiones viven en situación de igual o mayor pobreza que los comuneros mapuche. Algunas comunidades más radicales comenzaron a leer este proceso como consecuencia de la vía negociadora y asumieron que el alcalde había abandonado la veta reivindicativa del comienzo, alejándose paulatinamente de él.

Un cuarto tipo de explicación que, sin negar las anteriores, pretende complementarlas, apela al elemento sacrificial contenido en los relatos de Clastres; por ejemplo, cuando describe la reacción de ciertas comunidades que, al observar a un jefe que prefiere imponer su propio deseo, desatendiendo el afán colectivo, optan por abandonarlo: “al jefe que quiere ‘hacer de jefe’, en el mejor de los casos se le vuelve la espalda, en el peor se lo mata” (Clastres 2001: 220). Y es que a partir del proceso que cambia la fisonomía del poder, muchos de los dirigentes históricos se alejaron del líder, quitándole el respaldo, rebelándose frente a la lejanía de Millabur y contra el escenario que lo revestía con la capacidad de imponerse a las comunidades y no al revés, como se pretendía.

En 2008, Aníñir no representaba en grado alguno los intereses de estos dirigentes y sus comunidades; sin embargo, el hecho de perder la posibilidad de incidir en el gobierno comunal los llevó a sacrificar, en términos electorales, el camino alcaldicio de Millabur.

En cualquier caso, esta derrota fue solo entre comillas. No tan solo porque Millabur volvió en gloria y majestad en las siguientes elecciones, sino porque durante el ejercicio de su gobierno generó un escenario que es muy difícil revertir: la vía electoral étnica. Da la impresión de que, en Tirúa, así como en otras comunas donde ocurren procesos similares, es muy difícil que un candidato no indígena pueda volver a ser alcalde. De hecho, solo otro mapuche pudo derrotar, por única vez, al alcalde mapuche de Tirúa.

Conclusiones

El proceso político desarrollado en Tirúa constituye la experiencia emblemática de movimientos indígenas que han accedido al control de los gobiernos locales en Chile y uno de los pocos casos en el cual un dirigente indígena se hace con el poder local y desde allí contribuye a gestar todo un movimiento etnopolítico. Por diversas razones, la experiencia aquí expuesta no es extrapolable a las otras comunas que han tenido gobiernos con alcaldes mapuche; quizá la principal de ellas es que muchos de los procesos y resultados allí observados tienen como protagonista al alcalde Adolfo Millabur, cuyo liderazgo es único. Sin embargo, lo ocurrido en Tirúa representa una posibilidad, un camino realizable. Por lo mismo,

no es de extrañar que en la actualidad existan diversos proyectos encabezados por alcaldes mapuche que reafirman el horizonte municipal como objetivo político¹¹, a pesar de sus diferencias ideológicas (Caniguan 2015), y que en 2013 se haya creado la Asociación de Municipalidades con Alcaldes Mapuche (Amcam), que hoy cuenta con nueve alcaldes mapuche asociados.

Ahora bien, soslayando esta inherente limitación, el artículo ha querido mostrar el desarrollo de una experiencia que refleja una de las vías políticas del movimiento mapuche contemporáneo, vía que, con similitudes en el concierto latinoamericano, se enmarca en el camino institucional y de la negociación, disputando poder al Estado y aprovechando todas sus estructuras, creadas o no con fines multiculturales, para reutilizarlas en función de las demandas y reivindicaciones indígenas.

Entre los aspectos más significativos de su puesta en práctica sobresalen, para empezar, dos elementos que obedecen al contexto mayor en el que se pudo desenvolver el proceso descrito: por un lado, la descentralización y la transición democrática y, por el otro, el giro étnico de la movilización mapuche en las últimas décadas del siglo XX. En dicho escenario van a confluír diversos actores, entre ellos algunas organizaciones mapuche que, vislumbrando la importancia adquirida por los municipios, los percibieron como lugar posible de reivindicación.

Como suele suceder, estos procesos están repletos de vericuetos insondables, coincidencias y resultados inesperados. En ocasiones los planes o tendencias más amplias, nacionales por ejemplo, desatan consecuencias disímiles en los mundos locales, tal cual sucedió en Tirúa con la Ley de Pesca y Acuicultura de 1991, ley que sin proponérselo proveyó de un insumo ideal para dar consistencia a las ideas que los jóvenes dirigentes mapuche estaban construyendo.

Estos dirigentes, junto con representar la nueva generación de líderes mapuche que se fueron formando en las universidades del país y, muy especialmente, en los Hogares indígenas, se hicieron de un conjunto de ideas que, críticas con el movimiento mapuche en general, les permitieron ir levantando una ruta reivindicativa propia.

Una de esas ideas, tal vez la principal, fue el hecho de visualizar el municipio como una herramienta susceptible de imprimirle un sello mapuche, para etnizarlo, reapropiándose de él y utilizándolo según sus propios objetivos políticos. Para ello, elaboraron una fórmula consecuente con el giro étnico, de modo de ir cimentando un camino relativamente autónomo que permitiera invertir las relaciones de poder al interior de la comuna; por ejemplo, sacando a las comunidades indígenas de

11 A lo que se debe agregar el partido mapuche Wallmapuwen, quienes han fijado como eje estratégico el control de los gobiernos locales.

su situación de marginalidad histórica y situándolas en el centro de las dinámicas políticas locales. Coincidió esta práctica con una tendencia más amplia de la movilización mapuche en la década de 1990, donde se observó un período de politización y concientización general del movimiento.

El ejercicio del poder, junto con el despliegue ideológico, implicó una transformación de las relaciones de poder al interior de la comuna. Por un lado, logró modificar la distribución del poder político municipal, dejando una mayoría casi absoluta en los cargos públicos de Tirúa; pero, además, transformó las relaciones de poder en el nivel infracomunal.

Finalmente, es necesario señalar que, aunque la experiencia política de Tirúa reviste una densidad política peculiar y, de hecho, es pensada por sus protagonistas como un proceso propio y autónomo, no estuvo ajena a las fuerzas mayores que la envuelven; por ejemplo, de los partidos políticos, cuya interacción desató consecuencias en ambas direcciones, hacia dentro de la comuna como hacia fuera. En el primer caso, transformando la fisonomía del poder y desatando con ello disputas internas, algunas de las cuales pueden dar cabida a relaciones de tipo clientelar; en el segundo, impactando de lleno en las dinámicas de los partidos políticos, obligándolos a lo que aquí se ha denominado *la vía electoral étnica*, es decir, aquella ruta que proyecta un difícil camino para quien no sea mapuche y quiera optar al gobierno comunal.

Agradecimientos

Agradezco a dirigentes y habitantes de Tirúa por abrirme sus puertas. Personalizo en Adolfo Millabur, José Linco, Iván Carilao, Evangelina Faundez, Bernardo Lepuman, Damasio Liempi, María Quintrileo, Coco Yevilao, y dedico este artículo especialmente a Herminio Lincopi, dirigente mapuche muerto en trágicas circunstancias.

Referencias citadas

- Abélès, M. 1997. La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. (153): 51-72.
- Adams, R. 2007. *La red de la expansión humana*. México: Ciesas.
- Agudelo, C. y Racondo, D. 2007. "Multiculturalismo en América Latina. Del Pacífico mexicano al Pacífico colombiano". En: O. Hoffmann y M.T. Rodríguez (eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México: Ciesas, Cemca, Ird, Icahn.

- Aguilar, E. y Bueno, C. 2003. *La globalización de las expresiones locales*. En: C. Bueno y E. Aguilar, (Coords.), *Las expresiones locales de la Globalización: México y España*. México: Ciesas-Universidad Iberoamericana.
- Aravena, A. y Jara, F. 2016. Antropología jurídica y superposición de sistemas normativos estado/nación-pueblos indígenas: El caso actual del pueblo Mapuche. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. 11(3): 319-340.
- Assies, W. 2003. "La descentralización en perspectiva". En: W. Assies (ed.), *Gobiernos locales y reforma del Estado en América Latina*. México, D.F.: Colegio de Michoacán.
- Aylwin, J. 2001. "Pueblo Mapuche y municipio: una reflexión desde el derecho". En: R. Morales (Comp.), *Municipio: participación (o exclusión) Mapuche*. Temuco: Universidad de la Frontera-Escaparate.
- Bartolomé, M. 1997. *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*. México: Siglo XXI Editores.
- Bengoa, J. 1999. *Historia de un conflicto. El Estado y los Mapuche en el siglo XX*. Santiago: Planeta.
- Bengoa, J. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Boccaro, G. 2004. Del Buen Gobierno en Territorio Mapuche. Notas acerca de una experiencia en salud complementaria. *Cuadernos de Antropología Social* (20): 113-129.
- Boccaro, G. y Seguel Boccaro, I. 1999. Políticas Indígenas en Chile (siglos XIX y XX). De la asimilación al pluralismo (el caso Mapuche). *Revista de Indias*. 59 (217): 741-774.
- Burguete, A. 2008. "Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina". En: X. Leyva, A. Burguete y S. Speed, (Coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: Ciesas, Flacso-Ecuador-Guatemala.
- Caniguan, N. 2015. *Trayectorias políticas. Historias de vida de alcaldes Mapuche*. Santiago: Ril editores.
- Clastres, P. 2001 [1980]. *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa.
- Conadi 2017. Apellidos Mapuche vinculados a títulos de merced. En www.conadi.cl. Accedido el 21 de marzo de 2014.
- CVHYNT. 2008. *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Gobierno de Chile, Santiago: Pehuén.
- Das, V. y Poole, D. 2008. El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, (27): 19-52.
- Dehouve, D. 2001. *Ensayo de geopolítica indígena. Los municipios tlapanecos*. México: Ciesas-Miguel Ángel Porrúa.

- De La Maza, F. 2012. Construir el Estado en el espacio rural e indígena: un análisis desde la etnografía del Estado en la Araucanía, Chile. *RURIS - Revista do Centro de Estudos Rurais*, 6 (2): 239-266.
- Delamaza, G. 2005. *Tan lejos tan cerca. Políticas públicas y sociedad civil en Chile*. Santiago: Lom.
- Foerster, R. y Vergara, J. 2000. Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los Mapuches en la sociedad chilena. *Estudios Atacameños* (19): 11-42.
- Foerster, R. y Vergara, J. 2001. Algunas transformaciones de la política Mapuche en la década de los noventa. *Anales de la Universidad de Chile*, 6 (13): 2-23.
- Flores, F. y Robles, C. 2007. La unidad y la diversidad: movilización política y demandas educacionales en el pueblo Mapuche. *ISEES: Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior*, (2): 179-214.
- Garretón, M. 2008. "Política y sociedad en Chile. Una mirada desde el bicentenario". En: M. Figueroa y M. Vicuña, (Coords.) *El Chile del Bicentenario*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Guber, R. 2011. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gundermann, H. 2007. "Municipios y pueblos indígenas en Chile". En: W. Assies y H. Gundermann, (eds.), *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte e Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo IIAM.
- Hoffmann, O. y Rodríguez, M. 2007. "Introducción". En: O. Hoffmann y M. Rodríguez (eds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Colombia*. México: CIESAS-CEMCA-IRD-ICANH.
- Iturralde, D. 1998. "Movimientos indígenas y contiendas electorales (Ecuador y Bolivia)". En: M. Bartolomé y A. Barabas (Coords.), *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México: Instituto Nacional de Antropología en Historia.
- Marimán, J. 1990. Cuestión Mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional. *Materiales de Discusión CEDM-LIWEN*, (1): 189-205.
- Marimán, P. y Aylwin, J. 2008. "Las identidades territoriales Mapuche y el Estado Chileno: conflicto interétnico en un contexto de globalización". En: X. Leyva, A. Burguete, y S. Speed (Coords.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: Ciesas, Flacso-Ecuador-Guatemala.
- Naguil, V. 2013. Entre comunitarismo y nacionalismo: El caso Mapuche, 1990-2010. *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 12 (1): 39-69.
- Ospina, P. 2006. "Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del Gobierno Municipal de Cotacachi y el Gobierno Provincial de Cotopaxi". En: P. Ospina (Coord.). *En las fisuras del poder: Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.

- Pairican, F. 2014. *Malón. La rebelión del movimiento Mapuche 1990-2013*. Santiago: Pehuén.
- Pinto, J. 2012. El conflicto Estado-Pueblo Mapuche, 1900-1960. *Universum*, 27 (1): 167-189.
- Restrepo, E. 2001. "Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnización de las poblaciones negras del Pacífico Sur colombiano". En: M. Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Rupailaf, R. 2002. Las organizaciones Mapuches y las políticas indigenistas del Estado chileno (1970-2000). *Revista de la Academia* (7): 59-103.
- Roseberry, W. 2002. "Hegemonía y lenguaje contencioso". En: G. Joseph y D. Nugent, (Comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del estado*. México: Era.
- Schavelzon, S. 2010. La antropología del estado, su lugar y algunas de sus problemáticas. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*. (9): 73-96.
- SerVEL. 2017. Elecciones municipales 1992-2012. En www.servel.cl. Accedido el 22 de agosto de 2014.
- Touraine, A. 1987. *El regreso del actor*. Buenos Aires: Eudeba.
- Vergara, J.; Gundermann, H. y Foerster, R. 2013. *Estado, conflicto étnico y cultura. Estudio sobre pueblos indígenas en Chile*. Antofagasta: Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo R.P. Gustavo Le Paige s.j. (QILLQA), Universidad Católica del Norte y Universidad de Antofagasta.

Movimiento territorial indígena y gobiernos locales: etnografía de caso en una comuna de la Araucanía, Chile¹

NATALIA CANIGUAN

Introducción

La historia sobre el movimiento mapuche de las últimas décadas ha sido diversamente documentada y analizada, siempre a la luz de los contextos en los que se ha desarrollado y en relación con las dinámicas sociopolíticas del momento en el que se desarrolla. A lo largo de la historia nacional se vislumbra la existencia de movimientos y organizaciones mapuche forjados en una relación de alianza y disputa con el Estado chileno, del que se espera autonomía y a la vez integración. El carácter de estos movimientos tendrá distintos alcances y contenidos, así como diferentes formas de actuar, desarrollarse y cambiar.

Los territorios indígenas, desde la óptica estatal y en el transcurso del tiempo, fueron relegados como espacios pasivos en los que el Estado debía proveer y subsanar carencias vinculadas a la vulnerabilidad socioeconómica, de acuerdo con una visión paternalista y asistencialista en consonancia con la política desarrollista del momento. No obstante, una serie de procesos y cambios en los contextos locales y globales han generado un escenario distinto. Los pueblos indígenas se han convertido en actores claves en el devenir de sus territorios al fijar nuevas demandas y reivindicaciones y enarbolar discursos identitarios y organizacionales, lo que ha generado un cambio de actitud en la relación que el Estado establece con ellos.

Estos movimientos se conciben como parte de un proceso global que actúa desde lo local y con atención en y desde la reivindicación de aquellos elementos que son constituyentes del grupo y que los distinguen de la sociedad mayor en la que

1 Publicación original: Caniguan, Natalia. 2019. Movimiento territorial indígena y gobiernos locales: etnografía de caso en una comuna de la Araucanía, Chile. En: *Antropologías del Sur* 6 (11): 63-78. DOI: <https://doi.org/10.25074/rantros.v6i11.1197>. El artículo se enmarca en el Proyecto Conicyt/Fondap/15110006.

se engloban y de la que son parte. Los movimientos indígenas buscan potenciar la etnicidad como elemento diferenciador y sustento de sus demandas y necesidad de reconocimiento (Barth 1976). La alusión a la territorialidad se volverá un elemento fundante de estos movimientos, en cuanto base de las demandas y característica aglutinadora para diversos grupos, es decir, un elemento identitario y de raigambre histórica sobre la que se proyecta el futuro de los pueblos.

Los municipios o los gobiernos locales se vuelven un actor clave en estos territorios, pues son la representación del Estado en lo local y, con ello, la principal fuente de recursos del lugar tanto económicos como políticos. Estos poderes resultan, además, una figura ambigua, pues a la vez que se lucha contra ellos, se requiere de ellos. En este contexto, la existencia de alianzas o no con el municipio se convierte un elemento clave en el desarrollo y el campo de acción de los movimientos locales y en un aspecto esencial en las estrategias planteadas por ambos actores. Las relaciones que se establezcan entre alcaldes y movimientos se volverán, así, fundamentales en el curso que tomarán las reivindicaciones y la orgánica local, pudiéndose observar momentos de trabajo conjunto o de conflicto entre ambas partes. La tríada movimiento social, gobernanza y desarrollo territorial (Ospina 2006) se convierte en la voz y la base sobre las que constituirse.

La participación en alianzas con el municipio o dentro de la plataforma electoral será otro espacio de intervención y formación. La transformación de los liderazgos dirigenciales en candidaturas políticas será un factor de tensiones, alianzas y, finalmente, el resultado de la validación de la plataforma electoral como una vía de movilización indígena (Espinoza 2017).

Conocer las dinámicas vividas al alero del proceso de desarrollo de un movimiento indígena en territorio mapuche lafkenche² será el objetivo de este artículo. Estas dinámicas se muestran cruzadas por las relaciones políticas establecidas por los dirigentes de este movimiento con los alcaldes mapuche que encabezan el gobierno local. Todo esto se da, además, bajo un contexto de políticas públicas focalizadas en el pueblo mapuche y en este territorio, las que se volverán un aliciente más para la conformación del movimiento territorial que aquí se revisará.

Este trabajo se sustenta en una investigación etnográfica de larga data, que abarcó la residencia en el territorio desde el año 2005 hasta 2012. Ser parte del territorio en el que se desenvuelve este estudio permeó la mirada del investigador. Su rol, bajo este enfoque, será un constituyente más dentro de la información recabada y

2 La denominación “mapuche lafkenche” responde a la identidad territorial de las poblaciones mapuche vinculadas al espacio costero, en este caso en una comuna aledaña al océano Pacífico, que cuenta además con un gran lago, en cuyas riveras se sitúan las comunidades mapuche.

el análisis desarrollado. La vivencia y la reflexividad propia del trabajo de campo (Guber 2001) serán parte fundante de este escrito.

Hacia la constitución del movimiento territorial indígena: Las intervenciones que forjan el movimiento

El territorio en el que se emplazó esta investigación es un espacio eminentemente mapuche ubicado en el sector costero de la región de La Araucanía, en la zona sur de Chile, que aglutina a un centenar de comunidades indígenas donde pervive con fuerza su cultura. La comuna de Saavedra posee 12.450 habitantes, de los cuales 78,1% reside en sectores rurales y 81% declara su adscripción a un pueblo indígena, mayoritariamente mapuche (99%) (INE, 2017). En lo que refiere a la situación socioeconómica, según la encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN 2013), 47,14% de su población se encuentra bajo la línea de la pobreza, lo que supera con creces el promedio regional de 27% y aún más el nacional de 14,40%. Esto la sitúa, por tanto, dentro de las comunas con mayores índices de vulnerabilidad socioeconómica del país.

Como todo territorio indígena, este no ha estado exento de los procesos de emergencia (Bengoa 2000) que han vivido los pueblos originarios de América Latina, y tampoco ha quedado ajeno a las intervenciones estatales vinculadas a las políticas multiculturales y/o de reconocimiento de la diversidad.

La década de 1990 en Chile, junto con el retorno a la democracia, fue también un momento en que lo indígena se tomó parte de la agenda política, lo cual quedó expresado en la aprobación de la Ley 19.253, más conocida como Ley Indígena. En ella quedaron estipuladas nuevas formas organizativas, tales como las figuras de comunidades y asociaciones indígenas, y la creación de las áreas de desarrollo indígena (ADI de ahora en adelante), espacios que, veremos más adelante, serán uno de los alicientes en la conformación del movimiento territorial aquí expuesto. Junto a esto, en los procesos participativos democráticos comenzará a surgir y validarse la figura del “alcalde mapuche” (Espinoza 2017, Caniguan 2015). De manera paralela, se consolidarán movimientos indígenas que por la vía institucional o fuera de ella (Pairican 2014) fijarán sus demandas y la agenda sobre la cual el Estado deberá comenzar a hacerse cargo del “tema indígena”.

Como acabamos de mencionar, la creación de las ADI será una nueva manera de entender los territorios indígenas, hasta entonces supeditados, o más bien invisibilizados, bajo la regencia de las comunas o regiones en los que administrativamente se les insertó. El objetivo de esta nueva delimitación territorial (1997) será focalizar en territorios con alta densidad poblacional indígena la inversión y los recursos estatales con el propósito de disminuir las brechas y

las cifras de vulnerabilidad socioeconómica. Se desarrollará de esta manera una visión subsidiaria y de superación de la pobreza como política estatal hacia los pueblos indígenas (Ospina 2006). La cooperación internacional también resultará clave en estos procesos iniciales organizativos y formativos.

Los límites y los márgenes que constituyeron el territorio aquí estudiado fueron definidos desde el Estado tomando en consideración la existencia de una homogeneidad cultural, las cifras de pobreza, la existencia de troncos familiares, las consideraciones ecológicas y la densidad poblacional (Art. 26). Si bien se consideraron elementos culturales en su determinación, los límites territoriales fueron trazados arbitrariamente por la institucionalidad y superpuestos, por ejemplo, a límites comunales, pero dejando fuera a la vez espacios con vinculaciones sociales o culturales. Esta delimitación fue pensada sobre el espacio físico, sin abrirse a plasmar la existencia de una contraparte territorial con la cual dialogar y sancionar su finalidad.

Como antecedente de lo que fue el proceso organizativo en este espacio, se debe mencionar también la irrupción del ya conocido programa Multifase de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas, conocido popularmente como Programa Orígenes, el cual surgió a partir de un préstamo solicitado por el Estado de Chile al Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y comenzó a operar a partir de 2001 en lo que fue su primera fase. El énfasis de esta intervención estuvo puesto principalmente en el desarrollo productivo y, de manera paralela, en el ámbito de la salud y la educación, todo bajo la premisa de un modelo de desarrollo con identidad (Banco Mundial). Tuvo gran incidencia dentro del movimiento territorial, pues consignó la necesidad de contar con una contraparte indígena territorial con la que se acordaría y trabajaría la intervención. Fue este aliciente, junto a otros elementos, uno de los fundantes del movimiento, así como su línea de acción en un primer momento. Los ciclos de intervención se vieron, a su vez, correspondidos por el desarrollo de esta contraparte local. Ambas instancias han vivido, desde entonces, un proceso de creación, consolidación, decaimiento, reinención y cambio.

A partir del año 2000, el gobierno local se transformó en un actor presente y con incidencia en la comuna aquí analizada, puesto que se produjo la elección de su primer alcalde mapuche, lo que situó en el poder local a un nuevo actor político emergente. Esto significó una serie de cambios a nivel simbólico³ dentro de una comuna que hasta entonces había sido encabezada por “gringos”.⁴ Desde entonces hasta el presente, la cabecera municipal ha estado en manos de gobernantes

3 Para ver más sobre este proceso revisar Caniguan (2005).

4 El término “gringo” suele ser utilizado para describir a personas no mapuche, generalmente de tez blanca y cabellos claros; no necesariamente corresponde a gente venida de otros países.

mapuche, lo que implica que todo el proceso organizativo que aquí revisamos se gestó bajo el alero de esos mandatos. Cabe destacar que no necesariamente son relaciones de alianza o de apoyo las que se generaron, como podría esperarse en una relación lineal entre un gobierno a cargo de un indígena y el movimiento indígena. Al contrario, en esta relación hay evidencias del surgimiento de tensiones en torno al hecho de ser un gobierno local “para todos”, es decir, para la diversidad poblacional que compone el territorio y no solo para los indígenas, además de las incidencias de partidos políticos, sistemas clientelares, etcétera.

Es de interés observar como en el año 2000 se pusieron en marcha, de manera paralela, los elementos que influyeron en la formación del movimiento territorial de ese período. De manera previa se conformó el ADI, a lo que se sumó el anuncio de inversión por parte del BID a través del Programa Orígenes y luego la elección del primer alcalde mapuche de la comuna. Como apoyo, desde las agencias de cooperación internacional se fue gestando un proceso de formación dirigencial, así como de planificación y ordenamiento territorial que, como veremos más adelante, será uno de los pilares sobre los que se construirán las demandas del movimiento, que aún permanece vigente. La presencia de movimientos etnoterritoriales (Bascopé, 2007), como lo es la identidad lafkenche, y la articulación conformada en ese momento en oposición a la construcción de una carretera que cruzaría las comunidades, fueron otros de los componentes presentes en esta convergencia de situaciones.

La primera administración del gobierno local en manos mapuche (2000-2004) generó una serie de expectativas dentro de la población indígena, pero también cimentó temores en los sectores no indígenas ante la incertidumbre sobre el uso de los recursos municipales y su focalización en los sectores hasta entonces “olvidados” de la gestión edilicia. En la acción municipal comenzó a observarse una tendencia hacia la etnización (Burguete 2008, Van der Haar 2007) de la comuna, en un inicio por medio de elementos simbólicos escultóricos y el uso de señalética en mapudungun en los nombres de los servicios, así como la contratación de profesionales mapuche que atendiesen a su gente. Pero el trasfondo será la apropiación de los espacios y los intersticios posibles de construir.

La división administrativa del municipio y los límites que instaurará el ADI no fueron las únicas formas de entender territorialmente este espacio. Sobre estas divisiones administrativas y estatales se reconfigurará también la organización territorial ancestral (Ulloa 2010), o al menos la concebida como tal. Se recompondrá, de esta manera, el denominado *ayllarewe* o nueve unidades socioceremoniales, figura organizativa que agrupa por vía parental y ceremonial los linajes y, de esta manera, ordena el tejido sociopolítico del territorio mapuche, así como la congregación ritual del mismo (Faron 1972). La delimitación del territorio bajo esta mirada no solo tuvo un sentido organizativo, sino también de revitalización

cultural, pues permitió poner en valor los espacios ceremoniales vinculados a esta orgánica al retomarse y/o reforzarse las alianzas en el marco de esa ritualidad, que empieza a visibilizarse (Sánchez y Martínez 2008).

Movimiento territorial en el Budi

En agosto del año 2000, a tres años de la creación del primer ADI, se convocó a a dirigentes de todas las áreas de desarrollo creadas hasta ese entonces en el país a un encuentro a realizarse en la ciudad de Concepción, instancia en la cual se planteó la necesidad de evaluar lo que hasta entonces había sido la inversión pública en estos territorios. A modo de conclusión de parte de los participantes, se señaló que, aunque se reconocía dicha inversión, los recursos no habían sido adecuadamente focalizados ni se había considerado en su distribución la lógica territorial existente. Se da cuenta así de una política centralizada que no había recogido la participación local en su diseño ni en su implementación. Tres dirigentes del Budi participaron en esta instancia de encuentro y evaluación (Budi 2002).

Ya de regreso en el territorio y tras lo acordado y analizado en la ciudad de Concepción, surgió la necesidad y el interés de organizar un encuentro al que concurrieran las comunidades pertenecientes al ADI Budi para hacer un ejercicio similar y delinear un marco de incidencia en la ejecución de la intervención estatal que se estaba realizando. Este encuentro fue denominado *Kiñe futa trawun taiñ lof mew*.⁵ En él las comunidades elaboraron un diagnóstico territorial que abarcó diversos ámbitos, tales como salud, educación, economía y desarrollo cultural. Con base en este trabajo constituyeron sus demandas y propuestas de desarrollo territorial y, con ello, una forma organizativa propia.

Este *futa trawun* se realizó en diciembre del año 2000 y dentro de la discusión y el debate generado, surgió la necesidad de reconocer la existencia y el rol de las autoridades tradicionales presentes en el territorio para legitimar lo propio como forma organizativa⁶ (Assies y Gundermann 2007) y a la vez distintiva en cuanto organización indígena. Se propuso, a modo de orgánica, retomar el liderazgo y, con ello, la validación de los *longko*⁷ y *werken* o mensajeros, quienes, reinterpretaban

5 Cuya traducción podría ser “gran reunión en nuestra tierra común”.

6 Cabe consignar, que tras la promulgación de la Ley 19.253 o Ley Indígena, se crea la figura jurídica de comunidades y asociaciones indígenas, las que configuran una nueva forma organizativa en los territorios indígenas bajo la modalidad funcional de presidente, secretario y tesorero, figuras regidas por reglamentos que estipulan sus funciones y tiempos de representación en el cargo, y que se superponen a formas organizativas propias o culturales

7 Autoridad política tradicional mapuche encargada de la organización del *lof* o comunidad. La traducción del término *longko* significa cabeza.

su antiguo rol, actuarían y se definirían como portavoces desde esta nueva/ antigua figura de autoridad. Lo étnico afloró así como sello de este movimiento, ahora indígena. Los *werken* representantes de cada uno de los sectores en los que se constituyó o reconoció el *ayllarewe* fueron escogidos como mensajeros para dialogar y relacionarse con el Estado, lo que revitalizó una forma territorial propia, así como la institución política mapuche correspondiente.

Esta forma de organización no solo incidió de manera interna en el movimiento mapuche en gestión, sino que también fijó los lineamientos sobre los cuales se constituyó la interacción con los agentes estatales que operaban en el *ayllarewe*. Se produjo una redistribución del poder, en donde la autoridad tradicional –hasta entonces muchas veces relegada a un aspecto simbólico– asumió el liderazgo en los espacios de encuentro con los entes gubernamentales, los cuales pasaron a asumir, en consecuencia, un rol de visita en los territorios. Este cambio, sin duda profundo, cuestionó las formas de interacción local que se habían desarrollado hasta entonces, en las cuales el Estado y sus agentes figuraban como autoridades y las comunidades indígenas como las receptoras de las acciones de estos. Este cambio en la relación tensionó las instancias de diálogo, pero sentó, a la vez, las bases de los procesos participativos y del empoderamiento territorial.

Esta nueva forma organizativa bajo la figura del *werken* buscó ser un ente de negociación y construcción de políticas públicas participativas. Su eje fue ser un espacio de decisión territorial con incidencia en lo que ocurría en dicho momento en el territorio que vivía un proceso de alta inversión e intervención. Comenzaron a posicionarse los conceptos de inversión pertinente y participativa (Consejo de Werkenes del Budi 2002), conceptos alimentados con prácticas que buscaban nutrirlos y darles sentido. Cada sector del *ayllarewe* generó espacios de trabajo y deliberación interna denominados *pichitrawun* o pequeña reunión.

Estas instancias aluden a una forma organizativa propia, como lo son los *trawun* o asambleas, abiertos a todos los participantes, en los que la oralidad constituye el foco de expresión. Dichos espacios serán sintetizados y sistematizados en documentos escritos para permitirles cumplir el rol ya mencionado de negociación. Se propició de esta manera espacios de encuentro y reunión bajo una lógica cultural propia, con miras a construir instrumentos de negociación y diálogo frente al mundo estatal-occidental.

En este proceso de asambleas y discusión se generó el documento “Demandas y propuestas de las Comunidades Mapuche del Territorio Lafkenche, para la elaboración de un Plan Indígena en el Área de Desarrollo Indígena”, hoja de ruta del movimiento para enfrentar la negociación con el Estado. Esta no estuvo exenta de tensiones y dificultades: combinó en su accionar espacios de diálogo pero también de enfrentamiento, como fue la ocupación durante una semana del

edificio del gobierno local a modo de presión para que el Estado cumpliera con su parte del acuerdo. También significó una demostración de las fuerzas que la organización territorial era capaz de movilizar.

La ocurrencia de esta manifestación de fuerzas implicó, a su vez, una nueva etapa en el movimiento indígena de este territorio. A partir de este hecho, que pudo resultar coyuntural, se decidió, desde la orgánica, buscar una nueva vía de participación política, visualizándose el gobierno local como un ente al cual acceder y desde el cual poder socializar y fijar la agenda del movimiento indígena. Cabe recordar que, como mencionamos anteriormente, durante este período ya se encontraba a la cabeza del municipio un alcalde mapuche. No obstante, este era un líder político que se situaba, en tanto tal, de manera paralela a este proceso organizativo y que, si bien ambos compartían ciertos elementos y demandas, se articulaban en un trabajo conjunto en la medida que esa alianza significara réditos para las dos partes. En el fondo de la relación entre la autoridad local y el movimiento no existía una complementariedad ni una agenda compartida, hecho que se evidenció cuando se produjo la ocupación del edificio municipal, lo cual vino a tensionar la relación hasta entonces de alianza y estrategia común.

La participación política electoral será vista, a partir de ese momento, como un espacio al cual se espera acceder, un espacio de aprendizaje y lecciones que los llevó a adentrarse en la lógica partidista y buscar hacer alianzas con partidos políticos de corte nacional, negociar cupos que les permitiesen insertarse en la competencia política y, con ello, hacerse de un espacio en las agendas políticas tradicionales de los partidos. Junto con este aprendizaje, se apostó al apoyo de las comunidades hacia estos nuevos abanderados políticos del movimiento mapuche. Conseguir el escaño municipal podía ser un logro que redefiniera los rumbos del movimiento, así como la derrota podía convertirse en un espacio de inflexión y de revisión crítica sobre si ese era el paso a seguir en la estrategia de movilización.

A pesar del ímpetu de la organización y de la fuerza alcanzada o al menos demostrada durante sus tiempos de apogeo, la contienda electoral no resultó alentadora para los *werken* pues no lograron obtener los resultados esperados. Esta derrota sentó las bases para los cuestionamientos acerca del real apoyo de las comunidades al movimiento enarbolado así como si esa era la vía que correspondía asumir. Esta situación contribuyó al desarrollo de un período de latencia del movimiento, que dio cuenta de su desgaste y debilitamiento y en el que se reportaron tensiones internas que más tarde incidirían en la caída del mismo. De manera paralela, comenzó también a decaer la intervención estatal y los recursos aparejados. El ya mencionado Programa Orígenes entró en su fase de salida de los territorios. La inversión se terminó y se evidenciaron las consecuencias de una implementación hecha bajo políticas clientelares y asistencialistas (Bello 2006).

En este período de latencia para el movimiento y de cambio de gobierno local –que se mantuvo en manos de un alcalde mapuche pero perteneciente a un sector contrario– se configuraron nuevas formas de participación comunal y de organización de las comunidades. El referente organizacional que había operado hasta entonces y articulado las demandas indígenas del territorio se comenzó a disolver. Algunos dirigentes continuaron de manera autónoma trabajando en pos de sus *lof* o de las articulaciones espaciales que representaban, otros se alejaron de estos espacios de trinchera y surgieron nuevos liderazgos y dirigentes, así como nuevas estrategias políticas emanadas desde el gobierno local, que fueron configurando un nuevo espacio de interacción e interrelación entre el territorio y el Estado.

Un primer cambio necesario de destacar en este nuevo ciclo dirigencial tuvo relación con asumir una orgánica alejada del mando tradicional que había sido revalorado y revitalizado previamente. Las autoridades tradicionales serán nuevamente relegadas a su rol simbólico y comenzarán a enarbolarse, por sobre ellas, roles dirigenciales funcionales.⁸ Asimismo, el territorio ya no será concebido bajo la figura del *ayllarewe* tradicional, sino que se redefinirán dichos espacios como sectores numerados o bajo el alero de una asociación indígena.⁹ Se dio fin, de esta manera, a la marca simbólica y de impronta cultural acuñada por la actuación de los *werken* y se adoptó un modelo de trabajo de dirigentes funcionales representantes de un conglomerado de comunidades.

A estos cambios se suma un elemento contextual que también sentó precedentes para una nueva forma de actuar e interactuar con el gobierno local. Nos referimos a la finalización de los programas de alta inversión económica en el territorio.¹⁰ Su incidencia significó un cambio en el interlocutor con el cual se negociaba la organización territorial. Se pasó de ser una orgánica constituida como contraparte del Estado a un momento en que la interlocución se comienza a producir entre el movimiento territorial y el municipio local.

Esta nueva interacción dio paso al surgimiento de nuevos actores. Se forjó así la figura del “gestor territorial”, similar a un bróker (Auyero 2002, Bascopé 2007),

8 Entiéndase por estos presidentes de comunidades y/o asociaciones indígenas electos en función de la ley 19.253.

9 Las asociaciones indígenas son figuras establecidas por la Ley 19.253 o Ley Indígena, la cual señala en su artículo 36 que esta corresponden a “la agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos 25 indígenas que se constituyen en función de algún interés y objetivo común [...] las asociaciones indígenas no podrán atribuirse la representación de las comunidades indígenas”.

10 Nos referimos especialmente al Programa Orígenes, el que si bien continuará operando en una segunda fase, en esta ocasión disminuirá sus niveles de inversión y, con ello, de expectativas. También se focalizará en trabajar en territorios que hasta ahora no habían sido incluidos.

cargo que recayó en funcionarios municipales con grados de confianza con el edil y con conocimiento del territorio y de los actores que en él se desenvuelven. La relación alcalde-dirigentes indígenas era facilitada y coordinada por este mediador, atribuyéndosele el poder de dirimir temas y demandas de los territorios, resoluciones que lograba dada su cercanía con el alcalde de turno.

Bajo esta modalidad de organización e interlocución, que implicó que cada uno de los sectores en los que se “dividió” simbólicamente el territorio trabajase de manera autónoma con su gestor territorial designado, se produce una desarticulación de la mirada global en cuanto cada sector comienza a velar por sus propios intereses y la consecución de sus demandas. Esto fomentó un enfoque espacial micro (sectores) por sobre la noción de territorio mapuche, ADI o, inclusive, comuna, como operaba anteriormente. Se generó, bajo esta lógica, una competencia entre sectores y asociaciones por conseguir sus demandas y se rompió la articulación territorial y la mirada holística del espacio (Ospina 2006).

Debido a la necesidad de mantener algún tipo de impronta identitaria indígena en esta nueva organización, se optó por la designación de una autoridad tradicional que oficiase la coordinación de las instancias de trabajo que se generaban. Bajo esta autoridad tradicional se erigió la figura de un secretario ejecutivo, encargado de coordinar una mesa de trabajo que articulase a estos sectores y sus representantes. Como mencionamos anteriormente, el municipio era el interlocutor con quien dialogar y para ello se designó a dos *werken* para officiar dicho diálogo, quienes debían actuar como representantes de la mesa territorial conformada, mas no de los territorios o de los *longko*, como sucedía bajo la figura organizativa anterior.

Otro elemento interesante de este nuevo momento organizacional está relacionado con la inclusión de sectores de la comuna de Saavedra que anteriormente habían sido relegados del movimiento indígena, ya fuese por su carácter de no indígenas o por no pertenecer a la territorialidad definida como ancestral. Bajo esta nueva propuesta se incorporaron a la mesa territorial sectores urbanos nominados usualmente como no indígenas, por ser espacios habitados mayormente por población colona y con demandas, dado su carácter urbano, diferentes a las de los sectores rurales.

Asimismo, se integró un sector hasta entonces excluido de las delimitaciones tradicionales, pero que apelaba a la identidad indígena, el sector norte de la comuna, compuesto por comunidades mapuche y colonas empobrecidas. Esta población indígena, que si bien forma parte del territorio comunal, es vista como un sector con mayor pérdida de sus tradiciones culturales e identidad por encontrarse en contacto directo con habitantes colonos, además de estar expuesta a una mayor conectividad y vinculación con centros urbanos más grandes.

Durante este período alcaldicio y hasta la fecha que abarca la etnografía de este trabajo (2012), se sucedieron dos gobiernos locales encabezados por personas mapuche, en los que se privilegió y potenció esta última forma organizativa, la cual dota de mayor protagonismo a las instancias municipales y las organizaciones funcionales del territorio. La cabecera de la mesa de trabajo recae implícitamente en el municipio, lo que impide, o más bien dificulta, la aparición de liderazgos que se opongan o se muestren ajenos a esta instancia local. Por lo mismo, promueve las redes clientelares y los pequeños cacicazgos apoyados por este poder local, quienes son finalmente los que terminan organizando las demandas territoriales y las interlocuciones con el Estado.

Partidos políticos, gobiernos locales y movimiento territorial

Los partidos políticos de presencia nacional y representativos de macrosectores políticos – como los sectores liberales económicos vinculados a la centro-derecha y aquellos denominados, desde el retorno a la democracia, como Concertación de Partidos por la Democracia,¹¹ vinculados a la centro-izquierda– se constituyen en un actor relevante al interior de los territorios indígenas. Sus intereses influyen en la puesta en marcha de una serie de acciones tendientes al fraccionamiento y la cooptación de la población en pos de la consecución de adeptos para sus filas partidarias. Esto conlleva la irrupción de sus programas políticos, así como de sus candidatos y figuras a potenciar. Al ser partidos políticos de presencia nacional, no necesariamente cuentan con una agenda política favorable a los pueblos indígenas o una representación interna de estos en la orgánica partidaria. Si bien se intentó crear un partido político mapuche en el territorio de la Araucanía, por diversas razones, que no caben en este artículo, dicha instancia no pudo concretarse.

La figura de los partidos políticos será, entonces, una figura asociada al poder y a recursos económicos y, como tal, una fuente de validación para líderes y dirigentes de la zona que intentan llegar a instancias del gobierno local, principalmente. Bajo este marco, la adscripción a los partidos político posee un fin instrumental (Bascopé 2007) por parte de quienes buscan su apadrinamiento. Estas condiciones los obligan a adecuarse a sus reglas del juego el tiempo que dure la adscripción, la cual suele estar vinculada a los períodos electorales. Esta estrategia es asumida también por los conglomerados que por medio de la “entrega de cupos a dirigentes locales” buscan posicionarse en otros territorios y con ello aumentar su presencia numérica en cargos a nivel nacional.

11 Hoy denominado Nueva Mayoría por la inclusión del Partido Comunista, que había estado fuera del pacto anteriormente mencionado. En el momento en que se escribe este artículo se encuentra en un proceso de ajustes internos tras la aparición de otro conglomerado de izquierda que ha cuestionado sus bases denominado Frente Amplio.

La participación partidista es un elemento estratégico de consecución de poder por parte de los dirigentes y a la vez de los partidos políticos. Implica un juego que pone en relación la existencia de redes personales y comunitarias de capital social para la captura hacia estos potenciales líderes y su "militancia". También puede ser un instrumento para la búsqueda de votos. Este juego deja en evidencia una alta movilidad de los dirigentes/candidatos entre los partidos, con los que establecen alianzas de acuerdo con los intereses del momento coyuntural eleccionario. No es extraño observar cómo estos dirigentes se presentan en una elección bajo un conglomerado político y, de no conseguir el triunfo, aparecen en la elección siguiente asociados al bloque contrario. El fin último es la consecución del espacio de poder.

Esta movilidad y competencia política incidirá en las relaciones internas del territorio y sus organizaciones. Los pactos confrontarán y tensionarán a dirigentes, se generarán quiebres tanto a nivel organizacional como comunitario y, con ello, también se resentirán los lazos de parentesco y las diversas alianzas que se viven en el territorio. Tal como señala Calla, la cultura partidista se vuelve desestructurante, así como un elemento aculturizador dentro de los territorios indígenas (1999). La lógica competitiva alterará la cotidianeidad de estos espacios cada vez que se sucedan los procesos eleccionarios locales pues se termina apostando a la opción que permita obtener más réditos.

Encontramos esta lógica política tras todos los movimientos y las organizaciones territoriales aquí analizadas. En el caso del Consejo de Werkenes, este recurrió al entonces pacto de izquierda denominado Juntos Podemos, conformado por el Partido Comunista y el Partido Humanista. Esta alianza se estableció desde una postura funcional, puesto que cada uno de los werken y los dirigentes tenían sus propias simpatías partidarias. Primó la necesidad del objetivo propuesto, que era el posicionamiento político del movimiento por medio de la participación en el gobierno local. Finalmente, como ya lo vimos, no lograron su objetivo y la alianza política forjada se disolvió tras las elecciones.

La mesa territorial no ha fijado dentro de sus líneas de acción la participación política propia, es decir, con un representante surgido de su orgánica, por lo que no se han visto expuestos a esta decisión de involucramiento y alianza. No obstante, su surgimiento al alero de los alcaldes de turno los obliga a asumir la alianza política del conglomerado que apoye al edil que ha estado en funciones.¹²

12 Si bien se han sucedido dos alcaldes desde el momento en que asumió esta forma organizacional, cabe reseñar que ambos cuentan con trayectorias políticas que les ha significado participar de estas alianzas electorales diversas. Ambos alcaldes tuvieron diversos momentos de participación en elecciones que los llevó a establecer relaciones con partidos políticos que les facilitasen cupos, así como con procesos coyunturales del territorio, compromisos que implicaron el traspaso de votantes o apoyos internos.

Es interesante ver que, si bien los partidos políticos operan buscando conseguir adeptos, al menos permiten a los territorios cierta independencia pues la negociación que se produce es por los cupos, no por los nombres de quienes los ocuparán. Los partidos buscan mantener las cabezas alcaldías o los asientos concejales, pero no necesariamente posicionar a sus líderes, muchas veces ajenos a los territorios. Más bien se apuesta por quienes posean las mayores posibilidades de elección, de manera de asegurar numéricamente su presencia a nivel nacional, así como también la irrupción de su agenda y conseguir apoyos locales para escalas políticas mayores, como las elecciones parlamentarias.

Demandas sociales emergentes desde los territorios

Las dos formas de organización territorial que aquí hemos analizado crearon documentos de trabajo como la Mesa de diálogo y planificación del desarrollo para un reencuentro histórico (Comuna de Saavedra. Plan de Desarrollo Comunal 2011-2014), en los que plasmaron su mirada sobre el territorio y sus reivindicaciones, de ahí que resulten una guía para la revisión de sus demandas y su existencia como movimientos. Analizar estos documentos hará destacar las diferencias y las semejanzas en cómo se concibe y desea desarrollar el devenir de un territorio y el trasfondo que esconde la idea de constituirse como un movimiento territorial.

Los campos de acción en los que se desglosan las demandas son similares en ambas aproximaciones y, por tanto, en los dos momentos organizativos y dirigenciales. El sector productivo es el de mayor sensibilidad y en el que se cifran las esperanzas y demandas más importantes, dado los altos índices de vulnerabilidad socioeconómica que suelen presentar los territorios indígenas en Chile.

En el caso del Consejo de Werkenes, su mirada estaba puesta en la forma de insertarse en los mercados agrícolas de manera directa y sin intermediarios, como ocurre hasta hoy en día. Desde la óptica de la dirigencia, esto implicaba contar con sistemas de mejoramiento de tierras, adquisición de maquinarias, entre otro tipo de necesidades. El fin estaba en la inserción económica territorial que permitiese la autonomía y autogestión económica del territorio por sobre la dependencia de intermediarios. La mesa territorial, por su parte, centraba el acento en la necesidad de tierras y de un apoyo técnico que permitiese mejorar la productividad de estas. El foco estaba puesto en la producción agrícola por sobre la comercialización y la gestión económica del territorio. Ambas miradas, si bien se centran en el debate productivo, dan cuenta de acercamientos divergentes a la manera de concebir el desarrollo económico y, más aún, las posibilidades de autonomía territorial factibles de conseguir bajo estas perspectivas.

El campo educativo es otro eje de las demandas de los movimientos territoriales. Aquí el énfasis estaba puesto en la necesidad de contar con una educación culturalmente pertinente para los territorios. Junto a esa mirada cultural, se planteaba también la necesidad de propiciar la continuidad de los estudios en la localidad y, por lo tanto, la creación en ella de liceos técnicos profesionales que formasen a los jóvenes mapuche sin que estos tuviesen que vivir la migración estacional que supone salir a estudiar a otras comunas o centros urbanos. Se buscaba, de esta manera, la mantención de la población en sus espacios territoriales, con componentes de fortalecimiento cultural que contribuyeran a la mantención, la revitalización y la perdurabilidad de su cultura.

Un tercer elemento que será parte de este análisis es el campo denominado territorio, presente en ambos documentos. La importancia de la presencia de este apartado recae, precisamente, en la exposición de la conceptualización y el entendimiento que se tiene de este y, con ello, de la manera cómo se enarbolan las demandas que definen su posicionamiento como un movimiento que se constituye desde el territorio.

En el primer documento, perteneciente a la orgánica de los werken, se buscó posicionar la reivindicación cultural y la reconstrucción del territorio tradicional mapuche. En él se aglutinaron demandas y miradas vinculadas a la necesidad de asegurar los derechos colectivos de los pueblos, en especial el derecho a la tierra, entendiéndose por ello la necesidad de la restitución territorial por parte del Estado como parte del saldo de la deuda histórica que se contrajo tras la ocupación militar del territorio. Se apeló a este como una necesidad de recuperar lo propio, lo perdido tanto material como culturalmente.

En los postulados del segundo momento organizativo, regido bajo la lógica de una mesa que articula asociaciones indígenas de énfasis productivo, esta mirada sobre el territorio cambia por una que apela a la necesidad de contar con mayores superficies de tierra que puedan ser destinadas a los procesos productivos para mejorar los índices económicos de vulnerabilidad. En esta percepción, la tierra es vista bajo una lógica material, lo que diluye la perspectiva anterior de corte más político y reivindicativo de los derechos. Ambas miradas son un reflejo de los procesos que constituyen a cada uno de los movimientos analizados.

Conclusiones

Las políticas surgidas en la década de 1990 que intentaron saldar la deuda histórica existente hacia los pueblos indígenas generaron una oleada de intervenciones e inversiones que alteraron la realidad de estos espacios y, con especial énfasis, la relación entre gobiernos locales, dirigentes y sus bases. Tal como lo planteó Ospina

(2006) para el caso ecuatoriano –que puede ser extrapolado a gran parte de la realidad latinoamericana–, en este juego de incidencias externas y recibimiento de recursos, las organizaciones se ven altamente tensionadas y muchas veces destrozadas a causa de la división que se genera en su interior y la competencia que surge entre ellas para la consecución de los anunciados proyectos que se ofrecen a los territorios. Las políticas gubernamentales promueven, sobre todo, las miradas individuales sobre el desarrollo y la mejora de la calidad de vida, tendencia que actúa en detrimento de los alcances comunitarios o de los movimientos.

El panorama o contexto social que se ha vivido durante los años aquí analizados (2000-2012) no presenta grandes variaciones en lo que a cifras de estadísticas sociales se refiere. La tasa de pobreza comunal se sigue situando, en cada nueva medición, entre los cinco primeros lugares a nivel nacional. Esto da cuenta de que con este tipo de modelo político los territorios han visto bien mermadas sus condiciones de vida, tal como lo reflejan las mediciones estadísticas.¹³ La permanencia de este contexto nos sitúa ante una continuidad de las condiciones detonantes de la movilización. La forma distinta de hacerlo es la que caracteriza a cada uno de los actores mencionados. Los recursos presentes en el territorio también son decisivos en este actuar.

La constitución de un movimiento indígena está dado por un juego de construcción de identidades negociadas que dan cuenta de la puesta en escena de identidades performáticas (Assies, 1999), construidas sobre la base del contexto de negociación con el Estado y los otros organismos intervinientes en el espacio. Tal como lo plantean Assies, Van der Haar & Hoekema, esta reorganización étnica es producto de la “interacción entre la alteridad negociada y la continuidad cultural” (1999, p. 515). Su resultado determina la puesta en escena de prácticas y elementos culturales que reafirman la necesidad de resistencia y continuidad de los pueblos indígenas.

El Consejo de Werkenes, si bien planteó una discusión y una reivindicación asentadas en la necesidad de un reconocimiento identitario y territorial, no podía obviar que uno de los ejes que lo movilizaba era la necesidad de paliar la pobreza que se vive en sus territorios, lo que lo condujo a la necesidad de plantear demandas de reparación de caminos, aumento de subsidios, etc. (Sociedad de Profesores Mapuche Kimeltuchefe, 2003). No se puede construir una mirada de desarrollo territorial si no se han suplido las necesidades básicas de su población.

La asociatividad expresada en la conformación del Consejo de Werkenes buscó sentar las bases de una nueva forma de relación e interlocución con el

13 En las últimas mediciones ha aparecido la comuna de Ercilla como uno de los territorios con mayor tasa de pobreza, situación asociada a la expansión forestal de la zona y, a causa de esta, a la alta erosión de los suelos, la escasez de agua y otras situaciones que han afectado la calidad de vida de sus habitantes.

Estado, siendo el punto fundante de esta relación el cambio en la verticalidad existente hasta hoy en día. En esta se asume una actitud pasiva ante el Estado, la institucionalidad y todo proyecto o programa que se implante para la mejora de las condiciones de vida.

Esta nueva orgánica buscaba un empoderamiento de los participantes a través de un cambio en las formas de actuar y relacionarse. Se configuraron como una contraparte activa, con poder de decisión y resolución respecto de los temas de su interés. Se volvieron un actor protagonista de su devenir, pues junto con fijar las formas de interrelación y control del diálogo, incluyeron en su proceder elementos culturales que revitalizaban las formas de organización tradicional. Esto hizo posible rearticularlas en el nuevo marco de acción.

En el período estudiado estos movimientos establecieron relaciones de corte semiclientelar con sectores o personeros políticos a cambio de ganancias electorales para los segundos y por medio de las cuales se establecieron alianzas y relaciones de reciprocidad que les permitieran incidir en las intervenciones a realizar en el territorio. El acuerdo siempre se estableció con miras a un futuro electoral, donde se podían obtener los réditos de la relación.

Si bien a lo largo de este proceso organizacional notamos la existencia de cambios en los procesos vividos dentro del territorio, de manera paralela vimos que se produjo también una continuidad, una permanencia, de ciertos dirigentes. Han prevalecido, efectivamente, los líderes que se superponen o son autónomos al tipo de demanda u organización existente, que son dirigentes innatos y reconocidos como tales y que formaron parte de los diversos procesos vividos. Se creó, de esta manera, una trayectoria dirigencial que avala a la persona en su liderazgo. Sin embargo, la mantención de la dirigencia, si bien dota de continuidad al proceso, llega un momento en que también lo encierra en sí mismo y, con ello, acota el campo de discusión y las demandas a generar.

En el ámbito de las demandas de los movimientos, se observó una tendencia a la reivindicación de necesidades con soluciones a corto plazo, en detrimento de un énfasis en procesos de mayor alcance. La interrelación entre las orgánicas y los gobiernos locales podría ser uno de los factores incidentes en esta visión más inmediata en cuanto a las soluciones a las necesidades y las demandas, pues estas quedan constreñidas a los períodos alcaldicios y las alianzas ahí forjadas.

La necesidad de apoyo municipal en la gestión de las organizaciones también debe tomarse en cuenta, pues de este depende el financiamiento de los requerimientos logísticos que facilitan la labor de los líderes territoriales. Durante este trabajo se pudo constatar la existencia de un estrecho vínculo entre la administración municipal y la organización territorial, no desprovisto de tensiones, pero en el

que se busca por lo general un consenso para actuar de manera unitaria, más que como entes opuestos. Esta relación, permeada por el clientelismo y la política subsidiaria, incidió en el establecimiento de los límites y los campos de acción de la organización. Quienes no deseaban participar en ese tipo de espacio terminaron marginándose la mayoría de las veces. Tampoco se registró, durante el tiempo de estudio, el surgimiento de un movimiento que buscara romper con esta alianza o que intentara contraponerse a esa lógica de actuación.

El alcance e ímpetu logrado por el Consejo de Werkenes durante su tiempo de apogeo, en conjunto con la asunción del primer alcalde mapuche en la comuna, incidieron con fuerza en la subjetividad de la población mapuche comunal, la cual, al sentirse parte de la toma de decisiones locales, aumentó su participación política activa. La mayor visibilidad de los mapuche en el espacio urbano fue fuente de cambio y de tensiones por la reticencia que despertó en los espacios conservadores que se creyeron amenazados por esta irrupción mapuche en el gobierno local. El temor a la “mapuchización” de la comuna se mantuvo latente los primeros años de este cambio. El alcalde que encabezó este proceso debió dar muestras de una amplia representatividad y de cuidar los intereses de todos los habitantes de la comuna al mismo tiempo que debía reforzar los elementos constituyentes de su adscripción étnica. Se movió, así, en un precario equilibrio de convivencia intercultural.

En el plano de la participación política, la forma de actuar se rigió por las reglas del juego que la institucionalidad impone, al mismo tiempo que se crean estrategias que permiten sacar el mayor provecho de los ámbitos de negociación. Los sistemas de elección comunal conforman un espacio de interés y de esferas de acción variadas en las que se despliegan un sinnúmero de formas de participación y de dinámicas propias del mundo de los partidos políticos, las alianzas y los votos.

Los movimientos y las organizaciones aquí analizados son descritos desde una mirada local a un sistema macro de articulación de organizaciones sociales, políticas estatales y estructuras políticas, en la que lo local, no obstante, provee a estas relaciones de un sentido particular marcado por el espacio en que se desenvuelven. Así, las dinámicas macro se cargan de la identidad y las realidades locales.

Referencias citadas

- Assies, W. 1999. “Pueblos indígenas y reforma del Estado en (2015). Trayectorias políticas. Historias de vida de alcaldes América Latina”. En: Assies, W., Van der Haar, G. & Hoekema, A., *El reto de la diversidad* (pp. 21-56). México: Colegio de Michoacán.

- Assies, W. & Gundermann, H. 2007. *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*. San Pedro de Atacama: IIAM-Universidad Católica del Norte.
- Assies, W., Van der Haar, G., & Hoekema, A. 1999. *El reto de la diversidad*. México: Colegio de Michoacán.
- Auyero, J. 2002. Clientelismo político en Argentina: doble vida y negación colectiva. *Perfiles Latinoamericanos*, (20), 33-52.
- Barth, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bascopé, J. 2007. “Entre el liderazgo y la representación: Alcances y límites del gobierno local indígena en Tirúa”. En Assies, W. & Gundermann, H., *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina* (pp. 258-289). San Pedro de Atacama: IIAM- Universidad Católica del Norte.
- Bello, Á. 2006. “Programa Orígenes y política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas”. En: Yañez, N. & Aylwin, J., *Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”. Las paradojas de la democracia chilena* (pp. 117-135). Santiago: Lom.
- Bengoa, J. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Burguete, A. 2008. “Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina”. En: Leyva, X., Burguete, A. & Speed, Sh., *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (pp. 15-64). México: CIESAS.
- Calla, R. 1999. “Indígenas, ley de participación popular y cambios de gobierno en Bolivia (1994-1998)”. En: Assies W., Van der Haar, G. & Hoekema, A., *El reto de la diversidad* (pp. 149-180). México: Colegio de Michoacán.
- Caniguan, N. 2005. “Municipio mapuche. Estudio de caso en la comuna de Saavedra”. (Tesis inédita de licenciatura en antropología social). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- Consejo de Werkenes del Budi. 2002. “Demandas y propuestas de las comunidades del territorio lafkenche, para la elaboración de un Plan Indígena en el Área de Desarrollo Indígena del Budi”. Puerto Saavedra. Documento de trabajo.
- Espinoza, C. 2017. Procesos etnopolíticos en la transición democrática chilena. Gobiernos locales y la vía política mapuche. *Cuadernos de Antropología Social*, (45), 21-36.
- Faron, L. 1972. *Estructura social mapuche*. México: Instituto Indigenista Americano.
- Guber, R. 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Norma.
- INE. 2017. *Censo de Población y Vivienda 2017*. Santiago: Instituto Nacional de Estadísticas.
- Ospina, P. 2006. *En las fisuras del poder. Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- Pairican, F. 2014. *Malón. La rebelión del movimiento mapuche*. Santiago: Pehuén.

- Sánchez, C. & Martínez, A. 2008. "Pueblos originarios en la metrópoli de la Ciudad de México: gobernar en la macrocomunidad de Milpa Alta". En: Leyva, X., Burguete, A. & Speed, Sh., *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor* (pp. 229-270). México: CIESAS.
- Sociedad de Profesores Mapuche Kimeltuchefe. 2003. Werken wall lof Budi. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=QqSwyNdzjAc>
- Ulloa, A. 2010. Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia. *Tabula Rasa*, (13), 73-92.
- Van der Haar, G. 2007. "Levantamiento zapatista, indígenas y municipio en Chiapas, México". En: Assies, W. & Gundermann, H., *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina* (pp. 199-225). San Pedro de Atacama



IDENTIDADES, ETNOGÉNESIS Y ALTERIDADES

Tematización del mestizaje en Chile¹

SONIA MONTECINO

Los blancos muestran el puño
a su poderío desaforado;
a los mestizos les sube
los sucedidos quemados,
y el indio, a medio pastel,
pecho y rostros conturbados,
se arrodilla y masculla
los conjuros no olvidados,
y los nombres de los dioses
vuelven a pecho y a labios.

Gabriela Mistral, Poema de Chile.

A través de la tradición oral, del discurso historiográfico y de la literatura podemos conocer cómo se ha problematizado el mestizaje en nuestro país.² La historia y la literatura han formulado ciertos paradigmas sobre el mestizo chileno que han creado, junto a los relatos indígenas y populares, una serie de mitos de autocomprensión. En este apartado nos interesa esbozar parte de esas enunciaciones a partir de algunos cuentos mapuches (*epeu*), desde algunos textos “canónicos” de la Historia de Chile y desde la literatura. Jugaremos, así, con dos vertientes de relatos que provienen, además, de dos cosmovisiones:

-
- 1 Publicación original: Montecino, Sonia. 1991. Tematización del mestizaje en Chile. En: *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. pp. 121-153. Santiago: Editorial Cuarto Propio-CEDEM. Posteriormente fue publicado por Editorial Catalonia, a quienes agradecemos la autorización para su reproducción.
 - 2 Casi la totalidad de los contenidos de este apartado forman parte de la investigación en curso “Mestizaje e identidad en una zona de la Araucanía”, Proyecto Fondecyt, del cual la autora es coinvestigadora. Por ello, deseamos destacar que muchas de las ideas aquí vertidas tienen como coautor a Rolf Foerster, investigador con el cual compartimos dicho proyecto.

la indígena mapuche y la “criolla” (o mestiza blanqueada); la tradición oral y la ilustrada. Estas aproximaciones evidencian la diversidad que existe para abordar un mismo tema –el entrecruzamiento de culturas distintas– y una misma relación –la de una mujer y un hombre especificados por una historia–.

La mirada ilustrada

El mestizaje de los historiadores

Realizar una lectura de los historiadores, que han marcado la forma de pensar la “chilenidad”, es una pista para rastrear los estereotipos que se han osificado en nuestra memoria. Francisco A. Encina (1983), Jaime Eyzaguirre (1973) –entre los más conocidos– y Nicolás Palacios (1988) –entre los menos estimados– han desarrollado un modelo que, a través de la lectura y la enseñanza, se ha ido extendiendo hasta confundirse con una verdad mitológica, con un relato de la génesis, con un mito fundacional de nuestra sociedad.

Encina, tomando casi la mayoría de las ideas de Nicolás Palacios, es quien argumenta con mayor claridad el “mito fundacional” de la chilenidad. Aunque influenciado por Palacios, “tuerce” los planteos de éste para demostrar y construir un modelo de la matriz que estructura la nación.

Para este historiador –y nos detenemos en él por su vigencia– el nacimiento de la sociedad chilena se ancla en el mestizaje, el cual por medio de un largo proceso habría configurado una unidad nacional. Las características de este mestizaje serían la amalgama de los hombres españoles con las mujeres mapuche-picunches (chíncha chilenas según su nomenclatura), que tuvo como resultado una raza joven que adoptó más el modelo del pater que de la mater indígena. La mujer indígena se sintió atraída sexual y emotivamente por el hombre de “raza superior” y como ella pertenecía a una “inferior”, su producto, el mestizo, dio lugar a una “nueva raza” que adolecía de las virtudes de las “viejas razas” occidentales. El estrato indígena hizo “retroceder” a la “sangre española”. Encina ve el mestizaje como un fenómeno biológico más que cultural y establece una gama de mestizos que van desde el más blanqueado (más español) al más indígena (más mapuche).

La gama mestiza tendría, por supuesto, un correlato a nivel de la composición de clases. Los más “blancos” ocuparían el ápice de la estructura social, y los más indios, el “bajo fondo social”. La Colonia sería, para este autor, el escenario en el que progresivamente se avanza desde la barbarie a la civilización y en donde se va produciendo el proceso de decantación del “blanqueamiento”, hasta lograr, al fin, esa “unidad” del pueblo chileno. La unidad estaría dada en la zona central, las zonas extremas norte y sur serían los lugares de refugio de lo indio.

No cuesta colegir que la idea de mestizo de Encina, si bien apunta a la problemática de la conjunción de dos culturas, está fuertemente influida por conceptos biológicos, raciales, en donde lo “positivo” está puesto en la dominancia de lo blanco, de lo español. El mestizo chileno es un europeo, y cuando adviene la República ya ni siquiera es necesario catalogarlo como tal, es simplemente un “blanco” chileno que, influenciado por los vascos, desarrolla la unidad de su nación. Sin embargo, la “sangre” indígena que posee –vía el mestizaje– lo ha dejado en la “infancia” y debe ascender en la escala biológica para lograr el desarrollo de un blanco europeo.

Todas las características del mestizo, “cargado de sangre india”, prevalecerán en el pueblo. En el mundo popular, urbano y rural, se afincarán sus atributos: la borrachera, la flojera, el dispendio, las “bajas pasiones”, quedarán relegados a los “pobres” del campo y la ciudad. Encina clasifica a la sociedad chilena colonial desde el punto de vista étnico; luego hace una torsión y comienza a hablar de clases (para los segmentos altos y medios); pero cuando se refiere al pueblo, hablará de mestizos, y de mestizos en donde predomina lo indígena.

Por su parte Nicolás Palacios, en su libro *La raza chilena*, desarrolla el tema del mestizo con implicancias que son raciales y biológicas, pero que en definitiva se confunden con lo cultural. Independiente de los reparos que podemos hacer en términos de los actuales conocimientos antropológicos, lo que cobra validez en su obra es el “modo de pensar”, la armazón de su argumento, el gesto de su escritura, el entramado que hay tras su hermenéutica.

Para Palacios el mestizo es sinónimo del “roto chileno” y ese roto es la nación. Chile sería resultado del mestizaje de dos razas poderosas (la española con ascendencia “goda” y la mapuche). A diferencia de Encina, ve al pueblo indígena tan “superior” como el español. Producto de esa mezcla emerge la “chilenidad”. Una chilenidad que no es entendida ni valorada por los estratos “latinos” de la sociedad que se superpusieron a los mestizos chilenos y que, generalmente, son los que dominan política y económicamente.

El roto, el mestizo, es el trabajador, es la clase media, es el campesino, es el pueblo –el que peleó por su Patria en la guerra del 79–. Palacios se dedica a desmitificar los estereotipos que la “clase dominante” achaca al mestizo: peleador, borracho, anómico. Imputa todos esos defectos a las razas latinas y –utilizando los medios científicos de su época– argumenta con estadísticas y con la historia que el mestizo es el hombre más virtuoso.

La lucha de Palacios es contra la “europeización” de las costumbres chilenas –de la “modernización” en términos actuales– y a favor de los rasgos tradicionales del roto. Critica la imitación de modelos que no se ciñen a la cultura mestiza y propone un proyecto de desarrollo que considere, en primera instancia, al pueblo

chileno, que no entregue sus materias primas y su fuerza de trabajo a los capitales extranjeros. Su lucha es por la valorización de la “rotidad” (chilenidad), la cual ve estrechamente ligada a la valorización del mestizaje mapuche-español.

Su intento así, a pesar de estar influido por el evolucionismo y el positivismo, es uno que destaca la existencia del mestizo chileno y su posición no como “raza inferior” sino que en un estadio más positivo hacia el progreso.

Destacar la forma en que Palacios nombra al mestizo como sinónimo del roto, es poner en escena un problema que toca a la forma de pensarse del chileno. Nadie quiere ser mestizo, ni menos roto. Mestizo es tener que ver con lo indígena, roto es ser pobre, estar en el “bajo fondo social”. Mestizo y roto aluden a una realidad que debe ser tachada, cubierta por esa “unidad nacional”, por el “blanqueamiento” que propone Encina: mestizos sí, en algún remoto lugar de nuestra historia, pero ahora, civilizados, modernos, europeos. Los chilenos somos “los ingleses de Latinoamérica”.

Desde el punto de vista del historiador Jaime Eyzaguirre, la categoría de mestizo como fundante de la “chilenidad” no cobra ninguna relevancia, utilizando el término criollo para designar a los hijos de los españoles nacidos en Chile. Plantea que la llegada de mujeres españolas es temprana, aunque no en gran número, pero que posibilita los matrimonios entre europeos y la formación de una estructura social en donde los hidalgos están en el vértice; le siguen los indios, luego los mestizos y finalmente los negros. Los indios tendrían una mejor posición que los mestizos, pues estos últimos eran “ilegítimos”.

Este historiador acepta que se produce un gran mestizaje en la zona central, y que su característica sería la de ser fruto de uniones no legítimas entre españoles e indígenas. Otorga a los mestizos destreza en los oficios manuales; pero su calidad de astutos y disimulados los harían poco confiables para la sociedad chilena de la época. Otros atributos de los mestizos son: inmorales, indisciplinados, bebedores, ladrones y promiscuos sexualmente, todo ello por carecer de un hogar estable y legítimo. Al parecer, el peso de lo indígena en ellos los hacía pasarse a tierras del enemigo (el mapuche) y desde ahí luchar contra los españoles.

Eyzaguirre plantea que en el siglo XVII los mestizos eran los predominantes en la sociedad chilena de la zona central y que pasaron a ocupar los trabajos de los indios en la artesanía, en el campo y en el trabajo doméstico. Es decir, pasan a ser el “sector popular” chileno. Ya en el siglo XVIII los mestizos habrían adoptado las “costumbres” europeas y los indios de los pueblos hablaban sólo castellano. Los criollos y españoles seguían conformando la clase superior.

Finalmente, en la República, la sociedad chilena era “blanca”. La clase alta es refinada y europeizante; surge la clase media a través de la educación, y los

artesanos van conformando una clase media baja. Sin embargo, en el pueblo, continúa vigente el “roto de extracción mestiza”, los vagabundos y harapientos que buscan trabajo en minas y en el campo; los jugadores y borrachos; los dilapidadores.

La visión que propone Eyzaguirre se roza con la de Encina al dejar las características del mestizo en el mundo popular. Sin embargo para el primero, el mestizo no tiene ninguna trascendencia en la fundación de la nacionalidad, el sujeto chileno, para él, es el criollo. Nunca quedó demasiado claro quién es este criollo en términos culturales, salvo que en él dominan los rasgos occidentales.

La lectura de los relatos de Encina y de Eyzaguirre, teje los hilos de una “chilenidad” que se mira como homogénea. La prevalencia de lo “blanco” sobre lo indio y lo negro es el hito fundamental de su mitología del origen. Origen que culminaría en una “unidad”, en un “igualdad”, dada por rasgos biológicos (Encina) y culturales (Eyzaguirre) que nos hacen ser “blancos”, europeos. Para un autor (Encina), sin negar el peso del mestizaje, lo importante es que su producto es más europeo que mapuche; para el otro (Eyzaguirre), los criollos son los fundadores de la identidad. Para ambos, el sujeto popular, el pobre, el desamparado será el “remanente”, el espejo de una realidad histórica en donde se depositó lo indígena en la sociedad nacional.

Así, el pensamiento clasista pasa por categorías étnicas para definir la escena histórica de Chile. Se mezcla la clase y la etnia para proponer una forma del sí mismo chileno. La imaginiería levantada por esos historiadores define el semblante nacional como blanco.

Rompiendo esta forma de mitologizar, Palacios estructuró un discurso en donde el roto define la “chilenidad”. El mestizo pasa a ser el sujeto que constituye la nación. Su empleo de la palabra roto es como una bofetada, un golpe al sentido común intelectual, que vio en el roto casi una negación del blanqueado, porque roto es el indio. De este modo, Palacios queda en el silencio de la “oficialidad discursiva” que han erigido Encina y Eyzaguirre en la psiquis chilena.

Podemos hacer objeciones a la argumentación de Palacios desde una crítica a sus conceptos;³ pero nos interesa más bien ese afán de quiebre con las palabras sagradas de los historiadores y con la configuración de la realidad –la que quieren sacralizar– que instauran a través de su discurso. Decir roto era una empresa política en una época en que la “civilización” triunfaba contra la “barbarie”; decir

3 Cristián Gazmuri (1989), por ejemplo, entrega un análisis crítico del pensamiento de Palacios. Para Gazmuri el racismo implícito en el autor de la “Raza Chilena” lo conduciría a un “populismo aristocratizante”; su argumentación sería una mezcla de biología, genética, lingüística, sociología y política que produce contradicciones en sus postulados.

mestizo era volver atrás, a la época de la Conquista, a la Colonia. La proposición de Palacios, denuncia el ademán chileno de enmascarar, y el “arribismo” de aquellos que niegan la pluralidad inscrita en sus rostros.

Novelas y mestizaje

El mestizo roto de los lupanares

Hay por lo menos dos autores⁴ de narrativa chilena que han puesto en escena, durante el siglo XX, la temática del mestizo, de la identidad y de la relación “blanco-no blanco”⁵. Nos referimos a Joaquín Edwards Bello en *El Roto*, y a José Donoso en *El obsceno pájaro de la noche*.

Estas dos obras parecen iluminadoras de otro modo de dar cuenta –ilustradamente, pero mucho más cerca de las “obsesiones” psíquicas colectivas y de una clase– del mestizo.

El roto de Edwards Bello es el mestizo de principios de siglo que mora en un Santiago que comienza a “modernizarse”. El roto habita en un prostíbulo. Será el lupanar de las márgenes urbanas el sitio en que “la rotidad” de hombres y mujeres chilenos se despliegue. Y como siempre, en el lugar equívoco de la promiscuidad sexual convergerán las clases que conforman a la sociedad chilena. Clases que, en este caso, están claramente atravesando los rasgos étnicos de los personajes. La historia cuenta la vida de un niño mestizo –Esmeraldo–, testigo presencial de esa humanidad “desbordada” en la casa de prostitución pobre. Al interior de un espacio sucio, corrupto, anómico, Esmeraldo será víctima de las “bajas pasiones” de su medio: acusado de un crimen que no comete, es tomado preso. Luego, queda en libertad por efecto de las denuncias de un periodista que ve su “caso” como el de un mártir de la miseria. Esmeraldo debe ser redimido, y el mismo periodista se encarga de ello, alejándolo de su barrio de origen. Sin embargo, el niño escapa y retorna al prostíbulo. Una vez allí se produce una redada de

4 No consignamos aquí la famosa obra de Víctor Domingo Silva, *El mestizo Alejo y la criollita*, ni a numerosos autores criollistas que han escrito sobre el tema, como tampoco el mestizo en la poesía chilena, pues eso implicaría una investigación acuciosa que desborda nuestra ocupación actual del problema.

5 Para Jorge Guzman (1990), la categoría blanco/no blanco expresa nuestra pertenencia a una sociedad “...transida de elementos significativos marcados por categorías raciales y que nuestra relación de hablantes con esos elementos es oscilante...” y que “...esta manera de formalizar la mesticidad, le quita todas las dificultades prácticas y teóricas que impiden su uso en empresas textuales. Mestizo, es entonces, todo lo que pertenece a una comunidad semiótica donde rige la categoría blanco/no blanco” (p. 93).

la policía, Esmeraldo huye pensando que lo cogerán. En su angustiada fuga, sin saber, apuñala al periodista que intentó “salvarlo”. Es el fin de este mestizo cuya “marca” trasciende sus posibilidades de redención.

La novela –suerte de “crónica social”– puede ser leída desde diversos matices, pero para nuestros fines nos interesa mostrar cómo el autor percibe a los rotos, a los desposeídos, a los marginales, a los obreros, a las mujeres, a aquellos que conforman el “bajo fondo social” chileno.⁶

En las cercanías de la Estación Central se ubica el “arrabal”, en donde “Los mocetones, como de bronce, las fisonomías rotundas y beligeras, las extremidades cortas y rollizas, tienen más de Arauco que de España; las muchachas de grandes ojos bovinos, pasivos y sensuales...completan ese cuadro vigoroso de ciudad hispanoamericana pura...Pero a pesar de la vitalidad excesiva, del rápido progreso material que salta a la vista, se nota en ese barrio un no sé qué de fatalismo y fatiga...” (p. 4).

Esta primera imagen de la “rotidad” descubre al mestizo, hombre más “aindiado” que blanco; las mujeres “pasivas y sensuales” (tal vez como memoria histórica de la madre-india que está abierta a la cópula con el blanco). Mestizos rodeados de una infraestructura “moderna” a la que anegan de cansancio y “fatalismo” (recordemos que este término es usado en el sentido común para referirse al carácter indígena).

La ciudad está dividida: “La parte nueva y la vieja se diferencian entre sí de una manera cortante y simbólica, como el roto y el futre, la leva y el poncho: ese maridaje sensacional que constituye la sociedad chilena” (p. 4). A pesar del “maridaje” la síntesis no existe pues se trata de dos mundos escindidos en nuevo (la clase dominante) y viejo (el mestizo aindiado); en blanco y no blanco, en “moderno y tradicional”, para usar la nomenclatura actual de las ciencias sociales.

¿Cuál es el maridaje al que alude Edwards si el mismo dice que Santiago es una ciudad que “...sólo tolera al roto en las Fiestas Patrias”? La respuesta tal vez está en el desarrollo de la propia novela: en el lupanar, y más específicamente en la mujer mestiza que acoge sexualmente al futre, al “blanco” y que en muchas ocasiones

6 Hablamos de “bajo fondo social” pues es indudable la conexión entre las ideas de Encina y las de Edwards Bello, como lo atestigua la carta de respuesta que el primero le envía al escritor y donde le dice: “Su cariñosa carta me sorprende leyendo por cuarta vez *El Roto*, honor que, antes que Ud. habían recibido Pascal, Goethe, Balzac, Maupassant y uno que otro autor más en el abigarrado conjunto de mis predilecciones. A no mediar lo que le refiero al final, había creído en un contacto intelectual supraconsciente” (véase el Apéndice de *El Roto*).

tiene un hijo de éste, un huacho. Pensamos que esa es la clave del “maridaje sensacional” no explicitado por el autor.

Esmeraldo, el hijo de la “tocadora” del burdel La Gloria, es un caso de “mestizo al revés”, su padre un mapuche de Arauco, su madre: “...de origen español puro, con antepasados vascos y andaluces; pero... tenía como los indígenas de Chile, los ojos melancólicos, el habla desmayada, el espíritu estoico e impasible al dolor” (p. 8-9). Es interesante notar que el nombre completo del protagonista es Lautaro Jesús Esmeraldo Llanahue. Sus nombres condensan los símbolos y fetiches de la historia nacional: Lautaro, el héroe mapuche; Jesús, el triunfo de la hispanidad (o la evangelización) y Esmeraldo, nombre invertido de Esmeralda, que remite a la gesta guerrera y sacrificial del Chile Republicano. Nombres que periodifican y conjuntan: mundo precolombino, colonia y república. Pero, su apellido es mapuche, actualizando el símbolo Lautaro, al indio. El cierre del “círculo” histórico que representa el protagonista expresa la idea global de Edwards Bello: no obstante el “progreso en la historia”, en Chile lo indígena aún no es arrasado y será esto, lo que en definitiva impida el despliegue cabal de la “modernidad”.

La novela describe también los “tipos” de mujeres que viven en el lupanar. Casi todas de origen campesino o pueblerino “de familias venidas a menos”, “huidas de su tierra para no manchar a la familia”, “soportaban sin emoción la caída...con el fatalismo indígena” (p. 10); otras: “...eran seres nebulosos, sin personalidad: pendencieras, borrachas y ladronas” (p. 11). A lo largo de la novela se van construyendo los adjetivos que nombran el “ser” roto inscrito en las mujeres: “...estaban siempre endeudadas, pero no respetaban el dinero. No le daban ninguna importancia...” (p. 12); “...la mujer chilena vale más que el hombre, pero se deja guiar por ellos conforme al rito sexual. Su compañero era una bolsa de vino, pendenciero, incapaz...” (p. 13) “... consideró las cualidades de las mujeres de su raza, sin maestro, ignorantes, crédulas y sin voluntad, pero alentadas y cariñosas, enamoradas y tiernas...” (p. 67) “...(ella) hizo un esfuerzo por permanecer seria, pero sus labios carnosos se estiraron en una risa sensual de bacante indígena...” (p. 92).

En suma, las mujeres pobres chilenas, las madres de los rotos son definidas por su carnalidad, por una eroticidad que las guía y sella su destino. Si algo de “humanidad” hay en estas “rotas” es el amor en su variante afectiva y sexual. Amor incondicional al amante, al “lacho” y también al hijo. Evocamos así, el imaginario del mundo mestizo que ve en la madre, en la simbólica de lo femenino, el cuerpo abrazador y abrasado, la carne caliente que hizo posible el surgimiento de la “nueva raza”.

La novela, asimismo, nos entrega la imagen colectiva del roto y su hado ineludible: “...la vida violenta del pobre se resuelve en las cárceles y en los hospitales...” (p. 18). Es decir, en las instituciones terminales. Por otra parte, el “bajo fondo social”

transitará siempre los lugares residuales, de deshechos, llevado por su irrefrenable sexualidad, en donde: “La sífilis y otras enfermedades venéreas, que han sentado sus reales en el pueblo desorganizado contribuyen al desquiciamiento general, dejando tras de sí su ignominioso estigma en la familia contaminada, raquítica e inservible...” (p. 26). También podemos conocer las huellas ontológicas del roto: “...él, pobre plebeyo, sin familia ni instrucción, hijo de su esfuerzo...” (p. 68). El roto es el mestizo bastardo, sin linaje, sin estirpe conocida. No posee “educación” (es un iletrado, un analfabeto, un “incivilizado”). El roto debe “hacerse a sí mismo”, a diferencia de los que “ya vienen hechos”, el pobre debe “auto-construirse” desde su “nada”.⁷

Finalmente, lo que delinearé con precisión la existencia del pobre será: “... Esta suciedad sórdida y sin remedio es nacional, la marca del roto...” (p. 77). El pensamiento de Edwards Bello, la ideología, en definitiva, de su clase, convertida en mito colectivo, fundamenta el atributo más notorio del roto-mestizo: lo sucio, la mancha que se expande y “ennegrece” a toda la sociedad chilena. Esa inmundicia es por un lado relativa al desaseo, mas también relacionada al símbolo de la “mugre” que rodea al mestizo: el roto no es puro, es mezcla de sangres, por eso está sucio. Y ¡claro! no hay “remedio” para esa impureza, puesto que va más allá de la higiene corporal, no se puede “limpiar” con agua ni el color de la piel ni las creencias y conductas. De ahí entonces que Chile esté “marcado”, tallado como con un cincel, por esa “polución” que no es más que la realidad mestiza que se niega, y que es vista con repugnancia. Así, con *El Roto*, asistimos a la imaginaria con que el “blanco chileno” –la clase alta y frecuentemente las demás clases– configura al “no blanco”, al pobre, que a veces es confundido con el indio, pero que más que nada es el mestizo que “conserva” rasgos indígenas.

Por último, es importante reiterar esa voluntad de Edwards Bello de ubicar su narración en un prostíbulo. Allí las mujeres, seductoras, sensuales, parecen continuar siendo el “oscuro objeto” del deseo. Deseo que como memoria se transfigura en esta novela: el deseo del dominador (el español, el blanco) sobre la mujer indígena, sobre la “otra” que abre su carnalidad ancestral y misteriosa. La manceba, la concubina de la época colonial, la “china” de la República. La necesidad imperiosa de “retornar” a ese vientre primigenio que acoge y cautiva: aunque prohibida discursivamente por los cánones de las castas y clases, es la depositaria de las iniciaciones sexuales. En este caso, la “rota” es la alegoría de esas primeras madres, el símbolo codiciado de una posesión que fue la fuente de procreación de los mestizos.

7 Leemos aquí el concepto hacendal de la cultura chilena: el inquilino debía ser “salvado” por el patrón, el inquilino era el “bárbaro”, sujeto de “males”, que sería redimido por la internalización de la religión católica sustentada por el hacendado (para mayores antecedentes consúltese a Pedro Morandé 1980).

El mestizo mudo, el imbunche, el monstruo

A diferencia de *El Roto*, la novela de José Donoso, *El Obsceno pájaro de la noche*, ofrece un mundo chileno mucho más abigarrado, en donde las clases y las etnias se confunden, se retroalimentan, se necesitan. Las divisiones sociales, existiendo, no conforman claramente contraposiciones. Un complejo entramado de relaciones hace que lo “alto y lo bajo”, lo “pobre y lo rico”, lo “urbano y lo rural”, lo “masculino y lo femenino”, “lo blanco y lo no blanco”, “amos y patrones”, se engarcen continuamente para producir una imagen de la cultura nacional contar el argumento del *Obsceno pájaro de la noche* no es tarea fácil, por eso, nos detendremos en aquellas situaciones y personajes que dan cuenta del objeto de nuestra búsqueda: la simbólica del mestizo.

La novela comienza en el espacio urbano, en una casa en donde las ancianas sirvientas de las clases patricias esperan la muerte. Una de ellas, Peta Ponce es el personaje que condensa lo mestizo campesino de la zona central: bruja que puede transformarse en la “perra amarilla”, en una “hechicera mestiza” o simplemente en una criada; depositaria de la tradición oral, de la memoria; también anidadora de odios y amores secretos. El cuento que cuenta Peta Ponce es el del *Chon-Chon* (la cabeza de una bruja que vuela en las noches para sembrar el desorden)⁸ y una niña rubia, hija de un rico hacendado. El relato pone en relación a dos sujetos clásicos de la historia de Chile: la sirvienta⁹ y la “pequeña patrona”, las cuales se transmutan en “perra amarilla” y en *Chon Chon*, respectivamente: “Porque la niña era bruja, y bruja la nana., que la inició también en estas artes, tan inmemoriales y femeninas como las más inocentes de preparar golosinas y manejar la casa” (p. 36).

El cuento de Peta Ponce tendrá varias versiones de acuerdo a quien lo narre. Así, unos dirán que la nana lo que deseaba era convertir en imbunche¹⁰ a la hija del patrón; otros, que ambas eran brujas. También se conjeturará que lo que ocurrió

8 El término *Chon Chon* es mapuche y designa a una forma de transfiguración del *kalku* (brujo/a) que sale por las noches, en forma de pájaro, a volar convertido en una cabeza con alas.

9 Las sirvientas son llamadas eufemísticamente en nuestro país “nana”. Según Lenz esta palabra es quechua y vendría de *nanay*: dolor, mal, enfermedad. Alude a las pequeñas lastimaduras que se hacen los niños. Para este autor, también, en Centroamérica se utiliza la voz nana, para designar a las niñeras o nodrizas. En nuestro país el uso del término está muy extendido, diciéndose “nanai” por hacer cariño; nana para una pequeña herida y para definir a la empleada doméstica que, además de sus labores en la casa, cuida a los niños. Es interesante notar la asociación simbólica de la criada como “pequeña herida” y también en su connotación de “hacer cariño”.

10 La etimología de imbunche es mapuche y designa a aquellos seres que, por efecto de un maleficio de los brujos, han sido convertidos en monstruos. También la palabra alude a cualquier cosa enredada, revuelta. Lenz ve en la figura mítica del imbunche mapuche un sincretismo con la imagen del ogro español.

fue que la niña tuvo relaciones sexuales con un desconocido y que la nana las ocultó. El padre hacendado, por su parte, sutura la leyenda encerrando a su hija en un convento, contando una historia de “milagros” para beatificarla. La Perra Amarilla, la nana, seguirá su rumbo, libre hasta la eternidad.

Es interesante detenerse en la interpretación de los lazos sexuales con el desconocido. La niña habría tenido un hijo, que el hacendado abandonó en la casa de un peón: “El bastardo creció como huacho sin nombre ni origen, criado por cualquiera, moquillento y desnutrido... Seguramente... él también tuvo hijos moquillentos y desnutridos que esparcieron la sangre de los Azcoitía por toda la región, mezclándola con la de los campesinos del sur del Maule. Cuando un caballero procrea bastardos en las mujeres de sus tierras los hijos conservan con cierto orgullo la marca de bastardo del hijo del patrón... pero cuando es una mujer la que da a luz un bastardo, el hijo pierde instantáneamente todo vestigio de identidad, se borran todas las huellas del origen exaltado...” (p. 360).

Nacimiento del huacho, del protagonista antiguo de la historia de Chile, que en la República mora profusamente en la vida hacendal y campesina (cfr. Salazar 1990) y que evoca los orígenes de nuestra sociedad. Aquí, esta diferenciado de acuerdo al género de su progenitora. El problema radica en que una mujer de clase superior no puede ser “mancillada” por una relación asimétrica. Así, su huacho será aún más desposeído, más marginalizado y más excluido de linaje y pasado.

El otro personaje, es el Mudito (o Humberto Peñaloza), también confinado a la casa de las viejas, secretario de Jerónimo de Azcoitía, un ser “imbunchado”. El Mudito, en su encierro, engendrará un monstruo que será adoptado por su patrón, quien no puede tener descendencia de su mujer. El padre–patrón construirá para este hijo monstruo un espacio de normalidad–defectuosa. La gestación de este hijo será a través de los poderes brujos de las viejas sirvientas y de la transformación del Mudito en el Gigante, un ser de cartón piedra que seduce a una muchacha (Iris Mateluna)¹¹ albergada en el recinto: “...quien sabe dónde y cuándo oyó don Jerónimo ese dicen que está definiendo a este hijo suyo estropeado por todos los chiquillos del barrio, por todos los pijes del centro revolcándose con la Iris, por todos los generales y académicos disimulados dentro de la cabeza del Gigante, sí, don Jerónimo, su hijo va a ser un monstruo sensacional, digno de un Azcoitía” (p. 135).

Mas, como en el cuento del *Chon Chon*, las versiones sobre el hijo monstruo dependerán de los hablantes: es posible que haya sido el engendro del matrimonio

11 Este personaje secundario es interesante porque manifiesta un problema de identidad común en la sociedad chilena: “Nadie en la población sabía quien era mi madre y para que decir mi padre, eso nunca se sabe, casi nadie tiene padre...” (p. 365).

de Jerónimo e Inés; del Mudito e Iris Mateluna; de ésta con varios hombres que utilizaban la cabeza del Gigante; del Mudito e Inés; de la Peta Ponce y de Jerónimo; también del Mudito y la Peta Ponce, los sirvientes: “La Peta y yo quedamos excluidos del placer. Ella y yo, la pareja sombría, concebimos al hijo que la pareja luminosa era incapaz de concebir” (p. 224).

A través del Mudito podemos conocer la historia alegórica mestiza y la complejidad de la constitución de su identidad: “...yo ya lo he servido, ser testigo es también ser sirviente, usted sabe que los sirvientes se quedan con una parte de los patrones...” El personaje continúa así su monólogo: “No eran capaces de vivir sin la presencia de mi mirada envidiosa creando su felicidad... no fue a mí... fue a mi envidia que don Jerónimo tuvo a sueldo durante tantos años. Pero yo me quedé con la mirada cargada de poder...”(84). Esa mirada sería la que deja al patrón impotente y necesitando del Mudito.

Pero ¿quién es el Mudito?: “No podemos ser Azcoitía. Ni siquiera tocarlos. Somos Peñaloza, un apellido feo, vulgar... símbolo de la ordinariez irremediable” (98). “Mi padre sólo recordaba a su propio padre, el maquinista de la locomotora, más allá sólo la oscuridad de la gente como nosotros, *sin historia particular de la familia, pertenecientes a la masa en que las identidades y los hechos se borran para gestar leyendas y tradiciones populares.*” (p. 99, énfasis agregado).

Sin embargo, el padre del Mudito, un profesor primario, ansiaba que su hijo fuera “alguien”: “Sí, papá...se lo prometo, le juro que voy a ser alguien, que en vez de este triste rostro sin facciones de los Peñaloza adquiriré una máscara magnífica, un rostro grande, luminoso, sonriente, definido, que nadie deje de admirar” (p. 99). Ese ser “alguien” se concreta en convertirse en un “caballero”, pero desgraciadamente no se “llega” a ese estado pues es otorgado por “Gracia Divina” (p. 101). Entonces, la solución podría radicar en un ascenso social por medio de la educación y la política: “¿Quién sabe si perteneciendo a la Clase Media... pudiera llegar a ser algo semejante?... Era cosa sabida que muchos jóvenes como yo, carentes de relaciones, dinero, parentescos y presencia, jóvenes de orígenes tan desconocidos como el mío, se habían afirmado en la política para saltar la barrera y llegar a ser alguien...” (p. 101). Asistimos así, a uno de los rasgos culturales mestizos: desconocimiento del origen y ansiedad de “usurpar”, aunque sea en la imaginación, las características de los “dominantes”, llegar a ser el “otro”. Leemos aquí la presencia fantasmática del poder del padre ausente, que dejó sin modelo real al vástago huacho; pero que se erigió en paradigma de lo que éste debía ser. El mestizo no tiene historia porque no posee genealogía, su historia es el mito y el rito y su escape la heroicidad.¹² Una historia de máscaras que en el caso del

12 La heroicidad del mestizo y del huacho está bastante documentada en la historia de Chile. Por ejemplo, Bernardo O'Higgins, el “Huacho Riquelme”, se transforma en el héroe de la

Mudito llegará hasta la suplantación total. Sin embargo, en el *Obsceno pájaro de la noche* este gesto de usurpación no estaría movido por el “arribismo”: “No, mi padre era otra cosa, era un fantasioso, un obsesionado, un ser desesperadamente excluido de sus propias fantasías... era un desgarrado, un excluido, un triste, un dolorido...” La clave pareciera residir en la marginación del mestizo como tal, en su no reconocimiento y en una negación de la propia identidad, complejizada, experiencialmente, por el deseo contradictorio de ser el “otro”.

Lo anterior queda de manifiesto en el siguiente episodio que narra Humberto, el Mudito: “Cuando (Jerónimo de Azcoitia) gritó rotos de mierda... yo iba casi oculto entre los pliegues de su poncho... A mí nadie me veía. Era él, solo frente a la muchedumbre pendenciera lista para atacar... aunque yo estaba con él, estaba también contra él, con ellos, rencoroso, odiándolo porque mi voz jamás tendría la autoridad para gritar rotos de mierda... deseando pasarme al lado de ellos porque a mí también me estaba insultando pese a que yo iba protegido por su poncho... en ese momento mi ansia de ser don Jerónimo y poseer una voz que no fuera absurda al gritar rotos de mierda, fue tan desgarradora que gustoso se los hubiera lanzado para que entre todos lo descuartizáramos, apropiándonos de sus vísceras...” (p. 203). Finalmente, Humberto, luego de esconderse en una iglesia con su patrón, decide ser héroe, sube al techo, enfrenta a los que protestan y reemplazándolo grita: “Mátenme si quieren, rotos de mierda, aquí estoy...” (p. 204). El Mudito recibe un balazo ¡por fin fue confundido con su patrón!: “Yo no me robé su identidad, ellos me la confirieron...el público que lee historia...no puede dejar de conceder su admiración al arrojo que don Jerónimo de Azcoitia demostró ese atardecer en la plaza del pueblo. El público sigue sin saber que es a Humberto Peñaloza a quien están admirando, a esa figura heroica y sangrienta que los insultó, recortada sobre lo que iba quedando de crepúsculo” (p. 205).

Para concluir, mencionaremos el tema del imbunche. En la novela casi todos los personajes son acosados –ya sea por la fuerza de las “meicas o machis” o de los doctores (como Azula)– por fuerzas que los quieren convertir en imbunches; cocerlos, suturarlos, amarrarlos, transformarlos en objetos útiles a las artes malignas, despojarlos de su identidad, Ese acoso será la pesadilla de la novela. Pesadilla que remite al universo mítico mestizo del mundo chileno, en el cual todo puede tener versiones, pero lo que permanece es la relación con los poderes sobrenaturales. La brujería, lo maléfico será el elemento que prevalece: la Peta Ponce, la perra amarilla, la hechicera, el poder que anida en todos los intersticios y que necesita imbunches para efectuar su mal.

patria, superando simbólicamente su origen bastardo; también es el caso de los “bandidos” y del legendario “Mestizo Alejo” durante la Colonia.

Con la novela de Donoso transitamos por otra vertiente del pensar el mestizaje en Chile. Sin duda, el autor entrega una visión cuya densidad abarca la mirada ilustrada y la mítica, la tradición oral mezclada con la “historia”. Sería una “crónica social” inversa a la de *El Roto*, toda vez que relata una visión doble, entrecruzada, en donde los personajes de una y otra clase, “blancos y no blancos” comparten un mismo *ethos*, una “chilenidad” que los desdobla y un destino compartido. El mestizo, el “roto” es parte de un universo mayor signado por lo numinoso (lo sobrenatural de la brujería y también del catolicismo) que los desborda y en donde el “poder real”, es decir el poder de lo trascendente, está en manos del mestizo, del pobre, frente al cual el otro “poder”, el económico y el político no son nada.

La visión indígena¹³

El Shene Huinca, Sumpall y Manqueán

La tradición oral mapuche –*epeu y nüttram*– también ha abordado el tema del mestizaje. Uno de sus tópicos es el de la relación del hombre huinca (blanco, no mapuche) con la mujer mapuche. Así por ejemplo, la oralidad de los Huilliches de San Juan de la Costa, restituye la memoria de un acoplamiento, de una relación cargada de sentidos. Se trata del vínculo entre una mujer india y un hombre blanco, el *Shene Huinca*.

La historia cuenta que había en el lugar una joven soltera que tenía hijos sin “conocer” hombre. Acostumbraba a vagar en el bosque y a perderse en él. Sus parientes la seguían, pero nunca vieron qué es lo que hacía. Pasó el tiempo y la soltera tuvo muchos hijos que fallecían al nacer. Morían, porque al mirarlos su abuela se hacían deformes: mitad humanos y mitad peces. Un día, la madre de la soltera montó en cólera cuando su hija acababa de parir otro niño contrahecho. Le pidió que le dijera quién era el padre, la hija respondió: “Estos niños no son de cualquier hombre, su padre tiene su reino bajo la tierra, es muy rico y muy hermoso. Si usted no hubiese mirado a estos niños, no habrían muerto, habrían tenido larga vida y su cuerpo normal”. La madre, perpleja, obligó a la joven a llevarla al lugar donde residía el “hombre invisible”. Se internaron en el bosque y al llegar a un laurel la hija lo tocó tres veces. Se abrió una gran puerta y las mujeres descendieron a la tierra. Por una ciudad con calles

13 La mirada indígena será tratada solamente desde la cultura mapuche pues no poseemos datos ni bibliografía sobre las etnias aymaras y rapa nui que den cuenta de las percepciones sobre el mestizo en ellas.

de oro, caminaba hacia ellas el *Shene Huinca*, un hombre de pelo rubio, ojos azules, de tez y barba blancas, quien abrió los brazos y estrechó apasionadamente a la joven. La madre gritó espantada y se desvaneció. Al despertar se encontró en el patio de su casa y a poca distancia, su hija permanecía sentada bajo un árbol.

Esta historia del *Shene Huinca* tiende los hilos de una trama singular, que por evocación y asociación va bordando un devenir colectivo. Podemos oír en ella una interpretación –desde el punto de vista indígena– del mestizaje acaecido en nuestro territorio. La relación amorosa entre una indígena y un blanco produce “monstruos” toda vez que la tradición (la abuela) mira a los recién nacidos. Por otro lado, se trata de un vínculo sexual no sancionado por el matrimonio, que coloca a la mujer–madre en una situación de soltería y soledad: el padre de los niños es un ausente, un invisible –en palabras de la leyenda–, vive en su reino ciudadano y poderoso, es un extranjero (huinca). La relación ocurre en un espacio equívoco, territorio mágico, conectado con el mundo de abajo, de la tierra, dominado ahora por el blanco que lo urbaniza.

La leyenda del *Shene Huinca*, hace restallar entonces, la silueta de la madre soltera, de los huachos deformes, del padre ausente, poderoso en una vida alejada de la reproducción cotidiana. El *Shene Huinca* (el extranjero rubio) y la indígena soltera son los dos protagonistas que siembran al hijo mestizo, a ese impensable, ese innominable que se vuelve monstruo, que escapa a la normalidad y que sólo puede vivir sin el acoso de la tradición.

Otro mito, muy extendido en la sociedad mapuche, ilustra también las formas en que esta cultura simboliza el proceso de mestizaje. Se trata de la figura del *Sumpall*.

El *Sumpall* vive en un manantial, en un río o en el mar. Rapta a una joven para casarse con ella. La comunidad a la cual esta joven pertenece la busca sin encontrarla. En un sueño la niña se le aparece a su madre, y le informa de su estado, le dice que no se preocupe, que está bien y que su esposo el *Sumpall* pagará por ella, hará *mafitún*. Efectivamente, al poco tiempo, se produce el pago con peces y otros productos del mar, que son recibidos por toda la comunidad.

En numerosas variantes del mito, el *Sumpall*, está revestido o sobredeterminado por signos huincas: cabellera rubia, “gritaba como gringa”, “tiene el pelo rubio”; “joven rubio”. Por otro lado –según muchos relatos–, los hijos, del matrimonio de un *Sumpall* con una mapuche, al ser vistos por los padres de la hija se transforman en “pura agua”.

¿Nos encontramos ante una versión algo diferente pero idéntica a la del *Shene Huinca*? Parece ser que las representaciones de lo sagrado mapuche se prestan para una doble lectura. Lo que surge más claro es que, tanto en el mito *Shene Huinca* como en el del *Sumpall*, las reglas parentales tradicionales –el casamiento con la hija del hermano de la madre (*nuke*)– se rompen, sea por algunas divinidades, sea por los huincas que requieren esposas de los mapuche. En ambos casos se altera el orden parental que, como sabemos, es la armadura de esta sociedad y de sus sistemas simbólicos. El asunto manifiesto de estos mitos sería entonces: ¿cómo restablecer la reciprocidad que supone este tipo de alianza? Un segundo orden problemático es el relativo a la descendencia. En ambos casos los hijos no pueden ser integrados a la parentela (de la mujer) por morir al ser mirados.

El mensaje implícito de los relatos tratados podría traducirse así: una contradicción no resuelta –las mujeres mapuche han sido en el pasado robadas por los huincas y cuando se casaban y volvían a la tierra de su padre, sus descendientes eran “contrahechos” (*Shene Huinca*) como “agua” (*Sumpall*)– es sustituida por una contradicción que se “resuelve” por una relación y un partener mítico, que en un comienzo se comporta como huinca, para abandonar, posteriormente, esa calidad al fundar un matrimonio con el acuerdo recíproco de un intercambio de dones. La segunda cuestión –la de la descendencia– se concluye por vía de la patrilocalidad: los hijos vivirán siempre y cuando permanezcan al lado de su padre.

De este modo el tema del mestizo –producto del hombre blanco con la mujer indígena– para la cultura mapuche se zanja por medio de la aplicación del código simbólico dominante en esa cultura: el parentesco.

El mestizo, fruto de la relación entre mujer blanca y hombre indígena, que en Chile adquirió una masividad escandalosa, no produjo en el seno de la cultura mapuche ningún quiebre: los hijos(as) fueron incorporados a los linajes con los mismos derechos y deberes que los hijos(as) de las madres indígenas.

El asunto se complica con el “mestizaje cultural”, con el “ahuincamiento” de los mapuche. Existe un relato mítico que nos puede servir para dar cuenta de esta dimensión del mestizaje.

*El encantamiento de un Gobernador nativo*¹⁴

El cacique gobernador de la Mariquina a mediados del siglo XVIII, don Juan Manqueante, aliado de los españoles desde la incursión holandesa

14 Esta versión pertenece a Martín Alonqueo y nos fue proporcionada por una de sus hijas.

en 1643 hasta el levantamiento indígena de 1655 y, calificado por la historia como el hombre más preponderante nacido bajo el cielo de la Mariquina, nos ha dejado una impresionante leyenda que puso fin a su historiada leyenda.

Antiguamente existía un sendero costero como vía de comunicación que unía el valle de Mariquina (Maricunga), con la zona de Toltén. Durante el trayecto había que pasar por un estrecho desfiladero conocido por el nombre de “La punta de Nigue”, donde existía un hermoso manantial al cual los comarcanos le atribuían poderes mágicos.

Manqueante (Cóndor del Sol), que según el insigne historiador colonial el P. Diego de Rosales fue de convicciones católicas, no dando crédito de que aquellas aguas tuvieran la fuerza de hacer el bien o el mal, se burla de sus coterráneos.

Fue así que viajando desde sus dominios de Mariquina hacia Toltén –fue su último viaje– acompañado de su hermano Tanamilla, hace un alto junto a la vertiente de Nigue para beber de sus frescas y límpidas aguas. Una vez llenado los cachos, Tanamilla insta a su hermano que pida una gracia, pero Manqueante, mofándose, en vez de una gracia pide una terrible desgracia.

Sacando su ancho pecho y fijando su dominante mirada en el manantial, con voz de trueno, desafía a la fuente a que lo convierta en estatua de piedra. No había terminado tal fatal pedimento cuando se siente pegado de los pies a la roca donde estaba.

Aterrorizado en su impotencia por zafarse ayudado por Tanamilla, Manqueante arrepentido clama misericordia a Dios, al manantial, a todos los santos del cielo y también al “Nguenechen” el Dios de su raza. Pero todo fue en vano, no hubo perdón, la sentencia estaba firmada; durante tres días su completa transformación de ser viviente a piedra inerte.

De todos los confines de la provincia acudieron a Nigue a testimoniar su adhesión y afecto al cacique encantado. Cuentan que su mujer favorita, al acariciar su rostro con la mano lo vio derramar lágrimas de sangre, huyendo despavorida, por lo cual posteriormente nunca más nadie hizo ademán de tocar aquella enigmática dura roca.

Con el correr del tiempo, la estatua de Manqueante, como secuela de los cataclismos, quedó ubicada en la resaca del mar; en cuyo sector afirman, los pescadores de Mehuín y Queule, es muy rico en peces y abundante en moluscos, pero que nadie se atreve a acercarse mucho a la piedra de figura humana por temor a que les suceda una desgracia.

Mucha gente se ha llevado Manqueante –se menciona– de preferencia del sexo femenino que atraídos por el embrujo de la escultura han

desaparecido de la faz de la tierra, gente encantada que mora en un mundo sofisticado de fantasía.

El relato comienza dando cuenta de una serie de índices de verosimilitud histórica (personajes, fechas y hechos reales) y de calificaciones del personaje (cacique, principal, católico); pero continúa con hechos de verosimilitud “míticas”. La historia, entonces, se confunde con el mito y éste con la historia. Mas el mito triunfará sobre la historia (procedimiento habitual en las sociedades “frías”).

Estamos, como es evidente, frente a un personaje a-huincado: aliado de los españoles en la guerra y que abandona sus antiguas creencias para profesar la religión católica; que no da crédito del poder de lo sagrado “mapuche” y que se burla de los creyentes en dicho poder. Manqueán será castigado por desvalorizar lo sacro indígena. Se mofa de su capacidad de dar y lo hace “ambiguamente” ya que pide una desgracia. Asimismo, desprecia a lo femenino, a la madre, pues el agua del relato es un manantial que, en la mayoría de las versiones, se identifica con el rumor de la orina de una mujer.

Su pueblo permite que Manqueán sea católico y ahuincado, pero lo sagrado (la madre) no acepta que se le subestime y por ello será penado. Transformado en piedra, sollozará sangre frente a su mujer (quien simboliza la tradición y, además, “llora sangre” por imposición de la luna).¹⁵

Manqueán se hermanará con su pueblo al pedir ayuda al “Dios de su raza”, y el pueblo lo reconciliará con las divinidades y los antepasados, gracias a los ritos que le efectúan.¹⁶ Téngase presente que los mapuche “vuelven” a sus ritos más antiguos cuando sienten que sus tradiciones se han ahuincado. Al vivir este proceso como culpa, sus ceremonias (fundamentalmente el *nguillatún*) establecen la armonía con el pasado y con los antecesores.

De este modo, nos encontramos, nuevamente, con el procedimiento simbólico que teje la cultura mapuche para resolver “el problema” del mestizo. El sistema es simple: no existe el mestizo, lo que hay son huincas y mapuche. Para que este proceso sea posible, la sociedad mapuche rompe con toda definición esencialista y racial de la identidad, ella se fundará en base a un código que privilegie, en un caso, el parentesco, y en el otro, lo religioso.

15 Esta sangre alude a la menstruación o *kutrán killén* (enfermedad de la luna) y evoca también los numerosos relatos del *Sumpall* donde a una muchacha le brota sangre del cabello.

16 Esta reconciliación no es total porque según algunas versiones aún se escuchan sus quejidos, sobre todo en las noches.

Animales deformes, naturaleza desordenada

Es notable cómo la tradición oral campesina nombra en sus relatos lo mestizo, sin la referencia original de la cópula entre un hombre y una mujer de culturas distintas; pero sí haciendo mención a una idea sobre la juntura de dos especies de animales diferentes que produce seres maléficos. Por ejemplo, el Piuchén que puede ser un “culebrón” o una culebra que cuando llega a vieja se transforma en ave, o bien posee pico y alas de loro, cuerpo de sapo y cola de culebrón; también adquiere la forma de un lagarto con alas (cfr. Plath 1982: 152); el *Huallapén* es un anfibio que tiene cabeza de ternero, cuerpo de oveja y las piernas torcidas (p. 175); el *Cuchivilu*, gato-culebra o zorro culebra. Estos “animales”, que parecen tener orígenes mapuche, son perversos, chupan la sangre, enferman a quien los ve.

La cultura campesina de la zona central chilena y sur está plagada de leyendas sobre estos seres “sincréticos”. Desde nuestra óptica lo que hay detrás de ellos es la imagen “nociva” del mestizo, de aquel engendrado por especies –ya sea del agua, del cielo o de la tierra– que se conjuntan y producen lo “abominable”.

Estos animales-monstruos evidencian un pensamiento que da cuenta de la existencia de un desorden en la naturaleza que podríamos leer así: hubo una época en que se producía lo “normal” (seres iguales se ayuntaban con iguales y procreaban una misma especie), luego, hubo una irrupción en el orden, que produjo lo “monstruoso” (seres distintos se ayuntan y procrean una especie deforme).¹⁷

Probablemente esta visión es producto de la cultura mestiza, en tanto síntesis de lo indígena y lo europeo. Los seres mitológicos, esperpénticos, campesinos evocan el relato de los hijos mitad pez, mitad humanos del *Shene Huinca*, la deformidad de esos vástagos mestizos. Lo interesante es, que estas figuras han quedado “suspendidas” y gravitan aún en el universo de símbolos que conforman la cultura popular chilena.

Corolario

Las distintas ópticas que encontramos en Chile para nominar lo mestizo, dan cuenta de lo difícil del tema para nuestra identidad. Queremos destacar que no hemos incluido aquí la vertiente de la sociología nacional pues ella –salvo los notables trabajos actuales de Pedro Morandé (1981 y 1984) y Carlos Cousiño (1990)– confinó el asunto de la identidad, o de la mesticidad, a una mera

17 Entendemos a estos seres mitológicos chilenos desde la óptica que adopta Canguilhem para definir lo monstruoso.

comprensión desde la categoría de clases. Así la constitución de los sujetos se produciría en las estructuras y tendría que ver con la posición que ellos ocupan en éstas. De ahí que el pensamiento sobre la “chilenidad” haya quedado reservado a un determinado lugar en la economía (el desarrollo y luego el mercado) y en la política. La historicidad de ese sujeto, su devenir, sus transformaciones en tanto moradores de un *ethos* fue un asunto que no ocupó la atención de estos intelectuales.¹⁸

El problema fundamental de la mirada ilustrada, dejando fuera a Donoso, es que ancla el mestizaje en una simple cuestión racial, que luego será imbricada con características atribuidas a una clase: la popular. En ese caso están Encina, Eyzaguirre y Edwards. Nicolás Palacios intenta construir lo mestizo desde una juntura entre lo racial y lo cultural que culmina en el concepto de roto para toda la nación. Para Donoso, no obstante, se trata más de un asunto cultural, de categorías míticas que se entraman para producir lo que somos.

Desde la tradición indígena, el mestizaje también es concebido como problemático, como un desorden de lo “natural” que provoca asimetrías y anormalidades que serán restauradas a través de “dones” (por el parentesco) o que permanecerán como tales en los animales deformes. Para el mundo indígena se trata de un asunto biológico y también cultural, expresado en el “ahuincamiento” –para el caso mapuche– que puede o no tener fuentes raciales. Este “ahuincamiento” en el lenguaje de Donoso puede leerse como la “máscara” o la “suplantación” de rasgos que pertenecen al “otro”, en un “querer ser el otro”.

Así entonces, nos enfrentamos a que distintas tradiciones chilenas hablan del mestizo conflictivamente. La simbólica del mestizo como “monstruo” es constante. En unas se torna más ostensible, en otras haciendo referencia a “anomalías” en las personalidades: astutos, borrachos, pendencieros, traidores –como lo expresan los historiadores–. El hijo monstruo de la novela de Donoso cataliza la imagen esperpéntica de un ser fecundado equívocamente (de origen dudoso). Los mitos campesinos fabulan con seres siniestros que conjuntan distintas especies y nichos ecológicos. Los vástagos de una unión entre una mapuche y

18 Hay por supuesto excepciones como el caso de Ricardo Trumper (1986), cuya tesis es que el mestizaje es “... una de las formas de los oprimidos de resistir a los opresores” y en donde la raza es una “construcción social” más que una “naturaleza”. Para Trumper la idea es sustituir “lucha de clases” por “resistencia” para explicar las contradicciones y antagonismos sociales en el Chile colonial, de este modo no puede escapar a la visión de una constitución de identidades por oposición más que por pertenencia. Por otro lado, Volodia Teitelboim en su artículo “Sobre la formación de los chilenos” (1972) se ocupa del mestizaje como elemento constitutivo del país, aunque se limita a entenderlo solo como una mezcla racial y no cultural.

un blanco son mitad humanos, mitad peces. Los rotos de Edwards son también grotescos, seres impuros.

Esta relación de tensión con lo mestizo conforma a la cultura chilena y define muchas de sus características. Condición repudiada que, sin embargo y a pesar nuestro, permanece y se transmite toda vez que la categoría roto, indio o “no blanco” está vigente en nuestra cotidianidad. La huella étnica y su historia como marca no se borra. El asunto es así: ¿cómo nos reconciliamos con nuestro origen mestizo? Reconciliación que entendemos esencial para gestar cambios y mejorar nuestra situación de país pobre, latinoamericano, tercer mundista. Pensamos que la tarea pasa por un cuestionamiento de las formas de nombrar y hacer historia sobre el mestizo. En primer lugar, superar las nociones positivistas que anclan lo mestizo en una cuestión puramente racial, biológica y avanzar en la comprensión cultural, en el proceso de mestizaje más que en la categoría de mestizo como una esencia o como un fetiche esculpido en la historia.

Se trataría, en definitiva de poder dar cuenta de la “síntesis cultural mestiza”, como lo denomina Morandé (1984) y tal vez el problema de la identidad chilena dejaría de ser el constante “correr tupidos velos” sobre el monstruo, sobre el imbunche, sobre nuestro origen. Superar así lo dramático que aparece no el hecho de ser hijos/as de un padre español o de una madre india, sino de ambos. No es, entonces, una cuestión de “optar” por la madre (por lo indígena), ni por el padre (lo europeo), sino de escoger la síntesis de ellos dos que somos nosotros: ligar tradición oral y tradición ilustrada, para hacer surgir la palabra y el texto, el rito y el mito que nos especifiquen como mestizos en paz con su origen.

Referencias citadas

- Cousiño, Carlos. 1990. *Razón y ofrenda*, Cuadernos del Instituto de Sociología. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Encina, Francisco. 1983. *Historia de Chile*. Santiago: Editorial Ercilla.
- Eyzaguirre, Jaime. 1973. *Historia de Chile*. Santiago: Ediciones Zig-Zag.
- Gazmuri, Cristián. 1989. Notas sobre la influencia del racismo en la obra de Nicolás Palacios, Francisco A. Encina y Alberto Cabero. *Revista Historia* (16). Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
- Guzmán, Jorge. 1984. *Diferencias latinoamericanas*. Santiago: Ediciones del Centro de Estudios Humanísticos.
- _____. 1990. La categoría blanco, no blanco. *Revista Tópicos*, Ediciones Rehue, Centro Ecueménico Diego de Medellín, Santiago.
- Lenz, Rodolfo. 1910. *Diccionario Etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas Americanas*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

- Mistral, Gabriela. 1985. *Poema de Chile*. Santiago de Chile: Seix Barral.
- Morandé, Pedro. 1980. *Ritual y palabra*. Lima: Centro Andino de Historia.
- _____. 1981. "Consideraciones acerca del concepto de cultura en Puebla desde la perspectiva de la sociología de la cultura de Alfred Weber. *Revista CELAM, Religión y Cultura*.
- _____. 1984. *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- _____. 1984. El varón en la cultura, *Revista Carisma*. (12).
- Palacios, Nicolás. 1988. *La raza chilena*. Santiago: Ediciones Colchagua.
- Salazar, Gabriel. 1990. Ser niño "huacho" en la historia de Chile (Siglo XIX). *Revista Propositiones, Chile, historia y bajo pueblo*. (19).
- Teitelboim, Volodia. 1972. "Sobre la formación de los chilenos. *Revista de la Universidad Técnica del Estado* (10).
- Trumper, Ricardo. 1986. "Mestizaje como resistencia: hacia una teoría de la transición en la Historia de Chile", en Inprode, Documento de Trabajo N.2, Santiago.

El Rodeo, una metáfora del tiempo viejo¹

JUAN CARLOS SKEWES V.

Introducción

De todos los puntos de la República asisten jinetes al concurso. Están presentes famosos corredores de vaquillas. El público de las tribunas los reconoce y los saluda por sus nombres. Todo forma un conjunto abigarrado en que los huasos más lujosos alternan con mujeres bonitas y elegantes. Es imposible dejar de pensar en una justa medieval al contemplar la medialuna de quinchita de mimbre, donde todo un ceremonial se está realizando de acuerdo con leyes consuetudinarias que no se pueden transgredir. Contribuyen a esta ilusión del pensamiento los trajes de la mayoría de los circunstantes: ricos chamantos de colores fuertes, botonaduras y cintajos. Pantalón bombacho cubriendo el pie hasta el curvado empuje y los finos y fuertes zapatos de punta afilada y de alto tacón. El sol de la tarde da de lleno sobre el recinto, destacando los gallardetes tricolores que adornan, de trecho en trecho, el alrededor. Los grandes sombreros cordobeses hacen fondo a los rudos perfiles de estos gentilhombres campesinos (Lago 1953: 134).

El rodeo,² institución asociada en sus orígenes con los tiempos iniciales del mundo colonial, ha sobrevivido hasta nuestros días ocupando una prominente posición entre nuestros ritos nacionales. De hecho, cada

1 Publicación original: Skewes, Juan Carlos. 1998. El Rodeo, Una Metáfora del Tiempo Viejo. En: *Revista Austral de Ciencias Sociales* 2: 69-80. DOI: <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.1998.n2-07>

Quisiera agradecer la valiosa ayuda recibida en la reflexión que da origen a este artículo a Rolf Foerster y a Ricardo Molina por el apoyo bibliográfico.

2 Con formas distintivas se encuentra el rodeo en los Estados Unidos y Canadá. La fiesta en esos países guarda poca, si es que alguna, relación con el rodeo chileno. Una de las tantas diferencias entre un rodeo y otro es el carácter estrictamente individual que el rodeo norteamericano tiene. En cierto modo, se trata de la gran metáfora del norte que se ofrece como la tierra de oportunidades que se abre a quien se aventure en ella. La

diecinueve de septiembre, el Presidente de la República recibe de manos del Presidente del Club de Rodeo un cacho de vino, el que circula entre los miembros del gabinete y los comandantes en jefe de las Fuerzas Armadas y de Orden que asisten a los desfiles militares con los que se celebra el Día del Ejército.

¿Por qué el rodeo llega a ocupar un lugar prominente en la sociedad chilena? En este artículo sostengo que el rodeo representa un despliegue ritual a través del que se exhiben los núcleos articuladores de la dominación que han permitido la constitución y continuidad de la nación chilena. Tales núcleos se relacionan con un *modo de dominación patronal*,³ el que ha servido de base al imaginario nacional, y cuyas características principales paso a enunciar.

El modo de dominación patronal surge a partir de la concesión de mercedes de tierra asociadas con el sistema de la encomienda, por cuya vía el español se asegura tierra y mano de obra a cambio de facilitar la misión evangelizadora que sirve de justificación a su empresa (Góngora 1960). Su poder se cimienta en un complejo sistema de alianzas que le permite encarar, a la par que la actividad productiva, una guerra cuya inminencia se hace crónica (Góngora 1986). La base económica que el régimen de tierras proporciona permite la formación de una elite que, por la vía de la delegación de sus funciones, puede mantener sus posesiones y participar, simultáneamente, del proceso político, a la vez que mantiene una población que crece vegetativamente al nivel de la subsistencia (Morandé 1977: 179). Se trata de un régimen económico basado en la ganancia absoluta que se logra gracias a la organización interna del trabajo (Morandé 1977). Tal como lo sugiere Morandé, semejante articulación da lugar a la figura del patrón, por cuya intermediación se realizan los valores de la hacienda, en tanto la producción de tales valores queda sujeta al arbitrio del administrador y del capataz. El ocio, en la perspectiva de este autor, ocupa un lugar central en la definición de la ideología oligárquica.⁴ Semejante posición, refrendada por la autoridad eclesial, se sostiene en la compleja red de relaciones simbólicas que mantienen la tierra bajo el control

competencia se da, pues, entre vaqueros que sobreviven a los corcoveos de las bestias. En México aparece con el nombre de chamarritas, una institución virtualmente extinta entre los criollos (descendientes de españoles que no reconocen mestizaje). En Guatemala existe una danza cuya coreografía se asemeja al rodeo chileno, conocida como la danza del torito.

- 3 El rol que a la hacienda cabe en la estructuración social chilena es discutido por Morandé (1977: 178), quien sostiene que, a lo menos hasta la segunda década de nuestro siglo, “la hacienda es la estructura social y económica más determinante de la vida nacional”.
- 4 Las palabras patrón y capataz tienen un profundo significado simbólico, el que sirve de base a buena parte de nuestra interpretación. La figura del patrón tiene la doble significación de padre y de benefactor. En ella se resumen el poder reproductor del padre, la autoridad que a dicho poder se adscribe y el poder de la reproducción espiritual, el que aseguran los santos patronos. La palabra capataz, en cambio, alude al poder transformador o productor de quien es capaz de ejercer una determinada función. El patrón delega, pues,

de la figura patronal (Cousiño y Valenzuela 1994: 62 y ss.). Recordemos aquí que dicho control requiere encontrar un significado que le de vigencia en la comunidad a la que se dirige. Debe, pues, ser negociado y trabajado dentro de un sistema cultural antes que sus implicaciones sociales y económicas puedan ser toleradas (Hodder 1988: 73). El rodeo, así como otros eventos rituales, contribuirá a sacralizar el modo de dominación patronal, haciendo para los actores no sólo soportable sino hasta deseable la existencia de este régimen.

El rito, en este contexto, define un marco en el que se inscriben las alianzas básicas sobre las que se constituyen las relaciones de poder y subordinación en Chile. En el rodeo podemos encontrar las claves para entender no sólo los procesos de dominación que han prevalecido en la sociedad chilena y que han tenido un carácter estructurante sino que también la forma como estos procesos han sido instigados en los sectores populares, de modo de sumar al proyecto nacional a sectores sociales postergados (Góngora 1986). Junto a la cueca, el escudo y la bandera, el rodeo se constituye en eje central del sistema simbólico que nutre a la nación chilena. Surge, tal como hemos de ver aquí, de un mundo agrario que, si bien no siempre ha sido hegemónico en la vida económica de la nación, ha servido de base a nuestro ideario nacional (Morandé 1977). En el hecho, el régimen hacendal coexiste con la maduración de la naciente república y no deja de ser interesante el hecho de que su *imaginario* se desplaza desde la esfera económica hacia la política. Sugerente resulta la esterilidad de los esfuerzos por abolir el mayorazgo, la esclavitud, las corridas de toro y peleas de gallo, instituciones asociados al régimen hacendal. Que resurgen o se mantienen en la era republicana a pesar de las prohibiciones. El intento por erradicar estas prácticas sociales junto con las instituciones que sirvieran de sostén a la infraestructura económica tradicional no fructifica de acuerdo a lo esperado. La naciente nación puede buscar nuevos derroteros en materias de finanzas públicas y en materias institucionales pero no cuenta sino con el imaginario hacendal para forjar los rudimentos culturales que dan pie a la nueva nación. La historia da la razón, en lo teórico, a Sahlins (1985): es a través de las premisas existentes como podemos articular los procesos transformadores,⁵ y, en lo práctico, a Alberto Edwards (1982 [1928]: 66). Quien subraya la supervivencia de la construcción monárquica de la autoridad en el Chile republicano.

En lo que sigue, trato de mostrar como el rodeo articula las ideas claves del régimen hacendal, las que han de traspasarse a la naciente república, toda vez

su poder en quien *es capaz de manejar a los trabajadores de la hacienda*. Su poder se torna eficiente a través del capataz.

5 Sahlins (1985: 125) habla de la “estructura de la coyuntura” para referirse al conjunto de las relaciones históricas por medio de las cuales, al tiempo que se reproducen las categorías culturales tradicionales, se les otorga nuevo valor a partir del contexto pragmático.

que se hayan encarnado en la comunidad a la que apelan: aquel seguimiento del pueblo chileno que es movilizadado en torno de la cultura nacional que se crea.

El rodeo y las formas de dominación que a través de él se ritualizan

Concibo el rodeo como un evento ritual a través del que se va definiendo, consagrando y transformando la formación social a la que sirve (Geertz 1973). El rodeo, siguiendo el pensamiento geertziano, es no sólo un *modelo de* sino también un *modelo para*, vale decir, no sólo se conceptualiza a través suyo la realidad sino también su ejercicio supone la construcción de lo real.

En ello asumo que una de las dimensiones del poder radica en la capacidad de ritualizar comportamientos que, junto con tomar a los subordinados dependientes de quienes detentan el poder, les producen históricamente. Es interesante recoger, en este sentido, algunas contribuciones de la antropología para explicar el proceso por el cual estos símbolos se hacen vida en el pueblo al que apelan, modelándolo según las conveniencias hegemónicas. Las aproximaciones teóricas que mejor sirven a este objeto son las de Victor Turner (1967), Clifford Geertz (1973) y Maurice Bloch (1975). Desde la primera de estas perspectivas, el ejercicio ritual crea los espacios en los que, junto a sacralizar el orden social, se forjan las comunidades que eventualmente pueden transformarlo. Los símbolos rituales son medios de los que se sirven los actores para instigar conductas consistentes con los ordenamientos establecidos. El rito es el instrumento “performativo” por excelencia que hace posible que los símbolos sean incorporados en la subjetividad colectiva. La peculiaridad de los ritos consiste en la de crear el campo para que los símbolos se encarnen en la vida de los actores.

Aunque Maurice Bloch (1975) centra su análisis en el estudio del lenguaje ritual, su aproximación nos resulta útil. Bloch (1975) advierte que el lenguaje del poder, especialmente el de la política y de la religión, tiene como propiedad la de restringir progresivamente las posibilidades que los usuarios tienen para alterar contenidos que, a la postre, son encapsulados por fórmulas rituales que apresan la historia en pro de la estructura. El ejercicio ritual, en este caso, circunscribe el campo perceptual del espectador a la reiteración de acciones que no le dan sino la posibilidad de identificarse con las acciones que se le presentan como ajenas y frente a las cuales no tiene casi opciones en términos de los posibles resultados. La participación se restringe a un espacio que está estructuralmente definido, donde las acciones posibles están no sólo limitadas en número sino también subordinadas a los órdenes establecidos.

La contribución de Victor Turner (1967) apunta a destacar la forma como el rito logra implantar en la emocionalidad de sus actores la normatividad que sostiene la armazón social. Los símbolos rituales involucran los contenidos normativos que se agrupan en torno a su polo ideológico, los que se trocan con la emocionalidad que sus formas materiales sugieren. La práctica ritual permite, pues, el despliegue de los símbolos que, a través de la adhesión emocional que ellos provocan, socializan la ideología dominante.

A objeto de desentrañar el universo de significados que la práctica del rodeo moviliza, es preciso identificar las dimensiones rituales que involucra. Al así hacerlo pueden discernirse sus elementos constitutivos y las relaciones que ellos suponen. El espacio ritual es el primer componente que aquí discutiré. El escenario del rodeo es la *medialuna*, espacio que simbólicamente se sustrae del medio hacendal al delegarse en el capataz o en el árbitro general su gobierno (Plath 1982: 153). Semejante arreglo evoca el origen que algunos atribuyen a la fiesta. Son las autoridades coloniales quienes temprano convocan a los vecinos a hacer reconocer sus ganados en la plaza pública (Lago 1953: 126). La medialuna es, pues, el ruedo en que los distintos poderes fundados en la posesión de los animales han de exhibirse y cobrar legitimidad social (ver más abajo).

La disposición espacial define la arena como el espacio donde se despliega el poder ritual de la figura patronal; es el escenario que llama a la comunidad a identificarse con las fuerzas motrices de la hacienda: la del patrón, la de sus aliados, la de las bestias que le sirven y la de las bestias a que someten. El espectáculo en el ruedo, huelga decirlo, es exclusivamente masculino, con la decidida excepción de la vaquilla, la que constituye otro de los símbolos dominantes del rito a ser aquí considerado.

El espacio ritual no se agota en la medialuna. Este se completa en las ramadas en las que se celebra la fiesta y donde las mujeres, a través de la cocinería, el canto y el baile, despliegan las solas artes que la hacienda en ellas reconoce. Aunque la competencia pueda momentáneamente sustraerse del mundo femenino, no puede ella existir sin este mundo. La reproducción de la fuerza de trabajo, el servicio doméstico y la producción casera son claves para la sustentabilidad de la hacienda. Se asienta, pues, el rodeo en la ramada como el poder hacendal en la producción campesina.

El rodeo despliega recursos coreográficos que encarnan el circuito de transformaciones que dan vida a la hacienda. Dichos recursos dan cuenta de las fuerzas productivas tal como ellas están organizadas en la hacienda, y, a través de su despliegue escénico, llevan al público a identificarse con el drama representado en la medialuna. En este drama se funda el poder hacendal y los valores que lo

sostienen. En el ruedo el hacendado prueba su capacidad para movilizar las fuerzas que le permiten crear las condiciones para establecer el orden que cobija, orienta y dirige las prácticas productivas que posibilitan, por una parte, la subsistencia del inquilinaje,⁶ y, por la otra, la generación de los valores de cambio que aseguran su posición en la estructura social (Morandé 1977).

El hacendado, así como los líderes en sociedades simples, extrae su poder de las fuerzas que moviliza.⁷ Sin ellas, el régimen hacendal no es posible. La movilización de tales fuerzas depende de dos tipos de articulaciones aplicadas sobre el objeto cuyo sometimiento posibilita la constitución de la estructura desigual en la hacienda chilena: en un sentido concreto el ganado, pero, en un nivel más profundo, las fuerzas reproductivas tanto de la sociedad como de los medios de producción de los que ella se sirve. La primera de estas articulaciones corresponde a la integración hombre-hombre, a la convivencia ritual entre dos caracteres que complotan para someter a la bestia libre. La relación entre los jinetes ritualiza la relación que se da en la esfera productiva. La arena es el espacio público cuya existencia sirve de sostén a la hacienda y a quienes de ella viven. La collera es el matrimonio imposible de una sociedad que no puede autoconcebirse sino a condición de someter la única fuente de todo su poder y gloria: la reproducción de los hombres y la reproducción de los ganados.⁸

No basta la alianza masculina, también es necesaria la articulación hombre-animal, aquella que convierte a una bestia en medio y a la otra temporalmente en objeto de la producción. Cada uno de estos vectores entraña un valor ritual que los convierte en símbolos altamente condensados (Turner 1967). En el caballo y, en forma más específica, en las destrezas ecuestres que se ponen al servicio de la hacienda, se encarnan los símbolos de la masculinidad y del prestigio social.⁹ Los héroes rituales son, sin duda, los jinetes, quienes, para someter a la bestia libre, deben, primero, someter a aquella que les sirve para encarar semejante tarea. No

6 La co-presencia hacendado-inquilino resulta de la desigual distribución de tierras que impide al segundo su autosustento, tornándose por ello dependiente del primero. En este sentido, conviene precisar la naturaleza del vínculo entre uno y otro. Cousiño y Valenzuela (1994: 61) ven en esta relación un modelo de servidumbre, analogizando así las relaciones de trabajo en el orden doméstico (patrona-empleada) con las que se dan en la esfera productiva (inquilino que sirve las tierras de la hacienda) En este artículo propongo que es la integración de estos dos sistemas de relaciones lo que mejor define el sistema hacendal.

7 Un interesante contraste de la conformación de poderes por la vía de la extracción de la fuerza de trabajo y su inversión en ceremonias rituales que obnubilan la contribución de aquellos que las hacen posible se puede encontrar en la obra de Lisette Josephides (1985).

8 La etimología de la palabra es reveladora. El ganado se corresponde con lo ganado. La vieja economía aporta sus pistas para comprender prácticas que se prolongan subterráneamente a través de historias interconectadas.

9 La mujer chilena es igualmente competente en el manejo del caballo. Sin embargo no cabe a ella demostrar habilidades en materias que se circunscriben a la esfera masculina.

es, pues, sorprendente que a la fiesta del rodeo concurren otras celebraciones menores entre las que se cuentan las topeaduras y las domaduras de potro. Este es un tiempo en el que se seleccionan los *potrillos* que habrán de ser domados para el uso del patrón. De aquí que, simultáneamente, se produzcan los medios para la adquisición de los símbolos masculinos y de jerarquía social.

El caballo es fuente de prestigio y medio de producción, y su posesión se constituye en expresión de poder personal. Múltiples son las descripciones que hablan del exhibicionismo que los jinetes hacen de sus habilidades y destrezas y del cuidado y de la minuciosidad con que encaran su posesión (Lago 1953, León 1971, Merwin 1966 [1865], Vowell 1923). Indumentaria, monturas, espuelas, lazos y animal son expresión de identidad, a la vez que de fuertes inversiones económicas (Lago 1953; León 1971). Los hombres, señala Merwin (1966 [1865]: 47) son criados en este ejercicio desde la infancia y aún entre la gente común hay expertos jinetes capaces de desplegar cualquier habilidad montada. A decir de un oficial británico a su paso por Chile, las destrezas del jinete se demuestran en la captura del ganado, tarea que en la hacienda toma varios días (Vowell 1923: 68-9). Los animales dispersos en los campos son reunidos y llevados a los corrales.

Al aproximarse a los rebaños, que son numerosos, los vaqueros deben vérselas con los animales que osan escapar a sus maniobras. El toro reproductor protege su ganado, se torna furioso y, muchas veces, termina por destrozar el corral, escapando a campo traviesa. Los huasos no pueden sino correr por los terrenos abruptos hasta darles alcance. (Vowell 1923: 69).

El rodeo ritualiza estas prácticas productivas, proveyendo al hacendado de un medio ritual para expresar el poder que a través suyo obra para mantener la dotación de los bienes que traen a la hacienda su prestigio y medios de vida. La ritualización, empero, separa al huaso de su centralidad; subrepticamente su presencia es sustituida por una presencia aún más poderosa que se enmascara en la suya propia. El rodeo es, pues, instancia en la que se socializan los elementos rituales que simbolizan el poder a través de su infiltración en elementos de cultura popular, adquiriendo así su legitimidad en el auditorio al que apela.¹⁰

10 Dos observaciones es menester añadir aquí. La primera se relaciona con una cuestión de género. Si bien es cierto que la mujer es en el Chile colonial tan diestra como el hombre en el caballo, el ritual excluye su presencia montada. En el rodeo la mujer hacendada despliega sus atributos femeninos en las tribunas, mientras que la mujer campesina lo hace en las cocinerías. En el canto y en el baile que acompañan el rito. La segunda observación se refiere a la legitimidad en el uso de las habilidades ecuestres. Cuatreros y bandoleros asolaron los campos chilenos, sus cualidades de jinete no merecen duda alguna, pero, naturalmente, no son materia de celebración, no lo son tampoco, en este sentido, las habilidades desarrolladas por el jinete mapuche. El único uso legítimo que se puede hacer de la montura es dentro de la hacienda y para los fines hacendales. Esto es lo que celebra el rodeo.

Loveman (1979: 39-40) es drástico en la descripción que hace de las figuras estereotipadas del huaso donde las propiedades del trabajador se confunden con las de su patrón.

Existe, señala este autor, el huaso turístico, vestido para el rodeo con manta tricolor y cincha alrededor de su cintura (rojo, blanco y azul, como la bandera chilena). Cabalga sobre un caballo fuerte y bien tenido, al que apura con espuelas plateadas. Este es el hacendado, o su capataz, vestido en perfecta tenida de huaso para visitar el campo en tiempo de cosechas o para asegurarse que el campesino atienda a sus quehaceres. El huaso de postal, concluye Loveman, tipifica la base rural histórica de la riqueza y del poder de muchas de las familias dirigentes de la sociedad chilena.

El jinete colchaguino Ramón Ramírez, para identificar a las jinetes más diestros de su época, comenta: “No podemos dejar de distinguir entre huasos ricos y huasos pobres, o más bien si usted quiere, entre patrones y dependientes, tan buenos unos como otros en el deporte” (citado por Lago 1953: 141). La collera representa en este sentido una forma de articular relaciones sociales que son fundantes para el régimen hacendal, las que coexisten con los estilos más impersonales asociados con la empresa capitalista.¹¹

La palabra *collera* entraña el reconocimiento de que es sólo la articulación lo que puede ser conducente al efecto deseado: la alianza a través de la que somete el poder reproductivo al dominio masculino. El trabajo de la collera es un trabajo de cooperación, de ajuste de movimientos y de coordinación recíproca. Lo esencial, sin embargo, es la presencia de la figura patronal, la cual, empero, opera bajo un disfraz ritual. Los campesinos, nos recuerda Plath (1962: 153), alientan a los jinetes usando para ello el color de los ponchos: “¡Atrácale manta paca! ¡Dale la orilla, manta rosilla! ¡Dale la quebrá, manta rosá!”. El patrón se enmascara en la figura del huaso, figura que sirve de puente para que en la figura del patrón los campesinos reconozcan sus propias habilidades. El patrón se ha vuelto el demiurgo que provoca fuerzas que no le pertenecen para asombrar con ellas a quienes en verdad las generan.¹² Semejante papel se corresponde con la descripción que Morandé

11 Interesante resulta señalar que en nuestra cosmovisión republicana las ideas de nación, autoridad, orden y comportamiento corporativo han coexistido con las visiones liberales en las que priman los conceptos de empresa, ganancia, elección y libertad individual. El rodeo es, por excelencia la expresión ritual del primer conjunto. En tanto tal refleja los valores de un mundo hacendal organizado sobre la base de lo que Gudeman y Rivera (1990) describen como modelo de la casa, en oposición al modelo de la corporación que caracteriza a la empresa capitalista propiamente tal. Son estas dos formas de organización económica, fundada la una en su reproducción simple y la otra en el intercambio.

12 Como sus contrapartes papuanas, estos hacendados a la vez maximizan la productividad de los otros para, por esa vía, multiplicar los ingresos por ellos percibidos bajo la forma de

(1977, 1980) hace de la hacienda: es sólo a través del patrón como los inquilinos pueden realizar los valores que ellos producen. El poncho es la máscara que permite la conversión eterna del señor en campesino y del campesino en señor, del valor de uso en valor de cambio. “Patrón y campesino”, sugiere Loveman (1979: 40), “constituyen la historia de Chile un símbolo nacional que denota trabajo duro, sacrificio, y lucha para el campesino, y poder, ocio y privilegio para el hacendado”. La identidad básica es desplegada a través del juego coreográfico que hace a ambos poseedores del poder ejercido sobre la bestia.¹³

La consagración de los actos de posesión e intercambio que definen el lugar estratégico que las figuras patronales tienen en la organización social chilena

La bestia, aquella que se somete a la dominación en el ejercicio ritual, no puede ser obviada en nuestro análisis. Ella es, en efecto, el objeto de toda la competencia. No puede, pues, soslayarse el hecho central de ser la vaquilla, la hembra, el objeto de persecución ritual. La celebración entraña el acto de posesión por el cual se consagra el poder del hacendado sobre la hacienda y de los hombres sobre las mujeres.

Al llegar el otoño, en la antigua hacienda chilena, se celebra el rodeo. El observador extranjero observa que este es un tiempo, de alegría y gozo para los huasos y peones de todo el país (Vowel 1923: 68). Rodeo, explica, significa literalmente rodear, y tiene por objeto reunir el ganado de la estancia. Este es el tiempo en que los animales han de ser marcados por sus propietarios con *extraños signos hieroglíficos, puesto que no usan letras para este propósito* (Las itálicas son nuestras).

Uno de los ejes estructurantes del rodeo corresponde a las tareas de reunir y marcar los ganados. Se le asocia, pues, al acto de posesión en que se hace públicamente explícita su propiedad. El rodeo reconoce la propiedad de diferentes hacendados, cuyos ganados se dispersan en las montañas. La competencia por la propiedad les atañe exclusivamente. Son los hacendados, pues, los reales partícipes de la fiesta. Sin embargo, tal competencia se basa en la capacidad de movilización de

prestigio ritual. En el mismo acto, pues, ellos alienan, se apropian y mistifican el producto de quienes les sirven (Josephides 1985: 214).

13 Si quisiéramos aquí interponer una interpretación psicologista estaríamos tentados a decir que el patrón asume la función de lo que Freud llama el ‘yo ideal’. En efecto, el patrón no hace sino encarnar lo que a diario corresponde hacer al campesino. Tal cual la figura del líder, el patrón deja que ilusoriamente el campesino en él proyecte y funde su yo ideal, liberando en las graderías y en las ramadas las hostilidades que a diario acumula en su sometimiento a una autoridad que llega a ser brutal.

fuerza de trabajo que los hacendados tengan. Su poder y prestigio pasa, por la integración que sean capaces de generar en torno de la faena pecuaria. El rito permite plasmar los vínculos de dominación en un dominio de la conciencia que trasciende los estrechos marcos de la actividad productiva. Como Turner (1967) lo sugiere, los ritos sirven a tal efecto.

La faena de reunir los ganados y hacer pública su posesión encuentra su origen en la regulación de la vida colonial. Así lo sugiere Lago (1953: 126) y para ello cita las Actas del Cabildo de Santiago donde consta que, con fecha 12 de febrero de 1557, sus miembros mandan que “de hoy en adelante e para siempre jamás, en cada un año el día de San Marcos se haga la muestra general de todos los ganados de la ciudad, e los traigan a la plaza pública de esta ciudad, para que allí ‘cobren sus dueños’”. La ordenanza, requerida por Fernández de Alderete, manda el registro de los hierros con que se han de identificar los animales, única prueba de su propiedad. La marca de los animales, como lo sugiere Lago (1953: 126-128) constituye la motivación central de las peregrinaciones que han de dar lugar al rodeo. Pero la hacienda depende no sólo del rodeo de animales. Ellos son sólo el medio que le sirve para anclarse en los sistemas mayores en que ella existe y reeditar, por esa vía, el prestigio de que se hace acreedor el hacendado. El ganado es, en este sentido, la principal moneda de la hacienda. La mano de obra es, sin duda, esencial para conservar la estructura hacendal.

La fiesta entera puede ser concebida como el gran *tropo* de la hacienda, cuya razón de ser es separar la naturaleza, integrar los seres que la pueblan, y convertirla en propiedad del hacendado.¹⁴ La fiesta ritualiza el acceso de hombres y mujeres a sus medios de producción y de reproducción, legitimando el orden que los regula e intermedia. Este papel no puede sino ser concebido en el contexto del complejo ritual en el que a la justa ecuestre se suman la fiesta. Así, pues, la ramada constituye la exaltación de otras pasiones que se ligan más a la reproducción de la fuerza de trabajo y a la sensualidad que en ello se invierte.

La ramada es la versión humana del mismo rito, versión que se nutre del poder femenino el que, en la hacienda, puede ejercerse a condición de estar encapsulado y subordinado a la celebración mayor, aquella que convoca a celebrar la comunidad bajo el amparo y autoridad del hacendado. La dispersión del poder reproductivo constituye amenaza grave para la hacienda. Así como los ganados han de ser identificados, las doncellas han de ser marcadas y poseídas por la hacienda (y por el hacendado si es menester). A este respecto René León Echaiz (1971: 115) acota que, al asimilar la cueca, el huaso fue transformando el baile de modo que

14 Entendiendo por “tropo o figura cualquier cosa que el poeta, el político, el sabio, o cualquier persona usa o emplea –sea intencional o inintencionalmente– para crear una textura y efecto poéticos, significados poéticos e integración poética” (Friedrich 1991: 26).

“los movimientos del hombre no fueron tanto los del gallo que hace la rueda a la gallina, como los del hombre que *persigue con el lazo en alto a la potranca*” y continúa: “por eso baila con espuelas y chamanto; por eso ondea el pañuelo sobre la cabeza, o baja hasta los pies de la bailarina, como queriendo *manearla*”.

Serán también las mujeres de la hacienda trocadas de modo de mantener la continuidad de la familia del inquilino y servirán de sirvientas y nodrizas en las casas patronales, estableciéndose una secreta e íntima alianza a través de las fronteras sociales.¹⁵ Mientras varones de distinto sello social concurren al sometimiento de la naturaleza, son las mujeres populares quienes se asocian no sólo a la reproducción de la fuerza de trabajo sino también a la reproducción cotidiana de la familia del hacendado.¹⁶ Un imaginario círculo nos señala que ellas convierten en verbo y alimento lo que los hombres ganan como carne a la naturaleza y que trocan en prestigio en la sociedad.

La mujer pasa a ser representada como la *potranca*, el animal libre cuyo sometimiento sirve al hombre de medio para expandir su poder. La cueca, tal como arriba lo señalo, ritualiza el vínculo humano que provee al régimen hacendal de sus medios de reproducción. El mismo León Echaiz (1971: 116) cita la elocuente descripción que el escritor Eduardo Barrios hace de este baile:

La cueca chilena... la vino componiendo el huaso por estilizado reflejo de su propia realidad campesina. Se ha de bailar, pues, interpretando lo que realiza el jinete cuando asedia y acoge a la potranca elegida dentro de la medialuna. Representa la gloria de sus dos pasiones: china¹⁷ y caballo... El brazo viril bornea el pañuelo como si borneara el lazo... Los movimientos

15 Hemos de recordar aquí que, a los ojos del observador extranjero, llama la atención la servidumbre chilena. Mrs. George B. Merwin (1966 [1865]: 88) observa que las mujeres (de las clases acomodadas) aquí están liberadas de una de las más apremiantes responsabilidades con que cargan sus contrapartes del norte, la tarea doméstica.

16 Es importante acotar aquí que es la mujer popular quien domina en la ramada. La mujer del hacendado está llamada a ocupar sitios de honor durante el rodeo, permaneciendo como un símbolo más en la coreografía del poder hacendal.

17 El verbo, y también el espíritu nacionalista, traicionan a nuestros escritores. La voz *china*, de origen quechua, significa sirvienta. Con admiración, René León Echaiz (1971: 49-50) así describe a la mujer campesina. “El huaso”, nos dice, “sabe elegir una mujer de su mismo ambiente... Esta mujer lo acompaña... con fidelidad inalterable. Perdona y olvida sus devaneos y desórdenes, trabaja infatigablemente en las labores domésticas; lo secunda en todo, silenciosa y modestamente, sin crearle conflictos de ninguna especie. Generalmente ocupa en la casa un papel de segundo término, y, muchas veces, ni siquiera se presenta cuando hay visitantes, contentándose con dirigir desde bastidores la preparación de la comida y la atención de los huéspedes. Esta mujer ha crecido en el mismo ambiente del huaso; ...ella misma es hija y nieta de huaso”. Evoca esta presencia femenina el rol que se le adjudica en la fiesta del rodeo donde su papel queda circunscrito a la ramada en la preparación de los festejos para quienes en la medialuna juegan su prestigio.

del cuerpo masculino traducen los del jinete... el pañuelo quiere atar los pies de la elegida... Al fin zapatean porque la conquista se ha consumado... Una mujer, una ideal potranca, dos seres unidos, identificados en la pasión campesina.

La ramada invierte la estructura del rodeo. Animales se tornan humanos, espacios abiertos se vuelven cerrados, la quincha se torna pared, y los árbitros en músicos. Semejante inversión permite la formación de la *comunitas* que sirve de materia prima para la formación de la estructura hacendal. La inversión del orden social se acompaña de los efluvios que van fundiendo cuerpos, esperanzas. “El ruido y el vocerío va cada vez en aumento y ya apenas se escucha la voz enronquecida de las cantoras” (León 1971: 120).

El rodeo pasa a engrosar las arcas del ocio. Aprendices de experiencias coloniales tempranas, los hacendados saben que la dilapidación acerca a los poderes y mantiene los privilegios. A decir de Alonso de Ovalle (1974: 87).

A estas fiestas generales se añaden entre años algunas particulares... de la gente más principal y poderosa, en que cada uno gasta conforme a su caudal... en las fiestas de toros,¹⁸ que se hacen a estos particulares fines, suelen los que las hacen dar colación a la Real Audiencia, a los Cabildos y otras personas de su obligación.

La mano generosa de la fiesta huasa se torna caritativa con el pasar del tiempo. La opulencia se troca en conmiseración aunque siempre mediada por la mano reproductiva a la que se procura controlar. Así se desprende de la lectura de Lago: “por la noche, en un recinto privilegiado, se rematan las cuecas de la reina de la fiesta, en grandes cantidades, a beneficio del Hospital de Chillán” (Lago 1953: 137).

Si la presentación pública del ganado y su marca sirvieron para engrandecer al hacendado en las épocas de auge de la ganadería, ahora es la voluptuosidad de la beneficencia y la opulencia del don lo que han de conservar a la figura patronal en la cúspide ritual de la sociedad chilena. Ya exhausto el sistema económico que le sirve de base, el rito y todo su simbolismo se retrotrae al imaginario que da cuenta de las relaciones desiguales que encarna. Por la vía del ausentismo patronal, la reorientación de los sistemas productivos, la reforma agraria y los complejos procesos políticos del siglo veinte, el rodeo no puede ser sino expresión de una lógica de integración que deja de operar dentro de la hacienda para operar dentro del país. Dejaré para más adelante la discusión acerca del carácter *nacional* del

18 Llama la atención la ausencia de corridas de toro en Chile, Argentina y Uruguay, países donde los ganados tuvieron gran importancia económica. En Chile, la plaza de toros fue sustituida por la medialuna del rodeo lo que sin duda entraña un significado que trasciende los objetivos de este artículo (debo al profesor Ricardo Molina esta observación).

rodeo. Por lo pronto he de concluir que lo que del rodeo queda es la fórmula que históricamente ha sobrevivido para simbolizar la institución del *apatronamiento* de la que hablan los sectores populares toda vez que se ven enclaustrados en una relación de dependencia. Aún queda por verse si acaso esta fórmula es materia del pasado o si se expone a una nueva mutación en los tiempos de la globalización.

Conclusiones

En una primera aproximación el rodeo emerge como una celebración de las instituciones patronales. Más aún, la celebración pone de relieve la doble dimensión formal e informal que la ejecución del acto ritual importa. Esta doble dimensión supone la presencia de normas que se intensifican en la medialuna, espacio en el que se despliegan los poderes sobre los que sostiene la estructura hacendal. El orden y la cohesión social resultan de la alianza inevitable entre el patrón y el empleado. Desde la mirada de Bloch (1975), al espectador no cabe sino la opción de identificarse con un patrón u otro, y, en todo caso, definirse en función del régimen en el que se sostiene toda la estructura. El rodeo consagra así el poder del hacendado que, apoyado en la gestión de sus administradores, mantiene un régimen de desigualdades fundado en la subordinación de quienes lo sostienen: el inquilinaje y, sobre todo, la mujer de la hacienda.

La efervescencia social que se vive en la ramada representa el fermento emocional que facilita la asimilación de las normas sociales como propias. La ramada invierte el orden, dejando en manos de cantoras el gobierno de la fiesta. El patrón gratifica al inquilino con lo que el inquilino mismo ha producido: la carne, el vino, la fiesta. Semejante inversión sugiere que si bien los valores de uso son producidos a través de la extenuante jornada agrícola, sólo el patrón puede trocarlos en valores de cambio (toda vez que los animales se comercian más allá de las fronteras de la hacienda) y, con ello, mutarlos en placer.

El rodeo como armazón ritual encubre realidades más complejas. En lo central, éstas entrañan el sometimiento del poder reproductivo representado por la mujer. Semejante sometimiento se consigue subordinando la celebración del poder reproductivo al ejercicio ritual del sometimiento. El rodeo convoca a la ramada y no a la inversa, aun cuando en realidad es la ramada (o la actividad reproductora) lo que posibilita la gesta ritual. El rito produce las personas que requiere para poder seguir existiendo, la hacienda genera los sujetos históricos que le dan vida.

A futuro, y este es un tema abierto a la investigación, la celebración se torna en referente simbólico para la administración del poder en esferas ajenas a los dominios económicos en los que surge. La nación, la vida doméstica, la industria, la política clientelística y hasta la tecnocracia municipal parecieran nutrirse de los

insumos que en su momento la estructura hacendal proporcionó a la producción pecuaria. Estos insumos se basan en vínculos de complicidad que traspasan las rígidas demarcatorias sociales y que ponen en interlocución a hombres cuya alianza forja el sometimiento de terceros y, especialmente, de quienes dan vida y hacen posible la reproducción de esos terceros: la mujer. Si hemos usar la metáfora de Lissette Josephides (1985), diríamos que el rodeo constituye esa gran cortina de humo que impide se vea aquello que permite su existencia.

Referencias citadas

- Alemparte, Julio. 1966. *El Cabildo en el Chile Colonial*. Santiago: Andrés Bello.
- Bloch, Maurice. 1975. *Political language and oratory in traditional society*. London: Academic Press.
- Cousiño, Carlos y Eduardo Valenzuela. 1994. *Politización y monetarización en América Latina*. Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Edwards, Alberto. 1982 [1928]. *La Fronda Aristocrática*. Santiago: Del Pacífico.
- Friedrich, Paul. 1991. "Polytropy". En: Fernandez, James (ed.) *Beyond Metaphor: The Theory of Tropes in Anthropology*, pp. 17-55. Stanford: Stanford University Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books.
- Góngora, Mario. 1986. *Ensayo Histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Gudeman, Stephen y Alberto Rivera. 1990. *Conversation in Colombia*. Cambridge: University Press.
- Hodder, Ian. 1988. Material culture texts and social change: a theoretical discussion and some archaeological examples. *Proceedings of the Prehistoric Society*. 54: 67-75.
- Josephides, Lisette. 1985. *The production of inequality. Gender and exchange among the kewa*. New York, London: Tavistock.
- Lago, Tomás. 1953. *El huaso. Ensayo de antropología social*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Lawrence, Elizabeth. 1989. *Rodeo. Una experiencia en lo salvaje y lo domado*. Barcelona: Lerna.
- León Echaiz, René. 1971. *Interpretación histórica del huaso chileno*. Buenos Aires, Santiago: Francisco de Aguirre.
- Loveman, Brian. 1979. *Chile*. New York: Oxford University Press.
- Morandé, Pedro. 1980. *Ritual y palabra. Aproximación a la religiosidad popular latinoamericana*. Lima: Centro Andino de Historia.
- _____. 1977. Algunas reflexiones sobre la conciencia en religiosidad popular. *CELAM* N° 29: 170-191.
- Ovalle, Alonso de. 1974. *Histórica relación del reino de Chile*. Santiago: Universitaria.

- Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Turner, Victor. 1967. *The forest of symbols*. New York: Cornell University Press.
- _____. 1974. *Dramas, fields, and metaphors*. New York: Cornell University Press.
- Valenzuela Márquez, Jaime. 1991. *Bandidaje rural en Chile central. Curicó 1850-1900*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Villalobos, Sergio. 1973. *Imagen de Chile histórico. El Álbum de Gay*. Santiago: Universitaria.

Las identidades territoriales o cómo hacer historia desde hoy día¹

FABIEN LE BONNIEC

El uso del término “identidad territorial” para legitimar la reivindicación de espacios territoriales ancestrales dentro del territorio nacional chileno se ha ido propagando en los discursos de los dirigentes estos últimos años, logrando un reconocimiento académico por parte de los científicos sociales quienes hoy día se han apropiado del término para representar la sociedad Mapuche.

El hecho de que su mención se haga comúnmente en término plural –“*las identidades territoriales*”– puede demostrar un cierto cambio dentro de las expresiones y estrategias de lucha de las organizaciones y comunidades Mapuche: de una lucha de Pueblo –con un solo territorio establecido entre los ríos Bio Bio y Toltén–, su discurso y sus prácticas se han enfocado en intereses y reivindicaciones territoriales más locales. Como lo veremos más adelante, tal fragmentación no corresponde a una división –siempre interpretada en términos de debilitamiento– del movimiento Mapuche actual sino que se relaciona con una realidad histórica vinculada a la existencia, la permanencia y la reconfiguración de unidades socio-políticas autónomas estructuradas en redes de relaciones económicas, religiosas, militares (Lof, Rewe, Ayllarewe, ButalMapu), cuya funcionalidad era claramente perceptible antes de la invasión del territorio Mapuche por el ejército chileno.² Desde esta mal dicha “pacificación” hasta hoy día, la permanencia y la reestructuración de los poderes relacionados con dichas redes han sido un problema subyacente a las políticas indígenas implementadas por el estado chileno.

1 Publicación original: Le Bonniec, Fabien. 2002. Las identidades territoriales o cómo hacer historia desde hoy día. En Morales, Roberto (comp.) *Territorialidad mapuche en el siglo XX*, pp. 31-49. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera.

El presente artículo es el resultado de ocho meses de colaboración con el equipo Mapu-territorialidad, agradezco a sus investigadores por su buena acogida y sus discusiones, y también a los miembros de la comunidad Andrés Calbuñir de Lumako quienes participaron en esta investigación. Por fin, muchas gracias a Andres Menard por su atenta lectura y corrección del presente texto.

2 Para tener la certeza de tal afirmación se pueden leer los trabajos de Pablo Marimán.

Por tanto, el término “identidades territoriales”, hoy día, se ha vuelto indispensable para entender las reivindicaciones indígenas en Chile; sin embargo, merece algunas aclaraciones y consideraciones con el fin de entender el dinamismo y la modernidad de los discursos y pretensiones de las identidades territoriales. De hecho, la irrupción en la escena pública de dirigentes y sus discursos relativos a la rearticulación y el reconocimiento de dichas identidades territoriales han provocado varias reacciones: muchas personas neófitas en la materia consideran estas reivindicaciones como de otro tiempo, le interpretan como una voluntad de separatismo étnico o la limitan a un simple problema de falta de superficie de tierras...

El fracaso de las políticas indígenas y los malentendidos existentes y evocados anteriormente son sin duda, en parte, debidos a un problema de definición de conceptos básicos como el del territorio en el contexto de las sociedades indígenas.

Definiendo el territorio

Si es cierto que la definición de la territorialidad como “las concepciones y usos de los espacios materiales, culturales y de ejercicio del poder, de las sociedades humanas en un contexto temporal”³ introduce una ruptura con las definiciones clásicas del territorio, revelándose más apropiada a la realidad indígena, su asociación con la idea de “identidad” llama a tomar algunas precauciones en cómo abordarla. De hecho un estudio sobre “identidades territoriales” no se puede situar solamente en la reflexión sobre el fenómeno de la territorialidad incorporada a las relaciones de poder que se juegan en su interior, sino que consiste en explorar y entender los procesos indígenas de creación, transformación, re interpretación de las prácticas y significados culturales.

Desde la perspectiva del estado moderno, el territorio es considerado como un simple espacio que administrar, puede estar subdividido o compuesto de distintas unidades (región, provincias, ciudades...). Es sobre este territorio, delimitado claramente por fronteras determinadas, que el estado ejerce el control y la gestión de la población y los recursos que le conforman. Esta concepción, herencia de la creencia judeocristiana que el territorio ha sido dado para ser dominado, explotado y transformado según las necesidades de sus habitantes, fue adoptada durante años por los geógrafos. Esta visión se revela limitada e inadecuada cuando se trata de entender el uso y la concepción que tienen tanto las sociedades occidentales como indígenas acerca del espacio en el cual viven e intercambian diariamente.

3 Definición dada por el equipo Mapu-Territorialidad en su informe preliminar del programa “Mapu-territorialidad Mapuche en el siglo XX”, 2000.

Durante estos 30 últimos años, varios trabajos⁴ han tratado justamente de incorporar una dimensión subjetiva y relacional –en términos de relación entre el hombre y su medio ambiente– a los estudios sobre territorio con el fin de que éste no sea solamente contemplado como un concepto o un espacio, sino como una realidad sociocultural. Al mismo tiempo, los discursos indígenas que se han levantado a nivel internacional han reafirmado esta necesidad de investigar y entender los territorios desde otra mirada. La convergencia de ambos procesos ha permitido fortalecer las reivindicaciones indígenas, y en algunos casos ha participado en el proceso de reconocimiento de territorios indígenas (Kanak, Inuit, grupos aborígenes de Australia...) arrinconados al interior de estado-naciones.

Poco a poco, se ha ido aceptando la existencia de territorios sin fronteras fijas y con múltiples dimensiones (cultural, económica, social, política...). Se han descubierto lugares de memoria colectiva que se expresan a través de la oralidad y cuya existencia es fundamental tanto para el sustento socioeconómico del grupo que los habita como para la regeneración de su identidad cultural. En este sentido, es muy importante reafirmar que si bien esta noción de “territorio indígena” se ha ido despejando por muchos investigadores –y algunos administradores– solamente estas últimas décadas, este concepto ya había sido manejado e integrado desde hace siglos por los indígenas mismos. No es casualidad, por ejemplo, que el Mapudungun, y por lo tanto la cosmovisión Mapuche, goce de un abundante vocabulario de uso común referido a los lugares o a la organización territorial...

Algunos estudios han tratado de definir este complejo fenómeno que es el de la territorialidad aplicada a la sociedad Mapuche. La definición del etno-territorio propuesta por el geógrafo Raúl Molina se presenta como la más completa:

Los etno-territorios constituyen una categoría que da cuenta de los espacios habitados por pueblos indígenas o una parte de éstos, que poseen por característica, encontrarse delimitados por hitos geográficos reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. *Estos territorios son valorizados por los indígenas, al asignarle un contenido político, económico, social, cultural y religioso.*⁵

Según esta definición y sin darle mayor relevancia son los propios indígenas quienes dan valor y sentido a estos espacios, revelando la naturaleza subjetiva de

4 Uno de los primeros escritos que trata de manera general de releer el territorio es el libro de Armand Fremont (1976); en los casos más específicos de los Inuit, ver el estudio de Béatrice Collignon (1996); del Vanautu (Pacífico): Joël Bonnemaïson (1996); de los Kanake: Jean Marie Tjibaou (1996).

5 Raúl Molina (1995). Este artículo es fundamental para entender las distintas dimensiones del territorio Mapuche. Explica claramente cada uno de los aspectos del territorio considerado por el autor.

esta forma de territorialidad. También, una consideración importante, e ignorada en el trabajo de Raúl Molina, es justamente el carácter dinámico de dicho proceso de asignación de los contenidos políticos, económicos, sociales, culturales y religiosos de los etno-territorios. Como ya lo señalamos, se trata de territorios cuyas fronteras no son fijas, dado que efectivamente las identidades indígenas que le asignan son cambiantes. Para abordar la territorialidad se requiere, entonces, de un marco teórico *historizante* que pueda considerar el proceso estructurante de constante construcción tanto de los territorios como de sus identidades, puesto que son entidades dinámicas las que tanto en sus formas como en sus contenidos han ido cambiando según los distintos sentidos que le dieron los grupos correspondientes.⁶ Tal perspectiva puede ayudar a entender y reconocer el resurgimiento actual de identidades o territorios considerados como desaparecidos desde hace más de un siglo.

El territorio como espacio de reconstrucción de la identidad indígena

Desde el estudio pionero de F. Barth sobre las “teorías de la etnicidad” en 1969, varios antropólogos han interpretado la diversidad de los grupos étnicos –las etnias– como el resultado de procesos de construcciones identitarias. Algunos de ellos, trabajando con etnias de África, se dieron cuenta de que éstas eran creaciones coloniales.⁷ Mientras que otros, americanistas y oceanistas, descubrieron que ciertas tradiciones cuidadosamente preservadas y reivindicadas por los grupos indígenas, han integrado una multitud de elementos ajenos. De forma general, se ha dejado de lado la idea de que las sociedades mal denominadas “sin historia” existirían en sí mismas –por esencia–, y se ha acordado entender su dinamismo desde los procesos históricos que las afectan.

De la misma forma, los contenidos y las fronteras de los territorios indígenas que resultan de estas mismas dinámicas, van cambiando al tiempo que los límites entre los grupos étnicos se van recreando. Identidad y territorio están estrechamente ligados. Tal evidencia no es solamente el fruto de investigaciones teóricas de antropólogos; la emergencia de las reivindicaciones autonomistas de las autodenominadas “identidades territoriales” en el movimiento Mapuche, tienden a reafirmar esta relación y, sobre todo, a recordar que el territorio es fundamental para el sustento de la identidad indígena. El contexto actual, caracterizado por los conflictos y también por el florecimiento de las demandas y acciones generadas

6 Esta idea es fundamental para quien quiere estudiar las identidades indígenas: no son los antropólogos los que asignan una identidad a un grupo, sino que son sus propios miembros, en un complejo juego de diferenciación con el Otro, quienes se autodefinen. Ha resultado difícil para los antropólogos fijar estas identidades, ya que estas son cambiantes.

7 Ver J. L. Amselle y E. M'Bokolo (1985).

por las comunidades y organizaciones Mapuche, nos presenta el concepto de “territorio” como parte de un dispositivo discursivo identitario.⁸

Por otra parte, la relación establecida entre “identidad” y “territorialidad”, como lo explica Sara McFall en su artículo, fundamenta “un conocimiento y una filosofía cuya explicación no se puede solamente reducir a un *determinismo cultural*” sino que corresponde a un fenómeno más complejo e integrado a una *red de elementos* donde la dicotomía entre naturaleza y cultura no es significativa. Los cambios medioambientales impulsados por la llegada de los españoles al territorio Mapuche e intensificados durante la colonización chilena y extranjera, han afectado directamente esta *red* y como lo señala Sara McFall han tenido impactos *existenciales en la territorialidad y en el ser Mapuche*. Esta consideración vulnera definitivamente la idea de una cultura, o de una identidad por esencia, basadas sobre una relación mítica e íntima entre el indígena y su medio ambiente.

De todas esas consideraciones, se puede deducir que el estudio de la relación entre “territorio” e “identidad” se revela como una compleja tarea, debido a la diversidad de aspectos que involucra y a la imposibilidad de fijarla en el tiempo... La relación con el territorio no está dada, sino que se va construyendo al tiempo que las interacciones entre la sociedad Mapuche y no-Mapuche van cambiando. Hablar de territorio es diseñar fronteras fluctuantes hacia el Otro, vale decir reafirmar la identidad propia a través de la definición del Otro. Lo que implica un constante trabajo de autodefinición debido al singular hecho de que la máquina social indígena goza de una cierta flexibilidad y una capacidad de mestizarse con la identidad del Otro (Boccaro 2000: 28). Como lo veremos en los próximos ejemplos, las identidades territoriales son productos también de este juego de diferenciación y asimilación de referentes provenientes de diversos ámbitos.

8 “La noción de “territorio” forma parte de un dispositivo discursivo que llamaremos identitario. (...) en el contexto de las luchas por la identidad, dichos dispositivos discursivos –de los que nociones como “territorio”, “pueblo”, “nacionalidades” o “naciones indígenas” forman parte– resultan de un ejercicio de auto-objetivación de las sociedades indígenas, a través del cual se proponen, de una parte, vectores de identificación que permiten la producción de identidades supracomunitarias, y de otra, una forma de ver y organizar el mundo social” (Zúñiga 2000: 1141).

9 Un fundamento de las teorías planteando el determinismo cultural, es que las diferencias culturales se pueden explicar solamente por los distintos medio ambientes en el cual se han ido desarrollando... M. Harris, autor con bastante influencia en las escuelas de antropología en Chile, adoptó esta tesis a su teoría del *materialismo cultural* donde las diferencias de consumo de proteína de cada grupo –debido a las diferencias de los medios ambientes en los cuales viven– explicaría la diversidad de las culturas.

¿Qué son las identidades territoriales?

Si por un lado el presente artículo pretende aportar algunos elementos teóricos y metodológicos al estudio de la territorialidad Mapuche, por otro lado es necesario aterrizarlos a través de algunos casos concretos. El objetivo de esta parte es tratar de definir en sus varias acepciones las identidades territoriales y comprender la evolución de las representaciones asociadas a éstas. De partida, y a la luz de lo dicho en los párrafos anteriores, rechazamos la idea de reducir la definición de “identidades territoriales” al simple fenómeno reivindicativo que se ha manifestado estos últimos años a través del conflicto que opone comunidades Mapuche a particulares, empresas forestales y estado chileno. Si por un lado es cierto que el término “identidad territorial” ha aparecido públicamente en 1999 con la propuesta de un conjunto de comunidades de la zona de Tirúa¹⁰ (8^a Región) bajo la autodenominación “Identidad Lafkenche de la Provincia de Arauco”, por otro lado el fenómeno de las identidades territoriales es una realidad común a muchas comunidades Mapuche en todo Chile, y tiene rasgos enraizados en una organización sociopolítica cuya existencia es anterior a la fundación del estado chileno.

Considerando solamente el ámbito sociopolítico, se puede observar que las “identidades territoriales” corresponden a varios tipos de estructuras, vale decir distintos referentes comunes a un grupo para identificarse y distinguirse de los otros: el *lov*, el *rewe*, el *Ayllarewe*, el *Butalmapu* pero también la *reducción* (generalmente corresponde a los *Títulos de Merced*), “la comunidad tradicional” (a veces corresponde a la *reducción*), la *comunidad asociación* (constituida según la *Ley 19.253*), el *lugar* (su existencia es más subjetiva y sus delimitaciones menos precisas).¹¹ Constituyen un referente territorial, social e histórico tanto para sus habitantes como para sus vecinos, quienes le asignan significados e identidad.

La conformación y la delimitación de estas distintas identidades territoriales no están exentas de ciertas discusiones –a veces tensiones– propias a la sociedad Mapuche. Es común encontrarse en el campo con debates acerca de la pertenencia de alguien a uno u otro lugar. Todos los lugares tienen significados –relacionados y definidos por el *tuwun* y el *kupalme*– asignando valores a la gente que viven en su seno. La instalación de escuela, colegio, posta, iglesia o de un *rewe* puede dar más valor al lugar. Existen conflictos entre personas de distintos lugares quienes consideran su procedencia mejor que la del otro y le atribuyen características

10 Identidad Lafkenche de la Provincia de Arauco. 1999. *De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales*. Chile. Tirúa.

11 En ciertas ocasiones se podría incluir en la lista: los comités de pequeños agricultores, asociaciones de comunidades indígenas (Asociación Ñankuqueo de Lumako), cooperativa, comités de vecinos.

(morales, económicas o sociales) más distinguidas. Tales conflictos existentes en varios lugares juegan un papel político importante que no se puede negar cuando se trata de entender la organización de las comunidades contemporáneas.

Del mismo modo, la reivindicación de identidades territoriales más amplias (que podríamos asociar a los Butalmapu), protagonizada por comunidades “Lafkenche”, “Ñagche” o “Wenteche”, propone una división del mundo que se fundamenta en los significados comunes tanto etimológicos, históricos o geográficos de las personas que viven en su seno o en relación con éstas. Y no hay que descartar las discusiones internas sobre la pertenencia o no a una identidad territorial. Se puede observar como ciertos referentes usados en tal situación son producto de la sociedad no-mapuche y dominante: por ejemplo, la historia producida por esta última atribuye a los Wenteche una imagen combativa, en detrimento de los Ñagche presentados como los primeros Lonko que transaron con el ejército chileno. Estos últimos años, se han podido ver dirigentes de la zona fronteriza, Ñagche-Wenteche, reivindicándose como Wenteche y desprecian a su vecino Ñagche a partir de un discurso que hace suyos los argumentos de la historia chilena. Uno de los desafíos de los historiadores Mapuche reside en la capacidad de proponer una otra historia, alejada de los estigmas ocasionados por tales prejuicios etnocentristas, para abordar la comprensión de la sociedad Mapuche actual y pasada desde una lógica socio-política indígena.

Quando los mapuche hacen la historia

Volvemos al propósito inicial de la presente reflexión: considerar el proceso de reconstrucción territorial no solamente como un hecho social, cultural y político, poniendo a su vez en evidencia la potente subjetividad que caracteriza los discursos que le están asociados... Para lograr tal objetivo es necesario historizar estos discursos (y preguntarse en qué y por qué los discursos actuales no son los mismos que los del pasado) y las representaciones que estos grupos han ido construyendo a lo largo de sus relaciones con otros grupos y sobre todo con la sociedad dominante (sea ésta española en sus aspiraciones o chilena en la práctica). De hecho, los discursos reivindicando la existencia de las identidades territoriales en el presente que se legitiman sobre el pasado, son una lectura de la historia que nos ofrecen estos dirigentes y que a veces se diferencia de la existente en los libros.

Por lo tanto cuando se evocan las “identidades territoriales”, se está reivindicando la rearticulación de instituciones “tradicionales” consideradas pre-hispánicas (en el caso de los Mapuche, los Ayllarewe reivindicados por las identidades territoriales tenían vigencia efectiva durante la época pre-reduccional, es decir hasta hace solamente un siglo) con el fin de proyectarse hacia el futuro a través

de la legitimación de sus derechos. Consiste en rearticular, poner al día –y no restablecer– una organización socio-política, redes socio-económicas, que hace más de 120 años tenían vigencia, y cuyas huellas todavía están presentes en la memoria oral y escrita. Dicha meta pasa por un proceso de descolonización de la literatura relativa a la sociedad Mapuche, y a la implementación de una nueva *doxa*¹² basada en valores “tradicionales”, es decir considerada como propia de la cultura Mapuche y en la cual no intervenga la sociedad dominante.

Un hecho muy relevante es el debate que hoy se está abriendo entre historiadores en su mayoría chilenos e intelectuales Mapuche sobre la historia indígena: los primeros fundamentan sus investigaciones sobre fuentes escritas (crónicas, archivos de ministerios) mientras que los otros sobre la memoria oral de su pueblo.¹³ Debate que se desarrolla tanto en el plan del contenido del conocimiento difundido por la ciencia histórica como al nivel de la terminología que se tiene que usar para referirse a la historia y cultura Mapuche. Miradas durante mucho tiempo como simples herramientas de dominación, las ciencias históricas y sociales han sido últimamente reapropiadas por los indígenas mismos para reivindicar su cultura, sus derechos y también sus territorios. Considerando que el pasado y sus modos de vivir todavía sirven de referente a muchas familias Mapuche en el cómo actuar en el presente, se vuelve necesario desarrollar herramientas que puedan dar a conocer una memoria indígena cuya permanencia ha sido dificultada y negada por el alto grado de intervencionismo, sea de la iglesia o del estado nación chileno. Ante tal amenaza los historiadores Mapuche, pero también las organizaciones y las comunidades, realizan una lectura indígena de su historia; estando bien conscientes de que conocer lo que fueron les permite reflexionar sobre lo que quieren ser.¹⁴

Este proceso ha sido posible gracias al levantamiento y la evolución de un movimiento Mapuche cuyo objetivo es el ejercicio de un control cultural para terminar con una imagen considerada como despreciativa e impuesta por la

12 Se puede resumir la *doxa* como una forma de lenguaje inconsciente, estructurante e impuesto por la sociedad dominante para calificar el mundo social. Según Bourdieu (1997: 26) “paradójicamente, no hay nada más dogmático que una *doxa*, conjunto de creencias fundamentales que no tienen necesidad de afirmarse bajo la forma de un dogma explícito y consciente de sí mismo ...”.

13 Esta memoria oral, en parte recopilada en libros de antropólogos y misioneros no-mapuche (Guevara, Pascual Coña...), empieza a provocar cuestionamientos de parte de algunos historiadores Mapuche sobre la verdadera autoría de tales textos.

14 Tal idea no es propia al mundo indígena, pero quizás llegó más tardíamente en la conciencia de los occidentales a través de sus historiadores como Marc Bloch quien escribía “la ignorancia del pasado no se limita a perjudicar el conocimiento del presente; compromete la acción misma en el presente”.

sociedad dominante.¹⁵ En reacción a una “historia chilena” que desde sus inicios¹⁶ y hasta hoy¹⁷ ha negado o simplemente excluido al Mapuche de la historia, se conjetura una “historia Mapuche” seguramente con una perspectiva, pero también con una meta distinta. La emergencia de estos discursos sobre la historia y la realidad del Pueblo Mapuche es de una importancia fundamental en la reconstrucción de la territorialidad Mapuche, ya que no es solamente una reestructuración material sino también de tipo *idéel*.

Es importante destacar que las luchas de clasificaciones, llevadas a cabo por los intelectuales y las organizaciones Mapuche, contra los estereotipos vehiculados por los medios de comunicación y la clase política dominante, no son de otro tiempo. Tampoco están fuera de las preocupaciones de las comunidades, por ejemplo, se está volviendo común escuchar a sus dirigentes denunciar una “nueva colonización a través del lenguaje que impone términos y conceptos sin que corresponde a la forma de ser de nuestro pueblo (Mapuche)”.¹⁸ Poco a poco, se han dado cuenta de que reivindicar el territorio pasa por la descolonización ideológica de varios conceptos impuestos por la sociedad dominante, y que en su mayoría ya han sido integrados por los Mapuche mismos. Descolonizar al Mapuche, y “volver a validar” una cierta manera de ser Mapuche, son algunos de los propósitos que se han ido desarrollando por las organizaciones Mapuche.

Esta nueva perspectiva sobre la historia juega un papel importante en el contexto actual, puesto que explica y, en un cierto modo, legitima la actuación política de las comunidades y organizaciones Mapuche durante estos últimos años. La reflexión sobre la historia transmitida por dichos historiadores Mapuche integra el potente dispositivo discursivo identitario mencionado anteriormente. El reciente interés por la territorialidad, la emergencia actual de las identidades territoriales y sobre todo su reconocimiento han sido a la vez efectos y motores de la aparición

15 Sobre este tema ver la dispersa reflexión de Boccara (1998 y 2001); en este último texto el etno-historiador comenta: “La reciente voluntad de imponer el uso del mapuche como único término idóneo y legítimo, encuentra su origen en la ambición política indígena de autodefinirse, de oponerse (cuestionar) a la visión de mundo dominante, de escapar al estatus de indio definido exteriormente como desvalorizante y connotado por el uso del término aparentemente neutro de “araucano” y de releer el pasado indígena a partir de categorías pensadas como propiamente autóctonas [...] Actualmente se ha llegado a considerar necesario rehacer casi la totalidad de la nómina de las etnias americanas. Porque si bien los mapuche(s) actualmente ya no son los araucanos, se observa por igual que los wayu(s) ya no son los guajiros, que los nootka del capitán Cook son ahora los nuuchah-nulth, etc. ¡Incluso los famosos kwakiutl, el pueblo del Potlatch inmortalizado por Boas y Mauss, han cambiado su nombre: ahora son los kwakwaka'wakw!”.

16 Ver el capítulo dedicado a la historiografía del siglo XIX en el libro de Jorge Pinto (2001).

17 Ver los debates provocados por las provocaciones de Sergio Villalobos.

18 Palabras de un dirigente del Consejo de Lonko de Pikunwijimapu en ocasión de un taller sobre derecho indígena, realizado en Temuko, el 10 de enero 2002.

de una élite Mapuche salida en su mayoría de las universidades. Se caracteriza por haber logrado conservar y desarrollar un nexo estrecho con sus bases, es decir las comunidades. El complejo proceso de reconstrucción, o mejor dicho de rearticulación territorial y política que está viviendo hoy día el pueblo Mapuche ha sido integrado por actores provenientes de distintos sectores de la sociedad chilena: comuneros, profesionales, estudiantes, o pobladores.¹⁹

Desde esta perspectiva, la territorialidad se revela como un complejo fenómeno polimorfo, multipolar, sin centro fijo, y en constante transformación. La complejidad de su estudio exige la combinación de distintas disciplinas como la geografía, la historia, la antropología, la sociología, la ecología, la economía o el derecho. Inicialmente objeto de estudio de los geógrafos, el territorio ha tomado vida y memoria al encontrarse con otras ciencias, lo que ha implicado nuevas perspectivas, y sobre todo cambios de metodología.

¿Una metodología aplicada a la territorialidad?

Como en muchos artículos, queda pendiente la pregunta inicial: ¿qué metodología aplicar al estudio de la territorialidad Mapuche? Más que dar una respuesta, se pretende ofrecer algunas reflexiones metodológicas y teóricas acerca de los distintos elementos entregados a lo largo del presente texto.

En primer lugar, hemos visto que si el territorio está definido por quienes lo ocupan y lo deslindan, esta definición se fundamenta en diferenciaciones entre distintos grupos y divisiones del mundo social, discutidas y evaluadas permanentemente. Esta forma de construcción de la identidad étnica y social de un grupo a través de la redefinición de su territorio no es un fenómeno nuevo para los antropólogos. Su estudio requiere adoptar una mirada desde adentro, vale decir a través de las categorías subjetivas de los actores que definen el territorio, lo que permite aprehender sus representaciones y entender lo que significa para un individuo reivindicarse de un territorio y no de otro. Si es cierto que para lograr tales objetivos, la recolección de los discursos acerca del territorio es esencial, también es importante tomar una distancia y diferenciar la teoría de la práctica. En este sentido, la etnología ha desarrollado durante las últimas décadas una dura crítica a aquellos investigadores que, ingenuamente, han basado sus estudios en los discursos y representaciones de los indígenas de manera exclusiva sin tomar en cuenta el contexto y sobre todo su realidad. Para ilustrar este comentario a nivel de la territorialidad Mapuche, un investigador podrá llenar su estudio de entrevistas

19 Esta constatación contradice los estereotipos difundidos por la prensa chilena, que tiende a mostrar la lucha del Pueblo Mapuche como un separatismo fundamentalista cerrado a todo elemento ajeno a una supuesta tradición Mapuche.

a dirigentes, Ngenpin, Machi o Ngillatufe, coincidirán en el carácter sagrado e inviolable del Ngillatuwe, pero quedará sin explicación ante la práctica más y más común de arar los terrenos de ceremonia en tiempo de siembra. Para entender tal situación, un trabajo de terreno en el seno de la comunidad es fundamental, y no se puede restringir a la visita y entrevista de sus autoridades religiosas o políticas, sin considerar a sus demás miembros.

Las lógicas, ya mencionadas, de oposiciones, diferenciaciones como forma constituyente de la identidad –y del territorio– indígena conforman uno de los pilares del estructuralismo, corriente que intentó sistematizarlas. Esta tentativa quedó limitada puesto que, calificando las sociedades indígenas de *frías, sin-historia*, negándoles sus capacidades de cambio, el estructuralismo de Lévi-Strauss²⁰ no ha dado mayor relevancia a los procesos históricos que afectan a las culturas. El estudio de las estructuras de parentesco o de relaciones de poder en el seno de los territorios Mapuche no es tan absurdo, por el contrario puede ser muy pertinente, siempre que no se trate de encerrarlas en modelos preexistentes y que se tomen en cuenta sus capacidades de transformación con el tiempo. El uso del término “patrones” (*patterns*) por la antropología cultural parece, en este sentido, más apropiado a los cambios que afectan a las sociedades indígenas y sus territorios. Por otra parte, los trabajos en torno a la etnicidad ofrecen herramientas teóricas que permiten aprehender el dinamismo de la territorialidad indígena a través de un enfoque relacional y también histórico.

A lo largo del artículo, se ha insistido sobre la dimensión histórica de la territorialidad. Las identidades territoriales no son solamente frutos de procesos históricos, son reconstrucciones de un pasado desde la perspectiva indígena. Parafraseando a G. Boccara (2001), se podría decir que *las identidades territoriales son ante todo sociopolíticas, son culturales solamente de modo secundario*. Por lo tanto, el estudio de la territorialidad no puede evitar un paso por la historia, pero no cualquiera sino una historia que sea capaz de tomar en cuenta tanto las permanencias como los cambios en los procesos de construcción de los territorios indígenas. También, tendrá que subordinarse a las lógicas indígenas para abordar estos fenómenos, vale decir hacer una etnohistoria de la territorialidad. En el caso Mapuche, tal trabajo implica pensar su territorio en términos de rearticulación de redes, económicas, sociopolíticas y pluriseculares que se extendían desde el mar Pacífico hasta el Atlántico. Lo que significa romper con una visión contemporánea del territorio Mapuche dividido por las fronteras impuestas por los estados nación chileno y argentino.

20 La paradoja es que Claude Lévi-Strauss (1958) fue uno de los primeros antropólogos en subrayar la necesidad de adoptar una perspectiva histórica en su disciplina.

Lo interesante, es que son probablemente los historiadores Mapuche más que los chilenos quienes, hoy día, llaman a renovar los estudios históricos sobre la sociedad Mapuche desde una perspectiva que no sea fragmentada por las fronteras estado-nacionales. De cierta manera, estamos ante un proceso de relectura, reapropiación y reconstrucción de la historia operado por los intelectuales Mapuche. Tal propuesta, hace pocos años atrás, hubiera sido considerada como un fundamentalismo o herejía, pero emanada de las universidades, empieza recién a ser aceptada y discutida.

Como se subrayó anteriormente, los intelectuales Mapuche integran el dispositivo discursivo identitario producido por *las identidades territoriales*. G. Zúñiga (2000) clasifica las demandas territoriales actuales como una *producción discursiva indígena* y, observando que la noción de “territorio indígena” es relativamente reciente, la relaciona con un contexto de internacionalización de las reivindicaciones indígenas. Probablemente, esta perspectiva puede ayudar a entender la emergencia de las identidades territoriales Mapuche, pero se revela limitada²¹ cuando se trata de responder a las interrogantes expuestas en el presente artículo. También, ante la constatación de la contemporaneidad de las demandas territoriales, fundamento de la tesis expuesta por Zúñiga, se podría comentar que efectivamente un territorio se reivindica solamente cuando está amenazado, y en el caso Mapuche esta preocupación ha sido permanente durante todo el siglo XX, tomando varias formas tanto a nivel de los discursos como de las prácticas. Hay que preguntarse si realmente la noción de “territorio Mapuche”, cuya terminología es efectivamente contemporánea, no tiene precedente en la sociedad Mapuche, y preguntarse si no es nuestra mirada sobre las demandas indígenas la que ha cambiado. El hecho de que hoy día tenemos más propensión a interpretar la reivindicación “Mapu” como “territorio” o “país Mapuche” mientras que, en un mismo contexto, hace 20 años, este término era entendido como “tierra”, señala la necesidad de un manejo del idioma autóctono para acercarse más precisamente a la territorialidad Mapuche.

Una de las características de los discursos actuales en torno a las identidades territoriales es que logran ofrecer, a la vez, una cierta imagen de la tradición y una plataforma intercultural de diálogo y entendimiento mutuo entre sociedad Mapuche y no-Mapuche. Como ya se mencionó, no son proyectos cerrados, proponen espacios de interacción donde se pueda respetar la especificidad de las identidades territoriales sin negar la existencia de los chilenos. En cierto modo, estamos ante un dispositivo indígena que tiene una similitud con los parlamentos

21 Por ejemplo, bajo el pretexto de no caer en un esencialismo, un substancialismo o un objetivismo, G. Zúñiga ignora completamente los rasgos históricos de la territorialidad indígena. Su trabajo expresa la dificultad, ya planteada, de estudiar la territorialidad a través de su continuidad y de sus cambios.

hispano-Mapuche de los siglos pasados, donde se trataba de encontrar un compromiso con el fin de preservar un cierto poder.

La narratividad²², elemento particularmente indígena, es muy importante en estos mecanismos de negociación. Refiere a la memoria oral, como lectura del pasado y legitimación de las demandas actuales. Tal narratividad constituye una estrategia típica de los representantes de los pueblos indígenas quienes participan en los foros internacionales. Según I. Duplessis (2000), las narraciones de los dirigentes indígenas en estos contextos tratan de transformar el orden jurídico internacional. Y es importante destacar casos, como el fallo de Delgamuukw, en Canadá, en 1997, donde un relato oral sirvió a las naciones Gitskan y Wet'suwet' para reconocer sus derechos a un título de territorio (Poirier 2000). Si bien tal situación es aún excepcional, establece *jurisprudencia* en Canadá, y abre expectativas para que otros estados naciones sigan el mismo ejemplo. En Chile, el reconocimiento de la narración producida por las identidades territoriales es todavía impensable, a pesar de que permitiría resolver un problema que el estado no ha sido capaz de resolver con fuentes escritas como los Títulos de Merced.

Mientras las ciencias sociales han logrado operar un cambio de perspectiva sobre los discursos y prácticas acerca de la territorialidad que permita tal reconocimiento, las instituciones políticas y jurídicas de los estados naciones han mostrado, al contrario, una mayor inercia ante la cuestión. La racionalidad moderna en la cual están enmarcados niega toda objetividad a la narración producida por el indígena. Sus representaciones fijas y esencialistas de la territorialidad, a pesar de ser abundantemente contestadas, siguen vigentes hoy en día en sus políticas indígenas. La labor del antropólogo, sea o no Mapuche, reside quizás en su capacidad de transformar esta visión arbitraria del estado.

Vale decir que los científicos sociales, conscientemente o no, están involucrados en el *dispositivo discursivo identitario* producido por la territorialidad. De su posición pasiva de observadores han pasado a ser participantes del fenómeno que pretenden estudiar. Una característica de varios movimientos indígenas en el mundo ha sido justamente integrar en sus reivindicaciones territoriales, actores –antropólogos, sociólogos, historiadores...– cuyos discursos académicos estaban tradicionalmente al servicio del colonialismo de los estados naciones. Tal cambio de postura de parte de estos actores no puede ser solamente interpretado como un simple sentimiento de culpa,²³ también corresponde a la capacidad de las organizaciones indígenas de proponer a éstos un proyecto político y académico común. Una de las particularidades de Chile es quizás, que a pesar de una “política

22 Entendemos la narratividad como una forma de sustentar un discurso socio-histórico tanto en la forma (gestual, vocabulario...) como en el fondo.

23 Argumento teorizado por Pascal Bruckner (1983).

indígena” de negación de la territorialidad Mapuche, se ha logrado desarrollar en el seno de algunas universidades espacios de descolonización, reconocimiento y *apoderamiento* de las identidades territoriales.

Referencias citadas

- Amselle, J.L. y E. M'Bokolo (eds.). 1985. *Au cœur de l'ethnie*. La Découverte. Paris.
- Barth, F. (ed.). 1969. *Ethnic groups and Boundaries. The social organization of culture difference*. Bergen Oslo, Universitets Forlaget, Londres.
- Boccaro, G. 1998. *Guerre et ethnogenèse Mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*. Paris: L'Harmattan.
- Boccaro, G. 2000. “Antropología Diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político”. En: Boccaro, G. & Galindo, S. (eds.), *Lógica mestiza en América*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas.
- Boccaro, G. 2001. *Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo*. Paris: OReview.
- Bonnemaison, J. 1996. *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuati, essai de géographie culturelle*. Paris: ORSTOM.
- Bourdieu, P. 1997. *Méditations pascaliennes*. Paris: Ed du Seuil.
- Collignon, B. 1996. *Les Inuit. Ce qu'ils savent du territoire*. Paris: L'Harmattan.
- Duplessis, I. 2000. Quand les histoires se font globales. L'exemple de l'internationalisation des revendications autochtones. *Droit et culture* (40): 109-131.
- Fremont, A. 1976. *La région, espace vécu*. Paris: P.U.F.
- Identidad Lafkenche de la Provincia de Arauco. 1999. *De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales*. Tirúa, Chile.
- Lévi-Strauss, C. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Molina, R. 1995. “Reconstrucción de los etno-territorios”, Tierra, territorio y desarrollo indígena, Temuko, IEI.
- Pinto, Jorge. 2000. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago: Colección Instituto de Estudios Avanzados.
- Poirier, S. 2000. Contemporaneité autochtones, territoires et (post)colonialisme. *Anthropologie et Sociétés*. 24 (1): 137-153.
- Tjibaou, J. M. 1996. *La Présence Kanake*. Paris: Odile Jacob.
- Zúñiga, G. 2000. “La dimensión simbólica de las luchas étnicas y el discurso indígena en torno al territorio”. En: Actas del 3º Congreso Chileno de Antropología.

Los negros no cuentan: acerca de las demandas de reconocimiento de los afrodescendientes en Chile y la exclusión pigmentocrática¹

LUIS EUGENIO CAMPOS

Presentación

En Chile, en el Censo Abreviado de 2017, no hubo una pregunta sobre población afrodescendiente. A pesar que las organizaciones afro de Arica han pedido su incorporación al Censo desde el año 2008 y también han presentado una moción de reconocimiento al parlamento, después de 10 años siguen sin ser contados y sin ser reconocidos. En este artículo reflexiono acerca de la cronología de hechos que se han dado en los últimos años y sobre las implicancias y trasfondos de esta evidente negación. Para entender esta situación se debe partir considerando la imagen de país blanco mestizo que Chile ha mostrado a lo largo de su historia (Waldman 2004), como también la construcción de un discurso nacionalista (Cid 2012), que ha propiciado que en Chile se avance con un sistema de negación y de exclusión que ha afectado históricamente a los pueblos indígenas y hoy también a los afrodescendientes. Abordo los argumentos que se han usado para reafirmar las demandas de reconocimiento por parte de las organizaciones y otros actores vinculados al movimiento, como también de aquellos que han negado a la población afrodescendiente, especialmente autoridades encargadas de dar oído a sus demandas. Por último, reseño las ambigüedades presentes en las políticas públicas de un Estado que al igual que en materias indígenas, tiene una posición ambivalente y algunas veces contradictoria, negando por un lado las demandas, pero en otros casos aceptando y apoyando el reconocimiento.

1 Publicación original: Campos, Luis Eugenio. 2017. Los negros no cuentan: acerca de las demandas de reconocimiento de los afrodescendientes en Chile y la exclusión pigmentocrática. En: *Antropologías del Sur* 4 (8): 15-31. DOI: <https://doi.org/10.25074/rantros.v4i8.754>

El artículo está enmarcado en el Proyecto Fondecyt 1150876, Proyecto Fondap CIIR Proyecto Recolección y Clasificación de Datos etnoterritoriales afrodescendientes de la Región de Arica y Parinacota.

Metodología y encuadramiento teórico

Este artículo se sustenta en los resultados de investigaciones que se vienen desarrollando desde fines del 2013 en un trabajo colaborativo con las organizaciones afrodescendientes. En conjunto con ellos y con el apoyo de la Municipalidad de Arica, se llevó a cabo el Proyecto Recolección y clasificación de datos etnoterritoriales afrodescendientes de la Región de Arica y Parinacota, cuyo objetivo fue “recolectar, clasificar, sistematizar e informar sobre las características culturales distintivas que tienen hoy los afrodescendientes de la región” (Campos y Espinosa 2017: 6). Este estudio apuntaba a la generación de datos relevantes que permitieran enmarcar las políticas públicas con afrodescendientes, “como así mismo, apoyar los procesos legales en torno al reconocimiento de los afrodescendientes como un pueblo distintivo, con sus respectivos derechos culturales asociados” (Campos y Espinosa 2017: 6).

Se trabajó principalmente con etnografía, levantamientos históricos, construcción de genealogías, análisis de actividades productivas, caracterización de actividades ceremoniales y entrevistas a líderes del movimiento, como también a líderes de opinión en la ciudad de Arica. Durante todo el estudio se mantuvo una perspectiva intercultural, de género y de diferencia de ocupación territorial, de manera tal de considerar la mayor diversidad en el proceso de caracterización de lo afrodescendiente, incluyendo tanto a las personas que se identifican como afro, como a otros actores relevantes indígenas y mestizos de la ciudad de Arica y de sus valles. También se mantuvo una perspectiva colaborativa y de participación en diferentes eventos públicos en donde se está trabajando la cuestión afrodescendiente en el país, como asimismo la participación en talleres de formación de competencias interculturales para funcionarios públicos orientados a sensibilizar sobre la cuestión afro en Chile.

Teóricamente abordó la cuestión afrodescendiente como un movimiento étnico, más cercano a lo que Eduardo Restrepo (2013) ha llamado los procesos de etnización de la negritud, en donde se expresa un movimiento negro con características culturales y étnicas, perspectiva cercana a la que utilicé con anterioridad para caracterizar a los afrodescendientes en México (Campos 1999). Para trabajar con la cuestión racial y el racismo me baso en los estudios de construcción social de la racialidad (Briones 1998) y la reproducción del racismo vinculado a las elites (Van Dijk 2003). Sostengo, siguiendo a Wade (2000, 2005), que tanto indígenas como afrodescendientes han sufrido procesos de marcación con categorías estigmatizantes y también procesos de invisibilización y negación de sus identidades (Oliveira 1998, 2002). Estos procesos han ocurrido tanto a nivel discursivo (discursos sobre la blancura de la nación), como también se han dado a partir de políticas racistas y excluyentes de discriminación y persecución de los indígenas y de los afrodescendientes, como la Campaña de Pacificación de la

Araucanía, o la campaña de Chilenización de la Pampa (González, 2004). Como plantea Wade analizando la cuestión racial y la etnicidad en América Latina:

El tipo de mezcla al que se hacía referencia a menudo estaba sesgada hacia lo blanco: la inmigración europea se estimulaba con frecuencia, y hasta tenía el auspicio estatal; y más en general, el proceso de la mezcla se podía considerar como un blanqueamiento progresivo de la población. Supuestamente, se esperaba que la mezcla produzca la eliminación de los negros y de los indígenas y la creación de una sociedad mezclada cercana al extremo más distintivamente blanco del espectro. (2000: 42).

A partir de estas políticas se levantan sociedades nacionales en donde la posición social, el estatus socioeconómico, está marcado por lo que Alejandro Lipschutz ha caracterizado como pigmentocracia o también como la ley del espectro de los colores raciales, donde

[...] el pigmento, más que cualquier otro carácter físico, sirve de símbolo para el grupo social combatiente; este necesita siempre sus 'colores' –y la naturaleza los ofrece a veces bondadosamente, y con esto mismo parece justificar las pretensiones sociales del grupo. (1944: 72)

Para Lipschutz, es el “punto de partida de los privilegios sociales de los cuales goza el señor blanco. En defensa de sus privilegios sociales el blanco invoca la ley del espectro de colores raciales como ley natural e implacable” (1963: 260). Así, el color, las diferencias físicas como la pigmentación diferencial de la piel, permiten distinguir a los ciudadanos, generando privilegios para aquellos que son racial y culturalmente más blancos. Incluso más, Lipschutz plantea que como mecanismo de defensa aparecerá lo que denomina Hipocresía Racial, ya que: “Al cambiar las condiciones económicas dominantes, se pondrá en acción la Hipocresía Racial, invocando diferencias raciales inexistentes, con el fin de permitir la sobrevivencia de la Ley del Espectro” (Lipschutz 1944: 84). La idea de la pigmentocracia ha sido desarrollada en tiempos actuales por Edward Telles (2014) caracterizando a las sociedades latinoamericanas como pigmentocracias, ya que en ellas el color de la piel es central para la comprensión de la estratificación social. En la síntesis de uno de sus trabajos dedicados a la educación Telles concluye categóricamente:

En resumen, se muestra que la mayor parte de los países de América Latina y el Caribe puede ser caracterizada con seguridad como pigmentocracias. Las personas más educadas tienden a tener el color de la piel más claro, mientras que aquellos con menor nivel educativo tienden a tenerlo más oscuro. (2012: 7).

Enfrentando estos procesos de marcación, discriminación y de exclusión, se han levantado en los últimos años demandas de reconocimiento, primero de indígenas como parte de la llamada emergencia indígena de América Latina (Bengoia 2000) y luego la demanda de reconocimiento afro de principios del siglo XXI. Lo anterior ha tenido como trasfondo el fortalecimiento de un movimiento internacional pan indígena y afrodescendiente (Guzmán y Geler 2013, Geler 2010, Walker 2012) y la consolidación de los procesos de democratización en América Latina de fines de 1980, los que abrieron la puerta para nuevas demandas de reconocimiento y generaron cambios en los distintos países que permitieron abordar la diferencia, tanto racial como culturalmente expresada (Campos, 2016). Estos cambios fueron un campo propicio para la revalorización de antiguas formas identitarias y el surgimiento de procesos etnogenéticos que se han dado tanto en pueblos indígenas como en afrodescendientes (Campos 2014, Duconge y Guizardi 2014b). Por último, los procesos migratorios se han acentuado en los últimos años en Chile y han provocado que una gran cantidad de afrodescendientes provenientes de países como República Dominicana, Haití y Colombia, hayan llegado al país (Valle 2014), lo que está obligando en la actualidad a tener nuevas formas de comprensión de la diversidad racial y cultural en Chile. De ahí que lo que se discute en este artículo tome relevancia ya que al parecer las bases culturales de la sociedad chilena y su persistente racismo, serán un escollo difícil de superar a la hora del reconocimiento de lo negro como componente de la nación.

Los afrodescendientes en Arica

La población afrodescendiente de Arica se remonta a tiempos coloniales y a la trata transatlántica europea que desplazó a poblaciones africanas hasta el Virreinato del Perú (Thomas 1998, Klein 1999, Gilroy 2014). Arica tuvo en esos tiempos una doble importancia, tanto como productora agropecuaria y también como puerto de embarque del mineral del Potosí (Duconge y Guizardi 2014a). Los negros fueron asentándose tanto en los valles circundantes, sobre todo Azapa y también en la misma ciudad de Arica, la cual a lo largo de su historia fue mayoritariamente afrodescendiente (Briones 2004, Campos y Espinosa 2017). A mediados del siglo XIX luego del aumento de la explotación del salitre, comenzarán a llegar nuevos contingentes poblacionales, sobre todo migrantes europeos, si bien la ciudad continuó siendo en su mayoría afro, lo que queda en evidencia con los censos que se realizaron en la región cuando todavía estaba bajo soberanía peruana (Díaz, Galdames y Ruz 2013). Luego de la Guerra del Pacífico y de las campañas de chilenización, los negros pasaron a representar la peruanidad que se quería erradicar de la región lo que implicó persecuciones, exilio y discriminación, instalándose desde ese entonces la idea de que los negros no eran chilenos (González 2004, Díaz, Galdames y Ruz 2013). Sus casas fueron marcadas con cruces y la mayor parte de las familias debieron partir al exilio. Solo

unos pocos consiguieron regresar y la mayoría perdió tierras y propiedades que algunos reclaman hasta el día de hoy. Las familias fueron divididas, encontrándose parientes de los actuales afrochilenos en diversas localidades en el Perú, algunas cercanas como Sama y Tacna y otras más lejanas como Arequipa y Lima (Alarcón, Araya y Chávez 2017). Comienza entonces el ocultamiento de los negros quienes asumen una serie de estrategias que les permitieran seguir en el territorio, entre ellas, matrimonio intencionado con personas no afrodescendientes, abandono de las condiciones de ruralidad y procesos de blanqueamiento que incluían pérdida de los lazos familiares y rituales (Campos y Espinosa 2017). A principios del S. XX la región recibirá el influjo de ex-trabajadores de las salitreras quienes llegarán a vivir a la ciudad producto del fin de dicha actividad extractivista. Ya en 1950 el estado chileno asumirá con mayor fuerza el desarrollo nacional de la frontera norte con la creación de la Junta de Adelanto y la llegada de nuevos chilenos provenientes del sur, muchos de ellos profesionales, los cuales van a conformar la región hasta la actualidad (Ruz, Galdames y Díaz 2015). Desde entonces y a lo largo de 100 años, la presencia afrodescendiente será invisibilizada y sujeta al régimen de crisol de las razas y de un mestizaje que evita parecer racista a partir del discurso de la disolución de las diferencias y de la creación de un nuevo sujeto, el mestizo ariqueño, quien será heredero de múltiples tradiciones culturales, entre ellas la afrodescendiente, la indígena y la española, además de otras procedencias europeas, predominando un marcado carácter nacionalista.

Durante la segunda mitad del S. XX se mantendrá esta situación de invisibilización, lo que no implicó necesariamente que se haya diluido completamente la presencia negra. Según datos de nuestra investigación, no hubo década en más de 400 años de historia colonial y republicana en que no apareciera algún vestigio de los negros de Arica (Briones 2004). A modo de ejemplo, en 1619 se señala el nombramiento temporal de dos alcaldes negros para la ciudad (Wormald 1969); en 1681 negros y mulatos aparecen defendiendo el puerto de Arica del ataque de piratas (Wormald 1972); en 1750 se establece el criadero de negros en el Valle de Lluta (Wormald 1969); a partir de 1854 se señalan conflictos derivados de la abolición de la esclavitud en el Perú, firmada el día 3 de diciembre de ese año por el Presidente Ramón Castilla (Díaz, Galdames y Ruz 2013). Entre 1881 y 1929 comienza la chilenización de la región luego de la Guerra del Pacífico, lo que implicó una focalizada persecución hacia los negros los que eran identificados como ejemplo de lo peruano (González, 2004). En la propaganda nacionalista se multiplicaron los afiches en donde el peruano “traidor” era representado por un afrodescendiente (Díaz, Galdames & Ruz, 2013). Entre 1925 y 1945 los negros de Arica y Azapa resisten a la epidemia de malaria que afecta a la región, lo que fue documentado a partir de las investigaciones del Dr. Juan Noe quien pesquiza la resistencia de los negros a dicha enfermedad (Wormald 1972). En 1957 Luis Urzúa, un intelectual local, constata que:

Hasta el día de hoy subsisten, algo desteñidos, en el Valle de Azapa, donde fueron ocupados en las plantaciones de caña de azúcar y molinos de aceite. Su inmunidad a las enfermedades tropicales favoreció su desarrollo y lograron formar un grupo étnico considerable, a punto que Arica semejaba un poco a África, no sólo en la fonética sino en el colorido, hasta principios de este siglo. Las características morenas se delatan todavía en muchos vecinos de calidad social distinguida. (1964: 46).

Por último, se debe reseñar que en las décadas posteriores no hubo año en el cual un descendiente de africano no figurara en alguna actividad, ya sea en deportes, elegidos como alcaldes y diputados, o bailando en la principal fiesta que la ciudad tenía en ese entonces, la llamada Ginga (Campos y Espinosa, 2017). Y todo esto antes del año 2000 en que comienza la actual visibilidad de la población afrodescendiente de Arica cuando son invitados a la Conferencia Pre-Durban en Santiago donde por primera vez se hacen notar públicamente como negros (Salgado 2013, Báez 2010). Luego de la participación de líderes afroarriqueños en Durban se comienzan a crear las primeras organizaciones, las que se han multiplicado y han pasado a ser un actor relevante de la vida cotidiana de la región, sobre todo con sus bailes, culinaria y otras expresiones artísticas y productivas que han sido retomadas y orientadas hacia la visibilización de lo afro en Arica y también en el resto del país (Del Canto 2003, Espinosa 2013). Producto de lo anterior, en el año 2007, comienzan las gestiones para ser incorporados en el Censo 2012, como también para la promulgación de una ley específica que reconozca a los afrodescendientes de Arica. Y si bien ninguna de las dos demandas se ha conseguido lograr, la presión del movimiento social ha tenido impactos sobre todo en el ámbito del gobierno regional, el que ha desarrollado políticas públicas pertinentes que van desde un estudio específico de población afrodescendiente (ENCAFRO), la instalación de una Oficina Afrodescendiente en el Municipio de Arica, la creación de una Ruta del Esclavo, convocatoria a un comité de allegados para apoyar demandas habitacionales en el Valle de Azapa y fomento de la música y los bailes a partir de iniciativas concursables desde el Consejo Nacional de la Cultura (CNCA) y de la inclusión de los afrodescendientes en los carnavales de la ciudad, antes mayoritariamente de raigambre indígena o relacionados con los bailes religiosos que se practican en la celebración de divinidades católicas (Campos & Espinosa 2017).

Amparados en un movimiento que tiene 17 años, los afrodescendientes se han enfrentado a un discurso que desde el inicio los ha negado como componente de la chilenidad. Las razones de esta exclusión son las que pasaré a trabajar a continuación a partir de una caracterización tanto de las demandas realizadas, como de las respuestas que se han tenido principalmente desde el aparato público, pero también desde otros sectores de la sociedad civil, tanto a nivel regional como nacional. La hipótesis que levanto plantea que

la negación, la invisibilización, la exclusión y la falta de reconocimiento de los afrodescendientes son producto de antiguas formas de pigmentocracia nacionalista en las cuales la pertenencia a la nación está dada por la exclusión de aquellos pigmentos más oscuros, no solo siendo cuestionado el ascenso social de indígenas y afrodescendientes, sino también, en el caso de los negros, la misma posibilidad de ser considerados chilenos.

Cronología de una negación de la diferencia

En el año 2008 se presentó en el parlamento la primera moción de reconocimiento de los afros en Chile. En paralelo se realizaron las conversaciones con el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) conducentes a que en el Censo de 2012 se incorporara la variable afrodescendiente. Según la dirigente afro Marta Salgado (2013), luego del Censo 2002, surgió la inquietud de los afros por ser contados en el siguiente censo. Ya en esa fecha Chile era uno de los pocos países en América Latina que no tenía pregunta diferenciadora, siendo hoy, junto con República Dominicana, los únicos que no han incorporado ese tipo de consulta en el Censo (Cepal² 2013).

Esta situación no era extraña para el país, ya que recién en 1992 Chile incorporó una pregunta de identificación indígena, lo que si bien se volvió a dar en el 2002, se hizo cambiando la pregunta, lo que no ha permitido comparar los resultados. En el 2012 se construyó una tercera formulación, y aunque fueron publicados los resultados preliminares, el Censo no fue validado por errores garrafales en la metodología que se utilizó para la recolección de la información. Interesa destacar cómo, en el caso indígena, siguen operando mecanismos de invisibilización y marcación (Briones 2002) teniendo que transcurrir muchos años para ser plenamente reconocidos, estando todavía pendiente el reconocimiento constitucional. Si seguimos los planteamientos de Wade (2000), la semejanza en la manera en que los estados-naciones enfrentan las demandas de indígenas y afrodescendientes, reflejan mecanismos de exclusión que obedecen a una misma matriz eurocéntrica y pigmentocrática (Lipschutz 1944).

Por lo anterior no es de extrañar lo que estaba sucediendo con los afrodescendientes en 2008, cuya demanda se enfrentó a una estructura administrativa llena de prejuicios y de desinterés por contar ese tipo de diferencia. Al parecer, en Chile los negros no cuentan ya que existen impedimentos culturales que hacen considerar a esa población. En este contexto, en el 2008 las conversaciones comenzaron con la incredulidad de la contraparte y luego de muchas conversaciones y de la rotunda negativa a avanzar sobre el tema, las organizaciones afro se reunieron

2 Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

y comenzaron a presionar de una manera distinta (Salgado 2013). Si bien en la ciudad de Arica desde el año 2003 se habían hecho visibles cada 6 de enero cuando comenzaron a celebrar la Pascua de Negros y sus tambores ya sonaban como emblema identitario, nunca habían sido utilizados de manera tan directa en la protesta social. Así, durante el 2009 se repitieron incesantemente las batucadas frente a la sede de los servicios públicos de la región de Arica, hasta que por fin la autoridad se sensibilizó. El cuestionamiento a la existencia de los afro había quedado por el suelo, ya que los no existentes no solo estaban por la ciudad en sus días de fiestas, con sus carnavales y tumbes, sino que también interrumpían el trabajo de los servicios públicos y no dejaban tranquilos a nadie. Los negros realmente existían y estaba exigiendo ser contados en el censo e incorporados en las políticas públicas (Espinosa 2013).

A partir de ese momento se reiniciaron las conversaciones que partieron de las siguientes afirmaciones: los negros existen, están en Arica, no se tiene la experiencia para desarrollar la pregunta, no hay tiempo para incorporarlos en el censo 2012. Asumiendo esas constataciones, tanto el INE, el Gobierno Regional y la Municipalidad de Arica, enfrentaron las demandas de las organizaciones y propusieron trabajar por un estudio específico de población que se realizara en la Región de Arica y Parinacota y que permitiera ayudar a generar la experiencia para poder contar a los afrodescendientes, como también tener una primera aproximación a las características culturales y sociales de esta población. Así, desde el 2011 se comenzó a trabajar en la ENCAFRO, Encuesta de Caracterización Afrodescendiente, cuyos resultados se entregaron en el año 2014 y dieron una cifra que representaba el 4,7% de la región, un total de 8.415 personas (INE 2014). Considerando que la metodología utilizada fue en parte censo y en parte muestral, se estima que este número podría variar significativamente, sobre todo pensando en lo que ha avanzado el proceso de autoreconocimiento en los últimos años y por el incremento de los procesos migratorios.

Con respecto a los resultados, estos fueron presentados en abril de 2014 y en su lanzamiento participó la recién asumida directora del INE. En esa fecha, ya eran conocidos los graves problemas en la recolección de información que tuvo el Censo 2012, lo que obligaría a repetirlo en 2017. Por lo mismo, y ante la valoración que estaban dando todos los actores al informe, se le planteó a la Directora Nacional, la necesidad de que el nuevo censo que se pensaba realizar, el abreviado, pudiera incorporar la variable afrodescendiente. Al respecto su respuesta fue tajante: no había tiempo para eso. Lo que se buscaba con el Censo Abreviado era poder generar el marco de estadísticas mínimo necesario para la ejecución de las políticas públicas y por eso se restringiría la cantidad de preguntas. Y pensar en ese escenario en incorporar una pregunta afrodescendiente, era imposible. Argumentó que ella venía recién llegando al cargo y que con el tiempo se podrían hacer las evaluaciones pertinentes para tratar el asunto. Si bien se le planteó la

urgencia y la oportunidad que la nueva situación entregaba, se mantuvo en su posición.

Con posterioridad a esto, el 27 de febrero de 2015, las mismas organizaciones afrodescendientes presentaron sus demandas al poder ejecutivo, siendo nuevamente tajante la respuesta de la autoridad. Habiendo enviado una consulta a las autoridades, específicamente a la misma Presidenta de la República, la respuesta recibida informaba que el gobierno estaba trabajando en una política de migrantes y que sin duda sus demandas serían entendidas en ese contexto. En lo específico la nota señalaba:

Que, primeramente, como Gobierno agradecemos el envío de vuestra carta, en este sentido, queremos señalar que con fecha 26 de enero de 2015, se constituyó el Consejo Técnico de Política Migratoria (CTPM), instancia que asesorará el cumplimiento de la Política Nacional Migratoria y los acuerdos del Consejo de Política Migratoria, el cual fue creado por S.E. Presidenta de la República, Sra. Michelle Bachelet con fecha 11 de junio del año 2014, mediante Decreto N. 1393... Que, conforme a lo anterior esperamos que el Consejo Asesor Técnico de Política Migratoria avance a paso firme respecto de un correcto análisis en relación a la población afrodescendiente que habita actualmente en nuestro país, así como también, de la proposición de modificaciones a la normativa vigente que considere la actual realidad social y económica de Chile, en un contexto de globalización, pluriculturalidad, participación ciudadana y respeto irrestricto a los derechos humanos y las distintas convenciones sobre materias migrantes que ha suscrito el país (Ministerio de Desarrollo Social 2015).

Si bien la carta enviada por las organizaciones planteaba claramente la demanda histórica y territorial de la gente de Azapa y de Arica, la respuesta del Ejecutivo encuadraba inexplicablemente la demanda afro en la condición de migrantes, no obstante, los demandantes llevaran más de 400 años viviendo en la región. Se reafirma así desde el poder ejecutivo, un argumento que repetía las negaciones anteriores: en Chile no hay negros, y solo es posible considerar a ese tipo de población producto de las migraciones de los últimos años en que han arribado a Chile colombianos, ecuatorianos, dominicanos, cubanos y haitianos, muchos de ellos afrodescendientes. De esta manera, nuevamente se negaba la existencia de los afros y se reafirmaba lo que se venía planteando desde los tiempos de la Guerra del Pacífico: los negros no son chilenos. O son peruanos, o de cualquier otro país, pero no pueden ser chilenos, ya que en Chile no hay negros.

En la primera mitad de 2015, se fue avanzando sustantivamente en el reconocimiento afro por las mismas organizaciones y en el trabajo con distintas dependencias

estatales, lo que ha sido visto como una política ambivalente y muchas veces contradictoria al interior del Estado, actitud por lo demás muy presente cuando se trata de los pueblos indígenas. Mientras en el ámbito nacional y en cuestiones tan importantes como el Censo o el Reconocimiento Legal, los avances han sido mínimos, en otros temas se ha progresado, sobre todo en el ámbito regional. Producto del trabajo que se realizó con la Municipalidad y el Gobierno Regional para la ENCAFRO, se propuso la creación de una Oficina Afrodescendiente que comenzó a trabajar al alero de la oficina indígena de la Comuna. A fines de 2013 se comenzó también a trabajar en la caracterización etnoterritorial de los afrodescendientes de Arica. En el año 2014 los afro fueron convidados a participar por primera vez en una consulta a nivel nacional, y al amparo del Convenio 169 de la OIT, para la creación del Ministerio de las Culturas. En el 2015 fueron incorporados a las políticas de fomento productivo, específicas para afrodescendientes, e incluso antes, el 2011, habían sido nombrados como Tesoros Humanos Vivos de Chile, por el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, el cual había también financiado sus actividades de bailes y de música desde el año 2003, mientras que la Secretaría de Turismo desarrollaba el Proyecto Ruta del Esclavo. En el año 2015 se realizó, además, un Informe en Derecho Acerca la Situación Legal de los Afrodescendientes, a cargo de Nancy Yáñez (2015) y se comenzó a trabajar los primeros borradores de la nueva demanda de reconocimiento que se presentaría al Estado. En ese marco, se empezó a perfilar la idea de que el reconocimiento de lo afro se podría amparar en las demandas de reconocimiento indígena y que el Convenio 169 de la OIT, fuera ampliado a los afro en su calidad de pueblos tribales anteriores al estado nación. Esta situación no ha sido extraña en las Américas en donde en una gran cantidad de países, el reconocimiento de lo afrodescendientes ha sido posterior al indígena y se han utilizado los mismos marcos normativos, legales, jurídicos e institucionales para avanzar en ello (Wade 2005).

En agosto de 2015, casi un año y medio después, se le solicitó una audiencia a la Sra. Ximena Clark, Directora Nacional del INE, en la que participaron Cristián Báez, por las organizaciones afrodescendientes; Fabiana del Popolo, por la CELADE³, División de Población; Nancy Yáñez, abogada del Observatorio Ciudadano, experta en derecho indígena; y Luis Campos, Antropólogo, asesor de las organizaciones. En dicha reunión se le volvió a solicitar la inclusión de la pregunta distintiva y la respuesta fue la misma: no había tiempo para desarrollar y testear una nueva pregunta. Si bien faltaba cerca de un año y medio para la realización del Censo Abreviado 2017, todo el trabajo ya se estaba llevando a cabo y no era posible incorporar una nueva pregunta. Entre todos los argumentos que se levantaron ese día, el más sorprendente fue el que utilizó para encuadrar la demanda por la pregunta en el censo, en el marco de otras solicitudes que habían

3 Centro Latinoamericano y caribeño de demografía. Institución que forma parte del trabajo de la CEPAL.

presentado distintos sectores de la sociedad. Se dijo que los discapacitados, los vendedores callejeros y los microempresarios se habían acercado al INE con la misma solicitud y que la respuesta también había sido negativa. Para ella era inconcebible que cualquier grupo, cualquier minoría, quisiera imponer sus demandas de ser contados, ya que así el censo se hacía inviable. Ante dicha respuesta, se le propuso que no era necesario crear una nueva pregunta, lo que facilitaba bastante el proceso y que bastaba con añadir una nueva categoría a la misma pregunta de identificación indígena. Situación que ya había ocurrido con anterioridad puesto que en el año 2006 se había reconocido legalmente al pueblo Diaguita, obligándose a que dicho pueblo apareciera como alternativa en el fallido Censo 2012. Por último, señaló que para ella los Afro sí estarían incluidos en el Censo Abreviado 2017 ya que existía en la pregunta indígena la categoría Otros, y que si verdaderamente se sentían negros, podían declararse como tales aprovechando esa categoría. Esto fue refirmado con posterioridad en carta enviada por la misma Directora Nacional en respuesta a los requerimientos de los afrodescendientes (INE 2015):

El proceso de definición de los temas que serán incluidos en el cuestionario censal ha finalizado, y están básicamente determinados por los objetivos declarados para el Censo 2017, por lo que no es posible incluir una pregunta sobre pertenencia a la categoría “Afrodescendiente/Negro” en el Censo Abreviado 2017...Sin perjuicio de lo anterior es importante dejar en claro que aunque no se incorpore la categoría “Afrodescendiente/Negro” en el Censo Abreviado 2017, si existe el campo “otro (especifique)” en la pregunta de pertenencia a un pueblo indígena ‘donde tanto los afrodescendiente/negro u otros pueblos originarios o tribales pueden autoidentificarse en este sentido...Si bien durante el año 2013 se realizó el levantamiento de 1ª encuesta ENCAFRO en la Región de Arica y Parinacota, ello no implica atribuir una categoría jurídica u oficializar a la población que se identificó como afrodescendiente. (p.1)

Lo que siguió fueron varias acciones desplegadas por los afrodescendientes que comenzaron con un recurso de protección para detener el Censo, argumentando la abierta discriminación y exclusión, el que fue desestimado, primero por la Corte de Apelaciones y en segunda instancia por la Corte Suprema, argumentándose que ningún derecho garantizado por la Constitución había sido vulnerado, ya que los Afrodescendientes no han sido reconocidos legalmente en Chile. Es decir, una nueva negación, esta vez proveniente de la más alta magistratura que encierra la demanda en una paradoja de la que es difícil salir: la demanda de reconocimiento no puede ser aceptada ya que no han sido reconocidos. De esta manera, el 19 de abril de 2017 el Censo Abreviado se implementó sin la pregunta acerca de los afros y hasta la fecha no hay antecedentes de que el INE esté trabajando para abordar la situación seriamente para el censo de 2022. Es más, producto del fracaso en la justicia chilena, el 13 de septiembre de 2016, las organizaciones afrodescendientes

de Arica interpusieron una denuncia ante el Sistema Interamericano de Protección de Derechos Humanos, caso que todavía está abierto y que busca reafirmar la exigibilidad del derecho a ser contados que tienen los afro chilenos y que en un futuro próximo podría obligar al Estado chileno a llevar a cabo todo lo necesario para que las políticas públicas incorporen la variable afro y también a reparar las consecuencias de la omisión.

Una segunda acción que han desarrollado los afrodescendientes, fue el asumir lo que entonces se entendió como una provocación de la directora del INE, cuando señaló que los afros estaban contemplados en el censo en la categoría “Otros”. De esta manera durante todo el año 2016 en Arica y también a nivel nacional, se levantó una campaña a través de los medios virtuales y con trabajo puerta a puerta, con el objetivo de que se respondiera a la pregunta sobre los pueblos indígenas como Otro, y que señalaran específicamente la pertenencia afrodescendiente. Uno de los principales slogans utilizados en la campaña hizo referencia al lema del Censo Abreviado 2017: “En el Censo Todos Contamos”, a lo que se le agregó “...Menos los Negros...”. Hubo entrevistas en medios de difusión masiva y se difundió un video en donde explicaban la situación de los afro y la exclusión que habían sufrido, llamando a todos los interesados a declararse como afrodescendientes.

El día 21 de abril el Observatorio Ciudadano emitió una opinión pública en que criticaba la exclusión en el Censo Abreviado 2017, argumentando que:

La necesidad de contar con información oficial y desagregada, que incorpore la dimensión étnica basada en la autodefinición, con el objetivo de implementar políticas públicas focalizadas y pertinentes a los miembros de las comunidades afrodescendientes en Chile, ha sido observada y recomendada por múltiples organismos internacionales, tales como el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD, por sus siglas en inglés), órgano de control de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial. Asimismo, ha sido recomendado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos a los Estados de la región, a partir del acervo de decisiones y jurisprudencia desarrollada en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos [...] (p. 1).

Hasta la fecha las conversaciones con el INE están detenidas y las organizaciones estiman que difícilmente la Directora Nacional de la institución llegará a algún acuerdo, ya que se sintió presionada al tener que enfrentar un proceso judicial. Las conversaciones con el poder ejecutivo tampoco han progresado. Lo que sí ha avanzado es la iniciativa para el reconocimiento afrodescendiente. Con el apoyo de diputados de la región de Arica se ha presentado una moción de reconocimiento

al parlamento que ya fue discutida por la Comisión de Derechos Humanos, que es la primera instancia en donde los diputados ven el caso. Se trabajó con la comparecencia de especialistas y de las organizaciones, y se espera que a la brevedad pueda ser llevada a discusión en las respectivas cámaras, si bien no está claro si el gobierno dará apoyo a la tramitación legislativa. En realidad, las urgencias parlamentarias son otras, y el Ejecutivo no ha demostrado interés, por lo que es posible que tampoco se alcance a ver durante este gobierno.

En suma, lo que ha quedado de toda esta historia son las tres iniciativas que actualmente están llevando a cabo los afro: Denuncia ante la Corte Interamericana, Campaña para llenar de contenido al Otro en el Censo y la Moción de Reconocimiento en el parlamento. Se espera que en conjunto esas iniciativas ayuden a que se avance, tanto en el reconocimiento, como en la inclusión de la pregunta diferencial en el próximo censo. Las respuestas de las autoridades han evidenciado cómo en Chile siguen operando diferentes mecanismos de exclusión que se sustentan en una lógica discriminatoria que sin duda está en concordancia con las definiciones que Chile ha realizado históricamente para tratar con la diferencia cultural. Cada acción de exclusión tiene en sí un presupuesto que refleja el trasfondo cultural que niega la diferencia y las fallas de reconocimiento que operan actualmente en la relación entre el Estado, la sociedad civil y los afrodescendientes. Presento aquí un detalle de estos mecanismos manifestados en los argumentos que han debido enfrentar en más de 15 años de movilizaciones por el reconocimiento afrodescendiente en Chile y que expresan mecanismos de defensa que siguiendo a Lipschutz (1944) podríamos identificar como hipocresía racial.

1. Los negros no existen. La pregunta que está detrás de esta afirmación apunta a una interrogante basal que sustenta todo el andamiaje de exclusiones: ¿para qué contar a los negros en Chile si estos no existen? Como se ha visto es una negación que se reproduce desde los primeros años de la república y está marcada por el carácter eurocéntrico, racista y pigmentocrático que asume el estado nación chileno desde tiempos de su conformación.

2. Es un fenómeno regional. En segundo lugar, reconociendo la existencia de las demandas y la presencia de afros en diferentes reuniones, si es que efectivamente existen, es un fenómeno específico que sucede en Arica (de donde provenía la demanda) y por lo tanto no vale la pena hacer el esfuerzo de incorporar una pregunta a nivel nacional. La demanda es estrictamente regional, localizada, microscópica y afecta en definitiva a pocas personas. De esta manera cualquier política pública que se pueda implementar será de bajo impacto, no justificándose la inversión de cuantiosos recursos para el beneficio de tan pocas personas.

3. Es muy complicado o no se tiene la experiencia suficiente. En tercer lugar, aun cuando se dejaran de lado las razones anteriormente esgrimidas, la operación de contar a los negros es muy complicada, (nunca se ha realizado antes), y no se

tiene la experiencia suficiente para enfrentar ese proceso. Además, lo sucedido con la pregunta indígena en los censos anteriores, reafirma la poca competencia del servicio público para realizar la tarea.

4. No hay tiempo. En cuarto lugar, aun cuando se cumplieran todas las exigencias anteriores, como ya era 2008 (y luego 2014 para el Censo Abreviado), no daba tiempo para incorporar la pregunta en el censo. Esta afirmación fue expresada más de tres años antes del Censo 2017 por la Directora Nacional del INE. Tanto para el punto anterior como para la falta de tiempo, se le ofreció el apoyo del CELADE, organismo que ha realizado varias recomendaciones con respecto a la obligatoriedad de la incorporación de una pregunta que permita dar cuenta de los afrodescendientes en América Latina. Al respecto, solo basta recordar el documento final presentado por CEPAL, conocido como Consenso de Montevideo, en que se recomienda:

Considerar las dinámicas demográficas y socioculturales particulares de las poblaciones afrodescendientes en el diseño y la aplicación de las políticas públicas, garantizando su plena participación, y el desarrollo de estadísticas desagregadas...y al mismo tiempo... Generar conocimiento e información confiable y oportuna con perspectiva de género y desagregado por sexo, edad y condición socioeconómica, entre otras variables, sobre las poblaciones afrodescendientes, a través de procesos participativos, atendiendo los requerimientos y las recomendaciones internacionales relativas al asunto. (2013: 3).

5. Alta demanda de diferentes sectores por ser contados. En este caso no se diferencia la demanda afrodescendiente de las demandas de otros sectores sociales, como los microempresarios, las personas con habilidades especiales, la diversidad de género y otras actividades productivas. No se entiende la especificidad de lo racial y lo étnico que involucra la demanda afrodescendiente. Este argumento tiende a insistir que las especificidades sociales y culturales, las identidades preexistentes a los estados, como las indígenas y las afrodescendientes, están en el mismo nivel que otras diversidades surgidas como producto de la consolidación de los estados naciones, en una perspectiva de multiculturalismo generalizado (Kymlicka 1996).

6. Los afrochilenos como migrantes. En el año 2015 se respondió a las demandas afrodescendientes argumentando que sus demandas serían consideradas en la nueva ley de migrantes que se estaba preparando en el país (que a la fecha no ha sido aprobada). Nuevamente con este argumento se insistió en la no pertenencia de los afros al país. Se repite así la clasificación inicial, impuesta luego de la Guerra del Pacífico y que establece que los afrodescendientes no son chilenos. Lo anterior no implica que la ley de migración no sea necesaria, sobre todo cuando se está pensando en restringir la llegada de más afrodescendientes a Chile con la implementación de un visado espacial para haitianos y dominicanos.

7. En el censo están contemplados como Otros. Por último, ya en el 2016 y en el marco por las discusiones en torno al Censo Abreviado 2017, se argumentó que en lo que respecta a la pregunta indígena, ya existía la categoría Otros y, por lo tanto, los afrodescendientes si es que así lo querían, podían auto identificarse como Otros y luego decir que ese “otro” era afrodescendiente. Este argumento entra en la lógica de los eufemismos tan característicos de la historia de Chile, siendo el más conocido aquel que denomina a la invasión de la Araucanía como Campaña de Pacificación. Los eufemismos también se han ocupado en otros países como la misma Campaña del Desierto en Argentina, o el avance hacia los Sertoes en el Brasil, paradójicamente espacios considerados vacíos, pero ocupados por indígenas y por quilombolas. Este último argumento desvela la forma en que se está manifestando el racismo estructural en Chile siendo uno más de los mecanismos de discriminación y de exclusión creados por el discurso racista de las elites gobernantes y nuevamente un claro ejemplo de la hipocresía racial.

Reflexiones finales

El caso de la exclusión en el Censo Abreviado 2017 y más de diez años luchando por un reconocimiento legal, han dejado en evidencia muchos de los prejuicios y estigmas con que se ve a la población afro en Chile. Desde sus inicios como República, el país se definió como una nación mestiza, indígena española, sin población negra. Incluso los indígenas fueron lentamente excluidos de la idea de nación como lo han demostrado muchos trabajos (Pinto 2000, Bengoa 2000). Si bien la presencia africana en tiempos coloniales no llegó a los volúmenes de otros países con extensos sistemas de plantación, hay evidencias históricas de procesos judiciales, se ha estudiado su influencia en la música y el baile, incluso en el baile nacional y la participación de negros en las batallas por la Independencia y en la misma Guerra del Pacífico. Todo esto pone en evidencia el hecho de que la no existencia de negros en Chile tiene más que ver con un fenómeno discursivo que, amparado en una matriz eurocéntrica, pasa a concebir un país en donde negros e indios no tienen cabida.

Tal como lo planteó Quijano (2003) en Latinoamérica se estableció un sistema de clasificaciones basado en la raza, siendo a partir de entonces marcados como negativas aquellas personas que no representaban el ideal caucásico europeo. Se establecen así las bases de una sociedad pigmentocrática, en la cual no solo no es posible acceder a determinados puestos, sino que inhibe también la posibilidad de llegar a ser considerados connacionales, definiendo una pigmentocracia de pertenencia nacional. Y como bien dice Stavenhagen (1998), lo anterior permitió el establecimiento de un sistema de control económico y de administración basado en el color y la cultura. Estas condiciones generadas en tiempos coloniales, son las que se van a repetir en las nacientes repúblicas y se van a acentuar con

la consolidación de los estados-naciones y con las guerras por territorios de mediados y fines del S. XIX. En este contexto, las elites chilenas van a consolidar entre 1870 y 1900 los límites actuales, reafirmando los idearios eurocéntricos expandiéndose hacia el norte con la Guerra del Pacífico, afectando a indígenas y afrodescendientes; con la Pacificación de la Araucanía, en contra de los mapuche; y con la anexión de la Isla de Pascua (1889), que impacta sobre el pueblo Rapa Nui. En estos tres casos se argumentará sobre la debilidad, el desorden y la barbarie y con la necesidad de civilizar estos territorios, lo que implicaba volverlos culturalmente europeos y racialmente blancos.

En el caso específico de la Guerra del Pacífico, permitió a Chile anexarse las provincias del norte, en donde habitaba una gran cantidad de afrodescendientes, al punto que se decía que Arica se asemejaba un poco a África (Urzúa 1964). En ese mismo tiempo se levantó la idea de que los negros no eran chilenos, sino peruanos, lo que fue utilizado en las campañas de chilenización y que implicó que los negros fueran perseguidos y expulsados del país, ya que se necesitaba que esas provincias fueran cultural y racialmente chilenas. Se impone así una lógica nacionalista pigmentocrática que es determinante para la construcción de la nación en un contexto de creciente diferenciación de Chile con respecto a los países vecinos. El ejemplo de la propaganda del tiempo de la Guerra del Pacífico en la cual los peruanos son negros y los bolivianos indígenas, refleja también a un chileno mestizo blanco, de marcada raigambre europea (Díaz, Galdames y Ruz 2013). Ese prejuicio, más bien esa disposición, se ha mantenido hasta la actualidad y la insólita respuesta de las autoridades asociando la demanda afro al proceso migratorio es un claro ejemplo de eso. A inicios del siglo XXI los negros siguen siendo los extranjeros, siendo más fácil reconocerlos como “otros”, y no siendo parte de la misma nación, como connacionales.

Sin duda el tema de los migrantes será primordial a la hora de profundizar en el reconocimiento y en la visibilidad de los afrodescendientes en Chile. Al respecto el movimiento afrochileno comenzó con una demanda de reconocimiento interna, pero en pocos años se han vinculado con la situación de los migrantes, pasando a entenderse más allá de la especificidad de la situación en la Región de Arica o del resto de Chile (Walker 2012). La relación con los migrantes afro los vincula con un movimiento mayor y les ha dado más herramientas para enfrentar los procesos de exclusión que han vivido. En los últimos años Chile está cambiando radicalmente y se hacen cada vez más necesarios los estudios y políticas públicas específicas, no sólo para migrantes, sino para migrantes afrodescendientes, los que están llegando a un país con importantes déficits en dicho reconocimiento. También llegan a un país que no está acostumbrado a enfrentarse de manera simétrica con los afro, siempre lleno de racismo, estigmas y discriminación, como se ha visto, incluyendo las opiniones y decisiones de las mismas autoridades que refuerzan la idea de una sociedad pigmentocrática. El esfuerzo que están

realizando los afrochilenos sin duda ayudará al nuevo marco cultural y legal que debe enfrentar Chile, lo que no significa que no se deba reconocer la especificidad de la demanda de comunidades históricas y ancestrales y la necesidad de ser reconocidos legalmente y contados en el Censo de 2022. Este reconocimiento debe ser explícito y avanzar hacia la visibilidad de lo negro-afrodescendiente en el país y no puede seguir escudándose en categorías eufemísticas, marcadas de hipocresía racial, tan utilizadas en Chile, como incluirlos dentro de los migrantes, o considerar que la categoría Otro en el Censo 2017 contempla a los afro. A pesar de la campaña que se realizó antes del Censo Abreviado 2017, la categoría Otro sigue siendo simplemente el “otro”, el distinto, el que no se corresponde con lo que yo soy, siendo una evidente falta de reconocimiento que se sigue viviendo en Chile.

En definitiva, la exclusión de los afrodescendientes de los dos últimos censos en el país, la falta de reconocimiento a través de una disposición legal específica, el circunscribir su demanda como migrantes y el pensarlos como Otros, han abierto las puertas que evidencian el racismo nacional de una sociedad pigmentocrática en donde los negros no tienen cabida.

Referencias citadas

- Alarcón, J., Araya, I. y Chávez, N. 2017. *Identidad negra en tiempos de globalización. Memorias de abuelos y abuelas afrodescendientes de Arica y el Valle de Azapa*. Santiago: Consejo Nacional de la Cultura.
- Báez, C. 2010. *Lumbanga. Memorias Orales de la Cultura Afrochilena*. Santiago: Fondo Cultura: Libro y Lectura.
- Bengoa, J. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Briones, C. 1998. *La alteridad del cuarto mundo. deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones El Sol.
- _____. (2002. Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *Revista Runa*, 23 (1): 61-88.
- Briones, V. 2004. Arica Colonial: libertos y esclavos negros entre el Lumbanga y las Maytas. *Chungará*, 36(Suppl): 813-816.
- Campos, L. 1999. “Negros y morenos. La población Afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca”. En: Bartolomé, M.A. y Barabas, A (Coord.) *Configuraciones Étnicas en Oaxaca*. (pp.145-182). México: INI-INAH.
- _____. 2014. El reconocimiento de nuevas identidades: cómo enfrentar la etnogénesis desde la Academia. En Trincherro, H. Valverde, S. & Campos, L. (Coord.). *Pueblos Indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. Buenos Aires: Clacso – UBA – UAHC.

- _____. 2016. El patrimonio y las demandas de reconocimiento. Américas. Santiago: Nacimiento.
- Campos, L. y Espinosa, M. 2017. Informe final Proyecto Recolección y clasificación de datos etnoterritoriales afrodescendientes de la Región de Arica y Parinacota. Mimeografiado. Santiago: Municipalidad de Arica, Oficina Afrodescendiente-UAHC.
- CEPAL. 2013. *Consenso de Montevideo sobre población y desarrollo. Primera reunión de la Conferencia Regional sobre Población y Desarrollo de América Latina y el Caribe*. Montevideo: CEPAL.
- Cid, G. 2012. La nación bajo examen: La historiografía sobre el nacionalismo y la identidad nacional en el siglo XIX (1944). *Indoamericanismo y el Problema Racial en las chilenos*. *Polis*, 11(32): 329-350.
- Díaz, A., Galdames, L. y Ruz, R. 2013. *Y llegaron con cadenas: las poblaciones afrodescendientes en la historia de Arica y Tarapacá (siglos XVII-XIX)*. Arica: Universidad de Tarapacá.
- Duconge, G. y Guizardi, M. 2014a. Diásporas, etnicidad y etnogénesis: de las reflexiones teóricas a los estudios de caso sobre las comunidades afrodescendientes en América Latina. *Papeles de Trabajo* (28), 95-119.
- _____. 2014b. Afroarriqueños: configuración de un proceso histórico de presencia. *Revista Estudios Atacameños* (49): 129-151.
- Espinosa, M. 2013. “Reconstrucción identitaria de los afrochilenos de Arica y el Valle de Azapa”. Tesis inédita para optar al título de Antropólogo y al grado de Licenciado en Antropología Social, UAHC, Santiago.
- Geler, L. 2010. *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación en Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Protohistoria.
- Gilroy, P. (2014). *Atlántico negro*. Madrid: Akal.
- González, S. (2004). *El Dios Cautivo: Las ligas patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922)*. Santiago: Lom.
- Guzmán, F. y Geler, L. 2013. *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas mestizas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblios.
- INE. 2014. 1ª Encuesta de caracterización de la población afrodescendiente. Región de Arica y Parinacota. Arica: INE.
- _____. 2015. Carta Respuesta de la Directora Nacional Ximena Clark a la respuesta a la presentación remitida por el Jefe de Gabinete de la Subsecretaría de Economía y Empresas De Menor Tamaño, respecto del documento enviado por el “Movimiento Político, Social y Cultural Afrodescendiente en Chile”, a la Presidencia de República. ORD. N. 2401. 16 de diciembre. Santiago: INE.
- Klein, H. 1999. *The Atlantic slave trade*. New York: Cambridge University.
- Kymlicka, W. 1996. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Lipschutz, A. 1963. *El problema racial en la conquista de América y el mestizaje*. Santiago: Austral.
- Ministerio de Desarrollo Social. 2015. Carta N° 10. Carta enviada por el Coordinador Nacional de Consulta y Participación Indígena a Cristián Báez como

- respuesta a carta enviada a Presidenta de la República Sr. Michelle Bachelet Jeria. 23 de marzo. Santiago: MIDESO.
- Observatorio Ciudadano. 2017. El Censo y la exclusión de los afrodescendientes. Declaración Pública, <http://www.mapuexpress.org/?p=17426>, 21 de abril de 2017.
- Oliveira, A. 2002. Fragmentos da etnografía de uma rebelião do objeto: indigenismo e antropología em tempos de autonomia indígena. *Revista Anuário Antropológico* (1): 109-130.
- _____. 1998. "Invisibilidade imposta e estratégia de Invisibilização entre negros e índios: uma comparação". En: Caroso, C. *et al.*, *Brasil: um país de negros?* (pp. 165-174). Rio de Janeiro: Palas.
- Pinto, J. 2000. *De la inclusión a la exclusión: la formación del estado, la nación y el pueblo Mapuche*. Santiago: USACH.
- Quijano, A. 2003. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, E. (Comp.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.
- Restrepo, E. 2013. *Etnización de la negritud: la invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Ruz, R., Galdames, L. y Díaz, A. 2015. Junta de Adelanto de Arica (1858-1976). Experiencia, documentos e historia regional. Arica: Universidad de Tarapacá.
- Salgado, M. 2013. *Afrochilenos: una historia oculta*. Arica: Ediciones Krom.
- Stavenhagen, R. 1998. "El sistema internacional de los derechos indígenas". En: Bartolomé, M.A. y Barabas, A. *Autonomías Étnicas y Estados Nacionales*. México: Conaculta-INAH.
- Telles, E. 2014. *Pigmentocracies: Ethnicity, Race and Color in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- Telles, E. y Steele, L. 2012. *Pigmentocracia en las América: ¿cómo se relaciona el logro educativo con el color de piel? Perspectivas desde el barómetro de las Américas*, Vandebilt University.
- Thomas, H. 1998. *The slave trade. The history if the Atlantic slave trade 1440 -1870*. Oxford: Macmillan.
- Urzúa, L. 1964. *Arica, puerta nueva*. Santiago: Andrés Bello.
- Valle, M. 2014. Inmigrantes afrodescendientes en Santiago de Chile: procesos de estigmatización y resistencia retórica. *Revista Trabajo Social* (87): 3-19.
- Van Dijk, T. 2003. Racismo y discurso de las elites. Barcelona: Fondo de Cultura Económica.
- Wade, P. 2005. La política cultural de la negritud en Latinoamérica y el Caribe. *Guaraguao Revista de Cultura Latinoamericana*. 9 (20): 8-38.
- _____. 2000. *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.
- Waldman, G. 2004. Chile: indígenas y mestizos negados. *Política y cultura* (21): 97-110.

- Walker, S. 2012. *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Wormald, A. 1972. *Historias olvidadas del Norte Grande*. Arica: Universidad del Norte.
- _____. 1969. *El mestizo en el departamento de Arica*. Santiago: Ráfaga.
- _____. 1968. *Frontera norte*. Santiago: Orbe.
- Yáñez, N. 2015. Informe en derecho de la situación afrodescendiente en Chile desde la perspectiva de los derechos humanos. Mimeografiado. Santiago: Proyecto Fondecyt 1150876.

Identificaciones y estrategias culturales en la Isla Robinson Crusoe: análisis componencial de categorías identitarias¹

GUILLERMO BRINCK P.

“La jerarquía de las sustancias ha quedado abolida; una sola las reemplaza a todas: el mundo entero puede ser plastificado.”

Roland Barthes, “Mitologías”

Antecedentes generales

El Archipiélago Juan Fernández está ubicado a 667 kilómetros en el Océano Pacífico, frente a las costas del Puerto de San Antonio en la Región de Valparaíso, Chile central. Está conformado por tres pequeñas islas: Robinson Crusoe, Santa Clara y Marinero Alejandro Selkirk. Sus habitantes viven casi exclusivamente de la pesca artesanal de langosta (*Jasus frontalis*), la cual exportan al Continente y al mercado internacional. La población de las islas asciende a 752 personas y se concentra en San Juan Bautista, el único poblado de la Isla Robinson Crusoe. Sin embargo, en la Isla Marinero Alejandro Selkirk hay una colonia estacional de pescadores, compuesta por aproximadamente 30 personas, que se establece todos los años para extraer langostas desde septiembre a mayo. Esta población migrando a Robinson Crusoe (IRC) o al Continente durante los meses de invierno cuando se establece la veda que protege al recurso. En Santa Clara, no hay asentamiento humano y es visitada ocasionalmente por investigadores y personal de la Corporación Nacional Forestal (CONAF) que realiza labores de preservación y conservación de las especies naturales.

1 Publicación original: Brinck P., Guillermo. 2010. Identificaciones y estrategias culturales en la Isla Robinson Crusoe: análisis componencial de categorías identitarias. En: *Synergies Cbili* 6: 15-46. https://gerflint.fr/Base/Chili6/guillermo_brinck.pdf

El ecosistema del Archipiélago se caracteriza por un alto porcentaje de endemismo (70% flora endémica), por lo que fue declarado Parque Nacional en 1935. La misma razón motivó el nombramiento de Reserva Mundial de la Biosfera Representativa de la Polinesia del Sur por la UNESCO en 1977. Esto tuvo grandes consecuencias para los isleños: paulatinamente se fue prohibiendo el acceso al Parque, se prohibió la tala de árboles y especies vegetales nativas, y se redujo drásticamente la cría de ganado. Evidentemente este cambio significó un gran trauma que aún indispona a CONAF con parte de la población, especialmente con los de mayor edad.

El origen de la población isleña es principalmente chileno y de reciente data. No se han registrado asentamientos precolombinos en estas islas (Anderson, 2002, 2005), y la población actual se remonta a la colonización que llevó a cabo Alfredo de Rodt a partir del año 1877 para establecer una hacienda ganadera. Luego de la quiebra de de Rodt, se establecieron distintas empresas comercializadoras de langosta que son recordadas en estas islas por la explotación económica a la que sometieron a los pobladores. Los isleños fueron ganando sus derechos laborales a la par que el resto de los chilenos y hoy son pescadores independientes con capacidad de organización y de incidencia en el precio de su producto.

En la actualidad, la Isla Robinson Crusoe, que es donde centraremos nuestro análisis, mantiene un contacto constante con el Continente. En realidad este proceso ha sido abrupto y reciente: A mediados de la década de 1980, llega la señal de un canal de televisión nacional; en 1990, se instala la red telefónica; se logra contar con 24 horas continuas de energía eléctrica; y se establece una concesión subvencionada por el Estado que posibilita un viaje mensual de un barco que abastece la Isla; en el año 2003, se instala un sistema satelital de conexión a Internet y ya hay decenas de antenas de televisión satelital. Si bien muchos de estos adelantos sufrieron con el tsunami de la madrugada del 27 de febrero de 2010, los servicios fueron siendo repuestos paulatinamente, y en la actualidad ya se han restablecido.

Introducción

La presente reflexión es fruto de tres viajes al Archipiélago Juan Fernández que en conjunto suman 8 meses de trabajo en terreno. Esto ha permitido un acercamiento íntimo a la vida isleña. De este modo, es la estrategia etnográfica la que ha sugerido el tema de las identificaciones y no un interés particular por él, lo que guió la investigación. Digo esto porque una estadía corta en Robinson Crusoe le permite a un visitante atento darse cuenta de que el joven isleño manifiesta un interés (sino una ansiedad) evidente por su identidad, lo que se expresa a través

de diversas manifestaciones, siendo la principal la denominación que los jóvenes le dan a los extranjeros: “los plásticos”.

Analizaremos aquí las identificaciones más abarcales y dominantes, centrándonos principalmente en el discurso masculino (por razones técnicas, relativas a los datos etnográficos, pero también porque han revelado ser los más dominantes), tanto de las generaciones adultas como de los jóvenes (entre los 15 y los 35 años).

De la identificación a la identidad

Pretender indagar sobre la(s) identidad(es) de alguna colectividad es siempre un asunto complejo. Tanto la etnografía como el desarrollo teórico en torno a la identidad nos enseñan que ésta es un proceso de relación con el otro, en el cual se ponen en juego las diferencias y las semejanzas, las adscripciones y las categorizaciones, donde se construyen discursos sobre lo mismo y sobre lo otro, basados en los aspectos que los propios actores consideran significativos antes que en pretendidas características objetivas de los grupos (Barth 1976). Por otra parte, la identidad es una búsqueda o proyecto inconcluso e inconcluyente, que está situada dentro de la historia y del contexto de relaciones interculturales. Este cuadro sugiere más la expresión “identificación” que la de “identidad”, porque ésta última (el sustantivo) evoca la existencia de una esencia o un núcleo único y fundamental desde donde emanarían las primeras, cuando en realidad son las primeras las que van conformando las posiciones que van adoptando los individuos en cada situación y las que van articulando un discurso de identidad que usualmente se pretende como el único legítimo. En términos de geografía humana, la expresión “identificaciones” puede ser representada por el viajero, el nómada que recorre distintos lugares y dialoga con diferentes pueblos. En cambio, la palabra “identidad” remite al sueño romántico de la isla solitaria, independiente y autosuficiente, al eterno y peligroso mito del origen perdido.

De lo anterior, podría desprenderse, como muchas veces ha sucedido, que las islas tienen la característica especial (ideal) de estar lo suficientemente aisladas como para que su identidad no sea problemática y se ajuste perfectamente a una unidad social autónoma con una historia y una cultura propias desde la cual emanaría naturalmente. Sin embargo, tanto la arqueología como la etnografía de las islas, han sepultado este supuesto que permitía concebir a las islas como verdaderos “laboratorios culturales”, donde se encontrarían culturas desarrolladas autónomamente, sin influencias culturales externas (Terrel *et al.* 1997, Terrel 2004). Los hallazgos arqueológicos más recientes indican que las islas nunca han estado verdaderamente aisladas (Fitzpatrick 2004), y los autores han empezado a converger en la línea de pensamiento que sugiere que la respuesta cultural más típica al aislamiento geográfico es la búsqueda de contacto cultural, social,

económico y político (Terrel *et al.* 1997). De este modo, T. H. Eriksen ha planteado que la insularidad se caracteriza mejor como una “lucha contra el aislamiento” que como la condición de estar privado e imposibilitado de contactarse con otros lejos y fuera de la propia isla (Eriksen 1993). Es desde esta perspectiva que abordaremos estas identificaciones insulares, como discursos y dispositivos orientados a mantener y regular el contacto y los límites con los que se encuentran más allá, en el continente y con la nación a la que ellos pertenecen.

Los Plásticos

Hegel y Lévi-Strauss nos han enseñado a desconfiar de la identidad y a reparar en la preeminencia ontológica de la relación: no hay lo mismo sin lo otro; ellos se constituyen en el mismo juego que los remite mutuamente. Pero no hay que ser estructuralista ortodoxo ni caer en las determinaciones de la teleología para dar cuenta de estas identificaciones. Mejor entreguémonos primero al fenómeno. Como dice el sociólogo chileno Jorge Larraín, “la identidad tiene que ver con la manera en que individuos y grupos se definen a sí mismos al querer relacionarse –“identificarse”– con ciertas características” (Larraín 2001: 23), pero “la identidad también presupone la existencia de otros que tienen modos de vida, valores, costumbres e ideas diferentes. Para definirse a sí mismos se acentúan las diferencias con los otros. La definición del sí mismo siempre envuelve una distinción con los valores, características y modos de vida de otros” (Larraín 2001: 32). De este modo, la manera en que se denomina al otro y las características que se le atribuyen, constituyen una especie de negativo fotográfico de la propia identidad. Por eso, la denominación “plástico” que los jóvenes y adultos isleños nos dan a los extranjeros, es un terreno privilegiado para entrar en el “universo de reconocimiento” (Augé 1996) que constituyen sus propias identificaciones.

En un primer momento, el nombre “plástico” se recibe con desconcierto, porque no tiene una definición clara y unívoca, y las preguntas que los continentales les hacen a los isleños no obtienen respuestas satisfactorias; en general, se remiten a explicar que es una broma y relatan su origen anecdótico: La palabra “plástico” es relativamente nueva, comienza a usarse a principio de la década de 1990. Hay varias historias que cuentan su origen, pero todas asocian a algún grupo (mochileros, trabajadores del gobierno, estudiantes continentales) que comenzó a recibir la denominación porque usaban platos, cubiertos, vasos y hasta viviendas de plástico, (cosa nunca antes vista en Juan Fernández), y a partir de ese grupo se extendió a toda persona continental. El origen de la denominación es incierto, asocia al continental con el plástico por relación de contigüidad² y no de semejanza.

2 Entendemos esta relación de contigüidad en los términos de transferencia metonímica tal como la define el antropólogo norteamericano Ronald Casson: “Metonymic transfers occur

Sin embargo, sugiere que el estilo de vida continental puede ser simbolizado por este material. El supuesto origen accidental no exime a la palabra de tener una intencionalidad y una carga determinada, porque lo interesante no es tanto el surgimiento del nombre como su persistencia. Lo que interesa saber aquí, es el sentido social que ha ido adquiriendo la denominación (el cual se intuye aún sin conocer estas historias de origen, que son variadas), por lo que, a continuación, analizaremos los usos y significados que entraña este término.

Abordando el problema desde el punto de vista *etic*, el término no deja de adquirir un sentido particular (y también su gracia) en el contexto natural-endémico del Archipiélago, contexto que es utilizado por el isleño en una broma análoga al “plástico”, pero esta vez referida a su propia identidad: “Yo soy endémico”. Pero ¿Qué tiene de gracioso decir: “Soy endémico”? ¿Qué es ser endémico? Evidentemente, no podemos remitirnos a una definición de diccionario.³ Se trata de entender el sentido sociológico de esta broma. Siendo el endemismo la principal y más distintiva característica de este ecosistema, a través de esta broma, los muchachos hacen alusión a su pertenencia y penetración con el lugar de residencia: a su identidad local. Esta frase es equivalente al “nacido y criado” que se escucha en todas las localidades del país, frase que se dice con gran orgullo debido a que el

on the basis of contiguity relations between the primary referent of a term and a second referent to which the term is transferred. Transfer is not based on a similarity between the two referents but instead on a contextual association between them –that is, on the fact that they usually or generally occur together in specifiable context. Because similarity is not the basis of transfer, metonymic senses are not achieved through changes in distinctive and non distinctive features. Rather, all the distinctive features of the primary sense of the term are neutralized (and transferred only as connotative features), and features of the referent to which the term is transferred become distinctive.” (Casson 1981:184).

- 3 La RAE define endémico “por comparación con las enfermedades habituales, de actos o sucesos que se repiten frecuentemente en un país, que están muy vulgarizados y extendidos.” A su vez, endémico proviene de endemia, que se refiere a “cualquiera enfermedad que reina habitualmente, o en épocas fijas, en un país o comarca.” El diccionario de Geografía de Pierre George define Endemia en términos de geografía humana como “Presencia en una región de gérmenes de una enfermedad infecciosa: ej.: endemia malárica, de peste. Todo debilitamiento de la resistencia de los organismos infectados o incluso sanos, por ejemplo por hambre, corre el riesgo de un agravamiento de la enfermedad que toma el carácter de epidemia: generalización de los casos de afección seria y aumento rápido y considerable de la mortalidad.” (George 2004: 210) Sin embargo, más adelante define Endemismo en términos de biogeografía en el siguiente modo: “Característica de los organismos vivos cuya área está localizada sobre un solo territorio cualquiera que sea la extensión de este último (ciertas unidades taxonómicas inferiores –subespecie, variedad, etc.– se limitan a una sola estación mientras que ciertas unidades taxonómicas superiores –familia, orden, etc.– son endémicas en todo un continente). –Paleoendemismo o endemismo reliquia: sobrevivientes de antiguos taxones en curso de desaparición (retracción de área). Ej.: ciertas coníferas de la flora pliocena de Europa. –Neo-endemismo o endemismo progresivo: taxones recientemente formados y todavía muy localizados.” (George 2004: 211).

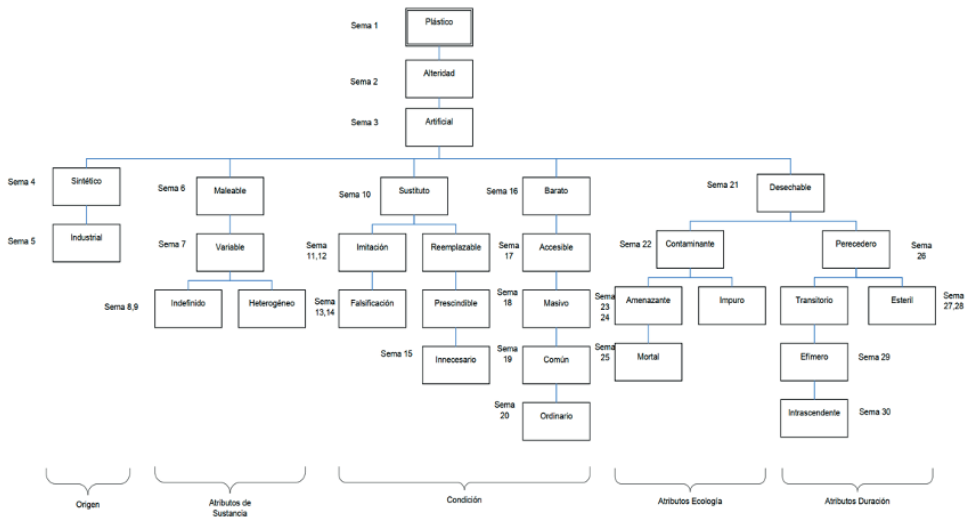
hecho de estar ligado a un espacio a través del nacimiento parece ser la mejor legitimación del derecho a ser de ese lugar y a reclamar derechos sobre él.

Cualquier grupo identitario estaría dichoso de contar con un recurso simbólico tan potente como éste, que funda en la naturaleza local su diferencia y particularidad, expresada por la exclusividad natural de su entorno. A pesar de ello, esta frase no pasa de ser una broma, y no existe en el Archipiélago un discurso identitario de lo endémico que se exprese abiertamente y de manera seria –su existencia se ve confinada dentro de los límites del humor, y se desliza subrepticamente en el intercambio simbólico de los isleños. La expresión les causa risa justamente porque constituye una exageración, porque resalta una incoherencia cuya evidencia causa, sino incomodidad, sí hilaridad: el isleño tiene muy presente la colonización que llevaron a cabo sus padres, abuelos o bisabuelos desde mediados del siglo XIX, lo que puede hacer parecer ridícula la afirmación del endemismo humano. El hecho de no poder perder su origen en el tiempo (y tal vez con igual fuerza el hecho de que en la actualidad todos los niños isleños nazcan, por razones médicas, en el Continente), parece obstaculizar, hasta cierto punto, el desarrollo de este discurso.

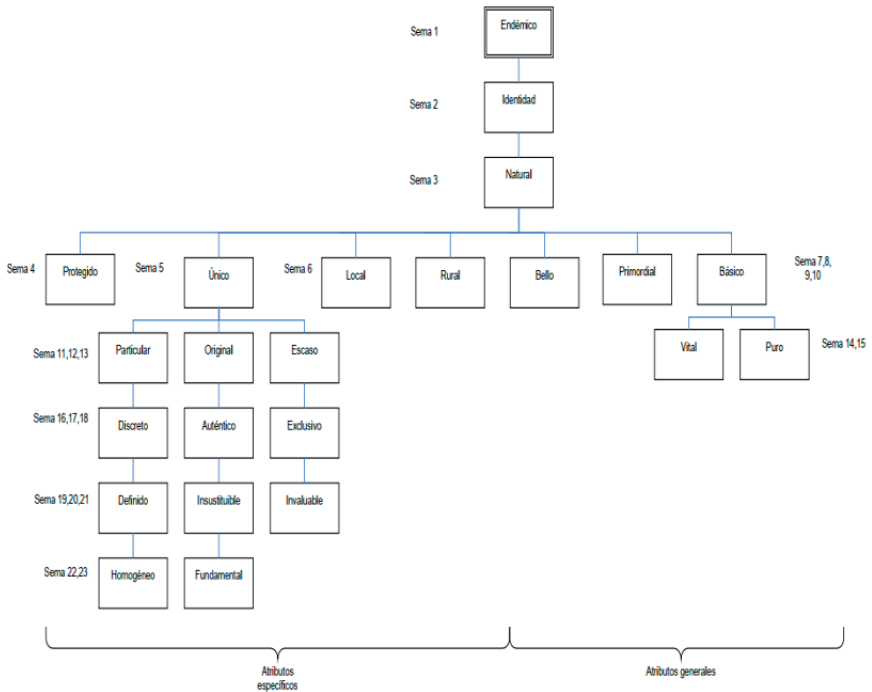
De todas formas, esta identificación con el entorno y la adopción de una jerga ecológica, ponen en evidencia la importancia cultural de la existencia del Parque Nacional para estos jóvenes. De este modo, aunque esta broma no es más que eso, y ni siquiera la utilizan todos los isleños (la he escuchado principalmente entre jóvenes, pero también en adultos), la conformidad con el contexto geográfico del Archipiélago y la oposición a la denominación del otro bajo el rótulo “plástico”, sugieren la existencia de una lógica cultural que la hace posible: una etno-lógica que sostiene al sistema semántico de la identificación isleña.

Análisis etic del término “plástico”

A continuación intentaremos reconstruir este sistema de significación, a través de un análisis sémico o componencial de los términos “plástico” y “endémico”, para establecer sus unidades significativas mínimas (semas) y las relaciones entre ellas (sememas). Aunque las unidades semánticas mínimas sean elementos del significado que se analiza, no pueden considerarse significados, puesto que no hay significante que les corresponda. Hjelmslev, “que llama figuras a todo elemento lingüístico que no es un significante ni un significado, llama figuras de contenido a las unidades semánticas mínimas. Los lingüistas franceses hablan a menudo, con Pottier y Greimas de semas. El término inglés más frecuente es *semantic feature* (rasgo semántico)” (Ducrot 2003: 307). Aquí utilizaremos el término francés y se procederá a realizar un análisis componencial que permitirá obtener un cuadro sistemático de los significados connotativos de los términos “plástico” y “endémico”:



Cuadro 1. Semema “plástico” etic



Cuadro 2. Semema “endémico” etic

Observaremos que el esquema establece una estructura de significación que devela un sentido preciso a un término que aparecía como simplemente anecdótico: “no solamente permite comprender los significados que se asocian a un determinado significante, sino que además permite estructurar los significados en un sistema de oposiciones [...] y convierte las oposiciones del significado en homólogas a las del significante” (Eco 1994: 83). La transferencia metafórica otorga al continental las características asociadas al plástico⁴, y las características de lo endémico al isleño, las cuales se oponen de modo que los semas o rasgos distintivos de “plástico” (“artificial”, “falso”, “inauténtico”, “indefinido”, “prescindible”, “ordinario”, “estéril”, “contaminante”) y de “endémico” (“natural”, “original”, “primordial”, “vital”, “fundamental”, “exclusivo”) son opuestos y contradictorios de una manera irreconciliable, planteando una incompatibilidad fundamental entre las dos realidades.

Se conformaría así un discurso que propone una identidad en oposición a un otro radical (Todorov 1998) concebido enteramente desde el propio punto de vista, un otro con el que se establece una relación asimétrica en la cual se le arroja fuera del orden del mundo. La conceptualización de Göran Sonesson (2002), en la cual lo mismo es definido como la Cultura, mientras que lo otro estaría confinado al estatus inferior y caótico de la Naturaleza, no se aplica fácilmente a este caso, ya que, en este discurso, la Cultura (el orden del mundo) se definiría como la naturaleza, confundiendo los términos: en este “universo de reconocimiento” es la naturaleza la que encarna y define el orden cultural. Abordémoslo en profundidad: Una primera apreciación se refiere al origen urbano y moderno del plástico. Éste fue un invento logrado sólo en la era industrial, en pleno desarrollo de las metrópolis modernas. En oposición a esto, tenemos el contexto rural y poco modernizado del Archipiélago. Por otra parte, cuando se inventó el plástico, fue objeto de admiración y asombro por ser, como dice Roland Barthes, una sustancia esencialmente alquímica, con la cual se puede fabricar casi cualquier cosa:

Más que una sustancia, el plástico es la idea misma de su transformación infinita; es, como su nombre vulgar lo indica, la ubicuidad hecha visible. En esto radica, justamente, su calidad de materia milagrosa: el milagro siempre aparece como una conversión brusca de la naturaleza. El plástico queda impregnado de ese asombro; es más la huella que el objeto de un movimiento. (Barthes 2000: 176).

4 Como plantea Ronald Casson, “Metaphoric transfers occur on the basis of similarity relations between the primary (or extended) referent of a term and a second referent to which the term is transferred. Metaphoric transfer is achieved by neutralizing one or several of the distinctive features of the primary sense of the term and by treating one or several of the connotative features associated with the primary sense as criterial” (Casson 1981:184).

Pasado este optimismo modernizador, la misma característica que lo hizo célebre es factible de ser leída como un defecto irremediable:

El plástico, sublimado como movimiento, casi no existe como sustancia. Su constitución es negativa; ni duro ni profundo, debe contentarse, a pesar de sus ventajas utilitarias, con una cualidad sustancial neutra: la resistencia, estado que supone el simple suspenso de una renuncia. En el orden poético de las grandes sustancias, es un material desafortunado, perdido entre la efusión de los cauchos y la dureza plana del metal; no se realiza en ningún producto auténtico del orden mineral, ni espuma, ni fibras, ni estratos. Es una sustancia elusiva: en cualquier estado que se encuentre, el plástico mantiene cierta apariencia de copo, algo turbio, cremoso, coagulado; muestra una total impotencia para mostrar el pulido de la naturaleza. (Barthes 2000: 177).

Por otra parte, el plástico se opone a lo natural de manera absoluta en cuanto a que todo lo que con él se hace es una imitación inacabada de otros objetos realizados en una materia noble:

Hasta el presente, la imitación siempre ha sugerido pretensión, ha formado parte del mundo del parecer y no del uso; ha apuntado a reproducir con menores costos las sustancias más excepcionales, el diamante, la seda, la pluma, la piel, la plata, toda la brillantez lujosa del mundo. El plástico, por el contrario, es una sustancia doméstica. La primera materia mágica que consiente el prosaísmo [...] (Barthes 2000: 177).

Ante esta plastificación del mundo y sus consecuencias, surgió la preocupación por la ecología, y el plástico decayó en popularidad. De material maravilloso, mágico en cuanto a sus posibilidades, pasó a ser una amenaza a la supervivencia de la naturaleza, un elemento contaminante que perturba el equilibrio ecológico del planeta. A pesar de lo importante que es y ha sido para la civilización industrial, hoy no se le guarda un sitio de honor, porque es también un material desechable. Los objetos construidos con él generalmente tienen una vida corta, no están hechos para durar. Son objetos efímeros destinados a ser reemplazados. Y en esto radica su peligrosidad, en que el plástico se transforma rápidamente en basura.

Por su parte, y de manera opuesta, la naturaleza es estable, constituye el ambiente básico y original que mantiene, produce y encarna la vida misma. Pero en el caso de Juan Fernández, el plástico no se opone a la naturaleza en términos abstractos, porque, como hemos visto, la isleña es una naturaleza eminentemente endémica. Hemos visto también que los jóvenes se asumen como parte y se identifican (aunque sea en tono de broma) con esta característica. También es característico de este ecosistema el peligro en que se encuentra y la urgencia con que se considera

que debe ser conservado y protegido, tanto de la erosión como de la acción destructiva del hombre. Podemos decir entonces que lo endémico es lo natural-local y que se relaciona por correspondencia y oposición de la denominación plástico. De este modo, el término “plástico” define al extranjero, en términos opuestos a lo natural, que es lo que caracteriza tanto al entorno como la forma de vida de los isleños. Nada más antagónico que un agente contaminante y un espacio natural protegido. En última instancia, la naturaleza –y sobre todo esta naturaleza única y frágil– debe ser protegida de todo lo que representa el plástico.

La antropóloga británica Mary Douglas ha resaltado en un ya clásico estudio el vínculo entre lo sucio y contaminante y el tabú de las sociedades primitivas, planteando que estas expresiones de carácter secular en nuestra sociedad contemporánea y de carácter religioso en las llamadas sociedades primitivas tienen el mismo propósito: crear un mundo, un orden, mediante la operación que traza un límite arbitrario, una separación entre lo limpio, puro y ordenado, y lo sucio, contaminante y peligroso, que debe ser sometido a un tabú para proteger el mundo de su fuerza destructiva inagotable (Douglas 2007). De este modo, la autora plantea que muchas de estas separaciones y prohibiciones tienen sustento científico, pero “a medida que examinamos las creencias de contaminación descubrimos que la clase de contactos que se consideran peligrosos acarrea igualmente una carga simbólica. Este nivel es el más interesante; en él las ideas de contaminación se relacionan con la vida social. Creo que algunas contaminaciones se emplean como analogías para expresar una visión general del orden social (Douglas 2007: 21). Proponemos poner las categorías lingüísticas isleñas de plástico y endémico bajo este prisma para resaltar su significación social y su función en el establecimiento de grupos y la asignación de identidades.

Estamos ante un término fecundo, que se funda en el potente imaginario de la ecología, que los isleños han utilizado y reelaborado en un discurso identitario propio. Es interesante constatar que este discurso de identidad se construye a partir de un discurso continental (encuentra el fundamento de su mismidad fuera de sí). Si bien se fundamenta en una realidad geográfica y cultural propia, el discurso mediante el cual se impugna al otro se elabora a partir de un discurso que probablemente el otro comparte (es por eso, entre otras cosas, que el continental visita el Archipiélago), es decir, mediante un diálogo cultural que, a pesar de resaltar las diferencias, crea una base semiológica común entre las identidades. Como señala Roger Keesing (1989), siguiendo en esto a Gramsci, los discursos contra o hacia el discurso hegemónico se basan y se sirven de él, tanto porque estos discursos dominantes componen el contexto semiológico desde el cual se elaboran las respuestas, como por la necesidad de éstas últimas de ser reconocidas. Lo anterior sugiere que este discurso de identificación isleño se elabora y se dirige hacia el Continente, y es por esto que se elabora a partir de

códigos externos que permiten la comunicación. Es interesante resaltar que aquí la diferencia se construye a partir de una semejanza cultural.

Podemos sugerir a modo de hipótesis que este discurso considera la forma de ser del continental como poco auténtica y desapegada de la experiencia natural de vida, la que sería más verdadera. Tal vez esto tenga que ver con la capacidad que ha demostrado el isleño de sobrevivir en aislamiento relativo y en una geografía que se impone con tanta fuerza, cosas que evidentemente se pierden en la vida urbana. Es inevitable en este caso asociar esto con la figura de Robinson Crusoe y de Alejandro Selkirk –personaje verdadero que vivió en IRC y que inspiró a Defoe para escribir su historia–, la figura del hombre solo ante la naturaleza. Sin embargo, es necesario contrastar este análisis etic con la visión y el sentido (emic) que los jóvenes le dan a este término y cómo lo utilizan en los distintos contextos.

Análisis emic del término “plástico” (polisemia)

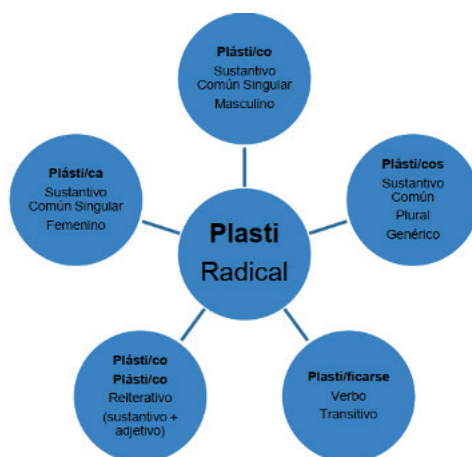
El término “plástico” tiene muchos usos y tal vez un isleño niegue que se utilice con el sentido que se expone en la sección anterior. Sin embargo, se ha revelado la manera en que los términos analizados connotan las cualidades expresadas, considerando que el lenguaje no es un instrumento inocente que refleja transparentemente la realidad, sino que muy por el contrario, le impone su orden.⁵ A pesar de ello, el isleño tiende a negar la carga peyorativa del término diciendo que es sólo un nombre, y que como tal es arbitrario; que podría ser cualquier otro. Pero los isleños, muy saussurianos al momento de recordar la arbitrariedad del signo lingüístico, ignoran su carácter absoluto: El carácter de sistema que adquieren estas denominaciones no parece ser arbitrario, sino, muy por el contrario, parece expresar de manera bastante pormenorizada este proceso identitario, incluso en su polisemia –porque ésta también supone una lógica subyacente.⁶

5 En esto seguimos a Roland Barthes cuando plantea que el lenguaje es fascista: “el lenguaje es una legislación, la lengua es su código. No vemos el poder que hay en la lengua porque olvidamos que toda lengua es una clasificación, y que toda clasificación es opresiva: ordo quiere decir a la vez repartición y conminación. Como Jakobson lo ha demostrado, un idioma se define menos por lo que permite decir que por lo que obliga a decir.” (Barthes 1984: 118).

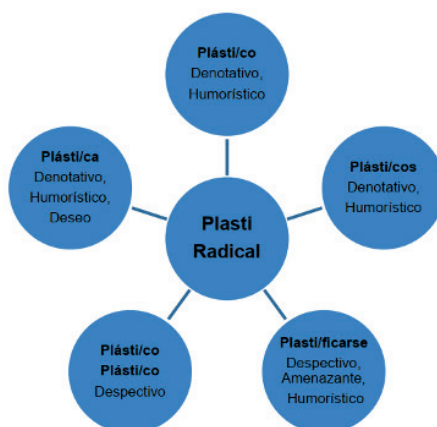
6 Aprovechamos aquí de señalar la “corrección” que Emile Benveniste realiza sobre la doctrina de la relatividad del signo lingüístico de Ferdinand de Saussure: “[...] la parte de contingencia inherente a la lengua afecta a la denominación en tanto que símbolo fónico de la realidad y en su relación con ella. Pero el signo, elemento primordial del sistema lingüístico, encierra un significante y un significado cuyo nexo debe ser reconocido como necesario, por ser estos dos componentes consustanciales uno de otro. El carácter absoluto del signo lingüístico así entendido rige a su vez la necesidad dialéctica de los valores en constante oposición, y forma el principio estructural de la lengua. Es tal vez el mejor

La polisemia es definida como la relación entre varios significados conceptuales y un mismo significante; una unidad de significado polisémico tiene una forma única pero múltiples significados relacionados. La polisemia debe ser distinguida de la homonimia, figura ambigua en la cual “a una misma realidad fónica pueden corresponder significaciones radicalmente diferentes” (Ducrot 2003: 275). En cambio, “se hablará de polisemia, más que de ambigüedad, cuando leyes relativamente generales hacen pasar de una significación a otra y permiten prever la situación” (Ducrot 2003: 275). A continuación, intentaremos determinar estas reglas de funcionamiento que articulan el sistema semántico del “plástico” en Juan Fernández. La palabra se utiliza cotidianamente de variadas formas: se habla de los plásticos en general o en singular, en masculino y femenino, como sustantivo o adjetivo, de manera humorística, burlesca, neutra o francamente despectiva. La polisemia del término se articula a nivel gramatical mediante el paradigma de flexión, cuyo radical es “plasti” al que se le agregan los afijos “cos”, “ca”, “co” y “ficarse”, como se aprecia en los siguientes esquemas:

testimonio de la fecundidad de una doctrina el que engendre la contradicción que la promueve. Restaurando la verdadera naturaleza del signo en el condicionamiento interno del sistema, se afianza, más allá de Saussure, el rigor del pensamiento saussuriano.” (Benveniste 1980 [1966]: 55).



Cuadro 3. Paradigma de flexión (nivel funcional)



Cuadro 4. Paradigma de flexión (nivel sociológico)

El Plástico como sustantivo

La primera acepción, y la más general del término, es el sustantivo común. El plástico es el afuerino, el extranjero, simplemente eso. Es un término ligado estrechamente a la llegada del turismo, proceso relativamente reciente (década 1990), cuando los isleños comenzaron a tener un contacto cotidiano con las personas del Continente. Se adoptó el término para denominar a estos visitantes.

Hemos visto que estos jóvenes niegan cualquier connotación negativa del término genérico. Entre las evasivas que presentan, encontramos otra variante de la palabra: “la plástica”, que connota la cualidad de objeto de deseo, distinguiéndose así –según proponen estos jóvenes– a lo aparentemente despectivo del término general. Estos jóvenes se rehúsan a hacerse cargo del malestar que la denominación les causa a muchas personas que visitan la Isla. Tienen conciencia de que el nombre puede sonar despectivo, pero niegan cualquier intencionalidad intrínseca a la palabra, argumentando que es un sustantivo y no un adjetivo, que nombra, pero no califica. Sin embargo, consideran que es un nombre muy bien puesto, que existe cierta correspondencia entre la forma de vida del continental y el plástico: lo desechable, lo fácil, procesado, listo para consumir. Se reconoce una motivación entre el nombre plástico y la realidad que denota, principalmente a partir de la contigüidad del continental y el material plástico, y de la primacía de lo desechable en su forma de vida. Sin embargo, los isleños tienden a restarle importancia a esto e insisten en la inocencia del término.

Para reforzar este argumento, un joven isleño me aclaró que hubo un tiempo en que, a los “plásticos buena onda” le decían “pichito” y que nunca inventaron un nombre para el “plástico mala onda”. Pero todo esto también ayuda a reforzar nuestro argumento, ya que el “plástico buena onda” merece ser sacado de la categoría “plástico” para ser introducido en una nueva que no se confunda con la primera, la cual parece ser suficiente para el continental “mala onda”. Podemos decir que no se inventó lo contrario de “pichito” justamente porque “pichito” se define en oposición a “plástico”, ya que éste ya contiene en sí las características negativas del extranjero. El sistema semántico expuesto en la sección anterior sugiere que no es necesario este término para un “plástico mala onda”, porque la connotación del término supone, antes de comprobar la simpatía que despierta un visitante, que éste tiene las cualidades negativas que lo diferencian del isleño: se sería plástico hasta demostrar lo contrario.

Plastificarse: transitivo

Aunque estos isleños insisten en que el nombre no es despectivo, que no tiene una connotación negativa, constantemente lo utilizan de ese modo entre ellos, cuando se dicen “no seas plástico”, “te estas plastificando”. Estos jóvenes consideran que es malo “plastificarse”, es decir, asumir actitudes continentales que lo asemejan al otro. El isleño está acostumbrado a satisfacer sus necesidades con las mínimas comodidades (lo que ha pasado de ser necesidad a ser opción, y luego a obligación moral). El isleño no lleva plato a un disco o un asado de pescado, porque come con la mano; prende fuego sin mayor dificultad (sino, se expone a burlas); no se queja de lo difícil del camino, de la oscuridad, de lo pesado de una carga o lo duro de la leña. Estos jóvenes expresan el deseo y el sentido del deber de

mantener su cultura, cantando canciones de la Isla y manteniéndose próximos a lo “salvaje”, a la vida “natural”. Y la sanción ante la falta de este código de conducta, es asimilarlo al extranjero, al Plástico. No debe pensarse que esta sanción es algo dramático. No, siempre se toma con humor; lo que, por otra parte, no le quita seriedad al asunto. La broma es divertida pero es muy seria, ya que funciona como mecanismo disciplinador de un discurso que busca asegurar su legitimidad.

El uso transitivo de la palabra “plástico” nos trae a la oposición isleño / continental, la cual es fundamental para entender el sentido que estos jóvenes isleños le dan a las categorías identitarias. Existen varios elementos que los diferencian de los continentales: la confianza que da la vida comunitaria de la isla en que todos se conocen porque predominan las relaciones cara a cara y la solidaridad, aparece como una de los rasgos fundamentales de la vida social en Juan Fernández, experiencia que estos jóvenes extrañan con particular intensidad cuando están estudiando en el Continente.

Según esta visión –que en una perspectiva comparativa es bastante acertada–, el continental no cuenta con una red de apoyo efectiva en caso de dificultades, está solo en medio del anonimato de la multitud. Es interesante el hecho de que, para ellos, el Continente es eminentemente urbano, lo que probablemente se debe a que su experiencia en el Continente se concentra en Valparaíso y Santiago. En este discurso, el isleño es confiable, amable, y relajado, virtudes escasas en la ciudad, donde nadie conoce a nadie, la confianza es algo raro y el miedo a la delincuencia es cotidiano, lo que hace que el ciudadano sea indiferente, desconfiado e incluso antipático con sus iguales. Otra diferencia importante se relaciona con las actitudes, capacidades y costumbres de los continentales, que resaltan cuando llegan a la Isla: según estos jóvenes –y yo puedo dar razón de ello– los continentales son torpes, débiles e inútiles para valérselas por sí mismos.

El isleño, en cambio, es ágil, fuerte, autosuficiente: no depende de los demás para subsistir porque ha tenido que aprender a dominar variados campos de la actividad productiva (montañismo, cabalgadura y cuidado de animales, navegación, caza, pesca, cocina, etc.). Es interesante también, que estos jóvenes relacionen su autosuficiencia con la experiencia de pasar el invierno en la Isla, período en que pocos continentales permanecen en ella, por lo duro del clima y la soledad que éste impone al hacer virtualmente imposibles los viajes aéreos. Esta capacidad de adaptarse al medio como individuos le da a estos isleños una libertad que consideran muy importante. El concepto de libertad de los isleños no se relaciona con la presión de lo que podríamos denominar su “comunidad moral”, sino con la autosuficiencia individual que les permite subsistir en su entorno y el apoyo de su comunidad ante las dificultades, cosa casi imposible en la ciudad. Es muy interesante, y central en este discurso, la identificación expresa del isleño con la figura del macho.

El isleño es macho porque es capaz de dominar la situación, de dominar un medio difícil, al que el continental no está habituado y en el que generalmente es un inútil. Estos jóvenes no pretenden que todos los continentales sean débiles o inútiles, pero plantean que sus condiciones de vida los preparan para ser más brutos y los dota de una actitud de macho que los hace sentirse seguros de sí mismos donde quiera que vayan. Por ejemplo, en una conversación con un grupo de jóvenes isleños, se les planteó que el isleño se siente muy macho, y ellos respondieron:

Mujer: Pero si los isleños son machos.

Hombre: “Se sienten”, ¿Por qué dice “se sienten”?

M: Son machos. Los isleños tienen más experiencia, son como mucho más aperrados⁷ para hacer las cosas. O sea, los otros son más delicados para todo, en cambio acá se

atreven a todo. Son como más brutos para sus cosas.

M: A todo, claro. Eso es lo que me encanta, que sean interesantes.

H: Yo creo que por eso la mujer puede sentir –la mujer que llega del continente, por ejemplo– que puede dejar todas las cosas en manos del hombre que está acá en la isla, porque se domina acá en la isla. O sea, todo bien: la puede llevar a un paseo, ir a buscar leña, hacer fuego, y la mujer estar ahí echadita para atrás. Y el compadre puede dominar todas las situaciones porque está en su medio y sabe si viene lluvia, si no viene, sabe todo. Entonces eso es como más imponente. Entonces eso es bueno. Si yo pudiese sentir que una mujer me hace sentir súper seguro y que puedo dejar mi vida un poco –en pequeños grados– en sus manos, va a ser encantador.

H: Y en cierto modo, cada uno nos hemos ido formando desde chicos así; con otras tareas más duras que pueden hacernos así, más serios. No es que uno pretenda caminar y dárselas de rudo, nada que ver.

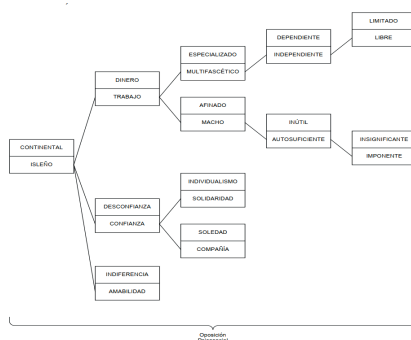
M: Además, eso se va traspasando de generación en generación.

H: Y aparte, para uno es súper grato hacer esas cosas. Es grato tenerlas cómodas y hacer el trabajo bruto. Antes, las mujeres hacían el trabajo bruto pero no porque los hombres fueran flojos, sino porque el hombre se quedaba afuera en la mar y las mujeres tenían que hacerlo no más.”⁸

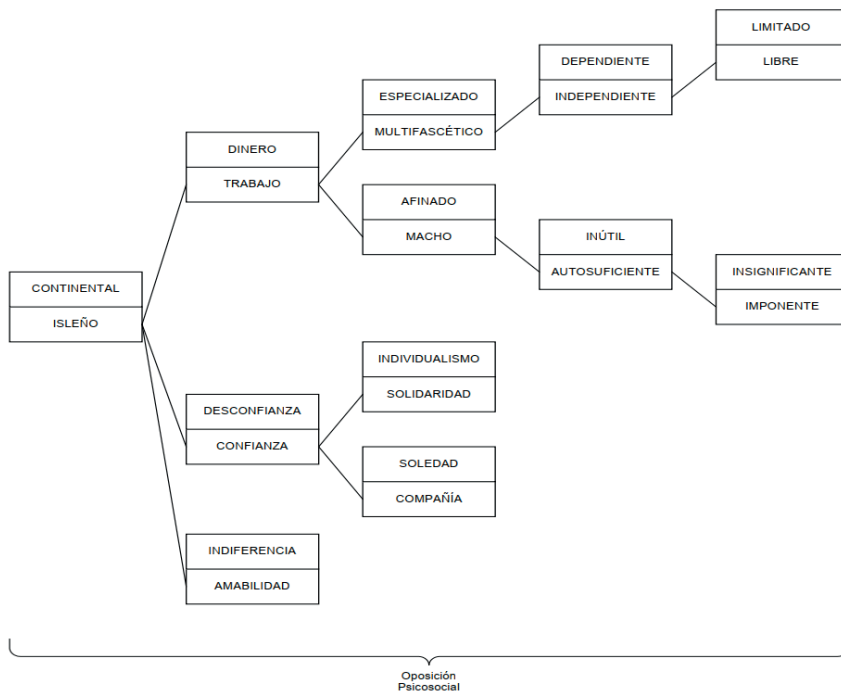
7 En Chile, “aperrado” es sinónimo de todoterreno y de alguien que no tiene miedos. Dícese de quien no siente temor frente a las situaciones y siempre acepta las condiciones de la situación haciéndoles frente sin protestar.

8 Entrevista grupal a jóvenes (17 a 25 años), IRC, 25.02.03

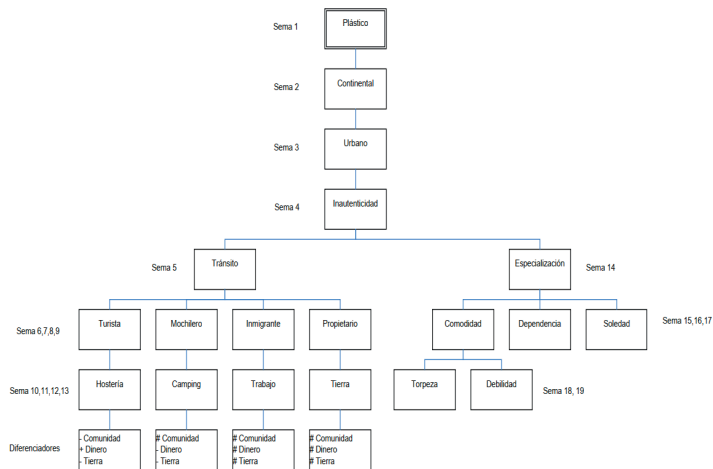
Recapitulando, en este discurso, aparte de ser amable y confiable, el isleño es macho: potente, hábil, multifacético, ágil, decidido, experimentado, autosuficiente, fuerte, bruto, arriesgado y valiente; es un ser poderoso que domina el medio en plena libertad. Y esta característica es compartida, en parte, por la mujer, que, debido a las exigencias del medio, debe aprender también a ser autosuficiente (la vida en la lejanía es eminentemente masculina –según plantean ellos-). De este modo, el isleño está adaptado a su entorno natural, a una geografía que no ha sido intervenida culturalmente, y que obliga a la cultura a ceder terreno ante la naturaleza. El continental, en cambio, depende absolutamente de la tecnología, de la cultura, y su relación con el medio está totalmente mediatizada por su interrelación con los otros: solo no es nadie.



Cuadro 5. a) Isleño/continental emic



Cuadro 5. b) Isleño/continental emic



Cuadro 5. c) Isleño/continental emic

Se deja ver en este discurso la ausencia de la figura de la pesca como rasgo distintivo. Es un discurso que incorpora al mar sólo como uno de los aspectos que configuran el rasgo “multifacético” que distingue al isleño del continental. Esta es una identificación centrada en el ámbito terrestre y en la particularidad de aislamiento que le impone el océano; que asume el estatus de reserva natural que detenta su territorio –entendido, en este punto, como paisaje y entorno–, a su definición de ser isleño. Por eso, a pesar de ser el fundamento de la vida social y cultural en el Archipiélago, estos jóvenes no consideran a la pesca como un factor determinante en su identidad. Al parecer, en este discurso, ser o no ser pescador no hace a una persona más isleña que a otra. A diferencia de la incorporación del Parque Nacional como rasgo distintivo de la “identidad isleña” –lo cual es conflictivo para parte importante de la población adulta y anciana que sufrieron la imposición de CONAF sobre sus animales–, la omisión de la pesca es una actitud que encontramos también en las generaciones anteriores, que manifiestan el deseo de que sus hijos estudien y no sigan realizando un trabajo que, aunque los llena de orgullo, conlleva un riesgo y un sacrificio que no les quieren legar.

El plástico que es plástico

Como hemos visto hasta aquí, la palabra plástico se refiere como sustantivo al extranjero y como adjetivo a lo inauténtico. Se entiende entonces que, cuando se lo utiliza sólo como sustantivo, no se le da la carga negativa y se maneja genéricamente: no se busca conscientemente ofender sino simplemente denotar (aunque los significados connotados operan constantemente). En cambio, cuando se lo utiliza como verbo transitivo (plastificarse) se apela a las actitudes arriba expuestas y se busca reforzar las actitudes y comportamientos considerados auténticamente isleños mediante la negación de lo continental. Pero a veces, el término plástico se utiliza con la intención abierta de ofender. Algunos isleños reconocen que a veces se utiliza de forma peyorativa, pero consideran que son contadas las veces y totalmente justificadas: los que reciben este nombre (con esta connotación) son personas que, aunque lleven años viviendo en IRC, no se integran a la comunidad y siguen manteniéndose apartados, siguen siendo extranjeros. Esta integración no pasa solamente por compartir con la comunidad, sino por incorporar los hábitos y valoraciones isleñas, de modo que pasen a formar parte de su universo de reconocimiento. Según esta visión, el isleño abre las puertas de su isla y su comunidad a quién considera un igual, al otro lo excluye y lo reduce a partir del rótulo “plástico”, que lo define y lo mantiene a distancia.

Sin embargo, hay personas que viven en IRC y que no se les aplica el término “plástico” a pesar de ser continentales. A ellos se les llama (siempre como una broma que se ríe también de sí misma) “introducidos”, utilizando una vez más la metáfora ecológica de las especies introducidas por el hombre al Parque (en

contraste con las nativas y las endémicas).⁹ Bromas a parte, aunque no todas las personas de origen continental son consideradas plásticos, hay otras que lo siguen siendo a pesar de vivir en IRC. Como planteó Georg Simmel, el verdadero extranjero no es el que vive lejos o “afuera”, ni el que viene de pasada, sino el que se establece, de manera más o menos estable, en “nuestro” espacio (Simmel 1986: 716-717). El “plástico-plástico” correspondería a esta categoría de extranjero y por eso constituye el otro inmediato de esta identificación isleña. Esta acepción, la del continental residente, es la más interesante porque revela el núcleo más duro de significado, el que resiste a la cercanía y la convivencia, del término que aquí analizamos.

Esta acepción denota, por un lado, a los inmigrantes que no se relacionan con la comunidad y no trabajan para el bien de la comunidad sino para su propio beneficio (el caso más nombrado: profesores continentales que no enseñan como deberían y que ganan un bono extra por trabajar en una zona aislada); y por otro lado, a los continentales que, viviendo o no en la Isla, compran terrenos (generalmente los mejores) para veranear o arrendarlos a turistas. Por otra parte, el mochilero (el plástico histórico) inaugura esta motivación que hoy ha pasado a ser característica importante del “plástico” como concepto: el aprovechamiento. Porque, según cuentan, cuando comenzaron a llegar mochileros a Robinson Crusoe, fueron acogidos por la comunidad, invitados a sus casas, llevados a pescar, regalados con asados, etc., hasta que el isleño se dio cuenta de que no había una respuesta por parte de los continentales; que una vez que se marchaban, no volvían a escribir ni mandaban fotos (nótese que los isleños no parecían esperar más que esto). Por nuestra parte, considerando la teoría antropológica clásica, podemos llegar a la conclusión de que no se respetó la *ética del don*: la triple obligación de dar, de recibir y sobre todo de devolver que constituye el vínculo social (Mauss, 1971). Es revelador el hecho de que al turista que se aloja en hosterías (sobre todo al extranjero) nunca se le diga directamente “plástico”, porque a pesar de no relacionarse con los isleños, gasta dinero para asegurar su comodidad, lo que mantiene la relación con la comunidad en su justa balanza:

“Hombre: Pero a la gente adulta, la vieja que llega a la hostería no se trata tanto de plástico.

H: Claro.

Mujer: A los jóvenes no más.

9 Esta broma tiene también otra connotación que desliza la simple introducción hacia la figura de la penetración genital, lo cual podría ser leído en términos sociopolíticos como un sometimiento del otro bajo los parámetros de la “sociedad isleña”.

H: No, sí los tratan de plástico a los viejos, a todos. La vieja que llega a la hostería, por una forma de sutileza no más que se le dice el continental, el turista o el pasajero, pero uno a parte les dice plástico igual.

H: O sea, pero en general sí, pero no personalmente. H: Porque traen platita no más.

H: Los que son de monto, pero el otro resto: plástico no más.”¹⁰

Discursos de identidad y ética del don

Según este uso de la palabra, podemos aventurar una definición de “plástico” como una persona que piensa antes que todo en su propio beneficio y que no respeta la norma de la reciprocidad en las relaciones personales, norma a la cual los isleños dan mucha importancia en su vida cotidiana. Entendemos por reciprocidad las relaciones sociales que se basan en la ética de lo que Marcel Mauss (1925) llamó el Don: toda relación entre grupos o personas que está regida por las tres obligaciones fundamentales de dar, recibir y devolver (o, como plantea Godelier 1998, volver a dar). En esta lógica económica no se busca directamente una ganancia económica y todo regateo está terminantemente excluido del intercambio, no se exige devolución de algo similar ni se estipula el tiempo en que deberá efectuarse la retribución. Pero no se trata de transacciones exclusivamente económicas. Estos dones serían de un carácter muy particular que Mauss sintetizó bajo el concepto de hecho social total:

En este fenómeno social total, como proponemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales –en éstas tanto las políticas como las familiares– y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y distribución, y a los cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen. (1925: 157).

El Potlatch descrito por Franz Boas es tomado como el caso paradigmático del don agonístico o competitivo, donde la obligación que impone la recepción de un don es tal que la retribución debe ser mayor al don inicial, de manera que ésta también impone la necesidad de una contraprestación, lo que genera un vínculo cohesionador que se estimula también con el afán de prestigio, el que se otorga al más generoso y no al que obtiene mayores riquezas. A pesar de ello, el más

10 Entrevista grupal a jóvenes (17 a 25 años), IRC, 25.02.03

generoso es también el que obtiene más ganancias, porque mientras más da, más recibe. Pero el carácter de la riqueza es tal que siempre está circulando.

Otro ejemplo clásico del don es el Kula descrito por Malinowski en 1922 (Malinowski 1995). Más tarde, Claude Lévi-Strauss (1971) ha propuesto que la reciprocidad forma parte de un sistema mayor: la función simbólica, que supone la comunicación (intercambio), que se realiza en tres ámbitos: el intercambio de símbolos (lenguaje), de mujeres (parentesco) y de bienes (economía). De modo que la ética del don, la exigencia de reciprocidad, estaría presente en todos los ámbitos de la vida cultural y estaría asegurada por el carácter estructural (que remite los términos entre sí en un permanente juego de dones/oposiciones). Por su parte, Marshal Sahlins (1977), en una visión más política (hobesiana) del don, elaboró una clasificación de los tipos de intercambio poniendo en relación el grado de reciprocidad implicado y la cualidad de los lazos sociales existentes entre los socios (distancia social).

El principio de esta clasificación es que la primera depende de la segunda, de modo que a menor distancia social, mayor será la observancia de esta ética del don: se respeta la equivalencia cuantitativa entre los dones y los plazos aceptables para las devoluciones. El tipo de intercambio oscilaría entre una reciprocidad generalizada, correspondiente a la menor distancia social, reciprocidad equilibrada (distancia intermedia), y la reciprocidad negativa, donde dada la gran distancia social entre las partes, el intercambio adquiere la forma de una transacción interesada, en la cual cada cual intenta sacar provecho del otro. La distancia social puede verse también en términos de identidad, con lo cual podríamos decir que el grado de identificación con el otro determinará el tipo de relación que establecen las partes. En las sociedades modernizadas de la actualidad, no prima este tipo de relaciones de reciprocidad, lo que puede atribuirse a un debilitamiento de los lazos identitarios y al predominio de relaciones individualistas que buscan el provecho propio y que funcionan sobre la base de la lógica del mercado. Sin embargo, aún en la actualidad siguen existiendo este tipo de relaciones, principalmente dentro de la familia y las amistades, pero también a través de la caridad y de los pagos obligatorios que deben hacerse bajo la forma de impuestos al Estado, para que éste los redistribuya.

Volviendo a nuestro contexto etnográfico, lo que el isleño esperaba del turista bien recibido y atendido, era el mismo grado de compromiso, de gratitud y de retribución, no en el sentido económico sino que en términos generales (totales diría Marcel Mauss). Hace veinte años, la llegada de afuerinos a Juan Fernández era extraña y causaba gran alegría. Significaba una ruptura de la monotonía y del aislamiento, se generaban emociones agradables y expectativas por parte del isleño, las que al parecer no fueron comprendidas ni correspondidas por los turistas. Pero el proceso más fuerte dentro de este desencuentro tiene que ver

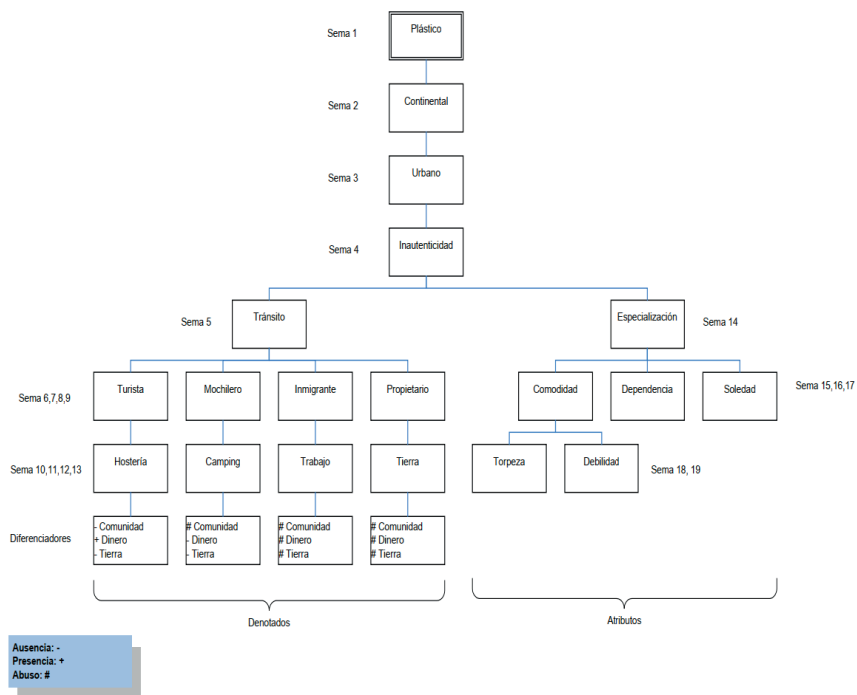
con la compra de terrenos por parte de continentales y continentales que muchas veces nada tienen que ver con la comunidad o la Isla:

Lo otro que es muy importante es que llegan los continentales a la isla y se compran los mejores terrenos, y los isleños que nos hemos sacado la cresta para que la gente llegue a poder interesarse por la isla –porque los viejos la sufrieron, y se esforzaron para poder colonizar, y cuando estaban ellos nadie pensaba en venir a comprar terrenos acá-, no tenemos los medios como para comprar esos terrenos que nos deberían pertenecer por derecho, por ser descendientes de colonos. Pero como estamos bajo las leyes del Estado de Chile, tenemos que acatar no más.¹¹

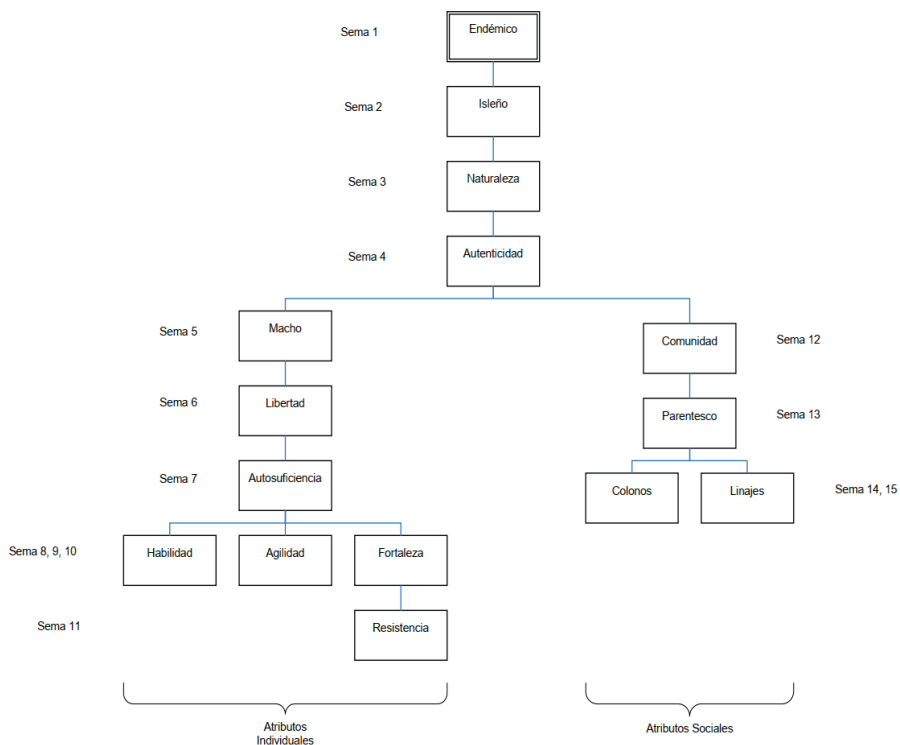
Este es un tema muy delicado que genera mucha frustración en los isleños, porque consideran que sus abuelos, sus padres, y ellos mismos, han luchado toda su vida para sobrevivir, progresar y colonizar estas islas. Y este progreso, este sacrificio, es el que ha hecho posible el desarrollo del turismo, la construcción de la pista de aterrizaje, entre otros adelantos que hacen que la vida sea lo suficientemente cómoda como para que personas del Continente se sientan atraídas por la Isla Robinson Crusoe y piensen en comprar terrenos. Mientras tanto, los isleños deben pelear por terrenos pequeños, muchas veces emplazados en zonas de alta erosión, peligrosas y alejadas del centro del pueblo. Por lo tanto, el verdadero “plástico” es toda persona que, aún permaneciendo en IRC por años, sigue manteniendo un nivel de compromiso débil con la comunidad, ya sea en cuanto a su participación o en cuanto a la reciprocidad (en el amplio sentido de la palabra) que no son sino la misma cosa.

En estas reflexiones encontramos tres recursos clave a partir de los cuales se construye este discurso: la memoria, la tierra y el parentesco. Aquí no sólo hay una identificación con el paisaje, sino que se comienza a configurar la existencia de un territorio, ya que se postula el derecho, sino exclusivo sí preferencial sobre un espacio perfectamente delimitado, en virtud de la historia vivida en el lugar (Barabas 2004), es decir, la memoria de la colonización y la capacidad de establecer lazos de consanguinidad y parentesco con los responsables de la misma. De este modo, detrás de la palabra plástico se encuentra toda la historia de la Isla, desde la colonización hasta la actualidad, con variados procesos (los abusos de las compañías, la independencia y la instauración de la Cooperativa, la llegada de CONAF, la eliminación del ganado y el desarrollo del turismo) que han ido conformando un sistema polisémico que presentamos en los cuadros que siguen:

11 Nota de campo: Joven isleño (30 años), Santiago, 16.08.04



Cuadro 6. Semana “plástico” emic



Cuadro 7. Semana “endémico” emic

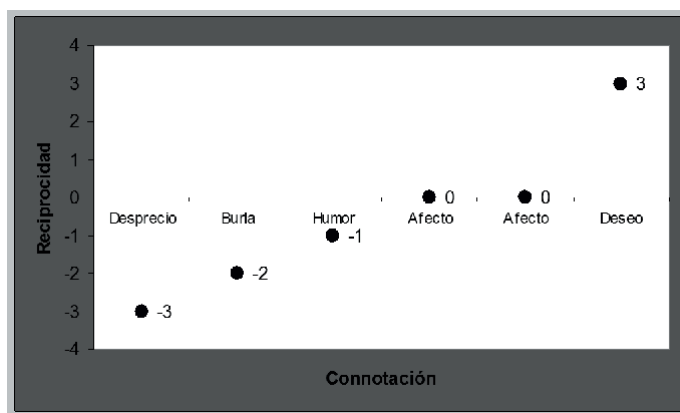
Denotación	Expresión			Diferenciadores			Connotación		
	“Plástico”	“Endémico”	“Introducido”	Comunidad	Dinero	Tierra	Humor	Afecto	Desprecio
Isleño	-	+	-	+	+	+	+	+	-
Turista	-	-	-	-	+	-	+	-	-
Mochilero	+	-	-	#	-	-	+	-	-
Propietario	+	-	-	#	#	#	-	-	+
Inmigrante	+	-	-	#	#	#	-	-	+
	-	-	+	+	+	+	+	+	-

Donde “+” significa presencia, “-” ausencia, “#” aprovechamiento personal

Cuadro 8. Paradigma de identificación isleña 1

El Cuadro 8 muestra el paradigma de la identificación isleña, el esquema básico de sus variaciones estructurales. El isleño categoriza al continental bajo el membrete “plástico”, pero no siempre le expresa esta categorización, a diferencia de lo que ocurre con las otras dos categorías (dado su connotación positiva). Tanto la expresión del membrete o denominación como su connotación significan el tipo de relación que el extranjero establece con el isleño y viceversa.

El paradigma identitario hace hincapié principalmente en las relaciones sociales y económicas o materiales. En este esquema hay tres maneras fundamentales de relacionarse con la comunidad isleña: la participación, la indiferencia y el abuso; y dos formas de relacionarse económicamente: el continental puede ser un aporte (ya sea por medio del consumo o del trabajo bien realizado), o puede ser una carga para la comunidad (principalmente a través del aprovechamiento de la buena voluntad del isleño y del servicio público mal realizado); y dos formas de relacionarse con la tierra: se puede ser propietario, o no propietario. La forma en que estos tres factores se articulan en la relación con el extranjero va configurando la categoría que se le impone al continental. La categoría se determina a nivel de connotación, pudiendo ser despectiva, burlesca, humorística, denotativa o afectiva. La presencia o ausencia del aprovechamiento personal y de la participación en la comunidad isleña va motivando la categoría que se aplica a un individuo o grupo, y la connotación de la misma. De este modo, la polisemia del término “plástico” conforma un sistema de oposiciones, donde el carácter humorístico o despectivo está dado por el grado de equilibrio en la relación de reciprocidad que se establece entre las partes.



Cuadro 9. Paradigma identidad isleña 2

Categoría	Connotación	Reciprocidad
“Plástica”	Deseo	Positiva
“Endémico”	Afecto	Equilibrada
“Introducido”	Afecto	Equilibrada
“Plástico”	Humor	Negativa
	Burla	Negativa
“Plástico plástico”	Desprecio	Negativa

Cuadro 10. Paradigma identidad isleña 3

Este esquema da cuenta de las distinciones fundamentales de la oposición plástico/endémico, que no se agota en un análisis lingüístico, porque se basa en un proceso histórico que involucra aspectos económicos, sociales y simbólicos. El paradigma de esta identificación isleña entraña la visión de una relación asimétrica con el continental, concentrando las categorías identitarias desde la relación de equilibrio hacia el polo negativo, donde es el isleño el que aporta sin recibir nada a cambio.

Se podría pensar que en este paradigma la relación ideal es la del equilibrio (el punto cero del eje reciprocidad en el esquema), donde las partes hacen aportes equivalentes y son equivalentes en dignidad. Sin embargo, hay elementos que contradicen esta primera impresión. En este punto cobra relevancia la figura de la “plástica”, categoría que denota deseo en una relación que es asimétrica: el Continente provee mujeres, pero a los isleños les molesta que las isleñas se relacionen en este plano con los continentales. De este modo, el paradigma intenta pasar por alto la situación de desequilibrio positivo en la reciprocidad en un aspecto fundamental: el erotismo y eventualmente el parentesco, donde es el isleño quien recibe sin dar a cambio. Quisiera hacer hincapié en este último punto, ya que sugiere que el discurso de identidad desplegado por estos jóvenes plantea, a través de un relato que se pretende histórico (diacrónico) una estructura permanente (sincrónica) que genera un desequilibrio negativo en la reciprocidad, a pesar de la evidencia de desequilibrio positivo. El relato reproduce una desigualdad histórica en su discurso sobre la naturaleza de isleños y continentales, lo que los lleva a ignorar o silenciar aspectos de su realidad social, mediante un procedimiento claramente ideológico. Más adelante abordaremos el mecanismo que subyace a esta estrategia discursiva. Por otro lado, al plantear un vínculo de reciprocidad asimétrico con el Continente este discurso supone (de una manera algo velada pero igualmente paradójica) un vínculo identitario que lo sustente. De otro modo no se comprende esta memoria despechada de los isleños: como plantea Marshal Sahlins, a mayor distancia social, menor reciprocidad. Para profundizar en esta relación Isla-Continente, analizaremos la otra identificación predominante en la Isla: la de los colonos y su relación con el discurso que despliegan los jóvenes.

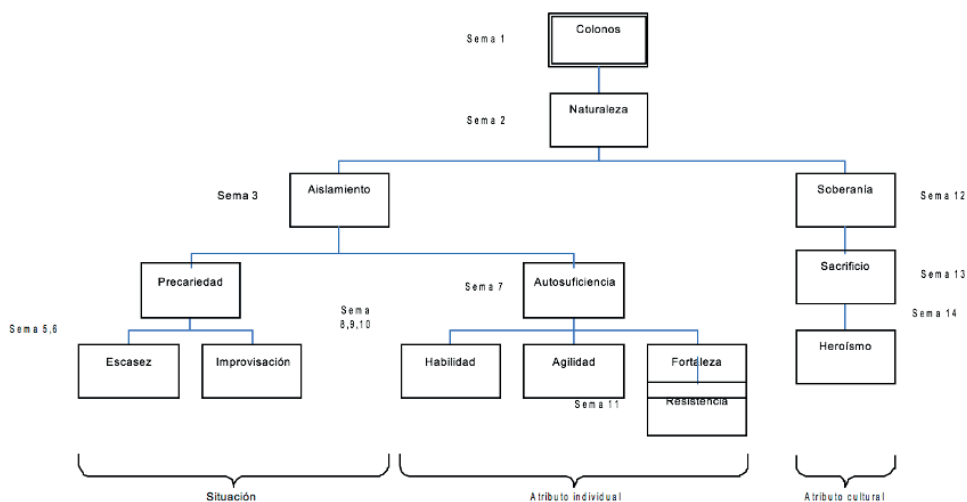
Los colonos

Hemos visto que el “discurso de lo endémico” se fundamenta en la memoria de los colonos. La identificación con esta figura es muy fuerte entre los isleños y es el discurso que se deja ver con más fuerza entre las generaciones adultas y mayores. Todo isleño, desde los más ancianos hasta los más jóvenes, se enorgullece de poder decirse hijos, nietos o descendientes de colonos. Se obtiene prestigio y legitimidad en cuanto a la calidad de isleño en ello. Parece ser que la figura de esos primeros habitantes es lo que fundamenta la identificación isleña desde hace generaciones. A diferencia del “discurso de lo endémico”, que no está completamente asentado sino en vías de codificación y socializado sólo entre las generaciones jóvenes, el discurso de los colonos es un código unívoco, compartido por todos y simbólicamente muy eficaz.

Tal como las generaciones mayores, los jóvenes recuerdan, añoran y resaltan la importancia del pasado agropecuario de la Isla, cuando la gente vivía una “vida de campo”. El pasado glorioso es el agropecuario, los tiempos del Barón de Rodt. Los tiempos de la pesca son posteriores y no son recordados con tanta alegría, porque son también años de pobreza, abandono y explotación por parte de las empresas pesqueras. Como sea, la imagen del isleño fuerte y sufrido es retomada y reelaborada por estos jóvenes en un discurso de identidad que se enfrenta a otro contexto que las generaciones anteriores (Reserva Natural, turismo, desarrollo de las telecomunicaciones). Una de las formas en que estos jóvenes actualizan la memoria de los colonos para configurar su identidad es andando descalzos tal como sus padres y sus abuelos lo hicieron años atrás. A diferencia de sus padres, los jóvenes actuales tienen zapatos, y buenos zapatos; llevan bototos o zapatillas a la moda compradas en el Continente. No tienen necesidad de caminar descalzos por las piedras, lo hacen por opción. Proponemos aquí que este rasgo es utilizado para acercarse al ideal isleño del macho resistente y autosuficiente. Las identificaciones de la juventud se van articulando en discurso de identidad a través de canciones y mediante prácticas como éstas, que intentan mantener formas de hacer y de ser consideradas auténticamente isleñas.

En este punto se hace evidente que la memoria se construye desde el presente, acomodándola a los requerimientos de la actualidad. En este caso, bien podríamos estar frente a la “invención de la tradición” de la que hablan Hobsbawm y Ranger (2002), ya que un hecho coyuntural del pasado es reelaborado, elevado al estatus de “tradición” y perpetuado a través de la repetición. Esta “tradición” no tiene el carácter de ceremonia, es desarrollada públicamente bajo la apariencia de una “costumbre” (¿Habría que hablar de una “invención de la costumbre?”), en un acto sutil y cotidiano que actúa como mecanismo de integración social: en la medida que se anda descalzo, se pertenece a la comunidad histórica del macho isleño inaugurada por los colonos. El discurso de identidad de los jóvenes se ancla en

el pasado de esos colonos, ellos se enorgullecen de descender de esos forjadores del asentamiento humano y comunitario en el Archipiélago; de quienes lucharon contra el abandono, el clima, el mar, el hambre, la pobreza y la explotación económica, haciendo soberanía en un orgulloso sacrificio para Chile.



Cuadro 11. Semana “colonos” emic

Vemos así, que el semema “colonos” y el semema “endémico” se relacionan de manera que el primero aporta muchos semas al segundo, y el segundo se vale del primero. El semema “colono” amplía el semema “endémico” mediante el circuito sémico de atributo cultural que comprende los semas “soberanía”, “sacrificio” y “heroísmo”, conceptos que se articulan y fundamentan en la historia de la colonización de la Isla, que frente a la ausencia del Estado tuvieron que asumir los isleños heroicamente, otorgándole al país la soberanía sobre estas islas. Y vale la pena recordar que en esta memoria encontramos el fundamento de la acepción con mayor carga de sentido del término “plástico”: el continental que llega tardíamente, luego de que la colonización ya ha sido terminada, cuando la historia de sacrificio, sufrimiento y entereza vive sólo en el recuerdo, a cosechar los frutos que otros sembraron, a aprovecharse de la Isla. Esto último se relaciona estrechamente con los colonos. El Estado de Chile no reconoce lo que el isleño considera un derecho histórico sobre los terrenos que tradicionalmente ocuparon los colonos, los que les corresponden a ellos por sucesión; en cambio, exige a los isleños que compren los terrenos, que además son designados por Bienes

Nacionales. De esta forma, el isleño considera que el Estado de Chile está en deuda con la comunidad isleña por el sacrificio soberano de colonizar el Archipiélago.

Queda establecido el carácter de sistema del semema “endémico”, que se basa en el semema “colonos” y su oposición al semema “plástico”, en el cual las relaciones Archipiélago-Continente están reguladas por la ética del don, en una relación que se propone desequilibrada o asimétrica, manteniéndose el polo continental (Estado, Nación, mochileros, inmigrantes, propietarios de terrenos, trabajadores del servicio público, operadores de turismo, etc.) en permanente deuda con la comunidad isleña.

Esto permite al isleño controlar el espacio social y el territorio insular, imponiendo sus normas de comportamiento al extranjero, basado en la legitimidad del don que han hecho y el vínculo que se ha formado:

Hombre: Lo único que podría ser problema es que las personas que lleguen acá traten de implantar su forma de actuar o su forma de ser acá en la isla. Que vayan caminando y tiren un papel a la calle, o que anden gritando en la noche... Nosotros gritamos, pero si anda un huevón gritando, no, no corresponde. Entonces, que ellos se adapten a como es la cosa acá en la isla, no que nosotros tengamos que adaptarnos a ellos. Pasa. Ahí es cuando hay algunos problemas. No pasa con la gran mayoría de la gente pero sí pasa. Y ahí es cuando todos al tiro ¡puh!

Mujer: Pero yo me he dado cuenta, por ejemplo, ahora los turistas que han llegado son bien... como te dijera yo...

H: *Dóciles.*

M: Claro. No, y limpios. Porque incluso he visto a algunos con bolsas recogiendo cosas -papeles y todo eso- en la calle; que antes no se veía. O sea, yo nunca había visto, de hecho. Pero lo puedo decir porque los he visto. He visto algunos que se paran en la playa con bolsas recogiendo la basura. De repente la misma basura que nosotros dejamos, ellos la recogen. Pasan así como nosotros lo hacemos.¹²

Pero este discurso también permite mantener una dependencia económica y cultural con el Continente sin menoscabar el valor de la propia “identidad”, ya que invierte los términos proponiendo que es el Continente el que realmente depende de ellos. Bajo este discurso, el isleño puede exigir al Estado sin sentir que está

12 Entrevista grupal a jóvenes: Darío (24 años), Iván (18 años) y Araceli (24 años), IRC, 25.02.03.

recurriendo a la caridad, que tiende a ser humillante para quien la recibe,¹³ sino muy por el contrario, que ha dado sin recibir nada a cambio, lo que lo sitúa en el otro polo: el pueblo generoso que ha cumplido con su cometido y mantiene en alto su honor.

Comienza a dibujarse la lógica cultural isleña, que se articula, desde su origen, en una relación de fidelidad cultural y dependencia económica con el Continente. Esto se refleja en el mantenimiento de ciertos aspectos culturales continentales (cocina, estética, música) y en la actitud demandante y pasiva que oponen al Estado, al que exigen recursos y subsidios en una escala muy superior al esfuerzo efectivo por solucionar directamente sus necesidades. En este contexto, el discurso de identidad de la colonización y el de lo endémico sirven como herramientas ideológicas, que sustentan y justifican esa actitud ante el Estado por medio de la instauración de una asimetría estructural (ya no solamente histórica) en la relación de reciprocidad que sustenta la “identidad nacional” que une los dos polos.

Como la gran mayoría de las sociedades isleñas, la de Juan Fernández ha tenido que luchar contra el aislamiento, y tanto el discurso de lo endémico como el de los colonos se orientan en este sentido. Un discurso identitario que se articula a partir de la asimetría, el sacrificio y la deuda, les permite dialogar de manera mucho más efectiva con el Estado, porque éste tiene interés por mantener la soberanía en las Islas como en los mares que circundan el Archipiélago (lo que es motivado tanto por el “orgullo nacional” como por los derechos económicos que esta soberanía asegura). De modo que el discurso isleño se apropia del discurso nacional-estatal asumiendo una posición geopolítica para asegurar su bienestar social y económico.

Hemos visto que tanto la identificación con los colonos como la identificación con lo endémico se construyen a partir de la adopción de discursos continentales: la primera se basa en el discurso de identidad nacional, la segunda incorpora este último y el discurso conservacionista-ambientalista-ecológico. Ambas son producto de un diálogo con el Continente, pero la identificación con los colonos mantiene una relación simétrica con el otro en la cual se pone énfasis en las semejanzas que produce y supone la reclamada identidad nacional; en cambio, el “discurso de lo endémico” genera y se fundamenta en una alteridad radical, donde la relación con el otro es asimétrica, ya que se le impone, desde el momento

13 Como plantea Maurice Godelier, “la caridad está de regreso, esa caridad sobre la que Mauss escribía en 1922 en el ‘Essai sur le don’ que, tras siglos de cristianismo y de instituciones religiosas de caridad, era todavía ‘ofensiva para quien la acepta’. En este sentido, para muchos de los que tienen la necesidad de ello, sigue siendo humillante hoy día tender la mano y pedir en la calle al transeúnte o en el metro al pasajero. Prefieren simular que se ganan la vida vendiendo diarios impresos especialmente para ellos y que raramente serán leídos.” (Godelier 1998:13-14).

en que ingresa al territorio isleño, una categoría que lo despoja de todo valor. Nos enfrentamos a un proceso complejo en el cual se construye un discurso de identidad que impugna al otro en base a una identidad común pero desde perspectivas culturales diferentes.

Consideraciones finales

Hemos analizado el discurso de identidad de los jóvenes isleños a partir del análisis componencial de la palabra “plástico”, término que demostró tener una densidad simbólica tal, que da lugar a toda la historia de la población isleña actual y que revela una estrategia cultural fuerte que responde a la condición de insularidad de Juan Fernández. Nos encontramos con un discurso de identidad que, lejos de reflejar una esencia fernandeziana, se expresa, negocia y se construye en relación al otro. Este es un discurso de frontera antes que de isla (en el sentido puramente geográfico del término), sus límites establecen un espacio de apertura antes que de clausura; es un discurso que negocia los términos de su propia construcción en beneficio de su objetivo.

Y es curioso que la conciencia y la afirmación de las identificaciones isleñas parece haberse intensificado junto con el desarrollo de los medios de transporte y comunicación: a mayor contacto cultural, mayor distinción, mayor oposición con el otro. De modo que, cuando el aislamiento era mayor, las identificaciones tendían a establecer una identidad común con el Continente (identidad nacional), de manera de mantener un contacto cultural, económico y social absolutamente necesario para una vida social satisfactoria; pero, al acrecentarse el contacto de manera imprevista y explosiva, la reacción de estas personas es aislarse (reforzar los límites sociales), ayudándose de la condición de aislamiento geográfico que se utiliza como fundamento y recurso para salvaguardar su identidad y mantener su especificidad cultural.

Como dice T. H. Eriksen, “al ser un aspecto de la sociedad, el aislamiento debe ser siempre un asunto de grado. Ninguna sociedad está completamente cerrada; del mismo modo que ninguna sociedad está completamente abierta, porque de ser así, dejaría de ser una sociedad. Una sociedad debe tener límites de algún tipo para ser una sociedad.” (Eriksen, 1993). Y en esta historia de lucha contra el aislamiento, los isleños de Juan Fernández fueron construyendo la insularidad por medio de una lógica y una ética que desconocen la lógica cultural urbana y capitalista del Continente, y en ese desencuentro nos devuelve una imagen crítica de nosotros como sociedad y como personas: la imagen de una existencia cada vez más plastificada.

Referencias citadas

- Anderson, Athol. 2005. "Distance Looks Our Way: The Effects of Remoteness and Isolation in the Prehistoric Colonization of Polynesia." En: F.J. Morin and G. Lee, (Eds) 2005. *The Reñaca Papers. VI International Congress on Easter Island and the Pacific*. Los Osos, California: The Easter Island Foundation.
- Anderson, A.J., S. Haberle, G. Rojas, A. Seelenfreund, I.W.G. Smith and T. Worthy. 2002. "An Archaeological Exploration of Robinson Crusoe Island, Juan Fernández Archipelago, Chile." En: S. Bedford, C. Sand and D. Burley, (eds.), 2002. *Fifty Years in the Field: Essays in Honour and Celebration of Richard Shuthler Jr's Archaeological Career*. pp. 239-249. New Zealand: Archaeological Association Monograph.
- Augé, Marc. 1996. *El Sentido de los Otros*. Barcelona: Paidós.
- Barabás, Alicia M. 2004. "La construcción de etnoterritorios en las culturas indígenas de Oaxaca." *Desacatos*, (14): 145-168.
- Barth, Frederik. 1976. "Introducción" en: Barth, Frederik (Comp), 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, Roland. 1984. "Lección Inaugural de la Cátedra de Semiología del Collège de France pronunciada el 7 de enero de 1977". En Barthes, Roland, *El Placer del Texto y Lección Inaugural*. México: Siglo XXI editores.
- Casson, Ronald. 1981. *Language, Culture and Cognition. Anthropological Perspectives*. New York: Macmillan Publishing Co. Inc.
- Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov. 2003. *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Eco, Humberto. 1994. *Signo*. Barcelona: Editorial Labor.
- Eriksen, Thomas Hylland. 1993. Do Cultural Islands Exist? *Social Anthropology*. (1).
- Fitzpatrick, Scott M., 2004. "Synthesizing Island Archaeology" en Fitzpatrick, Scott M. (Editor), 2004. *Voyages of Discovery. The Archaeology of Islands*. Praeger Publishers, Westpoint, EEUU.
- George, Pierre (Dir.). 2004. *Diccionario Akal de Geografía*. Madrid: Akal.
- Godelier, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.). 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Keesing, Roger. 1989. "Creating The Past" En: Hanlon, David y Geoffrey M. White (eds.) 2000. *Voyaging Through The Contemporary Pacific*. Rowman & Littlefield Publishers, Boston, United States of America, pp 231-254.
- Larraín, Jorge. 2001. *La identidad chilena*. Santiago: Lom.
- Lévi-Strauss, Claude. 1950. "Introducción a la Obra de Marcel Mauss". En: Marcel Mauss, 1971. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Malinowski, Bronislaw. 1995. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península.

- Mauss, Marcel. 1925. "Ensayo Sobre los dones. motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas." En: Marcel Mauss, 1971. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- Sahlins, Marshall. 1977. *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal.
- Simmel, Georg. 1986. *Sociología 2. Estudios Sobre las Formas de Socialización*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sonesson, Göran. 2002. Dos modelos de la globalización. Una perspectiva semiótica. *Criterion*, (33): 107-134.
- Terrel, John E., 2004. "Island Models of Reticulate Evolution: The "Ancient Lagoon" Hypothesis". En Fitzpatrick, Scott M. (ed.), 2004. *Voyages of Discovery. The Archaeology of Islands*. Westpoint: Praeger Publishers.
- Terrel, John E., Terry L. Hunt y Chris Gosden. 1997. The Dimensions of Social Life in the Pacific. Human Diversity an the Myth of the Primitive Isolate. *Current Anthropology* 38 (2): 155-195.
- Todorov, Tzvetan. 1998. *La conquista de américa. El problema del otro*. México: Siglo XXI.

Más allá de Isla de Pascua: migración e identidad en la sociedad rapanui contemporánea¹

DIEGO MUÑOZ AZÓCAR

Introducción: la lejana Rapa Nui

La sociedad rapanui² representa una historia compleja de transformaciones socioculturales, no solamente en lo que respecta a su pasado más lejano, sino también a su historia reciente. La sociedad insular pasó de ser una comunidad extremadamente aislada con un régimen económico, marcial y eclesiástico (1900-1965) que impedía a los isleños salir de Rapa Nui, a una sociedad radicalmente abierta desde mediados de los años 60 (Cristino, Recasens, Vargas, González y Edward 1984, Cristino y Fuentes 2011) momento en que Isla de Pascua es formalmente incorporada al Estado chileno (Porteous 1981, McCall 1996, Seelenfreund, Grifferos, Hucke y Ramirez, 2004, Delsing 2009) y en que la actividad turística comienza a acaparar la economía local (cfr. Cristino *et al.* 1984, Porteous 1981, Di Castri 1999).

Según el censo chileno de 2002, la población total de Isla de Pascua ascendía a 3.791 personas, de las cuales el 60% (2.269 personas) se declaró perteneciente a la etnia rapanui; mientras que la población no-rapanui se calculaba en un 40% (1.522

1 Publicación original: Muñoz Azócar, Diego. 2014. Más allá de Isla de Pascua: migración e identidad en la sociedad rapanui contemporánea. En: *Antropologías del Sur* 1 (2): 31-54. DOI: <https://doi.org/10.25074/rantros.v1i2.841>

Este trabajo forma parte de la investigación doctoral “Entre enracinement et mobilité: l’identité rapanui contemporaine (au-delà l’île de Pâques, vers le Chili continental et la Polynésie française)”, para obtener el grado de Doctor en Ciencias Sociales, estudios comparativos en antropología, sociología e historia. Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, France Centre de Recherche et de Documentation sur l’Océanie (UMR 7308).

2 Empleamos la palabra “rapanui” como adjetivo y para hacer referencia al gentilicio de los habitantes autóctonos de Isla de Pascua. El término “Rapa Nui” es exclusivamente utilizado para referirse al territorio insular.

personas entre chilenos continentales³ y extranjeros). Según las estimaciones del Instituto Nacional de Estadísticas (INE), para el año 2012 la población ascendería a 5.167 habitantes (BNC 2013).⁴

En nuestras experiencias de terreno en Rapa Nui (en los años 2009, 2011 y 2014) hemos podido constatar la creciente preocupación ante lo que los rapanui llaman “migración” es decir, el arribo masivo de chilenos continentales. Rapa Nui comienza a ser una tierra de migración, como muchas otras islas del Pacífico (Toullelan y Gille, 1999). La diferencia radica en que a pesar de su talla reducida (163 kilómetros cuadrados y un sólo poblado), actualmente es una tierra de acogida de inmigrantes más que una de éxodo.

Al interesarnos en las experiencias migratorias de los insulares, hemos podido identificar que la sociedad rapanui de los últimos cincuenta años ha conocido dos fases migratorias. La primera comienza cuando las prohibiciones a la libre circulación impuesta por la administración chilena⁵ dejan de tener efecto (de 1966 en adelante), y que se caracterizó por el hecho que muchos isleños comenzaron a instalarse en Chile continental (en las ciudades de Valparaíso, Quilpué y Santiago, principalmente) y a viajar a Tahiti (Polinesia Francesa). En este período Rapa Nui devino una tierra de éxodo. La segunda y actual fase se caracteriza por la articulación de Rapa Nui a una red de circulación de personas, producida principalmente por el flujo turístico, pero también el retorno de muchos rapanui que habían vivido fuera de la isla, y al arribo de chilenos continentales seducidos por las posibilidades salariales que la actividad turística promete. Rapa Nui comienza a ser una tierra de acogida.

En este artículo analizaremos la actual sociedad rapanui en sus conexiones hacia Chile continental y Polinesia francesa, desmontando la antigua noción que

3 Aquí los miembros de los otros pueblos indígenas contemplados en la pregunta censal, son considerados como chilenos continentales.

4 Debido a una serie de irregularidades detectadas en el proceso de recolección de datos, el Censo 2012 fue descartado como instrumento de planificación de políticas públicas. Se espera la realización de un nuevo censo para 2017. Por esta razón las cifras oficiales son aquellas del Censo 2002. Para obtener cifras actualizadas hemos recurrido a las estimaciones realizadas por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) que pueden ser consultadas en Internet. La información se encuentra disponible en el sitio de la Biblioteca Nacional del Congreso (BNC) Para mayores detalles ver: http://reportescomunales.bcn.cl/2013/index.php/Isla_de_Pascua

5 La principal razón esgrimida por las autoridades de la época para esta prohibición, fue la presencia de la lepra en parte de la población isleña. Esta política permitió mantener una mano de obra estable y de bajo costo a la Compañía Explotadora de Isla de Pascua, empresa ganadera que arrendaba el territorio insular al Estado de Chile. Para más antecedentes referirse a Weisner y Fajreldin (2003), Muñoz (2007), y más recientemente Foerster y Montecino (2013).

plantea a Rapa Nui como un lugar aislado. Proponemos que la sociedad rapanui se compone de comunidades territorialmente dispersas que, mediante diferentes mecanismos de articulación, configura una noción de totalidad social centrada en Isla de Pascua como lugar identitario de arraigo. Nos resulta imposible comprender la sociedad insular sin analizar las maneras en que ésta se articula con Chile continental y la Polinesia francesa, sin contemplar el rol que juega la migración de personas rapanui, la instalación de éstas fuera de la isla y las relaciones que establecen entre el lugar de habitación y el lugar de origen, como también los efectos del arribo de personas del continente⁶ y el rol del turismo. Es sintomático que en los últimos diez años, según las estimaciones del Instituto Nacional de Estadísticas (INE), la población en la isla haya aumentado en un 36,30%, siendo que la variación a nivel país es de un 15,10% (BNC 2013). Nos parece igualmente relevante que nuestro propio análisis de las cifras del censo chileno de 2002, arrojó que un 51% de la población rapanui habitaba en Chile continental y que de éste, el 26% se concentraba en la ciudad de Santiago (Muñoz 2007). De la misma manera, resulta revelador que después de los años 70 los desplazamientos hacia Polinesia Francesa sean cada vez más frecuentes.

El grueso de la información que aquí se analiza es el resultado de nuestras investigaciones etnográficas realizadas durante los últimos siete años en Santiago de Chile, Rapa Nui y Tahiti, en el marco de nuestra investigación de tesis doctoral. En nuestra investigación, hemos utilizado las estrategias de “mapeo” sugeridas por George Marcus (2001) para hacer del método etnográfico, una herramienta de análisis de procesos globales.⁷

El artículo se organiza en siete secciones, la primera trata de las experiencias migratorias rapanui hacia Chile continental y Polinesia francesa así como los efectos que ha tenido la instalación de chilenos continentales en Rapa Nui. Luego analizaremos las maneras en que los inmigrantes se mantienen vinculados a la comunidad de origen, dando cuenta de diferentes mecanismos de articulación entre los “enclaves rapanui en el extranjero” y la sociedad insular. En un tercer momento plantaremos que el circuito migratorio crea y hace circular una serie de representaciones sobre el exterior activando procesos de “cerradura” de la sociedad insular. Concluiremos este artículo proponiendo que la sociedad rapanui ha estructurado una comunidad que trasciende los límites geográficos de Isla de Pascua.

6 En Rapa Nui, continente o “conti” refieren al territorio chileno continental; de la misma manera, continental o “conti” refiere a sus habitantes.

7 Marcus (2001) propone una serie de técnicas para registrar el desplazamiento de persona, de objetos y de ideas. Nos propone que utilizando diferentes tipos “biografías” es posible develar los procesos de “anclaje” espacial de los procesos observados. Las estrategias de mapeo sugeridas por Marcus son: “Seguir a las personas, seguir los objetos, seguir la trama, la historia o la alegoría, seguir la biografía, seguir el conflicto y realizar una etnografía estratégicamente situada” (Marcus 2001: 118-121).

La familia rapanui dispersa: Santiago y Tahiti como enclaves rapanui en el exterior

A lo largo de nuestro trabajo etnográfico hemos registrado una serie de biografías de movilidad (Marcus 2001), con las que hemos podido determinar que las experiencias de desplazamiento de los rapanui dan cuenta de un proceso de migración circular (Sahlins, 2007). Este tipo de migración consiste de tres momentos consecutivos. En primer lugar, se trata de las experiencias de salida de Rapa Nui, seguidas por las de instalación en el lugar de llegada y finalmente las de retornar a Isla de Pascua. Estas experiencias nos han permitido comprender las condiciones sociales y las motivaciones que gatillaron la salida de Rapa Nui, las estructuras sociales que actúan en la integración del migrante en la sociedad de acogida, en las experiencias del retorno, y comprender los procesos de reintegración en la sociedad insular. Al estudiar estas experiencias hemos identificado que los rapanui mantienen vínculos de diferente naturaleza y en diferentes grados de compromiso con la comunidad de origen, haciéndose parte estructurante de una comunidad translocal.

Las biografías migratorias nos han mostrado también la importancia de las relaciones de parentesco en la migración rapanui. En primer lugar, constatamos que la actual familia rapanui ha asumido un patrón de residencia neolocal extremo, donde sus miembros se encuentran dispersos en diferentes y alejados lugares de residencia, pero manteniendo diferentes vínculos sociales entre ellos. En segundo lugar, identificamos que aquellos que se desplazan lo hacen siempre dentro de un círculo de conocidos ya asentados en los lugares de arribo. De cierta manera, recibir parientes es una nueva obligación social de la familia rapanui dispersa. La migración rapanui ha construido un espacio social más amplio y un universo de obligaciones a cumplir entre migrantes y radicados, que desbordó el espacio finito de Isla de Pascua.

Las biografías recopiladas nos han permitido comprender que la migración regular hacia Chile continental y Polinesia francesa, se inicia casi de manera simultánea hacia finales de los años 60 y se vuelve frecuente hacia los 80. Sin embargo, sabemos que existieron intentos en los años anteriores en ambas direcciones, explicados por las condiciones de aislamiento impuestas por la administración chilena (Englert 1960, Peteuil 2004). A continuación, explicaremos cómo se han formado enclaves rapanui en el exterior y cómo se estructuran por factores históricos y contextuales diferentes.

Irse al continente: Santiago como enclave

Antes que los rapanui adquiriesen sus derechos ciudadanos en los años 60, sólo tenían tres maneras de viajar a Chile continental: 1) enrolándose en las Fuerzas

Armadas, ya fuese en la Marina (que hasta 1965 era la representante del Estado) o en Carabineros⁸; 2) en el marco de un programa de ayuda de la Sociedad de Amigos de Isla de Pascua (un grupo de personeros de la alta intelectualidad chilena de los años 40-50) que incentivó y acogió a jóvenes isleños para que continuaran estudios en Santiago; 3) intentando escapar escondidos en las bodegas de los barcos de la Armada o de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua⁹ que llegaban a Rapa Nui (Muñoz 2007, Foerster, Ramírez y Zurob 2012).

Estos primeros migrantes rapanui en Chile continental, formaran en los años 60 el llamado “Comité de Adelanto Pascuense”¹⁰, organización que jugará un importante rol en las negociaciones con el Estado para dar término al régimen marcial que existía en Rapa Nui (Goñi 1983, Foerster *et al.* 2012). En este periodo se formarán también los primeros profesores normalistas isleños que volverán a Rapa Nui y ejercerán cargos de autoridad en diferentes dominios. Alfonso Rapu, líder del movimiento por los derechos ciudadanos en Rapa Nui, fue parte del grupo de profesores retornados (Grifferos 1995).

Será luego de los cambios políticos y económicos vividos en Isla de Pascua de los años 60 (cfr. Grifferos 1995, Seelenfreund *et al.* 2004, Foerster *et al.* 2012) que los rapanui saldrán libremente y comenzarán a asentarse en Valparaíso y las comunas vecinas como Quilpué o Villa Alemana. Hoy los isleños recuerdan a las familias Atan, Haoa y Rapahango como aquellas de Quilpué y a los Pakomio, Pakarati y Rapu como los de Valparaíso. La instalación en Santiago es posterior a aquella de la región del puerto, pero es y fue, la más permanente.

Adriana Goñi (1983), quien pudo trabajar con la generación de estos primeros migrantes, estimó que entre 1969 y 1971, había 400 rapanui viviendo en Chile continental. La principal razón que Goñi identifica para esta migración, fue la creciente expectativa de los isleños por alcanzar un bienestar material similar al de

8 La presencia de isleños en el ejército es la más antigua relación de Rapa Nui y el Estado chileno, un completo estudio se encuentra en: Departamento de Historia Militar (2006) y más recientemente en Moreno Pakarati (2012).

9 El Estado chileno entregó en arriendo las tierras de Rapa Nui para la crianza de ovinos (entre 1896 y 1953), primero a Henry Merlet, comerciante francés radicado en Valparaíso (desde 1895) y posteriormente a la Compañía Explotadora de Isla de Pascua Williamson Balfour (1903 hasta 1953), momento en que la Armada se hace cargo de la administración de la Isla y de la estancia. Para mayores antecedentes referirse a Seelenfreund *et al.* (2004), y al completo estudio compilado por Cristino & Fuentes (2011). Recientemente Fuentes (2013), compila un segundo volumen con artículos que analizan diferentes aspectos del “ciclo ganadero” en Isla de Pascua.

10 El término “pascuense” es utilizado en Chile continental para hacer referencia a la población nativa de Rapa Nui. Si bien hasta los años 90 funcionó también como etnónimo reivindicado por los mismos rapanui, actualmente ha sido remplazado por el término “rapanui”, como categoría identitaria.

los continentales que llegaron a ocupar los cargos públicos; similar al que tenían los militares de la base norteamericana¹¹ o al de los turistas. Goñi explica: “existe una gran cantidad de pascuenses que dice “venir a conocer la patria...” o “a ver este lugar de donde van todas las cosas nuevas a Pascua...” (Goñi 1983: 243). Las instalaciones en Chile continental iniciadas con posterioridad a los años 60, y que nosotros pudimos estudiar gracias a nuestro contacto con migrantes rapanui de segunda y tercera generación (los hijos y nietos de la migrantes con los que trabajó Goñi), respondieron a otro patrón. Corresponden a un proceso familiar que se vio incrementado con la práctica de dar preferencia a matrimonios entre rapanui y continental por sobre a los de rapanui con rapanui.

Los isleños que hoy tienen entre 40 y 60 años nos explicaron que sus padres impusieron juventud, un fuerte tabú del incesto, lo que impedía que pudiesen casarse con otros isleños. Esto significó que debieron buscar pareja entre los extranjeros llegados a la isla, que en su mayoría eran chilenos continentales. Irse de la isla se transformó en una obligación. Uno de los correlatos directos de esto, fue que la nueva familia se asentó en el lugar de origen del cónyuge, en especial que mujeres rapanui casadas con chilenos continentales se fueran a vivir fuera de la isla (McCall 1998, Muñoz 2014a).

Contrariamente a la experiencia de sus padres, los jóvenes rapanui de hoy (o la tercera generación de migrantes) invocan como motivo para dejar la isla, la búsqueda de nuevas oportunidades en educación. Entre ellos, la idea de irse de Rapa Nui parece ser una experiencia normal, aunque no necesaria, como en el caso de sus padres. Muchos son los jóvenes que año a año parten a vivir al continente, pero pocos son los que efectivamente, terminan sus estudios. Las nuevas condiciones económicas de Rapa Nui desmotivan la continuación de estudios superiores o de profesionalización. Hoy muchos jóvenes y adultos son dueños de hostales o cabañas que arriendan a alto precio a los afuerinos.

Para los rapanui ancianos, la migración tiene que ver con razones médicas, dada la falta de especialistas en el hospital local. Si bien el año 2011 se inauguró un nuevo y moderno hospital en Isla de Pascua, muchos enfermos crónicos deben pasar algunos meses en Santiago o Valparaíso. Hace al menos siete años que el Servicio de Salud Metropolitano Oriente, del que depende jurisdiccionalmente

11 En 1965, el Estado de Chile firma un convenio con la Fuerza Aérea norteamericana para la instalación de una base rastreadora de satélites. En junio de 1965 llegó el primer contingente de militares norteamericanos y en agosto un carguero portando equipamiento y materiales de construcción junto a una dotación de cerca de 1000 hombres, que permanecían embarcados, siendo 400 los que quedaban en tierra (Cristino *et al.* 1984). En este periodo Rapa Nui forma parte de los intereses geopolíticos norteamericanos en el contexto de la Guerra fría. Esta base fue una más de varias instalaciones militares norteamericanas en el Pacífico (Muñoz 2010).

el hospital de Isla de Pascua, adaptó una casa para acoger a los isleños que por razones médicas llegan a Santiago, transformándose en un centro de sociabilidad de los migrantes y los radicados. Un sentimiento generalizado de los ancianos es volver a Rapa Nui, una vez dada su alta médica.

A partir de este panorama podemos concluir que en la actualidad la población rapanui de Isla de Pascua no ve satisfechas todas sus aspiraciones si continúa viviendo en el territorio insular; la migración se constituye entonces en una obligación ocasionada por las condiciones de vida local. Sin embargo, en los últimos años ésta ha comenzado a cambiar por las oportunidades económicas que el turismo ha impulsado (sobre todo en lo que respecta la pequeña hotelería).

Parte de la nueva migración, sobre todo de los jóvenes rapanui, se relaciona con la forma en que cómo los rapanui consideran su comunidad local. En efecto, muchos jóvenes señalan que la vida en la isla es monótona y que los mayores ejercen un estricto control sobre ellos. Migrar significa evadir ese control. Identificamos aquí el carácter aún cerrado de la sociedad insular en términos de las relaciones sociales, donde la ciudad aparece como un lugar de evasión. Sin embargo, como veremos a continuación, los isleños que emigran no salen de un círculo de conocidos cuando van al continente.

La instalación en el continente (principalmente en Santiago y Valparaíso) es explicada por los vínculos sociales consolidados tales como el matrimonio y la compra de una casa. La presencia del cónyuge continental, los hijos nacidos de esta unión y las propiedades adquiridas refuerzan un vínculo que denominaremos de “amarre” al continente. Se trata de un proceso de arraigo en el que una parte de la familia extendida consolida una propiedad disponible y abierta a las facciones de la familia de la isla. De este modo, la propiedad de una casa se transforma en una estructura de recepción que permite vincular a los miembros de la familia dispersa. Esto porque en tanto miembro de un grupo de parentesco, todo rapanui tiene derechos y obligaciones ante los otros miembros del grupo (cfr. McCall 1976, Muñoz 2014a).

De esta manera, una nueva instalación en Chile continental resulta de un proceso familiar que responde a relaciones de lealtad. Así, cuando la decisión de emigrar es tomada (individual o colectivamente), se activa la lealtad familiar. La instalación se caracteriza entonces en que un familiar es quien recibe a otro familiar. La gran mayoría de los casos observados resulta ser una relación de parentesco de tipo tío(a)-sobrino(a). De este modo, el hermano del padre o de la madre asume un rol de tutor y abastecedor mientras su sobrino vive con ellos en el continente. De la misma manera, el sobrino asume el rol de hijo durante su estadía. Este tipo de relaciones nos recuerda aquella denominada *ma'anga banai* o de delegación de crianza en las relaciones de parentesco rapanui. Estas relaciones permiten a

una pareja (o de una madre soltera) que no pueda asumir el sustento de un hijo, pueda entregarlo al cuidado de otro grupo doméstico. En Rapa Nui conocemos dos mecanismos de delegación de crianza, una denominada *poki hanai*, es decir, hijo alimentado, consistente en que el niño es incorporado a la familia receptiva de manera permanente; mientras que la forma *ma'anga hanai*, es una situación temporal. Por ello denominamos como esta última, la relación establecida entre un joven migrante y su familia de acogida.¹²

Lo anterior demuestra una estrecha relación entre parentesco y migración. Así, la presencia de familias ya instaladas en el continente permite un tipo de articulación. Cuando el nuevo inmigrante arriba, el resto de sus parientes y amigos ya residentes en el continente se encargan de incorporarlo en los círculos de conocidos y en las actividades donde los rapanui del continente se reúnen, activando con ello otras redes y espacios de solidaridad, tales como los curantos ceremoniales u otras fiestas realizadas en el continente (Muñoz 2007).

Irse a Tahiti: Pamatai como enclave

La migración rapanui a Tahiti debe ser entendida dentro de un proceso mayor de desplazamiento de población en Polinesia francesa iniciado en los años 70 (Fages 1973, Fages 1974, Rallu 1994) y es diferente a la migración hacia Chile continental en al menos tres aspectos. En primer lugar, por su condición de extranjeros en territorio francés, los rapanui deben ajustarse a las normativas de extranjería que restringen el tiempo de permanencia. En segundo, lugar porque Tahiti representa un lugar de prosperidad donde encuentran una cultura polinésica que sienten propia, y en tercer lugar, por un aspecto inédito, la historia de las tierras de Pamatai.

La historia de diáspora rapanui en Polinesia, que ha sido escasamente estudiada, se inicia en 1871 cuando los misioneros de los Sagrados Corazones de Picpus abandonan Rapa Nui, provocando un gran éxodo de población rapanui hacia Mangareva y Tahiti (Anguita 1986, McCall 1976, McCall 1996, McCall 1997, Muñoz 2014b). En 1887, los misioneros vendieron a un grupo de veinticinco rapanui sobrevivientes de ese éxodo, una finca de 118 hectáreas ubicada en la escarpada colina de Pamatai, en el distrito de Faa'a en Tahiti, a dos kilómetros al sudoeste de Papeete, capital de Polinesia francesa. Estas tierras significan un vínculo memorial entre los rapanui contemporáneos, y la historia de diáspora y evangelización de mediados del siglo XIX.

12 En otras sociedades polinésicas la delegación de crianza se denomina fa'amua, que al igual que el término rapanui hanai significa "alimentar". Para un análisis de este tipo de relaciones en Rapa Nui ver Zurob (2010). Un completo estudio sobre niños fa'amua en Polinesia francesa puede ser consultado en APRIF (1993).

Según los estudios de Patricia Anguita (1986) y Grant McCall (1996), el devenir de las colonias rapanui en Tahiti fue trágico. McCall (1996) cita a Arthur Baessler (1900), etnólogo y viajero alemán que conoció a los pocos sobrevivientes de Pamatai en el año 1897 y quien señaló que eran sólo 20 hombres, 11 mujeres y 13 niños y que muchos estaban afectados por la lepra. McCall (1996: 33) acota que “sólo uno de los 25 isleños que adquirieron tierras tuvo descendencia que aún vivía en Tahiti en 1960”. Por su parte, Anguita (1986) explica que los matrimonios con otros polinésicos hicieron que los descendientes de dichos migrantes terminaron confundiendo con el resto de la población polinésica. Sin embargo, en nuestra investigación de terreno y de archivos en Tahiti (2012 y 2013), pudimos determinar que al menos cinco grupos de parentesco del actual Pamatai poseen su origen familiar en la diáspora rapanui del siglo XIX (Muñoz 2014b). Hoy constituyen familias tahitianas, donde algunas personas han conservado el recuerdo que un antepasado habría venido desde Rapa Nui a trabajar con los misioneros.

A pesar de la ruptura entre los rapanui de Tahiti y los de Isla de Pascua, producida por la política chilena de aislamiento de los años 20 (ver nota 3) y que impidió que las familias de un lado y del otro mantuviesen y perpetuaran un conocimiento mutuo, Pamatai aparece en Isla de Pascua durante todo el siglo XX como la motivación principal de la migración rapanui a Tahiti. Pamatai se yergue como enclave rapanui ya sea por la historia de diáspora y evangelización que hemos evocado, como por la relevancia que ha tenido tanto en la instalación como en las expectativas que los rapanui tienen de Tahiti. En nuestra investigación sólo hemos podido constatar un viaje realizado en 1926, en el cual un grupo de quince personas partieron rumbo a Tahiti para “vender sus tierras” (Muñoz 2014b).

Hubo otros intentos entre los años 40 y 50 de salir de la isla en pequeñas embarcaciones. Según los testimonios recogidos por Englert (1960) y más tarde por Peteuil (2004), la existencia de estas tierras y familiares en Tahiti sirvió como argumento para intentar la travesía (Muñoz, 2010). En nuestra investigación de terreno en Pamatai pudimos registrar testimonios de algunos ancianos, habitantes del sector, quienes recordaban que los llegados en esa época fueron acogidos en el seno de algunas familias de Pamatai. Justamente aquellas que habían conservado el recuerdo de un origen rapanui.

Las tierras de Pamatai comenzaron a ser reclamadas por algunas familias desde Rapa Nui a partir de la década de 1970, momento en que se inicia la conexión aérea entre las dos islas (McCall 1976, McCall 1997, Muñoz 2014b). Para reivindicar la propiedad, los rapanui emplearon como argumento los eventuales vínculos de parentesco con los antiguos propietarios, proceso que a nuestro modo de ver apela a una memoria sobre los orígenes familiares y a una manipulación estratégica de las genealogías. En este periodo (entre los años 1976 y 1990) se modifica la escritura de algunos apellidos, para hacerlos similares a los de los antiguos

dueños de tierras, y se dividen los grupos de parentesco en función de la cercanía genealógica al antiguo dueño. Mediante esos procedimientos sólo cuatro grupos de parentesco rapanui han conseguido acreditar ser descendientes de alguno de los antiguos dueños, pero existen a la fecha otras seis reivindicaciones en curso en los tribunales de Papeete (Muñoz 2014b). Así, entre 1976 y 1990 muchos rapanui se instalaron en Pamatai y se encontraron con que el sector estaba densamente habitado, que las tierras había sido adquiridas por otras personas y que las célebres tierras rapanui se reducían a unas pocas calles de un barrio popular de Tahiti. Desde las reivindicaciones de los años 70 estas tierras son objeto de conflictos entre los grupos de parientes que volvieron a ocuparlas. Los títulos de propiedad y el reparto de los usufructos monetarios por concepto de arriendos o ventas han generado fuertes tensiones y desconfianzas entre los parientes que viven en Rapa Nui y aquellos que lo hacen en Tahiti. Actualmente Tahiti ya no representa el lugar de abundancia como lo era hacia los años 70, y que motivó en parte la migración rapanui. Actualmente los trabajos escasean, según el ISPF (Institute Statistique de la Polynésie française) la tasa de desempleo se ha duplicado en los últimos cinco años alcanzando un 21,8% en agosto de 2012 (ISPF 2012). Las políticas migratorias se han hecho más estrictas, provocando una baja en la tasa de inmigración y un aumento en la tasa de emigración, particularmente hacia Nueva Caledonia.

En nuestra estadía en Tahiti durante el año 2009, pudimos registrar un total de 102 rapanui residentes en Polinesia francesa, de los cuales el 41% de ellos lo hacía en Pamatai. Estos últimos eran todos descendientes (en diversos grados genealógicos) de alguno de los antiguos propietarios, y habían llegado a Tahiti entre los años 1970 y 1980 a reclamar la propiedad de las tierras. En su mayoría, obtuvieron la nacionalidad francesa, ya sea por matrimonio o por naturalización. Consideramos en esta lista también a sus hijos, quienes si bien reconocen un origen rapanui, son de nacionalidad francesa, hablan el francés y entienden el tahitiano, lo que en un eventual retorno a Rapa Nui les significará trabas en cuanto a residencia y al ejercicio de sus derechos indígenas. En Pamatai es cada vez más notorio el hacinamiento y la imposibilidad de seguir dividiendo las pocas tierras recuperadas.

El censo de 2002 de Polinesia francesa contabilizó para la comuna de Faa'a un total de 28.182 habitantes (ISPF 2002), siendo la comuna más poblada de todo el territorio. Para el censo de 2007 habitaban 4.894 personas en el barrio de Pamatai, originarias de distintas islas del territorio (ISPF 2007). Pudimos identificar además que aquellos que no tenían vínculos de parentesco con los rapanui que había recuperado algunas de las tierras en los años 70, se instalaron en otras comunas de Tahiti como Mahina, Pirae, Papara o incluso en otras islas de Polinesia francesa como *Moorea*, *Bora Bora* y *Raiatea*. La mayoría, contrajo matrimonio con tahitianos o franceses, lo que muestra la estrecha relación entre vínculo de parentesco y lugar de residencia.

Los rapanui en Tahiti se autoadscriben a una identidad polinésica y se autodenominan *ma'obi*, término que los intelectuales tahitianos de los años 70 utilizaron para hablar de la población autóctona de Polinesia francesa (Saura 2008). Dada esta condición, creen tener derechos particulares para residir en Tahiti. Para el Estado francés, sin embargo, ellos son chilenos, por lo que necesitan de una visa de residencia para poder trabajar. Conocimos algunos rapanui que decían estar “sin papeles” (sin el permiso de residencia) por lo que si salían del territorio, no podrían reingresar. Ahora bien, los desplazamientos hacia Polinesia no están limitados a quienes acceden a los terrenos de *Pamatai* o a aquellos que se han instalado por matrimonio con tahitianos o franceses. Existe otro tipo de vínculo, que se establece por la participación de los grupos artísticos en los festivales de arte del Pacífico. Actualmente resultan emblemáticos para los rapanui los acercamientos a las Islas Marquesas y a Samoa (el festival de 2008 fue realizado en Samoa americana). Incluso en los últimos dos años, un grupo de danza de las Islas Marquesas ha participado como invitado en el festival estival de Rapa Nui.

Una de las características de este tipo de migración es que la ida y vuelta son relativamente rápidas, y sus participantes han retornado a Rapa Nui con una serie de relatos sobre estos lugares y sus formas de vida. Esto evidentemente ha tenido efectos relevantes sobre la configuración identitaria: construyéndose lo que denominaremos “una imagen de la Polinesia cercana”. Esta imagen implica un sentimiento de pertenencia a un mundo histórico y cultural más amplio que la sola Isla de Pascua y donde el concepto ya evocado de *ma'ohi*, adquiera consistencia.

La participación en este mundo polinésico se ha estructurado como un lugar de alteridad. Algunos rapanui se han sentido más próximos a los habitantes de las Islas Marquesas que a los de Samoa, pero reivindican sobre todo, las particularidades de Rapa Nui. Otro de los efectos de estos desplazamientos tiene que ver con la representación que se hace de los enclaves. Así, Rapa Nui se concibe como un lugar tradicional y auténtico, mientras que Tahiti y Santiago son considerados espacios modernos y poco tradicionales.

Las experiencias del retorno y la reintegración en la comunidad local

Para los rapanui retornar a Isla de Pascua es siempre una posibilidad, particularmente cuando las expectativas de su estadía en el exterior no se cumplieron, o si las condiciones de vida cambiaron. En la medida que la actividad turística va adquiriendo mayor importancia en la economía insular, prometiendo un bienestar (monetario) inédito en la historia rapanui, hemos constatado un movimiento de retorno en aumento durante los últimos cinco años. Para comprender este novedoso proceso de articulación, es necesario analizar las formas que ha tomado

la experiencia de retorno a Isla de Pascua y los mecanismos de integración en la sociedad insular.

El retorno ha tenido una forma de ir y volver desde el lugar de residencia a la isla. Hemos podido ver que los jóvenes y los más ancianos son quienes experimentan el retorno de las maneras más extremas. Los jóvenes que viajan al continente por sus estudios y tienen a su familia en la isla, vuelven durante las vacaciones estivales a Rapa Nui. Al final del verano (si han decidido continuar con los estudios) regresan al continente. En Rapa Nui se dice que generalmente vuelven cambiados y con una mentalidad “más continental”, que se refleja en una actitud contestataria hacia el control de los mayores. Al contrario de aquellos jóvenes nacidos en la isla, los retornados son más proclives a valorar la forma de vida insular y sentirla propia. Por otra parte, los jóvenes nacidos en el continente que viajan a la isla son incorporados en una estructura de parentesco que implica una noción amplia del concepto de pariente y que conlleva una serie de obligaciones hacia el grupo de parentesco: respeto casi absoluto a los mayores y una serie de prohibiciones en lo que respecta las relaciones amorosas con otros isleños.

Un problema particular se produce cuando los rapanui nacidos en Tahiti cuyos padres se instalaron en la década de los 70, intentan retornar. Tienen nacionalidad francesa y por tanto son considerados extranjeros desde la lógica estatal. Incluso si son bien acogidos por la familia extendida, su condición de extranjeros los deja fuera de los derechos consagrados por el Estado a los miembros del pueblo rapanui, en especial en lo referido a la propiedad de la tierra.

Para los ancianos las experiencias y deseos de retornar tienen una dimensión afectiva profunda: muchos ancianos radicados en el continente o en Tahiti desean ser enterrados en Rapa Nui. En muchos casos es un deseo expresado en vida a alguno de sus hijos o nietos, quien asume entonces la responsabilidad y los costos de traer de regreso los restos de su padre o abuelo. En concordancia a la creencia rapanui en espíritus tutelares (McCall 1998), conocidos como *varua*, traer de regreso los restos de un difunto se explica por el temor a que el espíritu del fallecido moleste al hijo que no ha cumplido con el deseo expresado en vida. Rapa Nui, además de estar poblada por los isleños, es el lugar de habitación de todos los espíritus tutelares (*varua*) pre-cristianos y nuevos. Los rapanui dicen que el espíritu de su padre o abuelo fallecido estará mejor en la tierra que le pertenece.

El retorno aparece como motivo de conflicto cuando aquellos que habiendo partido de Rapa Nui entre los años 70 y 90, vuelven hoy reclamando derechos eventuales sobre tierras u opinando sobre los conflictos internos. Muchos rapanui, que dicen no haberse ido de la isla, les reprochan no haber ayudado desde el exterior cuando la vida en la isla era difícil. En este argumento se observa la importancia que adquiere el haber mantenido vínculos durante la estadía en el

exterior. La experiencia del retorno, posee también un sustento material en las modalidades de herencia de las tierras. Ser considerado rapanui –por el hecho de tener al menos un padre que sea rapanui– está asociado a la propiedad de la tierra. Rapa Nui es uno de los pocos lugares en el mundo en que los niños nacen siendo propietarios teóricos. Si bien el ejercicio de estos derechos depende de la voluntad de sus padres y en la mayoría de los casos de los abuelos, que velan con celo los títulos de propiedad, hoy es el mismo Estado que asegura el acceso a la tierra bajo mecanismos establecidos por la llamada Ley indígena.¹³

De esta manera las memorias familiares que conservan la idea de un origen rapanui, como en el caso de jóvenes nacidos en Tahiti o en Chile continental, los sentimientos de afecto con la isla y su gente, como el anhelo de una vez muertos ser enterrados en Rapa Nui y los derechos de propiedad de la tierra, asegurados tanto por ley como por principio parental, son claves para entender el actual proceso de retorno y pensamos que funcionan como estructuras vinculantes a la sociedad insular.

Rapa Nui como destino turístico: la llegada de extranjeros

En los últimos veinte años el número de residentes de origen continental ha aumentado y el devenir de Rapa Nui como destino turístico ha hecho de ésta un lugar de paso de personas de múltiples nacionalidades. El número de turistas ha aumentado en los últimos cinco años llegando a recibir 50.213 visitantes en 2012 (Servicio Nacional de turismo (SERNATUR 2013), que en su mayoría provienen de Europa y Estados Unidos. Sin embargo, el aumento más considerable lo denota el número de turistas chilenos. Si en el año 2003 se contabilizaron 3.571 turistas nacionales (SERNATUR 2004), para 2011 fueron 12.963 (SERNATUR 2012) y aumentando en 2012 a 16.050 (SERNATUR 2013). Rapa Nui se enfrenta hoy a un paisaje étnico (Apadurai 2001) conflictual.

La migración desde Chile no ha sido objeto de un análisis profundo por parte de los estudiosos de Rapa Nui, ni por las agencias estatales de planificación. Se pueden encontrar algunas referencias en los trabajos de McCall (1975) y el estudio ya citado de Cristino et al. (1984). Como bien se señala en ambos trabajos, el arribo de chilenos continentales se inicia en el año 1966 con la instalación de las oficinas públicas, mucho antes del giro económico hacia la actividad turística. En nuestro estudio de los flujos migratorios hacia Rapa Nui pudimos determinar que los llegados en esa época eran en su mayoría hombres que fundaron sus propias

13 Nos referimos a la ley 19.253. Esta ley establece en su artículo 12 la protección de las tierras indígenas prohibiendo la compra-venta a personas no-indígenas.

familias con mujeres isleñas (recordemos la preferencia matrimonial hacia los no-rapanui). Algunos, habrían dejado a sus primeras esposas en el continente.

El arribo de chilenos continentales con posterioridad a los años 70, ha estado asociado a proyectos de infraestructura, léase de modernización (Porteous 1981). El primero en 1974, fue la construcción del Hotel Hangaroa, administrado por la Hotelera Nacional, Sociedad Anónima (HONSA) y que fue construido en un terreno que más tarde será objeto del conflicto de tierras más patente en Rapa Nui. Llegó un primer “contingente” de obreros e ingenieros, algunos de los cuales se instalaron en la isla. Luego, la ampliación de la pista de aterrizaje en 1986 provocó una nueva oleada migratoria que dio por resultado la formación de nuevas familias mixtas, y quizás, el momento de mayor auge de la emigración de población rapanui bajo la modalidad de los matrimonios mixtos que hemos señalado anteriormente (Muñoz, 2014a). Durante los años 90 la pavimentación del camino a Anakena tuvo efectos similares. En los últimos años, Rapa Nui ha conocido tres grandes proyectos de infraestructura: la construcción del nuevo Hotel Hangaroa (en medio de un conflicto por la propiedad de la tierra), la construcción de las oficinas de un nuevo banco y la construcción del nuevo Hospital. Sin embargo, la recepción por parte de la población rapanui de estos contingentes continentales ha cambiado en relación a los años 80, cuando resultaba prioritario que los jóvenes rapanui encontrasen una pareja externa a la comunidad insular.

Hacia finales de 1998, Chile continental sufría los efectos económicos de la llamada crisis asiática. En esta época, el turismo en la isla comenzaba a mejorar y algunos chilenos llegaron a Rapa Nui, como algunos de ellos lo dicen hoy “a probar suerte”. Para los continentales que llegaron con posterioridad al año 2000, la Isla de Pascua parecía presentarse como una oportunidad de mejorar sus ingresos. Muchos dicen haber alcanzado un nivel de vida que de haberse quedado en el continente no lo hubiesen logrado.

Si bien la percepción es que el turismo ha sido positivo para Rapa Nui, porque ha permitido mejorar las condiciones de vida de la población local, la sensación general de los isleños es que existe una “invasión de continentales”. El malestar, sin embargo, se refiere no a la llegada de éstos propiamente tal sino más bien, hacia aquellos que llegados de turistas, se han quedado a vivir en Hanga Roa y montado sus propios negocios. El descontento aumenta si se ve que dichos chilenos continentales comienzan a acumular riqueza, manteniéndose fuera de las estructuras vinculantes del parentesco rapanui.¹⁴

14 Para un análisis completo de las relaciones de parentesco en Rapa Nui ver McCall (1976), McCall (1980). Más recientemente Muñoz (2014a).

Según los rapanui, los continentales que llegan hoy son de dos tipos: aquellos que arriban como obreros y los turistas. Estos conforman una categoría diferente y menos conflictiva. Por otra parte, los cónyuges continentales de los rapanui no son sujeto de preocupación dada su incorporación en las obligaciones recíprocas dentro del grupo de parentesco. De los obreros, según los rapanui, muchos se han quedado en la isla y han comenzado a invitar a sus familias a vivir a la isla, sin establecer alianzas con las familias rapanui. Se mantienen fuera de las relaciones de don contra-don que implican la pertenencia a un grupo de parentesco (McCall 1980, Muñoz 2014a). Es este aspecto quizás, el que genera más recelo entre los isleños.

Las relaciones de parentesco rapanui asumen un modelo de reciprocidad generalizada (Godelier 1998, Lévi-Strauss 1949). Tanto en terreno, como en la literatura especializada (McCall 1980) se observa que los parientes y aquellos que se consideran como tales, realizan diversas prestaciones a los otros miembros del grupo. Estas prestaciones pueden ser tan diversas como hacer circular alimentos (pescado, verduras, carnes) producidos tanto en la isla como fuera de ella, acudir a la convocatoria de trabajos colectivos, como la construcción de una casa, hasta asumir la responsabilidad de la crianza de niños (como lo indicamos más arriba). En este sentido, la riqueza se distribuye al interior del grupo de parentesco en forma de dones. De esta manera, si no se establece una relación de alianza con una familia rapanui, la persona (en este caso un continental) se resta de la red de intercambios y su riqueza, que a ojos de un rapanui debería ser repartida, se acumula individualmente. Sumado a lo anterior los rapanui dicen que los obreros han traído “malas costumbres” como los robos y el consumo de drogas. Esta explicación debe ser analizada en término de fronteras étnicas (Barth 1976), ya que desde el punto de vista rapanui, se han puesto en tensión normas y conductas socialmente valoradas.

Asociado a este tipo de comentarios de la comunidad surgen espacios de tensión étnica, reflejados en la proliferación de estereotipos negativos de uno y del otro grupo. Algunos continentales consideran que “la isla sería perfecta si no fuera por los isleños” y los isleños atribuyen gran parte de las desgracias, como el “aumento de la delincuencia”, a la presencia de continentales. El tema adquiere connotación política cuando por un lado los chilenos continentales reclaman el derecho de habitar en Isla de Pascua por ser ella “territorio nacional”, mientras que los rapanui reclaman el derecho de decidir “quién entra y quién no”. Para el año 2014 se espera el ingreso de un proyecto de ley al Senado que pretende restringir la circulación de personas al territorio insular, con el objetivo de preservar el delicado ecosistema en la isla.¹⁵

15 Hace algunos años se formó en Rapa Nui una organización informal compuesta por mujeres rapanui y continentales residentes desde la década de 1960-80. Este grupo se ha dedicado a sensibilizar sobre la necesidad de regular el tránsito y radicación de continentales en territorio insular. Ellos han sido asesorados por juristas y por organismos internacionales

En nuestra última estadía en Rapa Nui (2014) pudimos contabilizar a solo doce chilenos continentales que había llegado en 1966. Los restaurantes y locales comerciales administrados por chilenos continentales abundan y la migración venida desde el continente está lejos de terminarse. En terreno pudimos notar también que a los chilenos continentales se les han sumado ciudadanos peruanos, colombianos, cubanos y algunos polinésicos provenientes de Wallis, Tahiti e Islas Marquesas.

De cómo los vínculos son mantenidos, flujo de mercancías

Bien lo muestra Marcus (2001), los flujos de personas van siempre acompañados de flujos de cosas o mercancías. Nuestra investigación demuestra que estos objetos contribuyen a mantener ligadas las facciones familiares dispersas. Pensamos que con ellos los rapanui establecen una modalidad de ser comunidad más clara. Siguiendo a Maurice Godelier (1998), los vínculos entre las personas se actualizan en el intercambio de objetos, constituyendo una red de relaciones sociales en términos de obligaciones recíprocas. Los vínculos que hemos constatado en terreno y que presentaremos a continuación, dan cuenta de la instalación de Isla de Pascua en un circuito global de intercambios dentro de un mercado específico y también del carácter relacional de Rapa Nui hacia Chile y Polinesia francesa.

Flujos desde Chile continental: los bienes esenciales

Los flujos de mercancías desde Chile continental poseen una característica que nos parece significativa. Se trata por un lado del aprovisionamiento de bienes de subsistencia y por otro de bienes de alto valor cultural. La ex Empresa Nacional de Abastecimiento de Zonas Aisladas (EMAZA) –cerrada en 2012– señalaba en su informe anual para el año 2008 que su objetivo hacia Isla de Pascua era “asegurar el aprovisionamiento ininterrumpido de productos esenciales para la población” (EMAZA, 2009: 6), tales como carnes, verduras, alimentos en conserva, harina, azúcar, sal, pastas, arroz, entre otros. La importancia de EMAZA en Rapa Nui hasta hace pocos años, conllevó a que los isleños consideren el aprovisionamiento como un deber del Estado. Esto sin dudas, posee una connotación política e histórica. Los rapanui argumentan que el Estado se comprometió con el desarrollo y bienestar económico y social de la isla desde el día de la anexión en 1888.¹⁶ En

de derechos humanos de pueblos indígenas, de modo que los fundamentos para tal solicitud pudieran estar emparentados con procesos similares en el resto del mundo.

16 Rapa Nui pasó integrar el territorio chileno en 1888 con la firma de un tratado entre el ariki Atamu Tekena (y sus consejeros), y el capitán chileno Policarpo Toro. Según la interpretación de este tratado, el Estado chileno se presentaba como “amigo del lugar” (mau te hoa kona) comprometiéndose en el desarrollo de la isla y respetando a la vez los

ese sentido, y recordemos lo referido por Goñi (1983), el acceso a bienes venidos del exterior vino a ser sinónimo de desarrollo.

Esta percepción local tiene otro efecto asociado. Se trata del valor que los isleños dan a las mercancías que arriban del continente en comparación a las locales. En primer lugar, los alimentos continentales son consumidos en el cotidiano, en ello no se cuestiona ni el cambio alimenticio ni los efectos de dependencia hacia Chile continental. En segundo lugar, parece cada vez más claro que la dependencia del continente ha generado la reducción de la producción de alimentos locales y una fuerte dependencia de la actividad turística. El estudio de Ramírez (2010), muestra bien que esta relación ambivalente con el Estado ha puesto en tensión la soberanía alimenticia de Isla de Pascua. En terreno se observa que las actividades económicas tradicionales como la agricultura de pequeña escala y la pesca poseen un valor identitario ya que algunas familias se definen entre otras características por ser algunas de pescadores y otras de agricultores. Por otro lado, los productos alimenticios locales comienzan a tener una connotación ritual. Ellos solo son consumidos en las grandes fiestas comunitarias realizadas por motivos religiosos como los bautizos, y matrimonios o durante el ciclo de los *umu atua*, festividades católico-rapanui para los santos patronos (cf. Montecino 2010, Ramírez 2010).

Resulta interesante constatar que algunas mercancías llegadas del continente poseen un alto valor identitario y dan cuenta de un proceso de selección cultural. Se trata en particular de bienes de valor simbólico como los *pareo* (trozos de tela estampadas con motivos rapanui), conchas para fabricar collares (que las mujeres venden a la salida del aeropuerto de Hanga Roa), y la mayoría de las plumas con las que hoy se fabrica la vestimenta e indumentaria considerada tradicional.

Los *pareo* y las conchas son comprados en el barrio Patronato de Santiago, donde se comercializan las telas importadas desde Asia. El barrio Patronato es conocido por ser un barrio de inmigrantes de origen árabe, chino y coreano. Las telas que los rapanui compran, son fabricadas en China y también en Tailandia, y las conchas recolectadas en Vietnam o Taiwán. Luego, las telas son estampadas y enviadas a Rapa Nui donde serán vendidas como *pareo* y las conchas hiladas en collares.

El caso de las plumas nos parece emblemático. Los rapanui que habitan en Santiago las compran en grandes cantidades a los criaderos de pollos y empresas de fabricación de almohadas, y las envían a sus familiares en la isla para la confección de las faldas, coronas u otros artefactos que forman el atuendo

cargos de autoridad existentes en ese momento. El sentir general de las organizaciones rapanui a lo largo de años es que el Estado no ha cumplido con ese acuerdo. Para comprender en profundidad estos acontecimientos referirse a McCall (1996), Seelenfreund *et al.* (2004), Escobar y Lagos (2009), Delsing (2009), Cristino y Fuentes (2011).

tradicional. De este modo la vestimenta tradicional rapanui es el resultado –y el reflejo– de esta serie de flujos, y están lejos de ser survival de un pasado lejano. Constatamos así la flexibilidad e ingeniosidad en el proceso de fabricación identitaria, el que se expresa en diferentes esferas de la vida social isleña y que parece ser uno de los rasgos más característicos de la sociedad rapanui (cfr. Andrade 2004, Muñoz 2007, Andreassen 2009). Hoy los emblemas empleados en la performance identitaria (Andrade 2004), son productos de una red de circulación de objetos y personas. La facción familiar asentada en Santiago cumple con dotar de bienes para la reproducción identitaria a la facción localizada en la isla (Muñoz 2007, Muñoz 2010).

Las cosas más bellas llegan desde Tabiti (de más allá al poniente)

Del otro lado del océano, de Tahiti a Rapa Nui, la circulación de mercancías evidencia ante todo, la vinculación y pertenencia a un mundo polinésico más amplio. En general, lo que llega de Tahiti es considerado de un alto valor estético y hacen de Isla de Pascua un lugar “polinésico” tanto a los ojos del turista como al de los mismos isleños.

Los bienes de “origen” polinésico arriban a Rapa Nui de tres maneras: traídos por los rapanui que han viajado, enviados por los miembros de la familia ya radicados, o exportados por comerciantes. La modalidad más común sin embargo, es la que los isleños llaman “matute”. Este término es definido por la Real Academia de la Lengua Española como la introducción de mercancías de manera clandestina, es decir como contrabando. Sin embargo, en Rapa Nui designa la venta en pequeñas cantidades de productos traídos desde Tahiti (o el continente) sin que estos sean vendidos en locales formalmente establecidos. Preferentemente actividad femenina, las “matuterías”, son quienes traen los productos y los venden, bien en la calle o a locales comerciales.¹⁷

Una constatación interesante que hemos podido observar en terreno es que el “matute” aparece hacia los márgenes de las relaciones de reciprocidad del grupo de parientes. Es decir, las relaciones de mercado aparecen cuando ya no se es pariente, y por tanto las “obligaciones asociadas”, dejan de tener importancia.

Poco a poco ha comenzado a proliferar un mercado formal e informal (“matute”) de mercancías polinésicas. Los objetos más abundantes son los pareo. Los pareo tahitianos son considerados por los rapanui como más bellos y exclusivos que los propios. Sin embargo, hemos podido constatar que todos los pareo “tahitianos”

17 No sabemos cómo el término “matute” llega a Rapa Nui, pero sin duda es producto de los contactos con Chile continental, donde el término posee la misma connotación.

habían sido fabricados en Tailandia. Con los pareo “made in Thailand” nos situamos frente a un proceso de circulación global de mercancías, que al igual que las conchas o los pareo de Patronato, va más allá del circuito Rapa Nui-Santiago-Tahiti.

Desde Tahiti se exporta también el *monoi*, aceite de coco mezclado con flores, utilizado en Rapa Nui generalmente por las mujeres, quienes le atribuyen altos poderes sensuales. Son además los olores que se consideran característicos de la Polinesia. La importancia de este producto nos parece capital para entender cómo en Rapa Nui se construye un imaginario, una noción de la Polinesia. No dudamos que estas dos características asociadas al monoi sean producto de las representaciones que se han construido de Tahiti y la Polinesia como un lugar de sensualidad (cfr. Tchekézoff 2001) y que de alguna manera también se encuentran presentes en Rapa Nui.

Las carteras de fibra vegetal trenzadas o de telas, son una de las nuevas modas importadas desde Tahiti, aunque ya han dado lugar a la fabricación local. Los collares de conchas, o de perlas negras –otro gran fuente económica en Polinesia francesa– son en Rapa Nui bienes de prestigio por excelencia. Los comerciantes y las “matuteras” han identificado también un nicho de mercado en la marca tahitiana Hinano. Las camisas Hinano o cualquier otra camisa venida de Tahiti son apreciadas por los hombres, quienes las portarán en ocasiones especiales o en contextos considerados “elegantes”. Con estas prendas identificamos un proceso de identificación similar al descrito para el monoi. El ícono de la marca es el dibujo de una mujer de tez morena, que aparece sentada en una playa con palmeras y vestida con un pareo rojo, su cabellera negra adornada con una corona de flores blancas. Hinano es en Rapa Nui sinónimo de Polinesia.

Otro producto es el tabaco marca Bisson que destaca, según dicen los rapanui, por ser “más fuerte que el chileno”. Por último, las plumas, de una mayor gama cromática que las llegadas del continente son escasas pero comienzan a ocupar una plaza en la fabricación de los trajes tradicionales. Pensamos que estos productos son apreciados al evocar un vínculo particular con Tahiti, acercándolo a Rapa Nui, pero también porque plantean una relación diferencial hacia Chile continental. Mientras que las relaciones con éste último son definidas en términos de responsabilidad del Estado, con las mercancías de Tahiti reconocemos un ensamblaje identitario y afectivo. Ellas hacen de Rapa Nui un lugar polinésico.

Flujos de Rapa Nui al exterior: los recuerdos del viaje y los regalos para la familia

Consideramos finalmente la circulación de mercancías desde Rapa Nui al exterior. Así los productos locales y relocalizados (siguiendo a Appadurai 2001) son

inscritos dentro de otros desplazamientos. Se trata de las cosas que llegan a Rapa Nui como materias primas (conchas o plumas, por ejemplo) y vuelven a Chile continental (o más allá de) transformados, en objetos turísticos icónicos de Rapa Nui. Así, de la isla salen toda suerte de collares fabricados con conchas venidas del sudeste asiático, pareo fabricados en Tailandia, coronas de plumas continentales, tallados en madera, entre otros.¹⁸

Además de este circuito, de Rapa Nui salen otros bienes ligados a las obligaciones con el grupo de parentesco: se trata de mercancías con un contenido afectivo. Así, es común que cuando los estudiantes vuelven al continente para continuar sus estudios lo hagan portando regalos de sus familiares y para sus familiares del continente. Los rapanui arriban con materiales empleados como emblemas identitarios, tales como el *kie'a*, el pigmento con el que se pintan el cuerpo para sus presentaciones artísticas, las que realizarán en el continente durante el año como forma de exhibición de la cultura de la isla; con estatuas de madera en forma de *moai*, pedazos de coral, o trozos de tapa, la tela tradicional.¹⁹ Interesante resultó constatar en terreno que los rapanui, tanto en Santiago como en Tahiti, adornan las paredes de sus casas con estos objetos. Al ser consultados dicen que “son recuerdos de mi tierra”. Es importante señalar también el carácter de regalo de estos bienes ya que portan en ello un valor afectivo. En general, sirven para agradecer ya sea a continentales que los acogieron o a otras personas que hayan hecho “favores” durante una estadía en el continente. Si imaginamos el caso de un pareo fabricado en Tailandia, comprado por un rapanui en Tahiti y llevado como regalo a Isla de Pascua, da cuenta a la vez de una red de intercambios globales pero también de relaciones a nivel local y familiar, lo mismo que una pequeña estatua en forma de *moai* que será regalada a algún amigo continental o tahitiano.

El principal corolario del flujo de mercancías hacia y desde Rapa Nui es comprender cómo la comunidad translocal se articula. En ese sentido, no basta con que los miembros de un grupo salgan de su lugar de origen para establecer este tipo de comunidad, lo importante es que los miembros permanezcan ligados, a pesar de la distancia. Como hemos señalado, estos vínculos son por un lado, el compromiso de los rapanui en recibir a sus parientes cuando viajan y por otra parte, hacer circular regalos y productos de alto valor identitario. Muchos de estos

18 Francisco Torres (2012) presenta un interesante análisis sobre la producción de artesanía en Rapa Nui y los circuitos de mercado por las que circulan.

19 Tapa hace referencia a las telas confeccionadas tradicionalmente tanto en Rapa Nui como en el resto del Pacífico a partir de la corteza interior de determinadas plantas de la familia de las moráceas, principalmente la morera de papel (*Broussonetia papyrifera*). En contextos tradicionales pre y pos cristianismo, se empleaba para cubrir objetos ceremoniales y personas de poder o de rango. En algunas sociedades las telas de tapa siguen siendo objetos de intercambio ceremonial. Un completo estudio sobre los objetos textiles rapanui se encuentra en Seelenfreund (ed. 2013).

objetos serán desplegados en contextos urbanos para mostrarse como rapanui frente a un “otro”, sea chileno continental o tahitiano, ayudando a construir una “particularidad” rapanui (Muñoz 2007, 2010).

Representaciones del exterior, la circulación de información

Finalmente queremos referirnos a la circulación de información sobre acontecimientos ocurridos en el exterior, ya que corresponden también a diferentes representaciones e ideas que describen el mundo fuera de la isla. Un hecho interesante es que crean un imaginario, una serie representaciones sobre una realidad dada (Godelier 1984). Este imaginario viene a ser parte de un nuevo espacio de alteridad entre Rapa Nui y el exterior. En este proceso de circulación de información la sociedad rapanui activa mecanismos de cerradura y de control, apoyándose en el carácter insular de la sociedad rapanui contemporánea.

El impacto de los medios de comunicación es otro de los temas desatendidos en la literatura especializada sobre Rapa Nui, y que merece un análisis detallado. Presentaremos a continuación algunos elementos que nos parecen importantes.

En nuestros trabajos de campo hemos podido constatar la existencia y profusión de una serie de ideas sobre el exterior que tienen por fuente la información aparecida en los medios de comunicación de masas, en su mayoría, de origen continental. El principal efecto ha sido construir representaciones sobre Chile continental y a veces, sobre otros países.

En Isla de Pascua existen tres señales de televisión que transmiten desde el continente y una local. De tiempo en tiempo los turistas dejan los periódicos entregados en el avión y existen dos frecuencias de radio, una local y otra continental. Por último, existe una limitada y lenta conexión a internet. Con estos recursos tecnológicos, la sociedad insular se mantiene ligada a los flujos globales de información.

En lo que respecta la información “interna”, esta circula bajo la modalidad del “boca en boca”, y es una información de tipo personal sobre los miembros de la comunidad. Su circulación es siempre en base a rumores y su credibilidad está determinada por expresiones del tipo “yo lo vi”, o “yo escuché”. Podemos constatar la existencia de un sistema de comunicación montado sobre una “comunidad de conocidos” que deja en evidencia dos características de la sociedad rapanui descrita por los isleños: las redes de parentesco y el conocimiento mutuo de sus miembros (Muñoz 2010). Nos resulta relevante que esta información personal se transmita en la lengua nativa, quedando excluida por ende la población de origen extranjera (incluida en esta categoría los chilenos continentales).

Por otro lado, es justamente la circulación de esta información en términos de rumores, la que activa diferentes mecanismos de control del comportamiento que fue evocado como uno de los motivos que los jóvenes tenían para intentar vivir una temporada fuera de la isla. Consideramos que en este plano existe un proceso de “cerradura” de la comunidad sobre sí misma y que tiende a juzgar el comportamiento tanto de los miembros internos de la comunidad como el de los extranjeros. En Rapa Nui muchas veces las personas cuidan su comportamiento por miedo de ser protagonistas de los rumores que circulan.

Señalamos más arriba que los medios de comunicación del continente han construido representaciones sobre este último. Por otro, agregamos que las mismas narraciones de las experiencias de viajes (como la participación en los festivales de arte) aportan con las suyas. Estas narraciones hacen circular un ensamble de ideas que oponen a Rapa Nui con el continente y con Tahiti.

Para los rapanui, Santiago es un lugar peligroso, porque las personas, los tiempos y, en general, la atmósfera urbana son asociados a la agresividad y al sufrimiento. Según ellos, el tiempo pasa rápido y la gente es más triste y no se conoce entre sí. Esta evaluación nos remite a la percepción de la vida insular como un espacio de protección. En complemento a ello los “medios” refuerzan la idea de peligrosidad, dada la preponderancia de este tipo de información en los noticieros chilenos.

Al contrario, los rapanui ven a Tahiti como un lugar próspero en términos materiales gracias al actuar de Francia como potencia mundial, pero son críticos al decir que ha perdido sus tradiciones polinésicas, a diferencia de Rapa Nui donde se habrían conservado. Esto puede ser consecuencia de los años de abandono estatal hacia la sociedad insular, pero también por el rápido proceso de invención identitaria y valorización de lo considerado como propio que actualmente vive Rapa Nui (en un contexto en el cual el turismo, llamado cultural, requiere de objetos exóticos).

En el discurso identitario rapanui, constatamos una imagen idealizada de la propia sociedad, un pasado megalítico glorioso gobernado por reyes que conocían la escritura, todos elementos que en el discurso político de la identidad forman parte de los rasgos a enaltecer. Es por ello que los rapanui se ven a sí mismos como más auténticos y respetuosos de sus tradiciones que los tahitianos.

Las dos ciudades serían entonces ejemplos para generar contrastes. Eriksen (1993) denomina a este proceso como “dicotomización” a través del cual los rapanui identifican y definen lo propio y lo ajeno. Según Alain Babadzan (2009), en los últimos treinta años todas las sociedades del Pacífico han iniciado procesos de invención de la tradición (o de relación moderna a la cultura), en la cual las representaciones idealizadas del pasado vienen a formar parte de las expresiones materiales de una identidad en el presente.

De este modo, los diferentes flujos de información hacen que la sociedad rapanui se abra o cierre en relación a los acontecimientos internos y externos. Así, el aspecto más relevante de este panorama de circulación de representaciones, es que muestra que la sociedad insular es altamente abierta y receptiva hacia muchos acontecimientos externos, pero que ha encontrado en su red de circulación interna un mecanismo de resistencia que interpreta no solo lo que llega de afuera, sino también los hechos internos. Los medios de comunicación como las narraciones de viajes instalan en la sociedad insular momentos de alteridad que van construyendo un discurso sobre la “autenticidad” de Rapa Nui.

Conclusiones: Identidad y ensamblaje, cuando no hay sentimientos de ruptura

En general la migración ha sido considerada un factor importante en los procesos de aculturación, sin embargo, nosotros hemos propuesto que ésta genera procesos de construcción identitaria y una forma de comunidad que trasciende el espacio geográfico finito. Los diversos mecanismos de articulación comunitarios que identificamos como las redes de parentesco, las relaciones de don contra-don, o las representaciones sobre el exterior, crean contextos de alteridad y de afirmación identitaria.

Quando los rapanui hablan de sí mismos se autodefinen como un pueblo polinésico, y aquellos que han vivido en Tahiti, utilizan el término de *ma'ohi*. Este concepto integra a la sociedad rapanui en un universo cultural, histórico e incluso genealógico más amplio que la isla misma. Por otro lado, Chile continental es representado como un otro radicalmente diferente. Los rapanui argumentan no tener nada en común con la sociedad chilena aparte de una nacionalidad y mucho menos con las otras sociedades indígenas del país. Al mismo tiempo, un sentimiento de pertenencia y autenticidad se consolida cuando se ven enfrentados a otras sociedades de Polinesia, principalmente a tahitianos. Los rapanui, aunque considerándose *ma'ohi*, se piensan diferentes a los tahitianos. Argumentan que estos últimos poseen una forma de vida urbana y moderna en términos tecnológicos, mientras que en Rapa Nui se mantiene una comunidad de relaciones cara a cara y que conserva una memoria de un origen común.

En segundo lugar, la circulación de mercancías aporta elementos importantes para mantener los modos de vida en Rapa Nui y también para la fabricación de emblemas identitarios. La circulación de mercancías, en base a las relaciones de reciprocidad y lealtad familiar, permite mantener los lazos más allá del territorio insular y refuerza el sentimiento de pertenencia al colectivo.

Por otra parte, la dependencia hacia Chile continental en el plano económico, educativo y sanitario construye una relación diferenciada con Tahiti. Con Chile hay una “dependencia esencial” mientras que con Tahiti, hay un deseo de construir y perpetuar vínculos. La circulación de productos manufacturados conduce a la incorporación de Rapa Nui en una circulación global de mercancías las cuales llegan a tener un valor particular en los procesos de reafirmación identitaria.

Finalmente, los flujos de información y las representaciones del exterior hacen que la “comunidad de conocidos” se cierre sobre sí misma al tensionar los valores sociales que los rapanui consideran importantes. Si el continente es peligroso (como lo muestran los medios de comunicación), los rapanui establecen una frontera (Barth 1976) con los continentales en la isla. Ello podría ayudar a entender las actuales tensiones migratorias que señalamos al inicio de este artículo. Por otra parte, si los ma’ohi de Tahiti han “perdido sus tradiciones” por la influencia de Francia metropolitana, los rapanui dicen que deben proteger las suyas y evitar que su sociedad se transforme de la misma manera, instalando diferentes procesos de orden político-identitario para frenar el control del Estado y adquirir más participación en las tomas de decisiones.²⁰

Estos procesos de articulación nos revelan entonces una comunidad que sobrepasó los límites de su insularidad geográfica y que se mantiene unida a través de lazos de parentesco y de reciprocidad como obligación social. Así, entre los rapanui que viven dispersos no existe un sentimiento de ruptura con la comunidad de origen y su territorio, al contrario existe la intención de mantener las relaciones que los unen, incluso después de la muerte.

Epelie Hau’ofa (1993) señaló que las sociedades del Pacífico habían salido de sus pequeños espacios insulares en un proceso que denominó “ampliación del mundo”. Este lo entendemos como una experiencia fenomenológica de desbordamiento de las fronteras físicas y geopolíticas por relaciones imaginarias o reales con el exterior. En este caso, las sociedades amplían su territorio imaginado, se extienden a través de conexiones familiares hacia otras experiencias de vida y otras maneras de vivir; así como también hacia nuevos conocimientos y oportunidades. En este sentido, para el caso que analizamos, se genera el conocimiento empírico de dos mundos diferentes, el continental y el polinésico.

Pensamos que la ampliación de mundo y las comparaciones generadas en el momento de los desplazamientos son dos maneras de estructurar nuevas formas

20 Para un análisis detallado de las acciones de reivindicación político-identitarias ver Delsing (2009); sobre la búsqueda de mayores espacios de autonomía política referirse a Escobar & Lagos (2009).

culturales fundadas simultáneamente en nociones de arraigo y de movilidad. Sahlins explica que:

El masivo fenómeno de la migración circular crea un nuevo tipo de formación cultural: una comunidad bien determinada pero sin entidad, que se extienden, más allá las fronteras culturales y soberanías nacionales, de un centro rural del tercer mundo hasta esos enclaves de “hogares en el extranjero” de las metrópolis, todo unido en un ir y venir de bienes, de ideas y de pueblos en movimiento. (2007: 329).

Si consideramos que las experiencias de movilidad se caracterizan por un ir-venir permanente de personas, de mercancías, de bienes valorados, de información, de relaciones de lealtad familiar y compromisos sociales, Rapa Nui como comunidad y lugar de memoria, es pensada a través de sentimientos de continuidad cultural y de permanencia en el tiempo. Ambos criterios resultan capitales para establecer un discurso sobre la autoctonía (Muñoz, 2014a). En este sentido, la sociedad rapanui translocal puede ser considerado como una totalidad. Sahlins señala:

[...] como una totalidad, la sociedad translocal está centrada en sus comunidades indígenas y orientadas para ellas. Los inmigrantes se identifican con sus parientes en la región de origen, y es a través de esa identificación que se asocian transitivamente entre sí en el extranjero. Esos habitantes de la ciudad y del mundo exterior permanecen ligados a sus parientes en la tierra natal [...] (1997: 115-116).

De este modo, la comunidad insular dota de ciertos elementos materiales, visiones de mundo y memorias a los rapanui que viven en el continente o en Tahiti sostenidos en sentimientos de arraigo. Los rapanui que habitan en el continente o en Tahiti aportan a la comunidad insular otros bienes culturalmente valorados (como las plumas), otras ideas sobre el mundo (como la pérdida de tradiciones) y otras memorias a través de experiencias de movilidad (como la recuperación de las tierras de Pamatai).

La interdependencia entre los lugares de residencia nos parece clara. Las características de la sociedad rapanui de hoy son el resultado de una dinámica de los flujos. En este sentido Sahlins agrega:

[...] la sociedad translocal puede perfectamente persistir cuando existe una diferencia cultural entre lo rural y lo urbano, o, de manera más general, entre la tierra natal indígena y los lugares metropolitanos en el exterior. Los dos sectores permanecen entonces interdependientes y culturalmente centrados en la tierra natal. (1997: 121).

Nuestra perspectiva de visualizar a Rapa Nui como un centro unido a sus enclaves exteriores, nos ha permitido ir más allá de los límites geográficos de la isla y comprender que, finalmente, el lugar considerado como el más aislado, socialmente hablando no lo es. Vemos que la sociedad insular actual es el resultado de una red de relaciones históricas, familiares y comerciales entre tres lugares de residencia. Esta perspectiva nos ha permitido comprender cómo se construye la interdependencia entre los lugares, cómo se crean determinados conocimientos y representaciones, y cómo estos permiten contrastar las diversas experiencias de vida que van definiendo las formas de autorepresentación de una sociedad y la percepción del otro.

Referencias citadas

- Andrade, P. 2004. "Artífices del imaginario. La puesta en escena, una aproximación a la construcción de identidad Rapa Nui". Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología y al título profesional de Antropólogo Social. Santiago: Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Andreassen, O. 2008. "When Home is the Navel of the World. An ethnography of young Rapa Nui between home and away". Tesis de Doctorado. University of New South Wales.
- Anguita, P. 1986. *La migration Rapanui à Tahiti et Mangaréva (1871-1920)*. Mémoire DEA: Université de Rennes 2.
- APRIF. 1993. Regards sur l'enfant fa'a'amu. L'adoption en Polynésie, entre tradition et modernité. Association Polynésienne de Recherche, Intervention et Formation. Papeete, Tahiti.
- Appadurai, A. 2001. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Ediciones Tricel.
- Babadzan, A. 2009. *Le spectacle de la culture. Globalisation et traditionalisme en Océanie*. Paris: L'Harmattan.
- Baessler, A. 1900. *Neue Südsee-Bilder*. Berlin: Verlag Von George Reiner.
- Barth, F. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Biblioteca Nacional del Congreso de Chile (BNC). 2013. Reporte Estadísticas Comunales 2013. Isla de Pascua. Disponible en: http://reportescomunales.bcn.cl/2013/index.php/Isla_de_Pascua Fecha de consulta: 20 de mayo 2014.
- Cristino, C.; Recasens, A.; Vargas, P.; González, L.; y Edward, E. 1984. *Isla de Pascua: Procesos, alcances y efectos de la aculturación*. Santiago: Facultad de Arquitectura y Urbanismo e Instituto de Estudios Isla de Pascua. Universidad de Chile.

- Cristino, C. y Fuentes M. (comp). 2011. *La compañía explotadora de Isla de Pascua. Patrimonio, memoria e identidad en Rapa Nui*. Concepción: Ediciones Escaparate.
- Delsing, R. 2009. "Articulating Rapa Nui: Polynesian Cultural Politics in a Latin American Nation State". Tesis de Doctorado. Universidad de California, Santa Cruz.
- Departamento de Historia Militar 2006. El Ejército y el Pueblo Rapanui. *Cuaderno de Historia Militar*. 2 (47-114).
- Di Castri, F. 1999. "Scenarios of tourism development in Easter Island". *Insula, International Journal of Island Affairs*. 8 (3): 3-15.
- Empresa Nacional de Abastecimiento de Zonas Aisladas (EMAZA). 2009. Memoria anual. Ministerio de Economía, Gobierno de Chile.
- Englert, S. 1960. Aventuras marinas de nativos de Rapa Nui. *Revista de Marina*. (76): 465-475.
- Eriksen, T. 1993. *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives*. Londres: Pluto Press.
- Escobar, B. y Lagos, X. 2009. "Voces del Pacífico. Una comunidad en búsqueda del reconocimiento autonómico". Tesis para optar al título profesional y grado de Antropólogo social. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Fages, J. 1973. Les migrations humaines en Polynésie française. *Cahier OSTROM, Série Sciences Humaines*, 2 (3): 289-293.
- _____. 1974. Migrations et urbanisation en Polynésie française. *Cahier OSTROM, Série Sciences Humaines*. 3 (4): 243-258.
- Foerster, R. Ramírez, J. y Zurob, C. 2012. Un acercamiento a la historia reciente de Rapa Nui: bases contextuales para una interpretación del presente. *Apuntes del Museo*. (1): 36-52.
- Foerster, R. y Montecino, S. 2013. "Rapa Nui: la lepra y sus derivados (estado de excepción, cárcel...)". Disponible en: http://www.escriturasamericanas.cl/revista/revista01/02_03_rapa_nui.pdf. Fecha de consulta: 25 de mayo 2014.
- Fuentes, M. (comp). 2013. *Rapa Nui y la Compañía Explotadora. 1895-1953*. Rapa Nui, Chile: Rapa Nui Press.
- Grifferos, A. 1995. "La otra cara del paraíso. Comunidad, tradición y colonialismo en Rapanui 1864-1964". Tesis para optar al grado de licenciada en historia. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- Godelier, M. 1984. *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paria: Librairie Arthème Fayard.
- _____. 1998. *El enigma del don*. Madrid: Paidós.
- Goñi, A. 1983. "El migrante pascuense en el continente: 1968-1971". *Arqueología y Ciencia, Primeras jornadas*. pp. 218-258. Santiago: Museo Nacional de Historia Natural.

- Hau'ofa, E. 1993. "Our sea of islands." En: Waddell, E. Naidu & E. Hau'ofa, E. A new *Oceania: Rediscovering our Sea of Islands*. pp. 3-16. Suva, Fiji: USP.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE). 1993. Censo de población y vivienda 1993. Base de datos accesible en línea: www.ine.cl Fecha de consulta: 25 de mayo 2014.
- _____. 2002. Censo de población y vivienda 2002. Base de datos disponible en: <http://espino.ine.cl/cgi-bin/RpWebEngine.exe/PortalAction?&BASE=CPCHL2KREG> Fecha de consulta: 25 de mayo 2014
- Institute de la Statistique de la Polynésie française (ISPF). 2002. Recensement Général de la Population du 7 novembre 2002. ISPF, Tahiti.
- _____. 2007. Recensement Général de la Population de la Polynésie française 2007. ISPF, Tahiti.
- _____. 2013) Recensement de la Population du 22 aout au 18 septembre. ISPF, Tahiti.
- Lévi-Strauss, C. 1949. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF.
- Marcus, G. 2001. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Revista Alteridades* (22): 111-127.
- Montecino, S. 2010. *Fuegos, Hornos y donaciones. Alimentación y cultura en Rapa Nui*. Santiago: Editorial Catalonia.
- Moreno Pakarati, C. 2012. "¿Soldados rapanui en la guerra del Pacífico? Un estudio preliminar". *Apuntes del Museo* (1): 11-23.
- Muñoz, D. 2007. "Rapanui Translocales. Configuración de la identidad rapanui en Santiago de Chile". Tesis para optar al grado de licenciado en antropología social y título profesional de antropólogo. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- _____. 2010. Au-delà de l'île de Pâques. De l'insularité et des flux dans l'identité rapanui contemporaine. Memoria de Master en Etnología y Antropología Social. Paris: EHESS.
- _____. 2014a. "Kinship Predicaments in Rapa Nui (Easter Island): Autochthony, Foreign and Substantial Identities". *Rapa Nui Journal*. 28 (2): 25-34.
- McCall, G. 1975. "Shorter communications: Sympathy and antipathy in Easter Islander and Chilean relations". *The Journal of the Polynesian Society*. Vol. 84, pp. 467-476.
- _____. 1976. "Reaction to disaster: Continuity and change in Rapanui Social organization". Tesis de Doctorado. Australian National University.
- _____. 1980. Kinship and association in Rapanui reciprocity. *Pacific Studies*. 3(2): 1-21.
- _____. 1996. "El pasado en el presente de Rapanui (Isla de Pascua)". En: Hidalgo, J. Shiappacasse, V., Niemeyer, H., Aldunate, C. & Mege, P. (comp.) *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Editorial Andrés Bello, pp. 17-46.

- _____. 1997. "Rapanui wanderings: Diasporas from Easter Island". En: Stevenson, C. Lee, G. & Morin, J-F. *Easter Island in Pacific Context South Seas Symposium*. Los Osos: Easter Island Foundation, pp. 370-378.
- _____. 1998. *Rapa Nui: Tradición y sobrevivencia en Isla de Pascua*. Los Osos: Easter Island Foundation.
- Peteuil, M-F. 2004. *Les évadés de L'île de Pâques. Loin du Chili, vers Tahiti (1944-1958)*. Paris: L'Harmattan.
- Porteous, D. 1981. *The modernization of Easter Island*. Western Geographical Series Volume 19. Canada: University of Victoria.
- Ramírez, M.F. 2010. "El cambio alimentario en Rapa Nui. Usos, desusos y significados asociados a los alimentos en sus procesos de producción, distribución, preparación y consumo". Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social y título profesional de Antropólogo. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Rallu, J.L. 1994. "Tendances récentes des migrations dans le Pacifique Sud". *Espaces, populations, sociétés*. (2): 201-212.
- Saura, B. 2008. *Tahiti Ma'ohi. Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie Française*. Pirae Tahiti: Au Vent des Iles.
- Sahlins, M. 1997. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção. *Revista Mana*. 3 (1-2): 41-73
- _____. 2007. *La découverte du vrai Sauvage et autres essais*. Lonrai, Francia: Gallimard.
- Seelenfreund, A. (ed). 2013. *Vistiendo Rapa Nui. Textiles vegetales. Haka'ara o te Kabu*. Santiago: Editorial Pehuen.
- Seelenfreund, A., Grifferos, A., Hucke, P. y Ramirez J.M. 2004. "Los Rapanui de Te Pito O Te Henua", en Bengoa, J. (comp). *La Memoria olvidada. Historia de los Pueblos Indígenas de Chile*. Santiago: Publicaciones del Bicentenario, pp.607-664.
- Servicio Nacional de Turismo (SERNATUR). 2004. Anuario de turismo 2003. Instituto Nacional de Estadísticas y Servicio Nacional de Turismo. Gobierno de Chile.
- _____. 2014b. "Las tierras rapanui de Pamatai (Tahiti). Estudio genealógico y de propiedad". *Apuntes del Museo* (3).
- _____. 2012. *Anuario de turismo 2011*. Instituto Nacional de Estadísticas y Servicio Nacional de Turismo. Gobierno de Chile.
- _____. 2013. *Anuario de turismo 2012*. Instituto Nacional de Estadísticas y Servicio Nacional de Turismo. Gobierno de Chile.
- Tcherkézoff, S. 1999. *Le mythe occidental de la sexualité polynésienne*. Paris: PUF.
- Torres, F. 2012. "Situación del arte y la artesanía rapanui". Consejo Nacional de las Artes y la Cultura. Estudio diagnóstico del desarrollo cultural del pueblo rapanui, pp.235-260. Disponible en: <http://www.cultura.gob.cl/estudios/observatorio-cultural/estudiodiagnosticodeldesarrolloculturaldelpueblorapanui.htm>
Fecha de consulta: 20 de agosto 2013.

- Toullelan, P y Gille, B. 1999. *De la conquête à l'exode. Histoire des Océaniens et leurs migrations dans le Pacifique*. Tome 2. Papeete, Tahiti: Au Vent des Iles.
- Weisner, M y Fajreldin, V. 2003. Mi remedio pascuense. Cultura Medico-Política en Rapanui. *Revista de la Escuela de Antropología*. (8): 43-58.
- Zurob, C. 2010. "Ta'aku Poki: cambio y continuidad en las estrategias de crianza rapanui. Un acercamiento a la transición en diferencia". Memoria para optar al título profesional de Antropólogo Social. Universidad de Chile.



COSMOVISIÓN, RITUALES Y PARENTESCO

El Kultrún mapuche: un microcosmo simbólico¹

MARÍA ESTER GREBE

Introducción

Si deseamos apreciar las formas y significados de las expresiones artísticas y musicales aborígenes de la cultura mapuche, debemos intentar, mediante un estudio antropológico previo, la comprensión integral de su pensamiento mágico y onírico; de su cosmovisión preñada de contenidos telúricos y míticos, proyectados dialécticamente en estructuras dualistas antitéticas; de sus *objetos-símbolos* que condensan y sintetizan el trasfondo cultural profundo. Estos últimos son reveladores, reales y multivalentes. Son capaces de articular e integrar en un todo realidades heterogéneas; y explicarnos hechos aparentemente paradójicos o contradictorios. En ellos residen, a menudo, las claves para comprender un lenguaje hermético.

Uno de estos objetos-símbolos es el *kultrún*, pequeño microcosmo simbólico que representa al universo mapuche y, asimismo, a la *machi*² y sus poderes. Es el timbal chamánico, uno de los instrumentos musicales aborígenes chilenos de mayor interés cultural, dada su vigencia e importancia en las diversas actividades rituales de la comunidad mapuche y sus ricas implicancias funcionales.³

1 Publicación original: Grebe, María Ester. 1973. El Kultrún mapuche: un microcosmo simbólico. En: *Revista Musical Chilena* 27 (123-1): 3-42. <https://revistamusicalchilena.uchile.cl/index.php/RMCH/article/view/11946>. Agradecemos especialmente a Ana María Marconi Grebe, hija de la Dra. María Ester Grebe, su autorización para republicar este texto.

Dedico este artículo a mis amigos mapuches, músicos y artesanos, cuya cálida amistad y colaboración estimularon la realización de este trabajo. En forma muy especial, lo dedico a las *machis* de quienes he recibido sabios y valiosos testimonios orales relacionados con su arcaico instrumento musical: el *kultrún*.

2 La *machi* es una líder ceremonial de la cultura mapuche, que desempeña cinco funciones destacadas: agente de salud, portadora y oficiante de las creencias míticas, poetisa, música y adivina. La caracterizan su capacidad para autoinducirse el estado de trance y su identificación con determinados objetos-símbolos.

3 Los aspectos simbólicos y contextuales del *kultrún* serán expuestos en la sección 5 de los resultados del presente trabajo.

Diversos autores han contribuido al estudio preliminar de este instrumento. Distinguímos entre ellos los concisos aportes consistentes en descripciones organológicas breves y/o datos sobre su función, de Guevara (1908: 248-253, 1913: 263-266), Joseph (1931: 237-238), Pereira Salas (1941: 2-3), Allende (1941: 919), Mazzini (1943: 408-409), Cooper, (1946: 751), Orrego Salas (1966: 55) y Aretz (1970: 79-80).⁴ No obstante, los trabajos de mayor relevancia son los del chileno Isamitt, el sueco Izikowitz y el argentino Vega. El primero de ellos ha elaborado una serie de trabajos sobre la música e instrumentos musicales mapuches, sin olvidar la inclusión de notaciones de esquemas rítmicos del *kultrún* (1934: 8-9, 1935: 9-12, 1949: 104-106); y de informaciones sobre aquellos conjuntos instrumentales en los cuales participa este instrumento (1937: 57, 61-65, 1938: 307-309). Por su parte, Izikowitz (1935: 174-176) abre una perspectiva intercultural al agrupar el *kultrún* junto a diversos membranófonos análogos del Chaco, Perú, Paraguay, México y América del Norte. La contribución organológica de Vega (1946: 143-146) se destaca, sin lugar a dudas, en primer lugar. Ofrece un trabajo sistemático, breve pero completo, que describe esquemáticamente la clasificación, dispersión, construcción, ejecución, ocasionalidad y ritmos del *kultrún*. La revisión de esta literatura permite concluir que, en la actualidad, no se cuenta con una monografía especializada sobre el instrumento; ni tampoco con trabajos sistemáticos sobre los instrumentos vernáculos de Chile.

El presente trabajo corresponde a un estudio etnomusicológico integral del *kultrún*. Por tanto, es nuestro propósito enfocar los diversos aspectos musicales y extramusicales del instrumento, con el fin de establecer sus proyecciones en la vida, pensamiento mítico, actividad ritual y cosmovisión de aquellas comunidades mapuches aún ligadas a las prácticas chamánicas; y, al mismo tiempo, comprender su función en el proceso dinámico de cambio e integración cultural por el cual ellas atraviesan en el presente. No se ha pretendido aquí enfocar aspectos diacrónicos del instrumento, vale decir, su evolución histórica y sus correspondientes procesos de aculturación sino abarcar, más bien, sus aspectos sincrónicos de acuerdo a una perspectiva actual y vigente. Creemos que un conocimiento exhaustivo y profundo de este instrumento favorecerá la comprensión de la configuración total de la música mapuche en relación a su contexto sociocultural del cual es parte inseparable. Desde un punto de vista teórico, facilitará, al mismo tiempo, el desarrollo de un verdadero diseño etnomusicológico que englobará sintéticamente enfoques etnográficos, etnológicos, organológicos y musicales.

4 Se excluyen de esta lista los autores o estudios que meramente nombran el instrumento.

Materiales y métodos

El presente estudio es producto de un trabajo de terreno realizado en nueve reducciones mapuches de la provincia de Cautín –Cunco Chico, Zanja, Pitracó, Pichi Quepe, Puente Largo, Trumpulo Chico, Truf-Truf, Botrolwe y Tromén–, durante un período de seis años a partir de fines de 1967. Su desarrollo fue paralelo a un estudio etnomusicológico sobre música mapuche; y otros dos proyectos antropológicos destinados, respectivamente, al estudio de la cosmovisión y medicina aborígen mapuche.⁵

Durante su transcurso; se estableció contacto con quince *machis*, ya sea residentes o con relaciones laborales en las reducciones antedichas. Un *rapport* afianzado y mantenido en el transcurso del período inicial de terreno facilitó la obtención de un material auténtico, no distorsionado y homogéneo. Este se estableció no solamente con las *machis* sino también con sus grupos familiares, vecinos, amigos y, además con artesanos constructores del instrumento. Sin aquel *rapport* previo, habría sido muy difícil conseguir información objetiva sobre materias de difícil acceso por su carácter secreto, como son los significados, funciones rituales y contextos míticos del *kultrún*. Sin él no habría sido posible efectuar una observación directa del montaje ceremonial del *kultrún* con sus peculiares símbolos y episodios mágicos. Orientados en todo momento por una ordenación metodológica inductiva y un propósito etnográfico-musical, se utilizaron algunas técnicas básicas que desglosamos a continuación:

1. Observación participante de la ceremonia de montaje del *kultrún* y de la reparación del mismo; de rituales diversos en los cuales la *machi* y su instrumento desempeñan un rol activo; y de un caso particular de ruptura de la membrana del *kultrún* en plena actividad ritual, hecho de dramáticas consecuencias en la conducta y estado psicológico de la *machi*.
2. Entrevistas libres y semiestructuradas dirigidas tanto a artesanos constructores del instrumento como a sus intérpretes: las *machis*, sus ayudantes y familiares.
3. Controles de la información verbal y musical con el fin de disminuir al máximo su margen de error, por medio de la observación directa y de entrevistas seriadas; por medio de su registro literal manuscrito y magnetofónico, lográndose también, a través de este último procedimiento, un fecundo archivo sonoro de trozos que incluyen la participación del *kultrún*.

5 Dichos proyectos antropológicos se realizaron inicialmente bajo el auspicio del Centro de Investigaciones en Salud Mental de la Facultad de Medicina, U. de Chile; y posteriormente como parte del programa de investigación del Curso de Antropología Cultural, Sección Ramos Humanísticos de la Escuela de Medicina. El presente diseño sobre el *kultrún* mapuche fue presentado a *Revista Musical Chilena* en julio de 1970.

4. Controles de la evidencia visual por medio de la utilización del registro fotográfico y dibujos de terreno. Se fotografió en color y en blanco y negro diversos ejemplares de *kultrún*, sus instrumentos acompañantes, las etapas de su construcción y escenas habituales de su ejecución en su medio natural. Como complemento o sustituto de la fotografía, se recurrió a la recolección de dibujos del instrumento y su decoración, elaborados tanto por adultos y niños mapuches familiares de *machis* como por la investigadora siguiendo las instrucciones de estos últimos.

En el transcurso del procesamiento de los datos etnomusicológicos de terreno ha primado, en todo momento, un criterio sintético. Se ha procedido a ordenar y clasificar el material según una pauta con categorías preestablecidas, eliminándose los detalles irrelevantes, no significativos o excepcionales, sin perder de vista como puntos de referencia básicos los objetivos del presente trabajo.

Resultados

Nuestros resultados serán expuestos en cinco partes principales:

1. Generalidades.
2. Morfología.
3. Ejecución.
4. La Música.
5. Connotaciones Extramusicales.

Cada una de estas partes ha sido dividida, de acuerdo a categorías analíticas básicas, en niveles más específicos que se desglosan de acuerdo al sistema decimal. Ellos permitirán tanto una mayor claridad en la presentación de los resultados como también una mayor coherencia de sus aspectos descriptivos.

Generalidades

Área de Difusión y Vigencia

El área de difusión del *kultrún* abarca cuatro provincias del sur de Chile –Bío-Bío, Malleco, Cautín y Valdivia– con una zona de mayor concentración en Cautín. Al extenderse su uso a la provincia de Neuquén, Argentina, su dispersión geográfica alcanza un ámbito supranacional e intercultural.

Su grado de vigencia está unido inseparablemente a las prácticas chamánicas de la *machi*, por ser quien practica la medicina empírico-mágica aborigen y preside

las diversas actividades rituales de la comunidad mapuche. Al ser la *machi* la única poseedora y cultora de este instrumento musical, su vigencia depende del grado de permanencia o extinción de esta agente de salud y comunicación ritual. Por lo tanto, el *kultrún* posee mayor vigencia en aquellas reducciones en las cuales existen una o más *machis* activas. Las visitas terapéuticas de éstas a las reducciones vecinas y aún lejanas, sirven para acrecentar el radio de acción del instrumento y reactualizar su valor cultural en aquellas zonas sujetas a un marcado proceso de aculturación. Cabe señalar que el *kultrún* no está destinado a las zonas urbanas sino a las rurales, puesto que las *machis* consideran la ciudad o pueblo como lugar vedado para las prácticas chamánicas, las cuales deben servir exclusivamente a las comunidades mapuches campesinas.

El uso del *kultrún* no está determinado o regulado por un ciclo temporal fijo o calendario ritual, puesto que las ceremonias en que participa dependen de circunstancias fortuitas, tales como enfermedad, salud o muerte, condiciones atmosféricas o sueños. No obstante, las ceremonias rituales mayores de fertilidad e iniciación –*ngillatún* y *ngeikurrewén*– suelen pertenecer a un ciclo estacional, celebrándose preferentemente en primavera u otoño.

Clasificación

De acuerdo al sistema clasificatorio decimal de instrumentos musicales propuesto por E. M. von Hornbostel y C. Sachs (1914) –el cual se basa principalmente en la naturaleza del cuerpo vibratorio, modalidades y detalles de ejecución musical y morfología–, el *kultrún* mapuche presenta un doble aspecto que incide en una clasificación mixta. En efecto, según la acción particular del ejecutante, este instrumento funciona alternativa o simultáneamente como membranófono y como idiófono; en otras palabras, como timbal-sonaja, llevando por lo tanto el número 212.11 dentro de la clave del sistema decimal antedicho (Grebe 1971: 32).

Es timbal por ser un membranófono de golpe directo, en forma de vasija cónica de boca ancha con parche simple, ejecutado individualmente con baqueta (211.11). Es sonaja por ser un idiófono de golpe indirecto, sacudido, formado por una vasija cuyas paredes interiores son golpeadas por pequeños objetos duros contenidos en su interior (112.13). En la práctica, es membranófono cuando se golpea con baqueta sin agitarlo. Sin embargo, si se ejecuta sacudiéndolo y golpeándolo a la vez, se convierte en timbal-sonaja. Ocasionalmente, puede sacudirse sin usar la baqueta, funcionando, en este caso, como idiófono sacudido o sonaja.

Si aplicamos el esquema clasificatorio de Andrée Schaeffner (1936: 371-377), el *kultrún* corresponde a un cuerpo sólido susceptible de tensión, con membrana

simple extendida sobre una vasija hueca de madera, la cual es puesta en vibración por medio de la percusión directa y/o indirecta.

La variedad denominada *kakel-kultrún* es mencionada por Joseph (1931: 238), Izikowitz (1935: 175), Pereira-Salas (1941: 2), Vega (1946: 143) y Aretz (1970: 80). Los dos primeros autores lo describen como un tambor grande de doble parche manufacturado con un tronco perforado. En su ejecución musical, se utilizan los dos parches tensos colocados en los extremos del tronco. Algunos ejemplares de esta variedad de *kultrún* se conservan en el Museo Nacional de Historia Natural de Santiago, Chile. Ellos comprueban la existencia real de este instrumento y su forma semejante a la del bombo folklórico. Actualmente, parece haber perdido su vigencia, por lo menos en la provincia de Cautín en la cual no lo hemos encontrado en el transcurso de nuestro trabajo de terreno.

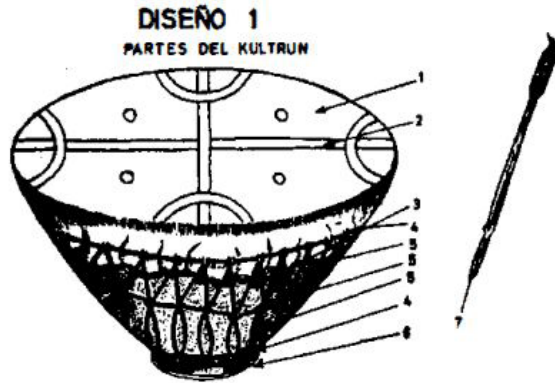
Mayor vigencia posee la variedad denominada *pichi-kultrún* (*kultrún* pequeño), de igual forma pero de menor tamaño que el *kultrún* de *machi*. Es un timbal de juguete destinado, por lo general, a los niños; o bien, hoy día, al comercio turístico.

Morfología

Nomenclatura vernácula

El timbal chamánico mapuche recibe actualmente dos nombres tradicionales. Uno común y vigente en toda el área mapuche; y otro, arcaico, utilizado solo a nivel del lenguaje ritual de la *machi*. Ellos son respectivamente los términos *kultrún* y *kawíñ-kurra*. Según Félix José de Augusta, *kultrún* significa “tambor o caja de que se sirven las *machis* para espantar al *wekufü* y con que acompañan su propio canto. Por un lado es de madera (que tiene forma de plato) y por el otro de cuero...” (1966: 105). El segundo término *kawíñ-kurra* equivale literalmente a fiesta de piedras. Proviene de *kawíñ*, fiesta, y *kurra*, piedra (De Augusta 1966: 85 y 106). El describe metafóricamente la desordenada algarabía de los pequeños objetos interiores del *kultrún* que se entrechocan y golpean bulliciosamente las paredes de la vasija. Los cultores y artesanos mapuches coinciden en el empleo de una nomenclatura tradicional específica para cada una de las partes del instrumento. Ellas pueden observarse gráficamente en el siguiente diseño:⁶

6 La presente nomenclatura fue proporcionada por la *machi* L. T. en una entrevista con fecha 23-V-70.



1. *trëlke-kapëra* = cuero de cabrito.
2. *wirrin-kultrún* = dibujo de la membrana.
3. *mamël-kultrún* = vasija de madera.
4. *korrón-kultrún* = bordón o cordón de cuero torcido.
5. *wedke-kultrún* = trencillas de crin de caballo.
6. *nëwe-kultrún* = asa de cuero
7. *trëpû-kultrunwe* = baqueta de colihue.

Construcción

A continuación, nos referiremos a las diversas etapas de la construcción del *kultrún*, tal como ellas se desglosan de un registro etnográfico y fotográfico realizado en los meses de febrero de los años 1968 y 1969 en las reducciones de Cunco Chico y Zanja.⁷ Dichas etapas son básicamente dos:

- 1) Tallado de la vasija de madera, la cual servirá de caja de resonancia.
- 2) Montaje del *kultrún*, la cual se subdivide a su vez en dos subetapas: a) adquisición y preparación de materiales y b) montaje del instrumento propiamente tal.

⁷ Dicho registro fotográfico, consistente en 36 diapositivas en colores, ha servido de base para el Diseño 2 cuyas 12 figuras representan las etapas principales de la construcción del *kultrún*. A modo de comparación, revítese el minucioso trabajo etnográfico de Merriam (1969: 76-95) en el cual se describe la construcción de un tambor africano.

Etapas 1): Tallado de la vasija de madera.

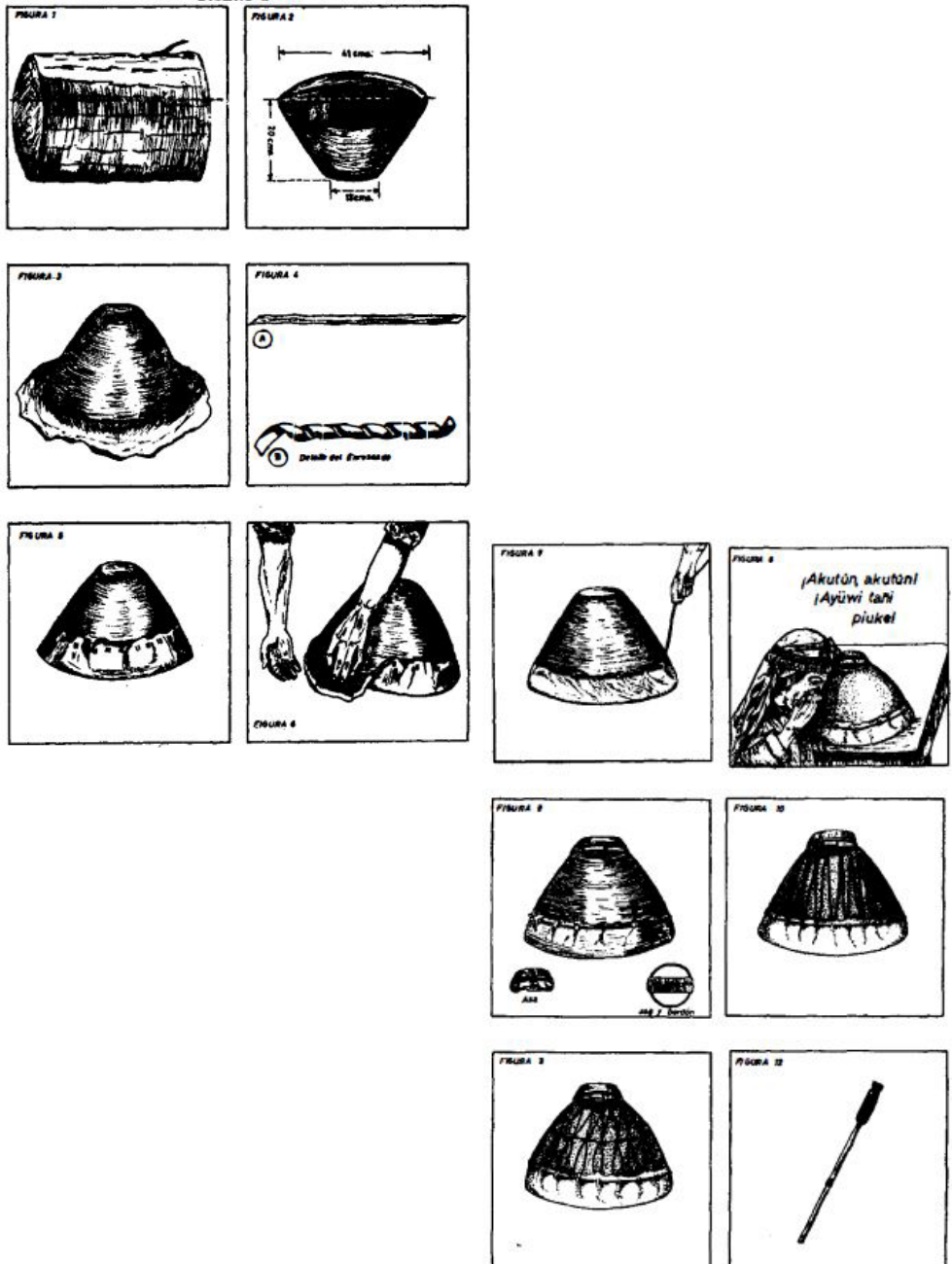
El tallado de la vasija de madera es ejecutado, generalmente, por un artesano especializado en la manufactura de utensilios domésticos de madera –tales como platos, vasijas, cucharas, bancos o pisos– instrumentos musicales del mismo material –tales como la *pifilka*–. Dicho artesano es elegido de acuerdo a su experiencia y eficiencia, debiendo proveer el mismo la madera de laurel extraída ya sea de su propiedad o de tierras vecinas. Antiguamente, la vasija del *kultrún* se tallaba en madera de canelo (*foiye*), árbol sagrado venerado por los mapuches. Sin embargo, la gradual extinción de este árbol implicó su sustitución por otro árbol de connotaciones similares: el laurel (*triwe*), cuyo grosor de tronco proporcionaba mejor que el delgado canelo el tamaño requerido para el instrumento.⁸

Con el fin de determinar las dimensiones del nuevo instrumento, el artesano que lo armaría posteriormente lleva al *kultrunfe* –artesano tallador de la vasija de madera– la medida del diámetro del *kultrún* de su madre *machi*, para lo cual utiliza un cordel de 43 cms. de largo.⁹ Una vez acordados el precio y plazo del trabajo, el artesano tallador procede a cortar un grueso tronco de laurel, el cual debe yacer a la intemperie sobre la tierra durante varios meses. El tallado se inicia sólo cuando la madera está suficientemente seca y madura, dividiéndose longitudinalmente el tronco (véase Dis. 2, fig. 1). Luego se procede a darle forma a la vasija utilizando para este fin dos herramientas principales: hachuela y cuchillo (véase Dis. 2, fig. 2). Este trabajo procede con ritmo lento y prolijidad artesanal, durante aquellos momentos que las actividades agrícolas o los días lluviosos lo permiten. Una vez construida la vasija del *kultrún*, ella es transportada a su casa por el artesano que procederá a armarla.

8 Al respecto, es interesante señalar que la mayoría de los tambores chamánicos de diversas culturas son construidos con madera de un árbol sagrado o cósmico. Y, “por el hecho de que la caja de su tambor está sacada de la propia madera del Árbol Cósmico, el chamán, al tañerlo, es proyectado mágicamente cerca de ese Árbol: es proyectado al ‘Centro del Mundo’, y, por el mismo impulso, puede ascender a los Cielos” (Eliade 1960: 141).

9 De este modo, fue posible fijar medidas en forma precisa, obviando la imposibilidad de comunicarlas por escrito puesto que ambos artesanos carecían de escolaridad.

Diseño 2



Construcción del kultrón

Etapa 2): Montaje del kultrún

Con el propósito de armar el *kultrún*, el artesano debe adquirir algunos materiales en el comercio del pueblo cercano, cuyo costo es cancelado por la *machi*, dueña del nuevo instrumento. Ellos son los siguientes: un cuero de cabrito, sano y sin curtir; un trozo de correa de cuero grueso; algunos metros de lienza; y ocho bolitas de vidrio (o un número equivalente a cuatro o sus múltiplos).

Otros materiales se conseguirán en el mismo domicilio del artesano o de la *machi*. Ellos incluyen: una cantidad abundante de crin de caballo, obtenido ya sea de los animales propios o de algún vecino con el fin de confeccionar una larga trencilla que servirá de atadura; un trozo de colihue delgado, restos de género de algodón y lanas multicolores, para manufacturar la baqueta; objetos simbólicos diversos que se introducirán en el instrumento, consistentes en monedas de plata blanca, yerbas medicinales, pelajes de animales, plumas de aves, cereales y 'tierra mágica' de la Argentina.

El cuero de cabrito se deja remojar en agua fría algunos días hasta que se ablanda, pudiendo pelarse con facilidad. Dicha agua se cambia tantas veces como sea necesario para que el cuero no tome mal olor o se pudra. Una vez pelado, el cuero se jabona y se enjuaga en el estero cercano quedando listo para el montaje del *kultrún* propiamente tal. La preparación del cuero puede durar hasta una semana de acuerdo a la dificultad de la operación y al tiempo disponible del artesano. La trencilla de crin de caballo debe prepararse también anticipadamente. Ella consiste en una sola trenza muy larga, delgada, firme y finamente trenzada.

El montaje del *kultrún* es ejecutado por dos artesanos, ambos hijos de una *machi*, en el patio de la vivienda de esta última, puesto que "el *kultrún* debe armarse en la casa del mapuche que lo toca". La única herramienta que se utiliza en el desarrollo del trabajo es un cuchillo de cocina afilado. Sobre una mesa se extiende el cuero húmedo de cabrito previamente pelado. La vasija de madera, colocada con su abertura hacia abajo sobre la mesa con el cuero extendido, delimita la medida adecuada para cortar la membrana, la cual debe cubrir completamente dicha abertura y dejar, además, unos 10 cms. sobrantes para cubrir parte de la pared exterior de la vasija (véase Dis. 2, fig. 3).

Al cortar la membrana, quedan restos de cuero húmedo los cuales se utilizarán para cortar una banda larga, aproximadamente de 2 cms. de ancho. Ella se retuerce con el fin de formar un bordón tenso, procediéndose como sigue: Dos artesanos efectúan el torcimiento del cuero, sujetándolo por ambos extremos. Mediante esta acción se estruja el agua que aún permanece en el cuero y se aumenta la tensión y firmeza del bordón. Este no debe quedar muy grueso ni muy delgado, prefiriéndose un grosor de 1.5 o 2 cms. Una vez torcido, se seca con un

pañó frotándolo fuertemente. Se estira al sol atado a la baranda de una carreta campesina, esperándose unos 15 minutos hasta que pierda su humedad y quede semiseco (véase Dis. 2, fig. 4 A y B).

El cuero previamente estirado se coloca sobre la abertura de la vasija, sujetando y adhiriendo el excedente en la pared exterior superior de la misma, labor realizada con la vasija boca abajo sobre la mesa de trabajo. En el extremo inferior de dicho reborde externo del cuero, se efectúan una serie de pequeñas incisiones agrupadas en pares. La distancia que media entre ambas incisiones correspondientes a cada par es aproximadamente de 2 o 3 cms.; a su vez, cada par se separa del siguiente en 10 cms. de distancia aproximada (véase Dis 2, fig. 5). Cabe señalar que las medidas aquí indicadas son calculadas 'a ojo' por el artesano, quien no se preocupa de su precisión absoluta.

La vasija de madera se cubre con una capa de grasa cruda de cordero, lo cual tiene por objeto prevenir futuras grietas o partiduras en la madera. Se levanta el parche por uno de sus costados, introduciendo dentro de la vasija los objetos simbólicos antes mencionados, a los cuales se suman las bolitas de vidrio adquiridas en el pueblo (véase Dis. 2, fig. 6).¹⁰ El bordón se desprende de la carreta una vez que ha perdido parte de su humedad y, al frotarlo, no destila agua. Se introduce uno de sus extremos a través de cada par de incisiones de la membrana, cuidando de estirar y ordenar sus pliegues en el borde de la misma. El bordón, con sus extremos aún sueltos, queda listo para ser amarrado (véase Dis. 2, fig. 7).

Por un orificio de la membrana suelta, uno de los artesanos llama a la *machi* dueña del nuevo *kultrún* gritando a viva voz hacia el interior de la vasija: “¡*Këpatungé, këpatungé machi Rosa!*” (Ven, ven *machi* Rosa). A continuación, la *machi* “introduce su voz” dentro del *kultrún* exclamando con voz potente: “¡*Akutún, akutún! ¡Ayüwi tañi piuke!*” (¡Aquí estoy, aquí estoy! ¡Contento está mi corazón!) (Véase Dis. 2, fig. 8). Según la creencia mapuche, desde ese momento permanecerá para siempre la voz de su dueña dentro del *kultrún*, produciéndose una identificación de la *machi* con su instrumento, el cual simbolizará su propia voz y su propio poder chamánico.¹¹ Y la calidad sonora del *kultrún* reflejará los atributos personales de su dueña.

10 La *machi* R. K. afirma que también en el interior de su *wada* (sonaja de calabaza) se han introducido objetos simbólicos: “maíz, arvejas y semillas de collar”.

11 La validez de esta información es confirmada por una experiencia de terreno relatada al final de este trabajo (véase Apéndice, situación 1). A modo de comparación citamos el caso del chamán altaico quien en una ceremonia ritual procede a ahumar su tambor, “a invocar a los espíritus y a ordenarles que entren en el tambor... y el chamán manipula el tamboril y hace el ademán de atrapar en él al espíritu”, cuyo poder necesita (Eliade 1960: 156).

Una vez concluido el episodio simbólico de la ‘introducción de la voz’, el instrumento se cierra fuertemente amarrando el bordón previamente introducido por las incisiones del parche, formándose así el primer aro cuyo nudo se afirma con un trozo de cordel o lienza. El bordón sobrante se corta con un cuchillo. Con él se elabora un segundo aro modelado según el perímetro de la base inferior de la vasija. Antes de proceder a anudarlo, se coloca en su diámetro una asa o manilla de cuero doble cuyos extremos se sujetan uno al otro por medio de puntadas. El nudo del aro se afirma con lienza (véase Dis. 2, fig. 9).

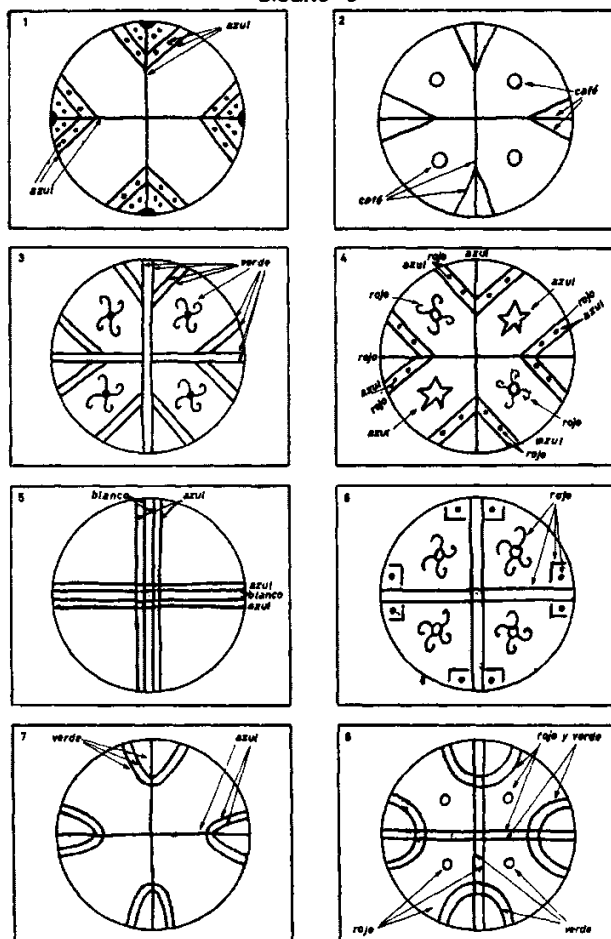
Con la trencilla de crin, se procede a efectuar una atadura vertical en zig-zag que une gradualmente los dos aros antedichos. Cada lazada se sujeta de ambos bordones y se estira, dando cada vez mayor tensión a la trencilla y, por lo tanto, a la membrana. Finalmente, estas lazadas cubren el contorno de la pared exterior de la vasija (véase Dis. 2, fig. 10). En el segmento medio de las antedichas lazadas, se agrega una nueva atadura horizontal, con la cual se procede a unir con pequeñas vueltas torcidas cada par de trencillas de la atadura vertical (véase Dis. 2, fig. 11). La construcción del *kultrún* ha terminado. Ahora resta dejarlo al sol por un período largo para que se seque totalmente.

Paralelamente, durante el periodo de tiempo transcurrido en el montaje del *kultrún*, una artesana ha manufacturado la baqueta. Con este objeto, se ha pelado un trozo de colihue de 40 cms. de largo para que quede sin nudos y suave al tacto. En su extremo superior se ha colocado un pequeño relleno de telas de algodón superpuestas. Sobre él se bordan, con hebras de lanas multicolores y aguja, puntadas de cadeneta las cuales se distribuyen en hileras verticales paralelas hasta cubrir la superficie total de dicho relleno. Finalmente, se obtiene una sencilla baqueta consistente en un colihue con cabeza blanda multicolor, percutor inofensivo que no dañará la membrana del *kultrún* (véase Dis. 2, fig. 12).

Decoración

“Cuando se hace *ngillatún* o *ngeikurrewén*, lo pintan para que se vea bonito”, nos relata la madre de un *machi* varón refiriéndose al *kultrún* de su hijo. Es común que el diseño del instrumento no se efectúe a continuación del montaje sino posteriormente en la víspera de un ritual importante. El decorador puede ser la misma *machi* o un activo participante de la vida ritual. Sin embargo, el diseño del *kultrún* no es una mera decoración estética carente de significado, cumpliendo tal función ornamental sólo para quien no está interiorizado con los contenidos simbólicos de la cultura mapuche. En realidad, él está cargado de un profundo significado cósmico totalizador, que explicaremos más adelante. Por el momento, nos limitaremos a describir sus aspectos formales.

DISEÑO 3



Variedades de Diseño Simbólico del Kultrún.

A pesar de que los dibujos del *kultrún* aparecen en múltiples variantes formales y colorísticas –de acuerdo a las distintas regiones, reducciones o *machis* a las cuales pertenezcan–, es posible afirmar que existen claros elementos formales constantes, los cuales se acentúan al máximo en instrumentos pertenecientes a *machis* del mismo *rewe*.¹² Dichos elementos son la cruz doble o simple; los cuatro puntos o dibujos circulares distribuidos simétricamente en los espacios; las rayas angulares

12 Nos referimos a un grupo de *machis* integrado por una maestra y sus discípulas, las cuales comparten un mismo tipo de ritual y sus correspondientes objetos característicos; entre ellos, el *rewe* –altar de tronco escalonado– y el *Kultrún*.

o semicirculares y puntos dobles o cuádruples con que termina cada brazo de la cruz.¹³ Por el contrario, el color suele ser un elemento libre, encontrándose comúnmente las réplicas invertidas de dos colores contrastantes –rojo-azul, rojo-verde, azul-blanco, etc.–. Observemos, en el Diseño 3, los siguientes dibujos en los cuales se puede apreciar una cierta continuidad de rasgos.

Examínese la estrecha analogía de las figuras 1 al 4. Ellas pertenecen a una *machi* maestra (fig. 1), sus dos *machis* discípulas pertenecientes al mismo *rewe* (figs. 2 y 3) y a un *machi* varón vinculado a la misma *machi* maestra (fig. 4). Sin embargo, las cuatro figuras restantes pertenecen a *machis* desvinculadas y residentes en regiones alejadas. Cada uno de estos diseños representa al mundo terrestre y sus divisiones. La cruz representa a los cuatro puntos cardinales;¹⁴ los puntos o dibujos circulares a las cuatro estrellas o planetas¹⁵ y sus respectivos cuatro dioses; los extremos de los brazos de la cruz a los cuatro lugares terrestres con sus respectivas familias de deidades; la intersección de los brazos de la cruz al centro del mundo, el lugar donde está la propia reducción, la propia tierra. No es el caso de analizar aquí las ricas implicancias simbólicas de estos dibujos y sus relaciones con la cosmovisión mapuche. Dichos aspectos serán tratados en la sección 5 del presente capítulo.

Ejecución

Afinación

El *kultrún* se afina por medio del calentamiento de su membrana para lograr una mayor tensión de ésta y, en consecuencia, un sonido de mayor resonancia. Esta labor no la realiza la *machi* sino algún miembro de su familia –por lo general una mujer–, quien aproxima el instrumento a una distancia prudente del fogón familiar.¹⁶ El *kultrún* es movido de modo que el calor cubra la totalidad de la superficie del parche, probándose la tensión creciente del mismo por medio de algunos golpes suaves de baqueta. La encargada de la afinación entrega el instrumento a la *machi* en el momento que éste alcanza un temple satisfactorio.

13 Los tambores chamánicos siberianos también ostentan en su membrana ciertos dibujos simbólicos antropomórficos, zoomórficos y lineales, entre los cuales cabe señalar “las ocho líneas dobles allí trazadas” (Eliade 1960: 142).

14 “Esta cruz es para contra mal”, afirma uno de nuestros amigos mapuches.

15 “Ellos son estrellitas azulitas. Cosas del cielo”, señala el mismo entrevistado.

16 Dicho fogón está situado sobre el suelo al centro de la *ruka*. Esta última es la vivienda tradicional de los mapuches, construida con una armazón de madera cubierta por una gruesa capa de paja. Su base suele ser ovalada o rectangular con una sola puerta orientada hacia el Este.

Este procedimiento recién descrito se repite antes de la interpretación de cada canción o parte de ritual acompañado por *kultrún*. La afinación del *kultrún* debe ser realizada por una persona diestra, conocedora de sus pequeños artificios. Si por algún descuido el *kultrún* es quemado, se desencadena un conflicto de serias consecuencias para la *machi* y su desempeño ritual.¹⁷

Posiciones

Como instrumento chamánico, el *kultrún* posee tres posiciones desde el punto de vista de su altura: alta, media y baja. La posición alta más frecuente sitúa el instrumento sobre la cabeza de la *machi*, utilizándose en momentos culminantes de las ceremonias rituales o bien durante el desarrollo del trance. La posición media es la más corriente y normal, utilizándose en la mayor parte de las canciones carentes de un desarrollo dramático. La posición baja posee, en general, connotaciones medicinales claras, al ser ejecutado el *kultrún* sobre el cuerpo del enfermo en los ritos terapéuticos (*ülutún* y *datún*) y sobre la ropa del mismo en el rito de diagnóstico (*pewütun*). Según la dirección de la membrana del *kultrún*, se advierten tres posiciones aplicables a cualquiera de los tres niveles de altura antedichas: diagonal, vertical y horizontal. La posición diagonal es la más frecuente. En ésta y en la vertical, la vasija es golpeada lateralmente con la baqueta. Por el contrario, la posición horizontal se ejecuta con la vasija en posición invertida, golpeada con la baqueta desde abajo; ella caracteriza la ejecución de los esquemas rítmicos conclusivos con los cuales se cierra una canción o danza. Otra variedad de posición horizontal se ejecuta con la vasija del *kultrún* descansando sobre la tierra, lo cual sucede sólo en el *choike-purrún*, el baile ritual del avestruz.

La *machi* sujeta siempre con la mano izquierda el *kultrún* de su asa y la baqueta con la mano derecha. Ella puede ejecutar su instrumento ya sea sentada o de pie, caminando o danzando, en trance o en estado normal. Las diversas posiciones del *kultrún* expresan un verdadero lenguaje no verbal de gestos y actitudes corporales. Así, la posición alta presupone exaltación, ascensión cósmica o trance extático; la posición media tranquilidad, relajación o normalidad; la posición baja aplicación o proyección del poder chamánico sobre un ser humano o un objeto material, o bien, conclusión de una canción o danza ritual. En dicho lenguaje de gestos corporales, existen diversos elementos enigmáticos o esotéricos por descifrar que aún permanecen ocultos a la comprensión del no iniciado.

17 Esta situación se ilustra más adelante con una experiencia de terreno atestiguada por la autora del presente trabajo (véase Apéndice, situación 1).

Uso de la Baqueta

Por lo general, el *kultrún* es ejecutado con una sola baqueta.¹⁸ Durante su largo período de aprendizaje, la *machi* ha habituado su mano derecha al *witán*, ciertos movimientos reflejos automáticos o mecanizados, por medio de los cuales ella logra batir la baqueta con un pulso regular y controlado, pudiendo alcanzar velocidades extraordinariamente rápidas. Es fácil captar dichos movimientos reflejos en el temblor persistente de la mano derecha de la *machi*, que aflora en ciertos momentos como indicador de una necesidad imperiosa de tocar su *kultrún*; o como un síntoma de un estado de trance que se avecina. Este temblor desencadena estados angustiosos si –por razones fortuitas– la ejecución del instrumento no es posible.

El uso de la baqueta doble es un caso particular en la ejecución del *kultrún*. Ello ocurre exclusivamente en el acompañamiento de una danza ritual especial: el *choike-purrún* o danza del avestruz. Esta es la única oportunidad en la cual el *kultrún* puede ser tocado por una persona ajena al equipo chamánico integrado por la *machi* y la *yegülfe*, su ayudante. El instrumento se coloca generalmente sobre el suelo entre las dos piernas del ejecutante y es golpeado con dos palillos o baquetas invertidas utilizadas por su extremo duro.

Movimiento corporal y trance

Durante la ejecución del *kultrún*, el movimiento corporal coadyuva el desarrollo de episodios dramáticos o bien del trance propiamente tal. Este último es un estado de autohipnosis el cual es logrado por la *machi* mediante varios recursos: la concentración mental, el movimiento pendular del cuerpo, el ritmo isócrono del instrumento, la danza y el estímulo del grupo ritual a través de gritos y golpes con varillas o chuecas.¹⁹ En este complejo, cumplen una función destacadísima el movimiento pendular del cuerpo de izquierda a derecha o bien de adelante hacia atrás, movimientos que son regulados por el pulso rítmico del *kultrún*. De este modo, la *machi* va induciéndose gradualmente su propio estado de trance, para el cual no utiliza ningún tipo de alucinógeno o estimulante, salvo el uso ocasional del cigarrillo. Este episodio puede durar entre 30 a 60 minutos.

18 En el pasado, esta baqueta recibió el nombre de *makawe* (Medina 1882: 301). Sin embargo, hoy día el nombre vernáculo más difundido es *trëpú-kultrúnwe*.

19 Gusinde (1931: 755) describe el desarrollo del trance extático de un chamán *ona* de Tierra del Fuego, en el cual intervienen algunos elementos similares: movimiento pendular del cuerpo, canto y concentración mental.

Una vez alcanzado el estado de trance, el movimiento corporal, toque de *kultrún* y canto se automatizan, adquiriendo una nueva calidad expresiva. Asimismo, suele producirse cierto descontrol en los movimientos de la *machi* al brincar o saltar enérgicamente, moviendo y sacudiendo vigorosamente su *kultrún*. Este estado de extrema tensión y movilidad suele coincidir con la fase culminante del trance extático y de la ceremonia ritual. Concluimos, por lo tanto, que el movimiento corporal en la ejecución del *kultrún* está íntimamente ligado a los estados de ánimo y episodios extáticos de la *machi*, los cuales poseen vastas implicancias simbólicas que se examinarán más adelante.

La música

Elementos rítmicos, métricos y de velocidad

En el lenguaje musical del *kultrún*, se distinguen esquemas rítmicos de desarrollo, de iniciación y de conclusión. Los primeros suelen ser ya sea fijos o libres, cambiantes de acuerdo a ciertos hábitos interpretativos de improvisación, adquiridos mediante el aprendizaje pre-iniciático y la práctica ulterior. Los dos segundos suelen ser utilizados como señales fijas ubicadas al comienzo y final de las partes y subpartes de cada canción o danza ritual. Los esquemas de desarrollo rítmico fijo caracterizan tanto a canciones breves y sencillas como a algunas danzas tales como el *choike-purrún*, la danza ritual del avestruz. En ellas se utilizan a lo sumo uno o dos esquemas rítmicos individualizados.

Ejemplo 1

RITMOS DE LLAMADA Y DANZA DE CHOIKE

A) LLAMADA
(entrada y paseo del choike)



B) DANZA (ciclo rítmico inicial)



Por su parte, los esquemas de desarrollo rítmico libre o cambiante son propios del ritual extenso y caracterizan, asimismo, a las canciones de mayor duración. En el transcurso de estas últimas, se genera una sucesión de pequeñas variantes las cuales se desprenden unas de otras formando una especie de mosaico rítmico alternante.

Ejemplo 2

SUCESIÓN DE ESQUEMAS RÍTMICOS EN UN ULUTÓN

The image displays ten musical examples, labeled a) through j), illustrating rhythmic patterns for the ulutón. Each example shows a sequence of notes with stems and beams, often with slurs and 'etc...' indicating continuation. The time signatures are as follows: a) 4/2, b) 4/2, c) 4/2, d) 4/2, e) 3/2, f) 3/2, g) 3/2, h) 3/2, and i) 3/2. The patterns show various rhythmic groupings and accents, demonstrating the variability of these rhythms.

Los esquemas métricos más utilizados son ya sea binarios o ternarios de tendencia generalmente regular y simétrica. En cambio, los metros irregulares son excepcionales y pertenecen al rito individual de alguna *machi* imaginativa o aculturada²⁰ (Véase Ejemplo 3).

Como norma general, los cambios métricos indican una división o subdivisión de la canción o danza ritual, estando también ligados a los cambios de contenido poético del canto chamánico. Asimismo, es común la alternancia entre metros binarios y ternarios, lo cual favorece la variedad y el contraste.

20 Compárese el siguiente ejemplo con las transcripciones de Carlos Isamitt, quien nos ofrece algunos esquemas rítmicos de *kultrín* anotados directamente en su contexto ritual (1934: 8-9; 1935: 9-10; 1949: 105-106).

Ejemplo 3

ALGUNOS ESQUEMAS METRICOS Y RITMICOS IRREGULARES DEL KULTRUN



Los esquemas rítmicos y métricos sirven como base de sustentación al canto. Según los hábitos y destrezas vocales adquiridas por la *machi*, la voz coincide con sus puntos de apoyo,²¹ o se desvía sutilmente de ellos, creando un segundo plano rítmico más libre e improvisado. Esto mismo se aplica a los instrumentos acompañantes del *kultrún*. La *kaskawilla*, la *wada* y las *piñilkas* meramente subrayan sus tiempos fuertes o duplican sus esquemas rítmicos. En cambio, la *trutruka*, el *lolkiñ* y la *corneta* improvisan ritmos libres sobre el pulso básico del *kultrún*²² (véase Dis. 4/5).

Existe, asimismo, una estrecha relación funcional entre la danza mapuche y el pulso rítmico del *kultrún*. En efecto, ciertos metros ternarios moderadamente rápidos se asocian claramente al *purrún* (la danza). En cambio, los metros binarios y algunos ternarios de velocidad lenta o moderada tienden a asociarse a la canción chamánica. No obstante, los toques de *kultrún* evolucionan por lo general dentro del ámbito de velocidad del pulso normal (M. M. 60-80). Puede observarse que los *tempí* más rápidos o lentos alcanzan los siguientes límites extremos:

21 Revítese este aspecto en las canciones iniciáticas y terapéuticas acompañadas por *kultrún* que transcribe Isamitt (1935: 9-12).

22 Por razones de espacio, no se incluyen aquí transcripciones representativas de trozos instrumentales en los que interviene el *kultrún*; o canciones acompañadas por este último.

Ejemplo 4

Ambito de Velocidades en la Ejecución del Kultrún

M. M. 45 ←———— M. M. 60-80 —————→ M. M. 160

Estos últimos dependen muchas veces de factores extramusicales. Así, por ejemplo, los pulsos extremadamente rápidos acompañan a los episodios del trance extático de la *machi* y su desarrollo dramático; y los más lentos a los toques del rito funerario chamánico.

Elementos articulativos, dinámicos y tímbricos

El *kultrún* exhibe una variada gama de posibilidades articulativas, las cuales están al servicio del fraseo rítmico y de la individualización de sus esquemas. Las articulaciones más frecuentes son: normal, legato, staccato y legato-staccato, las cuales pueden o no incluir acentos en su tiempo fuerte. Ellas se ilustran a continuación:

Cuadro 1

Posibilidades Articulativas del Kultrún

	ACENTUADO	SIN ACENTUAR
NORMAL		
LEGATO		
STACCATO		
LEGATO-STACCATO		

Ellas se aplican por igual a los metros y ritmos ternarios, binarios e irregulares. En todo caso, las articulaciones elegidas dependen del carácter y velocidad del trozo instrumental y de la pericia interpretativa.

El toque del *kultrún* evoluciona en tres niveles dinámicos: forte (f), mezzo forte (mí) y piano (p), predominando los dos primeros. Dichos niveles están íntimamente relacionados con las connotaciones mágicas del sonido: “El sonido más fuerte del *kultrún* es el más poderoso para llamar al buen espíritu y echar al *wekufe*”. Dentro del transcurso de cada trozo y sus partes, el desarrollo dinámico es por lo general plano y por excepción graduado.

La calidad tímbrica general del *kultrún* depende del tamaño de su caja de resonancia y de la tensión de su membrana producto de una afinación adecuada. No obstante, las posibilidades tímbricas ofrecidas por el uso variado de la baqueta que encontramos en membranófonos afroamericanos, es decir, golpes dirigidos contra los bordes de la membrana y la caja de resonancia de madera, se ocupan muy rara vez.²³ Lo que predomina es el golpe con la punta blanda de la baqueta dirigida hacia la zona central de la membrana, cuyo timbre característico es enriquecido por el tintinear de los objetos duros sacudidos en su interior. Ocasionalmente, la ejecutante puede hacer uso de golpes diferenciados dirigidos a los bordes de la membrana.

Función en conjuntos instrumentales

El *kultrún* es un instrumento musical utilizado tanto a nivel solista acompañante como integrado en conjuntos diversos. La ejecución del *pillantún* ritual simple de la *machi* frente a su *rewe* es un paradigma de la ejecución solista del *kultrún* como acompañante del canto chamánico. Asimismo, las canciones del *ülutún* –rito terapéutico para enfermedades leves–, del *pewutún* –rito de diagnóstico– y de otros ceremoniales menores emplean el acompañamiento del *kultrún*. Además, la participación del *kultrún* en agrupaciones instrumentales es frecuente y variada, incorporándose en conjuntos diversos que detallamos a continuación:

Kultrún y *kaskawilla* (sonaja de cascabeles), ejecutados conjuntamente por una sola *machi*, la cual sujeta la *kaskawilla* por su aro de cuero en la mano derecha que toca también la baqueta del *kultrún*. En este caso, la sonaja de cascabeles efectúa sólo un doblaje rítmico. Esta agrupación es muy frecuente y acompaña las canciones de algunos rituales menores.

Kultrún, *kaskawilla* y/o *wada* (sonaja de calabaza), ejecutados por una *machi* y su ayudante o *yegülfe*. Es el conjunto característico de instrumentos musicales terapéuticos utilizados en el *datún* o gran *machitún*.

23 Al respecto, Aretz (1967: 48) y Ayestarán (1967: 25) nos informan acerca de los golpes de baqueta dirigidos a la caja de resonancia del instrumento y/o sus bordes en algunos tambores afroamericanos.

Agrupación de *kultrunes* (dos, tres o cuatro), tocando simultáneamente como acompañamiento del canto ritual. Es propio de algunas ceremonias tales como el *ngeikurrewén* o baile de *machi* –ritual chamánico post-iniciático–; el *eluwün* de *machi* –ritual chamánico funerario–; y el *ngillatún* –gran ritual de fertilidad–. En todos ellos, el conjunto de *kultrunes* debe ser interpretado por una congregación de dos o más *machis* y/o ayudantes de *machi*.

Agrupación de *kultrunes* (dos o más), *pijilkas*,²⁴ *trutrukas*,²⁵ pudiendo agregarse también *cornetas*²⁶ y *lolkiñes*.²⁷ En los grandes rituales –tales como el *ngillatún*, *ngeikurrewén* y *eluwün* de *machi*– este conjunto suele crecer por medio de la multiplicación de los instrumentos mencionados; en este último caso, se suele hablar de la “orquesta mapuche”. (Véase Diseño 4/5).

En todos los antedichos conjuntos, cada especie instrumental posee una función definida, predominando en su desarrollo el empleo de técnicas de improvisación basadas en conocidos esquemas relativamente fijos. Así, el *kultrún* tiene a su cargo la mantención del pulso básico y la elaboración rítmica, al mismo tiempo que acompaña al canto de la *machi*. Tiene a su cargo marcar la iniciación y conclusión de las diversas etapas del ritual, poseyendo, por lo tanto, una función conductora del grupo instrumental. La *pijilka*, *kaskawilla* y *wada* efectúan doblajes rítmicos. Y la *trutrukas*, *corneta* y *lolkiñ* poseen funciones improvisatorias de acuerdo a esquemas melódicos que les son propios a cada uno de ellos; sus entradas son esporádicas y están determinadas tanto por la evolución de la ceremonia como por los problemas de respiración y necesidades de reposo de sus intérpretes.

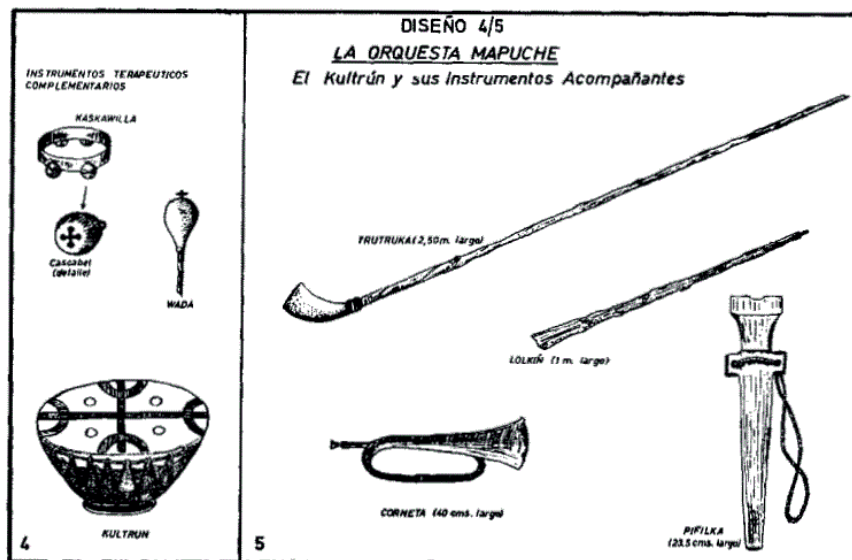
A modo de síntesis, observamos que, en todos los conjuntos en los cuales participa, el *kultrún* posee un rol directivo principal en el desarrollo de la música ceremonial, proveyendo al grupo instrumental de una base de sustentación sólida equivalente a una columna vertebral rítmica.

24 La *pijilka* es una flauta de filo, sin ducto, vertical, individual, cerrada en su extremo inferior, sin orificios de digitación y manufacturada de madera.

25 La *trutrukas* es una trompeta natural tubular, vertical, recta, con o sin embocadura, manufacturada de *rēni*, un colihue grueso de gran longitud.

26 La *corneta* es un préstamo cultural: una corneta corriente del ejército, dada de baja.

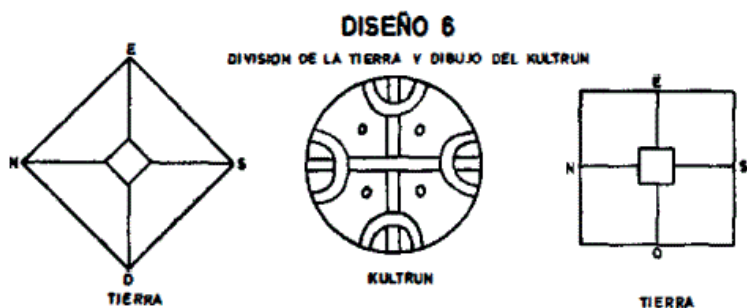
27 El *lolkiñ* es una trompeta natural tubular, vertical, recta, con o sin embocadura, manufacturada de un cardón de costa de tamaño mediano.



Connotaciones extramusicales

Kultrún y Cosmovisión Mapuche

El *kultrún* es el microcosmo simbólico de la *machi* y de la cultura mapuche, en el cual se plasma su particular concepción espiritualista dialéctica del universo. En efecto, su membrana dibujada representa a la superestructura cósmica y sus diversos componentes inmateriales. Ella representa, por tanto, a las cuatro divisiones de la plataforma cuadrada terrestre orientadas según los cuatro puntos cardinales a partir del Este; a la “tierra de las cuatro esquinas” (*meli esquina mapu*), llamada también “tierra de los cuatro lugares” (*meli witrán mapu*) o “tierra de las cuatro ramas” (*meli changkiñ mapu*). “El *kultrún* es como *meli esquina mapu*”, afirma uno de nuestros amigos mapuches, activo participante de la vida ritual (Grebe *et al.* 1972: 52-53). Observemos esta comparación (Diseño 6):



Dichas cuatro divisiones se proyectan tanto en la plataforma terrestre como también en cada una de las seis plataformas cuadradas restantes que se superponen verticalmente en el espacio, conformando el mundo sobrenatural (Grebe *et al.* 1972: 50).²⁸

Por otra parte, la vasija de madera del *kultrún*, junto a los objetos simbólicos introducidos en ella, representa a la infraestructura cósmica y terrestre con sus diversos componentes materiales. Este hecho queda atestiguado por informaciones de terreno consistentes en listas de objetos-símbolos introducidos dentro del *kultrún* en la ceremonia de su montaje. Una de ellas enumera los siguientes elementos y especifica sus significados: “Plata blanca, cuatro monedas chicas para que la *machi* tenga harta plata; cuatro bolitas de cristal, polcas, que dan *newén* (poder) a la *machi*²⁹; *foiye* (hojas de canelo) en contra del mal; semillitas del *chillüm* (yerba medicinal) para que no le falte remedio a la *machi*; pelitos de animal –caballo, vaca, oveja, chanco– para llamar suerte: que tenga animales la *machi*, buey de *ngillatún*; plumas de ave –ganso, pato, gallina– para que haya muchas aves en la casa; trigo y maíz para que no falte el pan, la comida; y tierra café de la Argentina para la buena suerte”. Todos estos objetos deben sumar números pares, prefiriéndose el cuatro y sus múltiplos, puesto que “pares es el camino bueno y nones el malo”. Ellos poseen un claro significado telúrico de fertilidad: el vientre de la madre-tierra pleno de sus productos naturales.

Además, la vasija de madera de laurel representa al árbol cósmico que nace y se cría en la tierra, existiendo una estrecha relación entre ambos. Se cree que dicho árbol cósmico y el tambor tallado de su madera poseen el poder de proyectar a

28 Según Eliade (1960: 143), “el tambor (chamánico) representa un microcosmo con sus tres zonas –Cielo, Tierra, Infierno–, al mismo tiempo que indica los medios gracias a los cuales el chamán realiza la ruptura de los niveles y establece la comunicación con el mundo de arriba y de abajo”.

29 El cristal ha sido y es un símbolo de poder del chamán indoamericano (Métraux, 1963: 293).

Mal	=	Oeste/Norte	Bien	=	Este/Sur
Muy Malo (MM)	=	Oeste (mar)	Muy Bueno	=	Este (Cordillera)
Malo/Regular (MR)	=	Norte	Bueno (B)	=	Sur

En suma, el dibujo del *kultrún* representa la estructura simbólica de la cosmovisión mapuche, la cual es espiritualista dialéctica, dualista, simétrica y basada en parejas de oposición (Grebe *et al.* 1972: 47).³¹ Dicha estructura refleja la existencia de contradicciones y conflictos internos en las creencias mapuches, cuyo libre juego puede incidir en las alternativas de su cambio cultural dinámico, adaptación gradual o permanencia estática. Al descifrar sus símbolos encontramos las claves para comprender su significado profundo y hermético. Al resonar dicha membrana dibujada, se pone en vibración lo que ella significa: una serie encadenada de relaciones simbólicas; permitiendo a su intérprete y auditorio efectuar asociaciones reveladoras y multivalentes; permitiendo integrar y articular la materia sonora a sus contextos culturales míticos; y alcanzando, así, niveles insospechados de comunicación expresiva. En efecto, se abre una nueva dimensión temporal infinita. Mito y música son “máquinas para suprimir el tiempo” (Lévi-Strauss 1968: 25), operando en el tiempo fisiológico diacrónico del oyente y exaltando su percepción de fenómenos cognitivos y afectivos, conscientes e inconscientes (Grebe *et al.* 1971: 191).

Comunicación ritual

Por ser un instrumento destinado a la comunicación ritual y a su agente, la *machi*, existen normas severas que sancionan su ejecución indebida por personas no iniciadas en el chamanismo. En efecto, el *kultrún* no puede emplearse como mero juego, diversión, pasatiempo o broma. La *machi*, sus familiares y amigos velarán porque esto no suceda, evitando, de esta manera, que recaiga un ‘castigo de los dioses’ sobre quienes han transgredido las normas culturales.

Su aprendizaje oral opera solo a través de una cadena de transmisiones internas del grupo de iniciadas, de maestras a discípulas. Esto ocurre durante el período pre-iniciático de la *machi* nueva, en el cual ésta imita a su maestra y sigue fielmente sus consejos y enseñanzas. Entonces aprenderá los secretos de la comunicación ritual por medio del *kultrún* y el canto, junto a las diversas otras tareas y destrezas chamánicas. Aprenderá el arte de su ejecución, dominando gradualmente sus

31 Dichas características son fáciles de apreciar no sólo en el dibujo del *kultrún* sino también en el principal medio de comunicación ritual: la poesía chamánica cuyas cadenciosas repeticiones pareadas reflejan un claro pensamiento mítico dualista y simétrico. (Véase Apéndice, “Canto al *Kultrún*”).

diversas técnicas; y, además, las connotaciones simbólicas y mágico-religiosas del instrumento.

Una vez iniciada la *machi*, su *kultrún* desempeñará valiosas funciones comunicativas en las diversas ceremonias rituales terapéuticas y diagnósticas, iniciáticas y post-iniciáticas, de fertilidad y funerarias. Su participación específica en ellas será descrita en forma esquemática:

En el *pillantún* –rito solitario en el cual la *machi* dialoga con sus espíritus auxiliares–, la comunicación a través del canto y su acompañamiento de *kultrún* se establece con el fin de vincular dos mundos: el natural de la *machi* terrestre y el sobrenatural, recinto de los dioses benéficos y origen del poder chamánico. Dicho ritual se inicia de madrugada frente al *rewe*, motivado por un sueño simbólico al salir *wuñelfe*, el lucero del alba.³² Su atmósfera comunicativa es íntima, recogida y poética.

En el *ülutún* –rito terapéutico breve y sencillo para enfermedades leves o incipientes–, la *machi* acompaña su canto con un solo instrumento, el *kultrún*, que suele ser sustituido ocasionalmente ya sea por *kaskawilla* o *wada*. El *kultrún* debe ser ejecutado sólo por la *machi*, ya que ésta se desempeña sin ayudante. Por lo tanto, la comunicación ritual se establece fundamentalmente entre la *machi* y su paciente. La acción terapéutica –que incluye masajes e infusiones de yerbas medicinales, aspersiones, fumigaciones y exorcismos–; se desarrolla junto al canto y al toque de *kultrún*.

En el *datún* –rito terapéutico extenso y complejo destinado a enfermedades graves o crónicas–, la *machi* acompaña su acción curativa con canto y dos instrumentos, el *kultrún* y la *kaskawilla*, sustituida ocasionalmente por la *wada*. El *kultrún* y su instrumento acompañante son ejecutados por la *machi* y una ayudante musical denominada *yegülfé*, quienes interpretan alternada y simultáneamente sus respectivos instrumentos. Puesto que el grupo ritual incluye, además, al lenguaraz (*dungulmachife*)³³ y a los cuatro guerreros míticos (*meli kefafafe*),³⁴

32 A éste se le invoca frecuentemente como *wuñelfe kusbe*, la anciana diosa del lucero del alba, mensajera astral que comunica a la *machi* su mensaje onírico. La mitología mapuche agrupa a *wuñelfe* junto a *meli wanglén* (los cuatro dioses de las estrellas) y a *meli kiyén* (los cuatro dioses de la luna), quienes forman un equipo de salud cósmico que tiene a su cargo la prevención y curación de enfermedades humanas a través de su intermediaria, la *machi*.

33 El rol de lenguaraz es desempeñado por un hombre adulto o anciano de gran experiencia ritual. Él es el interlocutor de la *machi* que debe interpretar el contenido de su lenguaje ritual comunicado durante el estado de trance.

34 Los cuatro guerreros míticos representan a los cuatro dioses guerreros (*meli weibafe*), quienes son personificados por cuatro varones jóvenes o adultos. Portando chuecas o largas varillas de colihue, ellos montan guardia alrededor del paciente, debiendo estimular el trance de la *machi* con sus gritos rituales y defender al enfermo combatiendo al mal espíritu de la enfermedad.

la comunicación se expande y enriquece alcanzando niveles expresivos de alto contenido dramático. Para ello, contribuyen activamente el toque del *kultrún* y su instrumento acompañante, el canto y recitación chamánicas, la danza, los episodios dramáticos y el trance.

En el *pewutún* –rito de diagnóstico–, la *machi-pewún* (adivina chamánica) utiliza exclusivamente su *kultrún* para acompañar su propio canto, trance y diálogo con el lenguaraz (*dungulmachife*). Además de estos participantes, el grupo ritual incluye al paciente –en cuya ausencia se le sustituye por su propia ropa–, a los familiares del paciente y a los cuatro guerreros míticos, entre los cuales opera la comunicación ritual adivinatoria que culmina en el diagnóstico. Contribuyen a crear su peculiar clima de suspenso expresivo el toque de *kultrún*, el canto y recitación chamánica, los episodios dramáticos y el trance.

En el *machilüwün* y *ngeikurrewén* –ritos iniciático y post-iniciático, destinados el primero a dar comienzo a las actividades rituales chamánicas de la *machi* nueva y el segundo a renovar cada cuatro años los poderes chamánicos de la *machi* iniciada–, se utilizan de dos a cuatro *kultrunes* de acuerdo al número de *machis* participantes. A dicho conjunto se unen, en las danzas, *pifilkas*, *trutrukas*, *lolkiñ* y/o *corneta*. Los participantes rituales son casi los mismos del *datún*, salvo que el paciente es aquí la propia *machi* y que el grupo ritual se amplifica considerablemente al incluir a los familiares y amigos de esta última. Por tanto, la comunicación ritual crece social, musical y artísticamente en un ambiente de cordialidad y alegría. Sus recursos expresivos son similares a los descritos en el *datún*, entre los cuales cabe la participación destacada del *kultrún*.

En el *ngillatún* –gran rito de fertilidad destinado a efectuar cada cuatro años rogativas por la fertilidad de la tierra y de los animales–, se utilizan los mismos instrumentos que en el *machilüwün* y *ngeikurrewén*, congregándose en él todos los individuos pertenecientes a una reducción, a los cuales se suman los mapuches de reducciones vecinas, familiares y amigos. La comunicación y cohesión social a través del lenguaje ritual se expande aquí a niveles multitudinarios, por medio de los mismos elementos y recursos expresivos pertenecientes a los ritos iniciáticos antedichos. En su ambiente serio y pleno de misticismo, el *kultrún* se proyecta en una función comunicativa primordial y rectora de la ceremonia.

Finalmente, en el *ehuwün* de *machi* –rito funerario destinado a una *machi* fallecida–, se utilizan los mismos instrumentos musicales que en los dos últimos rituales descritos. Al congregarse en él los familiares de la difunta, amigos y *machis*, la comunicación ritual adopta peculiares caracteres plañideros, de duelo y tristeza. El toque lúgubre y solemne de los *kultrunes* contribuye a realzar dicha atmósfera.

En todos estos rituales, el *kultrún* se comunica por medio de un complejo lenguaje de signos. Sus esquemas rítmicos cambiantes o fijos y sus características de articulación, dinámica y velocidad, unidos a sus posiciones y movimientos corporales de la ejecución, forman una compacta configuración de relaciones expresivas proyectada en el lenguaje ritual total. El grupo actúa obedientemente de acuerdo a su red de señales y símbolos, estableciéndose en todo momento una transmisión eficaz que permite el éxito del ceremonial.

Funciones medicinales

Los mapuches sostienen que el *kultrún* posee poderes curativos al ayudar a establecer, junto al canto de la *machi*, los vínculos comunicativos entre el chamán y sus espíritus auxiliares; entre el mundo natural terrestre y el mundo sobrenatural benéfico. Y a combatir eficazmente al espíritu maligno de la enfermedad: el *wekufe*. De esta manera, el *kultrún* y el canto de la *machi* se asocian a la salud y al bienestar general, puesto que son antídotos contra la enfermedad. Según una anciana y sabia *machi*, los instrumentos de música son poderosos: “Ayudan a curar. Se asusta el *wekufe* con ellos. Se asusta dentro del enfermo. Se va corriendo el *wekufe* a otra parte. Con canto y *kultrún* se va el *kuhrán* (enfermedad) y el *wekufe*”. Y el esposo de una *machi* discípula de la anterior lo confirma: “Mientras más sonido de *kultrún*, más arranca el *wekufe* porque se asusta. La *machi* lo asusta. El sonido echa al *wekufe*. La fuerza del sonido viene de arriba”. Estas creencias explican por qué la *machi* aplica el toque del instrumento sobre su paciente durante su labor curativa. Explica, además, por qué se le atribuye la capacidad de favorecer “la llegada del *küme püllü*”, el buen espíritu del trance chamánico, el cual permite a la *machi* la realización cabal de su acción terapéutica. Sin embargo, al *kultrún* se le asigna también propiedades diagnósticas y profilácticas. En el *pewutún* (ritual de diagnóstico), se aplica el toque de *kultrún* sobre alguna prenda interior blanca del enfermo colocada al sol. Mediante este acto, se cree que el instrumento contribuye a captar e identificar la etiología y síntomas de la enfermedad, facilitándose así su diagnóstico. Se utiliza, asimismo, su toque para prevenir la llegada de la enfermedad a un hogar o a un posible enfermo, evitándose que el espíritu maligno tome posesión de este último. “El *kultrún* ataja el mal, la enfermedad”, afirma otra *machi*, ratificando así la creencia en sus propiedades profilácticas. En todo caso, el toque del *kultrún* unido a la voz chamánica logra efectos psicoterapéuticos notables al calmar la angustia del enfermo; al apoyar y reasegurar su fe en su recuperación o mejoría.

Como regla general, al *kultrún* se le asigna mayor poder medicinal que a la *wada* y *kaskawilla*, sus instrumentos rituales acompañantes. No obstante, se cree que al unirse en el conjunto ritual estos tres instrumentos actúan en consuno contra la enfermedad, reforzando recíprocamente sus poderes comunicativos y

medicinales. Concluimos, por tanto, que el principal accesorio ritual de la *machi* es, sin lugar a dudas, el *kultrún* (Métraux, 1963: 594; 1967: 190). Sin él, es imposible realizar las principales ceremonias rituales, quedando deprivada la *machi* de sus funciones medicinales.³⁵ Por eso, el aprendizaje de sus técnicas de ejecución es parte fundamental del entrenamiento chamánico, el cual debe ser estrictamente controlado por una *machi* maestra.

Cabe señalar que las creencias mapuches relativas a la función medicinal de la música e instrumentos musicales no constituye un caso aislado. En diversas culturas indoamericanas de Sudamérica, se atribuye una poderosa acción terapéutica a la música al combatir ésta las fuerzas maléficas de la enfermedad (Ackerknecht 1963: 626-627; Métraux 1963: 583). Asimismo, se asigna a la música una capacidad profiláctica, utilizándose como defensa contra el mal y el peligro de enfermedad (Métraux, 1963: 585).

Se cree que el valor medicinal de los instrumentos musicales chamánicos reside en su capacidad de representar con su sonido a las voces de los espíritus (Métraux 1963: 573).

En la mayoría de las tribus sudamericanas, desde las Guayanas a Chile, la sonaja era símbolo de oficio [chamánico]. Los granos en su interior eran no solamente sagrados sino, de hecho, una materialización de los espíritus; y el sonido del instrumento era su voz. La sonaja era una fuente de poder y santificaba el humo soplado a través de la misma (Métraux 1963: 594).

El interesante contenido de estos conceptos de Métraux se aplican acertadamente a la función medicinal del *kultrún* mapuche por ser este un timbal-sonaja dentro del cual se han introducido objetos-símbolos y la propia voz chamánica.

Contenidos míticos y oníricos

Las connotaciones del *kultrún* poseen complejas relaciones con la mitología mapuche y, en particular, con los mitos de génesis. “Cuando nació la tierra y la gente hubo *kultrún*, Puro azul no más.³⁶ Cuando nació la tierra, la primera *machi*

35 En el Apéndice, situación 1, presentamos un caso particularmente dramático que prueba la íntima relación existente entre el *kultrún*, el poder chamánico y las funciones medicinales de la *machi*.

36 Para los mapuches, el azul es uno de los cuatro colores óptimos que se identifican con el *wenu-mapu* (la tierra de arriba). Los tres colores restantes son el celeste, el violeta y el blanco.

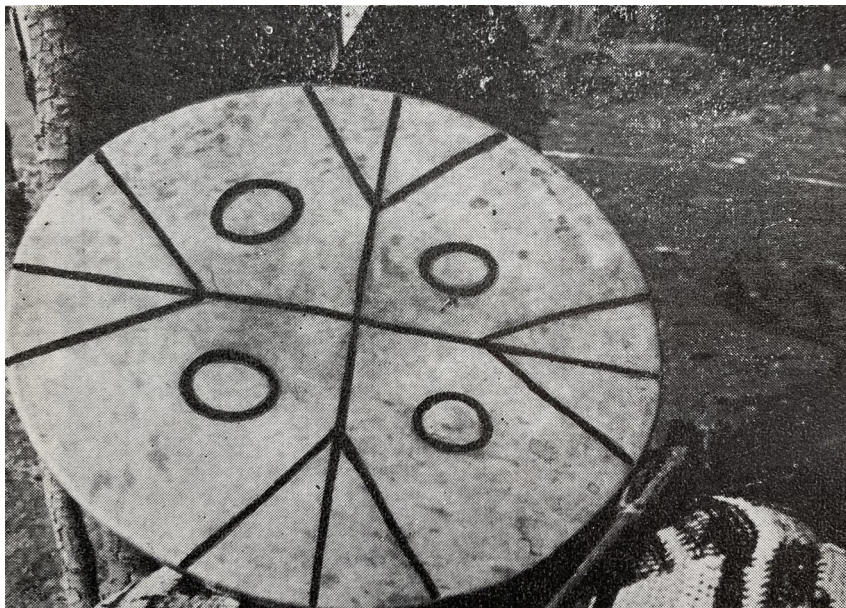
presentó un *kultrún*, una *machi* que murió mucho tiempo”, relata una anciana *machi*. Se cree, por tanto, que el instrumento existe desde la creación del mundo.

Por esta razón, cada *machi* terrestre recibe en sueños su *kultrún* de ciertos espíritus sobrenaturales, quienes también le enseñan a ejecutarlo y pintarlo. Una *machi* afirma: “Me lo dieron por *peuma* (sueño) del *wenu-mapu* (tierra de arriba). Lo vi lleno de estrellas del cielo. Ahora estoy contenta porque por *peuma* pinté mi *kultrún*. Puro azul, porque rojo trae *aukán* (guerra o pelea)”. Y otra agrega: “Aprendí a tocar *kultrún*, *wada* y *kaskawilla* en el sueño. Me enseñaron los dioses. Aprendí del *piuke* (corazón) no más. Sola. De los dioses”.

Aquellos dioses son los *meli tayiltufe* o *ülkantufe*, los cuatro dioses de la música o del canto ritual. Son dioses menores que están a las órdenes de los dioses jefes (*meli ñidol*). Aparecen en el panteón mítico mapuche en el mismo nivel jerárquico de los dioses guerreros (*meli weichafe*), los dioses de la rogativa (*meli ngillatufe*) y de los cuatro puntos cardinales (Grebe *et al.* 1972: 65).



Machi con su kultrún.



Membrana pintada del *kultrún*.



Machis en ritual chamánico iniciático.



Machi en trance ascendiendo al rewe.

Tal como sucede con los demás grupos de dioses del panteón mítico mapuche, los *tayiltufe* se organizan simétricamente en una familia compuesta por cuatro seres antropomórficos y antroposociales. Esta familia es una tétrada constituida por una doble pareja de oposiciones en la cual se conjugan dos principios: sexo (masculino-femenino) y edad (vejez-juventud). Así, la unidad básica se forma de acuerdo a un orden jerárquico decreciente:

Cuadro 2

Los Cuatro Dioses de la Música

Pareja anciana	<i>Tayiltufe fūcha</i>	=	Anciano dios de la música
	<i>Tayiltufe kushe</i>	=	Anciana diosa de la música
Pareja joven	<i>Tayiltufe weche wentrū</i>	=	Joven dios de la música
	<i>Tayiltufe ūlcha domo</i>	=	Joven diosa de la música

Esta familia de cuatro dioses tiene a su cargo la actividad ritual y su música. “Hacen la ceremonia. Ellos ayudan a cantar al *machi* y a tocar”. Suelen estar representados por la *yegülfe*, ayudante de la *machi* que toca sus instrumentos ya sea junto o en alternancia con ella. Al morir una *machi*, se cree que ella se va al *wenu-mapu* (tierra de arriba), transformándose en un ser mítico e incorporándose junto a las *fileu machi* (espíritus de *machis* antiguas fallecidas), a los *tayiltufe* y a los demás dioses. Por esta razón, sus instrumentos musicales deben ser ya sea destruidos totalmente por sus familiares o bien enterradas junto a su dueña fallecida, puesto que ellos deben ser usados sólo por ella.³⁷ “Si no, el espíritu carga y reclama porque a la *machi* le faltan sus herramientas”.

El contexto mitológico del canto chamánico indoamericano ha sido atestiguado por diversos antropólogos, quienes lo detectan entre los *onas* (Gusinde 1931: 635), entre los *witoto* (Métraux 1963: 583) y otros grupos. Los *witoto* “parecen haber creído que los cánticos precedieron al dios supremo. A las palabras, o sea a los cánticos, se les asignaba mayor importancia que a los dioses, puesto que sin los ritos y fiestas en los cuales se cantaban, los dioses no podían lograr nada” (Métraux 1963: 583). Entre los chamanes indoamericanos es también común aprender el lenguaje secreto de animales y aves míticos. “El chamán cae en éxtasis utilizando su tambor” (Eliade 1960: 91). Y cantos mágicos son interpretados a la manera de las aves (Eliade 1960: 91-92).

Sabemos que el *kultrún* y su membrana pintada representan la cosmovisión arcaica del pueblo mapuche. No obstante, es fácil reconocer que su diseño coincide con otros modelos similares de cosmovisión pertenecientes a las narrativas míticas de algunas altas culturas precolombinas. En verdad, podemos seguir el diseño de nuestro *kultrún* cuando leemos el relato mítico inicial del *Popol Vuh*, libro sagrado de los indios *quichés* de Guatemala:

Habiéndose echado las líneas y paralelas del cielo y de la tierra, se dió fin perfecto a todo, dividiéndolo en paralelos y climas. Todo puesto en orden quedó cuadrado repartido en cuatro partes como si con una cuerda se hubiera todo medido, formando cuatro esquinas y cuatro lados (*Popol Vuh*, 1965: 1).

37 En vida, la *machi* no debe obsequiar ni vender jamás su *kultrún*, puesto que en él reside su poder chamánico y su propia identidad. Un caso de excepción a esta estricta norma cultural es relatado en este trabajo (Véase Apéndice, situación 2). Además, la *machi* debe guardar cuidadosamente su instrumento, el cual es depositado dentro de un saco de arpillera muy limpio que se cuelga en la pared de la *ruka*, sirviendo al mismo tiempo como protección en los frecuentes viajes de la *machi* al hogar de sus enfermos.

Recordamos este diseño también a través de los relatos de los antiguos cronistas del Perú, quienes señalan que el imperio incaico del Tahuantinsuyo se dividió de acuerdo a los cuatro puntos cardinales a partir del Cuzco, división que coincidía con la red principal de caminos del inca. Dicha organización es símbolo y réplica de la creación universal, tal como ella se expresa en el antiquísimo mito de génesis de los cuatro hermanos Ayar: “Marcó la tierra el hermano mayor, y tirando con una honda cuatro piedras hacia las cuatro partes del mundo, tomó posesión della” (Cobos 1956: III 62). Y “poblaron aquel sitio que estaba entre dos ríos los cuales servían como defensa del centro y dividieron el Cuzco en cuatro vecindades al igual como estaría dividido el imperio” (Ramírez Valverde 1969: 214). Así, los incas dividieron su señorío en cuatro partes y pusieron frente a ellas “a cuatro señores orejones (Murúa 1964: II 36-37).³⁸ La concepción del cosmo orientado según los cuatro puntos cardinales fue común en las altas civilizaciones y ciertas culturas aborígenes meso y sudamericanas (Grebe *et al.* 1972: 54). En consecuencia, es posible enunciar, a modo de hipótesis de trabajo, que el *kultrún* y su peculiar diseño son representativos de la cosmovisión andina, perteneciendo, quizás, a un complejo cultural indoamericano remoto.

Conclusión y perspectivas

Los resultados del presente estudio integral del *kultrún* –los cuales incluyen el análisis de sus características morfológicas interpretativas, musicales y extramusicales– permiten afirmar que este instrumento constituye una especie peculiar propia de la cultura mapuche.³⁹ En efecto, los mapuches –‘gente de la tierra’⁴⁰– se identifican con el *kultrún* hecho de la madera del laurel, árbol sagrado que nace en ‘la propia tierra’.⁴¹ Él es, por tanto, un microcosmo; un símbolo telúrico que se integra en la configuración arcaica de su visión cósmica y refuerza la propia identidad étnica; un símbolo chamánico asociado a los poderes de la *machi* y su actividad ritual, a su poesía y música; un símbolo de la fertilidad de la tierra, bienestar general, salud y supervivencia; un símbolo del triunfo de la vida sobre la muerte.

Cabe señalar, sin embargo, que este instrumento no constituye un caso aislado ni carece de relaciones interculturales. A nivel continental, está vinculado

38 Este párrafo resume ideas expuestas por la autora del presente artículo en un trabajo anterior titulado ‘Cosmovisión Mapuche’ (Grebe *et al.* 1972: 53).

39 Nuestra opinión concuerda con la de Izikowitz, quien define el *kultrún* como “un tipo de tambor peculiar” de los mapuches (1935: 193).

40 Etimológicamente, mapuche significa gente (*che*) de la tierra (*mapu*).

41 En África, se cree que ciertos tambores se identifican con el espíritu de su propia madera, la cual es invocada al comienzo de sus ejecuciones (Nketia 1963: 6, 10-13).

estrechamente al área organológica de difusión del timbal y tambor o timbal-sonaja indoamericanos. A nivel mundial, forma parte de una extensa área de actividad chamánica. Según Izikowitz (1935: 192):

El timbal es el más antiguo de los tambores americanos.⁴² En su forma original consistió, aparentemente, en una vasija de greda⁴³ parcialmente llena de agua al ser usada, cuyo orificio se cubría con una membrana de cuero. Se ejecutaba ya sea con un palo o con las manos. Por su función, ha sido, con probabilidad, asociado originalmente a ceremonias de iniciación masculinas y se ha difundido junto a éstas en un tiempo en el cual la agricultura ya se había inventado.

La dispersión geográfica continental del timbal indoamericano es vasta e incluye por lo menos 34 culturas aborígenes de Norte, Meso y Sudamérica (Izikowitz 1935: 198). Además, el timbal extiende su radio de acción a través de Asia, África y Europa (Wachsmann 1961: 34-35).

Por su parte, el tambor-sonaja aparece vastamente difundido en la zona andina entre los indígenas del Perú (D'Harcourt 1925: 14), cultivándose asimismo en Mesoamérica –Nicaragua, Guatemala y México– y Norteamérica. La influencia de la sonaja de calabaza se ha hecho sentir tanto en el timbal-sonaja mapuche como en las especies peruanas equivalentes, todas las cuales han adoptado una conformación completamente cerrada y portátil como también los contenidos interiores del sonajero. Cabe señalar que, en diversas culturas indígenas, ha sido común introducir diversos objetos simbólicos o sagrados en los cuerpos huecos de algunos utensilios, asignándose a ellos poderes mágicos especiales (Métraux 1963: 594). En el Perú postcolombino, el tambor-sonaja “parece haber sido desplazado y tomado el lugar de otros instrumentos rítmicos tales como... la sonaja de calabaza” (Izikowitz 1935: 193). “Los tambores-sonajas han sido, entonces, capaces de desarrollarse independientemente en aquellas regiones en las cuales el tambor y la sonaja han coexistido lado a lado” (Izikowitz 1935: 178).

El tambor y timbal poseen vasta dispersión en todo el mundo, ligados a las prácticas chamánicas (Eliade 1960: 145). En Sudamérica, aparecen íntimamente relacionados con la sonaja, “instrumento por excelencia del chamán” (Métraux 1963: 573). En

42 Esta afirmación de Izikowitz contrasta con la de Marcuse (1964: 281), quien sostiene que el timbal no puede arrogarse gran antigüedad”. Sin embargo, Aretz (1967: 49) considera que este instrumento es, probablemente, el tambor indígena más antiguo de Venezuela, confirmando la tesis de Izikowitz.

43 Es posible que los timbales hayan sido originariamente una variedad de tambores de arcilla, hechos comúnmente de ollas de greda, material que fue posteriormente reemplazado por el metal (Sachs 1947: 238; Cfr. Marcuse 1964: 281). De esto se deduce que estos instrumentos han estado ligados por mucho tiempo a utensilios de uso doméstico.

Norteamérica, aparecen entre los accesorios simbólicos característicos del chamán que incluyen “plumas de águila o de otras aves, una especie de sonajero o un tamboril, bolsitas con cristales de roca, piedras y otros objetos mágicos...”⁴⁴ El bolsillito con los accesorios jamás lo abandona el chamán” (Eliade 1960: 146). “Siempre se trata de un instrumento capaz de establecer de un modo u de otro, contacto con el mundo de los espíritus” (Eliade 1960: 147). Por último, en Asia el tambor posee vastas proyecciones en diversos grupos siberianos, buriatos y altaicos, asumiendo “un papel de primer orden en las ceremonias chamánicas” (Eliade 1960: 141). Tal como sucede con el *kultrún* mapuche, el instrumento conduce al chamán a su viaje onírico y místico del trance. “El redoble inicial de la sesión, destinado a evocar los espíritus y a ‘encerrarlos’ en el tambor del chamán,⁴⁵ constituye el momento preliminar del viaje extático” (Eliade 1960: 143).

Al tambor chamánico asiático se le asignan, además, poderes para expulsar los malos espíritus. En suma, creemos junto a Eliade (1960: 144) que “es la *magia musical* la que ha decidido la función chamánica del tambor”, su vasta difusión y vigencia. Cabe señalar, sin embargo, que el problema de la dispersión geográfica mundial del tambor chamánico aún no ha sido resuelto debido a su extrema complejidad. Desde el período de la Conquista, los indígenas sudamericanos adquirieron como préstamo cultural el tambor militar español y algunos tipos de tambores africanos (Izikowitz 1935: 193), los cuales han coexistido con las especies indoamericanas. Dicha coexistencia parece no haber afectado las características del *kultrún* por ser este un instrumento tradicional de gran permanencia debido a sus atributos rituales. De hecho, el *kultrún* se construye siempre a pedido,⁴⁶ tomando como modelo previo otro instrumento análogo que determina su forma, tamaño, materiales y ornamentación. No obstante, observamos la existencia de diversas variantes regionales y locales en sus ataduras y diseños de la membrana. En líneas generales, es difícil reconstruir su pasado y evolución formal, puesto que carecemos de ejemplares precolombinos y postcolombinos verdaderamente antiguos. Esto se debe a que sus materiales son perecibles y las normas chamánicas favorecen la pronta eliminación del instrumento enterrándolo ya sea junto al chamán fallecido o bien en lugares húmedos.

En el presente, el *kultrún* cumple importantes funciones sociales en la comunidad mapuche. Contribuye a la comunicación, cohesión y solidaridad social, puesto que su poderoso sonido puede percibirse con nitidez en un radio de dos, tres o más kilómetros; y su toque equivale a un sistema de señales por medio del cual los vecinos identifican y localizan la presencia de un enfermo, pudiéndose así prestarle la necesaria ayuda.

44 Compárese esta información con pp. 26-27 del presente trabajo.

45 Similarmente, la *machi* introduce y encierra su propia voz dentro del *kultrún*.

46 También los tambores africanos “se hacen siempre a pedido” (Nketia 1963: 6).

La pervivencia futura de este instrumento dependerá, en gran medida de la vigencia de la medicina aborígen mapuche y su agente la *machi*. Dependerá también de los cambios que se operen en las funciones habituales del instrumento. Es obvio que de producirse, en el futuro, ya sea modificaciones leves o profundas de sus funciones sociales y musicales o de sus modalidades expresivas artísticas, o bien transiciones desde su uso ritual o ceremonial al festivo o profano, no peligraría su vigencia siendo posible un alargamiento y revitalización de su permanencia. La lenta y gradual vinculación e integración social de los mapuches a la comunidad chilena permite esperar, quizás, una expansión creativa del *kultrún*, microcosmo musical y objeto-símbolo que condensa y sintetiza dialécticamente su concepción espiritualista y dual del universo. En él se funden la infraestructura y la superestructura, lo material y lo inmaterial, lo natural y lo sobrenatural, el tiempo y el espacio, la música y la poesía. El microcosmo musical es uno. El subsistirá mientras el mapuche siga proyectando en él su pensamiento telúrico totalizador. Mientras él encarne en el *kultrún* aquello que se identifica como principal valor existencial: la tierra de los antepasados, la propia madre-tierra.

Referencias citadas

- Ackerknecht, Erwin. 1963. "Medical Practices". En Julian Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, V, pp. 621-643. New York: Cooper Square.
- Allende, Humberto. 1941. Chilean Folk Music. *Bulletin of the Pan American Union*, 65 (9): 917-924.
- Aretz, Isabel. 1967. *Instrumentos Musicales de Venezuela*. Estado de Sucre (Venezuela): Editorial Universitaria de Oriente.
- _____. 1970. Cantos Araucanos de Mujeres. *Revista Venezolana de Folklore*, (3): 73-104.
- Augusta, Félix José de. 1966. *Diccionario Araucano*. I. Padre Las Casas: San Francisco.
- Ayestarán, Lauro. 1967. "El Tamboril Afro-Uruguayo". En George List y Juan Orrego-Salas (eds.) *Music in the Americas*, pp. 23-40. Mouton: The Hague.
- Cobos, Bernabé. 1956. *Obras*. Madrid: Orbe.
- Cooper, John M. 1946. "The Araucanians". En Julian Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, II, pp. 687-784. New York: Cooper Square.
- D' Harcourt, R. et M. 1925. *La Musique des Incas et ses Survivances*. Paris: Librairie Orientaliste.
- Eliade, Mircea. 1960. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1961. *Mitos, sueños y misterios*. Buenos Aires: Fabril.
- Grebe, María Ester. 1971a. Clasificación de Instrumentos Musicales. *Revista Musical Chilena*, 25 (113-114): 18-34.

- Grebe, María Ester, Joaquín Fernández y Carlos Fiedler. 1971b. Mitos, Creencias y Concepto de Enfermedad en la Cultura Mapuche. *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 17 (3): 180-193.
- Grebe, María Ester, Sergio Pacheco y José Segura. 1972. Cosmovisión Mapuche. *Cuadernos de la Realidad Nacional*, (14): 46-73.
- Guevara, Tomás. 2008. *Psicología del Pueblo Araucano*. Santiago: Cervantes.
- _____. 1913. "Las últimas familias i costumbres araucanas". En *Historia de la Civilización de la Araucanía*. Santiago: Cervantes.
- Gusinde, Martin. 1931-1937. *Die Feuerland Indianer*. Wien: Anthropos, 2 vols.
- Hornbostel, Erich M. von y Curt Sachs. 1914. Systematik der Musikinstrumente: Ein Versuch. *Zeitschrift für Ethnologie* 4-5: 553 ss.
- _____. 1961. Classification of Musical Instruments. Tr. Anthony Baines y Klaus Wachsmann. *The Galpin Society Journal*, 14: 3-29.
- Isamitt, Carlos. 1934. El Machitún y sus Elementos Musicales de Carácter Mágico. *Revista de Arte*. 1 (3): 5-9.
- _____. 1935. Cantos Mágicos de los Araucanos. *Revista de Arte*. 1 (6): 8-13.
- _____. 1937. Cuatro Instrumentos Musicales Araucanos. *Boletín Latinoamericano de Música*, 3 (3): 55-56.
- _____. 1938. Los Instrumentos Araucanos. *Boletín Latinoamericano de Música*. 4 (4): 305-312.
- _____. 1949. Machiluwñ: Una Danza Araucana. *Revista de Estudios Musicales*. 1 (1): 103-108.
- Izikowitz, Karl Gustav. 1935. *Musical and Other Sound Instruments of the South American Indians*. Goteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Joseph, Claude. 1931. La Vivienda Araucana. *Anales de la Universidad de Chile*, 1 (3a Serie): 229-251.
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Mitológicas: Lo Crudo y lo Cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, Sibyl. 1964. *Musical Instruments: A Comprehensive Dictionary*. New York: Doubleday.
- Mazzini, G. 1943. Etnofonia Sud-Americana. *Rivista Musicale italiana* 47 (5-6): 403-417.
- Medina, José Toribio. 1882. *Los aborígenes de Chile*. Santiago: Gutenberg.
- Merriam, Alan. 1969. The Ethnographic Experience: Drum-making Among the Bala (Basongye). *Ethnomusicology* 13 (1): 74-100.
- Métraux, Alfred. 1969. "Religion and Shamanism". En Julian Steward (ed.) *Handbook of South American Indians*, V, pp. 559-599. New York: Cooper Square.
- _____. 1967. "Le Chamanisme Araucan". En Alfred Métraux (ed.) *Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud*, pp. 179-235. Paris: Gallimard.
- Murúa, Martín de. 1964. *Historia General del Perú: Origen y Descendencia de los Incas*. II. Madrid: Góngora.
- Nketia, J. H. 1963. *Drumming in Akan Communities of Ghana*. London: Nelson.
- Orrego-Salas, Juan. 1966 Araucanian Indian Instruments. *Ethnomusicology*. 10 (1): 48-57.

- Pereira Salas, Eugenio. 1941. *Los orígenes del arte musical en Chile*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Ramírez Valverde, María J. 1969. Simbolismo de Centro de Sarmiento de Gamboa. *Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas y Antropológicas*. I. Lima: Instituto Riva-Agüero: 212-219.
- Sachs, Curt. 1947. *Historia universal de los instrumentos musicales*. Buenos Aires: Centurión.
- Saravia, E. 1965. *Popol Vub*. México: Porrúa.
- Schaeffner, Andrée. 1936. *L'Origine des Instruments de Musique*. Paris: Payot.
- Steward, Julian. 1946. *Handbook of South American Indians*. New York: Cooper Square, 7 vols.
- Vega, Carlos. 1946. *Los instrumentos musicales aborígenes y criollos de la Argentina*. Buenos Aires: Centurión.
- Wachsmann, Klaus. 1961. "The Primitive Musical Instruments". En: Anthony Baines (ed.) *Musical Instruments Through the Ages*, pp. 23-54. London: Penguin.

Situación 1: Ruptura de la membrana del Kultrún

En abril de 1969, una *machi* efectuó un *pewutún* (ritual de diagnóstico) a un joven mapuche en una población de Santiago. Además del enfermo, esta ceremonia contó con la participación de una hija de la *machi* que actuó como *dungulmachife* (lenguaraz de la *machi*) y con la presencia de dos observadores: una psicóloga y la suscrita.

Una vez concluida la primera canción ritual, se envió a calentar el *kultrún* a una cocina de gas. La persona encargada de dicha tarea carecía de experiencia y quemó la membrana del *kultrún*, causándole una perforación irreparable. En el transcurso de ese lapso de tiempo la *machi* había desarrollado un estado de semi-trance. Al entregarle el *kultrún* roto, ella lo rechazó con violencia al comprobar su deterioro. En calidad de sustitutos, se le entregó una *kaskawilla* y un ramo de canelo, con los cuales ella ejecutó algunos golpes. Pero, a partir de ese momento, la *machi* entró en un estado de angustia y depresión, en el cual se evidenció una pérdida de la capacidad normal de respiración y de la actividad motora, quedando postrada en una silla con el torso y la cabeza doblados hacia adelante. En un primer momento, se quejaba en forma lastimera y acompasada, mientras su cuerpo y manos tiritaban continuamente. Poco a poco fue perdiendo su voz, manifestando incapacidad para articular palabra. Evidenciaba serias dificultades para respirar. Sufría intensamente y lo manifestaba en sus quejas cada vez más débiles. Su hija trató de tranquilizarla por medio de recitaciones rituales, empleando, asimismo, un cuchillo aplicado en cruz sobre su cuerpo y fumigaciones con humo de tabaco. No obstante, la *machi* empeoró, entrando en un estado pseudo-agónico

y quedando casi sin respiración, aparentemente desvanecida. Nuestros esfuerzos por hacerla volver en sí fueron infructuosos. Como último recurso, se le entregó un *pichi-kultrún* (*kultrún* pequeño de juguete) como sustituto del *kultrún* quemado, siendo también rechazado por la *machi* por no ser un instrumento ritual. El cansancio, el dolor corporal intenso y la pérdida total de fuerzas invadían a la *machi*, mientras seguía quejándose en forma cada vez más débil, como si fuera su último aliento. Finalmente se le trajo un vaso de agua y se la llevó al patio a tomar aire fresco.

En los días siguientes, ningún recurso psicológico, ambiental o médico logró mejorarla, puesto que eso no sucedería hasta que se reparase el *kultrún* roto. Por tanto, yo procedí a armar en su presencia el *kultrún* con una nueva membrana previamente pelada, siguiendo cuidadosamente las notas etnográficas de mi libreta de terreno. Dicho trabajo incluyó la introducción de los objetos rituales y la voz en el *kultrún*. Pudo observarse durante su transcurso cómo la *machi* fue recuperando gradualmente su estado normal. Tanto el *kultrún* como ella misma habían ‘recuperado su voz’.

El episodio angustioso, que fue grabado en su totalidad, duró 25 minutos. Dicho documento sonoro atestigua cada detalle de la situación, la cual recibió posteriormente distintas interpretaciones. Según la hija de la *machi*, su madre perdió su voz porque esta ‘era la misma voz del *kultrún*’.

Al romperse el instrumento, había salido la voz de la *machi* introducida ritualmente durante su montaje. Tal como el *kultrún* se quemó y perdió ‘su voz’, así también se enfermó la *machi* perdiendo su aliento, su fuerza y poder chamánico, por estar estos indisolublemente unidos al *kultrún*. Sin embargo, según otro mapuche, “la *machi* fue castigada por los dioses porque estaba trabajando con *kultrún* en el pueblo. Al quemarse el *kultrún*, ellos la castigaron por su desobediencia, quitándole su *newén* (fuerza o poder)”. Al respecto, recordemos que, según las normas tradicionales, el *kultrún* puede ser usado ritualmente sólo en el área rural mapuche. En síntesis, es posible afirmar que el estado angustioso y depresivo de la *machi* desencadenó una serie de síntomas psicósomáticos, causados tanto por el acto ritual frustrado como por las creencias mágico-religiosas que identifican al chamán y sus capacidades rituales con su *kultrún*.

La *machi* conservó por mí una manifiesta gratitud, considerando que le había salvado la vida al reparar con mis propias manos su instrumento. Habiéndose atestiguado que yo podía realizar este trabajo eficientemente y de acuerdo a las normas tradicionales mapuches, en lo sucesivo recibí invitaciones de algunas *machis* amigas para viajar a sus reducciones a reparar sus *kultrunes* viejos o deteriorados, contribuyendo este hecho a estrechar aún más mis perdurables lazos de amistad con la comunidad mapuche.

Situación 2: Una machi obsequia su kultrún

Cerca de la reducción donde me hospedaba provisoriamente a fines de 1970, había una joven *machi* enferma. Una mañana, muy temprano, acompañé a una niña al domicilio de esta última con el fin de llevarle un jarro de leche. Al llegar a la puerta de su *ruka*, la madre de la *machi* –a quien yo no conocía– salió a recibirnos y exclamó: “¡Ah! es usted. Pase”. Una vez dentro de la habitación, saludé a la joven *machi* enferma, dándome cuenta de su mal estado físico. La madre, después de intercambiar en voz baja algunas palabras con su hija, me hizo entrega, súbitamente, de uno de los dos *kultrunes* que poseía la *machi*. Con gran perplejidad lo recibí preguntando después de qué se trataba. En efecto, la *machi* había tenido un sueño premonitorio la noche recién pasada, en el cual un espíritu le había dicho: “Si regalas tu *kultrún* viejo a la persona forastera que llegue a tu puerta mañana, mejorarás de tu enfermedad. Haz como te digo”, Esta petición contravenía las estrictas normas chamánicas que prohíben a la *machi* vender o regalar sus instrumentos musicales, puesto que ellos están sacralizados por la práctica ritual. Pero la orden del sueño, a la cual se asignaba un origen divino, anuló dicha prohibición. Dándome cuenta de que los síntomas aparentes de la enferma coincidían con los de una TBC, le sugerí llevarla al Hospital de Temuco para someterla a los exámenes médicos de rigor. Estos últimos corroboraron mi sospecha. La joven, a pesar de estar en tratamiento herbolario-ritual con un *machi* de la localidad, debió hospitalizarse con el consentimiento de éste. Después de un año de reposo y tratamiento médico adecuado, mejoró totalmente de su enfermedad.

Guardo el *kultrún* como recuerdo de esta curiosa experiencia real, en la cual mi persona se vio involucrada involuntariamente en una situación cargada de connotaciones mágicas. Ella posee una doble interpretación, la de la *machi* y la mía. Por un lado, la *machi* vio cumplido su sueño premonitorio, cuya orden sirvió para que ella obedeciera dócilmente las prescripciones mías y las médicas. Por otro lado, sin compartir sus creencias y actuando con sentido común, yo aproveché la situación para vincular a la enferma con los servicios de nuestra eficiente medicina científica, posibilitándole su mejoría. Sus creencias y mi propio escepticismo objetivo con respecto a ellas salvaron su vida.

Canto al kultrún

Fileullé nga,
Fileullé.
Witrание rumetún:
Witrание rumetún
Ngañi kawĩn-kurra ka,
Ngañi kawĩn-kurra ka.
 “Tëfa ngami:
Tëfa ngami aliwén,
Tëfa ngami aliwén.
Witrаниеyael kai:
Witrаниеyael kai
Wellin meu nga,
Wellin meu.
Nelfün meu nga,
Nelfün meu”.
Pipiyé nga niyeneu
Epuchi nga ñuke 'nai,
Epuchi nga chawém ka,
Epuchi nga chawém ka.
Feimeullé nga:
Feimeullé nga
Machingé nga rumetún.
Machingéyan nga pilafún,
Machingéyan nga pilafún.
Epuchi nga,
Epuchi nga sufrín meu.
Machingé nga rumeném.
Fileungé nga rumeném
Sufrín nga. Sufrín nga.
Sufrín nga.
Nierumefiñ kai nga
Tëfachbi nga kawĩn-kurra llemakai:
Kawĩn-kurra llemakai.

Fileu soy,
Fileu.
 tengo:
 tengo
 Mi *kultrún,*
 Mi *kultrún.*
 “es tuya
 Es tuya su madera.
 Tuya su madera.
 Ténlo siempre presente:
 Ténlo siempre presente
 En el espacio vacío,
 El espacio vacío.
 En la tierra
 La tierra”.
 Me están diciendo
 Dos veces la madre,
 Dos veces el padre antiguo,
 Dos veces el padre antiguo.
 Fue por eso:
 Fue por eso
 Que pase a ser *machi*
 Ser *machi* no quería
 Ser *machi* no quería
 Dos veces
 Dos veces sufrí.
 pase a ser *machi*,
 pase a ser *fileu*.
 Sufrí. Sufrí,
 Sufrí.
 tuve de repente
 Este *kultrún*
kultrún

Feimeullé nga,

Feimeullé.

“Tēfa ngami dunuñmawám,

Tēfa ngami dunuñmawám”.

Pipiyé nga rumeneu

Epuchi nga ñuke anai,

Epuchi nga ñuke anai.

Epuchi nga chawém ka,

Epuchi nga chawém ka.

Tañi choyü eteu ka,

Tañi pēñēñ eteu ka.

Eleneu nga, eleneu

Eleneu nga, eleneu.

Fei meullé nga:

Fei meullé

Machingén nga,

Machingén.

Fue por eso

Por eso

“esto es para que te defiendas,

esto es para que te defiendas”

Me dijeron

Dos veces la madre,

Dos veces la madre,

Dos veces el padre antiguo,

Dos veces el padre antiguo.

Soy su hija,

Soy su hija.

Me dejaron, dejaron

Me dejaron, dejaron.

Fue por eso:

Por eso

Soy *machi*,

Machi

Acerca de los nombres de las personas (üy) entre los mapuches: Otra vuelta de tuerca¹

ROLF FOERSTER

Introducción

Queremos en este artículo hacer una lectura de los diversos trabajos escritos en el siglo XX sobre los nombres propios mapuches, desde un modelo construido por nosotros a partir de la data etnográfica de una comunidad de Altos Bío Bío: Kauñiku. El tema es de interés, prueba de ello es que la mayoría de los estudiosos de este pueblo han debido enfrentarse al enigma de los nombres (Augusta 1907, Boccara 1999, Catriquir 1990, Catriquir y Durán 2007, Course 2009, Dillehay 1990, Faron 1969, Guevara 1925, Isla 2009, Jiménez 2002, Latcham 1922, Menard 2007, Silva 1984). Esperamos también en esta lectura llamar la atención sobre cómo los datos fuera de Altos Bío Bío y su tratamiento son iluminados por el modelo del laku, en especial las reflexiones sobre la filiación (Menard 2007, Course 2009) y el espacio territorial (Isla 2009).

Altos Bío Bío y el modelo del laku

En el verano de 1976 con Héctor González, Hans Gundermann y Rodrigo Valenzuela iniciamos un trabajo de terreno, que duraría varios años, en la comunidad de Kauñiku de Altos Bío Bío (en adelante ABB). Cada uno de nosotros se abocó a temas diferentes, sabiendo que todos ellos formaban parte de un vestido sin costura. Héctor a la economía, Hans a la religión, Rodrigo a la cocina y yo al parentesco. Vivíamos en la casa de Lucinda Paine y de su madre Ana María Queupil, con ellas y entre todos compartíamos nuestro aprendizaje de la vida

1 Publicación original: Foerster, Rolf. 2010. Acerca de los nombres de las personas (üy) entre los mapuches: Otra vuelta de tuerca. En: *Revista Chilena de Antropología* 21: 81-110. <https://revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/14111/14416>

social y cultural de esa comunidad. Más tarde se sumaron a nuestra empeño en ABB Fernando Slater, Gilberto Sánchez, Patricia Jerez y, en el 2000, José Isla.

Una de las tantas sorpresas etnográficas con que nos topamos fue la vigencia del sistema tradicional de nombrarse (*üy*). Los mapuches de Kauñiku no sólo hacían uso de patronímicos, matronímicos y nombres propios (estos últimos provienen del santoral católico), sino que usaban en la vida cotidiana los *üy* para designar y nombrarse. Los *üy* (masculinos) no difieren del universo de los nombres usados como apellidos (patro y matronímicos).

Parte de los resultados de esta investigación se encuentra en mi tesis de Licenciatura de Antropología (Foerster 1980). El “dato” fundamental descubierto fue que los *üy*, como norma ideal, como *admapu*, debían circular entre generaciones alternadas al interior de los linajes: entre *laku* en el caso de los hombres, entre *kuku*² en el caso de las mujeres.³ La ejemplificación con los linajes Naupa y Paine evidenció, además, que cada persona compartía “su” *üy* con su *lakú*, y que rara vez un hombre se lo daba a una persona de otro linaje, que no había, por tanto, un *üy* común a todo el linaje. Esto sólo operaría con el patronímico, el cual emergió con el sistema reduccional al concordarse que uno de esos *üy* desempeñara el papel de patronímico. Por otro lado, quedó de manifiesto que los *üy* de las mujeres, a diferencia del de los hombres, circulaban entre linajes (se le da en su linaje y lo da en el linaje de su esposo), por último que los *üy* jugaban un papel fundamental en el sistema ritual del nguillatún. Estuvimos conscientes que estos antecedentes ponían en cuestión la tesis de Latcham (1922) sobre el pretendido totemismo mapuche, como también que ampliaba la reflexión de Félix de Augusta (1907) acerca de los nombres.

En 1993 junto a Gundermann (Foerster y Gundermann 1993) encaramos dos cuestiones en torno al *üy*. En primer lugar, su papel en la identidad de la persona y los ritos de entrega del *üy*: *lakutún* en el caso de los hombres y *katancahuin* en el caso de las mujeres. En segundo lugar,

2 Abuela paterna, la abuela materna: *llalla* (también la esposa del hermano de la madre y la esposa del hijo del hermano de la madre).

3 “En la terminología mapuche del parentesco, un EGO (masculino o femenino) llamará “*laku*” al padre de su padre (FF) y a los hermanos reales o clasificatorios del padre de su padre. Por su parte, un EGO (masculino o femenino) llamará “*kuku*” a la madre de su padre, y genéricamente a las esposas de aquellos varones que se ubican en la posición “*laku*”. Se trata, como la mayoría de los términos del parentesco mapuche, de términos de utilización recíproca. En consecuencia, un varón llamará “*laku*” a los hijos e hijas de sus hijos (SS, SZ) y a los hermanos reales o clasificatorios de los hijos de sus hijos (BSS, BSZ). Por su parte, una mujer llamará “*kuku*” a los hijos e hijas de sus hijos (SS, SZ) y a los otros miembros de la línea agnática de su marido pertenecientes a la generación de los hijos de sus hijos. Además de todo lo anterior, un mapuche identificará como “*laku*” al individuo del cual ha recibido su nombre propio” (Isla 2009: 18).

En los nguillatun se realiza una danza llamada tregül purrún [...] y en otras zonas choikepurún [...], a cargo de contingentes de cinco varones de cada linaje o sublinaje alternadamente. En ellas se les anuncia a cada individuo, por las aliadas y consanguíneas del grupo, un pequeño cántico que incluye el nombre propio mapuche que son patrimonio de los linajes. Significativamente este cántico (tayel), especificado para cada varón, es llamado kuñpen o kumpell, término que ha servido en otras zonas para denotar a un grupo patrilineal. (Foerster y Gundermann 1993: 48).

Asimismo explicitamos que era posible que existiera, antes de la implantación del sistema reduccional, dos sistemas o modelos de “entrega” de nombres: el que observamos en Kauñiku y otro ligado al *künga* o *kuga*. Al primero lo llamamos modelo mecánico o *laku* y al segundo aleatorio (véase más adelante a Augusta). Señalábamos en relación a este último que,

Los nombres propios son parte de un sistema de clasificación totémica, dentro del cual cada grupo se regía por un principio de organización patrilineal, poseía un término genérico, kunga o kuga, traducible a especies animales, plantas, minerales, fenómenos y elementos diversos de la naturaleza. Este término se heredaba patrilinealmente. Se trata, al parecer, de un sistema de diferencias objetivamente observables en la naturaleza (especies y clases) y utilizadas para significar diferencias entre los grupos sociales. En un nivel de menos inclusividad, pero relacionado al anterior, los individuos varones que formaban parte de un grupo de parentesco eran nombrados a partir del nombre genérico o kunga por medio de una particularización de la especie o de la clase, adjetivación o cualificación o aún por medio de elementos en relación de contigüidad. De allí entonces que el nombre propio, agregado al kunga de un individuo, fuera aleatorio (Foerster y Gundermann 1993: 41-42).

En el 2004 volví al tema del *üy* en mi tesis doctoral (Foerster 2004) y en un proyecto Fondecyt (2005-2007), que tenía como centro de investigación las poblaciones mapuches de la costa de Arauco. Mi opinión, fundada en un mejor conocimiento etnográfico y de las fuentes de crónicas y archivos de dicha área⁴, es que *el modelo aleatorio posiblemente no existió, lo que encontramos es el modelo de los laku*, el que posteriormente fue suplantado por el modelo criollo (nombre propio y apellidos) o se mantuvo en algunas áreas de forma paralela a dicho sistema (como es el caso de ABB o, como lo constató Faron (1969) en la década de 1950, de las cercanías de Temuco).

4 La fuente más relevante son un total de 83 testamentos de mapuches, que van desde 1855 a 1913 (ver “Testamentos mapuche-lafkenche de la provincia de Arauco (1856-1913)”, Proyecto Fondecyt 1050616, Borrador, marzo del 2008.

Lectura crítica a las investigaciones antropológicas desde el modelo del *laku*

Fray Félix José de Augusta, 1907

El aporte más significativo de este sacerdote capuchino, en “¿Cómo se llaman los araucanos?” (de Augusta 1907), es su amplio repertorio de nombres y su traducción al castellano; la manera cómo están compuestos aquellos nombres de dos o tres palabras, los apócope y los nombres de mujeres (distintos al de los hombres); y cómo la voz *künga*, ya en desuso, es equivalente a *kümmpen* (“una adulteración de la expresión *Küme pen üi*, nombre adquirido de buena manera”, de Augusta 1907: 7).

Lo notable de Augusta es que acepta sin miramientos la definición de los jesuitas Valdivia (1684), Havestadt (1883) y Febres (1765), pues ve confirmados sus aciertos en “los libros antiguos de bautismo, en los cuales a menudo el hijo está asentado con otro apellido que el padre al par que los apellidos de los dos se nota el mismo *künga*” (de Augusta 1907: 7).

Abramos un paréntesis para recordar restituir la mirada jesuita, sobre todo porque tanto Latcham (1922) como Guevara (1925), y más recientemente Boccara (1999), tienen en mente esos antecedentes del *cüga* o *cünga*.

Para el padre Luís de Valdivia,

tienen los indios otro género de parentesco de nombre, que llaman *cüga*, como alcuñas de sobrenombres, que ay generales en todas las provincias desde la Concepción en adelante, así por la costa como por la cordillera y todos se reduzen a veinte que son estos: Antü, amuchi, Cacten, Calquen, Cura, Diucaca, Entuco, Glliu, Gru, Gagen, Huercuhue, Yani, Yeni, Luan, Linqui, Mugu, Pagi, Qllvu, Villcún, Vüde. Y no ay indio que no tenga algún apellido destes: que significan: Sol, león, sapo, zorro, etc. Y tiénense particulares respecto unos a otros, los que son de un nombre se llaman quinelacu. (Valdivia 1684: 70-71).

Es extraño que Luís de Valdivia, con su conocimiento de la lengua y del mundo de los mapuches al sur del Bío Bío, sostenga la tesis de que existían sólo veinte *cüga*. Basta leer su extensa documentación sobre la guerra defensiva en la que los nombres de los caciques exceden ese universo de nombres para desmentir su propia afirmación.

Los antecedentes del padre Febrés, a mediado el siglo XVIII, si bien amplían el juego “político” en torno a los nombres, lo limitan al considerar que al menos el linaje o familia tiene un mismo *cüga*,

nótese aquí que sus nombres son compuestos de dos palabras, de las cuales, la una es el nombre propio de su linaje o *cúga*, o digamos apellido, como Lavquén, Leuvu, Nahuél, Pagi, Gurú, Calquín; esto es mar, río, tigre, león, zorro, águila, etc. Y aunque en los coyagtunes se nombran con el nombre entero, más en sus pláticas familiares suelen nombrarse con solo la primera palabra y una sílaba o letra de la segunda, v.g.: Vuchalav por Vuchalavquén, mar grande; Millaleu por Millaleuvu, oro del río o río del oro; Curiñam por Curiñancu, aguilucho negro; lo cual al principio no deja de causar alguna confusión. (Valdivia 1765: 92).

La misma opinión de Febrés la tiene Havestadt,

Cúga, raza, linaje, estirpe, familia, nación. Además el nombre que toman de las aves, cuadrúpedos, serpientes, peces, piedras y cualquiera otra cosa animada o inanimada. En primer lugar toman en cuenta el nombre o sobrenombre de su *cúga* o familia y raza; v.gr.: tiene alguien por *cúga* el nombre Hueque, que significa carnero chileno; considerando en seguido sus adjuntos, propiedades etc. llama á algunos de sus hijos Liúheque, carnero blanco, al otro Curúhueque, carnero negro; al otro Neculhueque, carnero que corre; al otro Llaufülemu sombra silvestre, porque el carnero principalmente en verano busca la sombra de los árboles etc. Otro tiene por *cúga* el nombre Pañi, León. Por eso llama a uno de sus hijos Vútapañi, León grande; a otro Loncopañi, Cabeza de León; a otro Huilipañi, Uña de león; a otro Huaiquipañi León con hastas, etc. Cuando se juntan varios nombres, el nombre *cúga* suele colocarse en último lugar, aunque no siempre, pues hay que atender a las circunstancias. Los nombres de las mujeres son las más veces ridículos: por eso se avergüenzan de manifestarlos. Aun los mismos Padres Misioneros les imponen el nombre de alguna familia, la cual los cuenta entre sus parientes, y como insertados en su estirpe. A mi pusieron el nombre de Huaiquilafquen. Huaiqui lanza, es nombre de familia, y se me dio porque soy de alta estatura; Lafquen, mar, porque respecto de ellos soy ultramarino. (Havestadt, citado en Augusta 1907: 5).

Así la impronta de los jesuitas, abocados a la lengua mapuche (Valdivia, Febrés y Havestadt), ha sido determinante en la identificación del linaje, o de un grupo de patriparientes, con un *cúga*. De todos modos, no deja de ser sorprendente que el modelo del *laku* no fuera descrito por ellos, sabiendo el vínculo que se generaba por las donaciones de nombres entre *laku*⁵. Sorprendente, porque suponemos que estos tres jesuitas tenían las mismas competencias lingüísticas y etnográficas.

5 Havestadt (1883): “Lacu: dos personas que tienen el mismo nombre o el mismo apellido: Asimismo. Abuelo y nieto por parte del padre. Tener el mismo nombre”.

Tendríamos entonces que reconocer que no siempre tuvieron éstas (por ejemplo, la demostración que da Havestadt sobre su nombre es impecable lingüísticamente, pero etnográficamente es contradictoria: uno no sabe si el *cúga* dado proviene de una familia que se lo donó, o por ser alto concluyeron que debía pertenecer al *cúga Huaiqui*, o porque el nombre más adecuado para una persona alta era Huaiqui). Cerremos el paréntesis.

Al no tener en mente el modelo *laku*, Augusta especula acerca del modo en que se construye el nombre individual (ya que el *kúmpen* es heredado por línea paterna),

Donde concurren dos palabras a formar el nombre, una de ordinario viene a ser el *kúmpen* o sea apellido de la familia, mientras que la otra sirve para distinguir el individuo. Cual sea lo determinante en la selección del nombre individual, no hemos podido averiguarlo. Según nos han asegurado unos indígenas, lo sería únicamente la eufonía: no combinan con el *kúmpen* cualquier palabra o número; p.ej. Pura pangi ocho leones, no sería grato a su oído. Sin embargo no podemos desasirnos de la opinión de que en muchos casos exista un conjunto ideal entre el nombre y su portador reflejándose en el primero una cualidad del individuo o un suceso doméstico u observado en la naturaleza que coincidía con su nacimiento. (de Augusta 1907: 7).

Se trata del modelo aleatorio, aunque apegado a circunstancias “naturalistas”, “propio de los hijos de la naturaleza”, y sería válido tanto para el “apellido de la familia”, como para el “nombre individual”,

Mientras los apellidos de las naciones civilizadas hacen gran papel los nombres de oficios, como en alemán los sastres, molineros, zapateros o de dignidades, como los condes, príncipes, reyes, mayores, emperadores. El conjunto de los apellidos araucanos da a conocer que aquí se trata de una nación en estado natural, la cual vive en continuo contacto con la naturaleza y saca de ella sus ideas. Por lo tanto encontramos aquí rica colección de cuadrúpedos pájaros, gusanos e insectos, piedras, metales, río y mar, creciente y decreciente, bosque, árbol y flor, sol y luna, partes del cuerpo. El indio cuenta en los apellidos lo que ve en la naturaleza, lo que le da gozo, lo que observa y tiene en estima, no falta tampoco cierto humor infantil e inocente que es propio de los hijos de la naturaleza. (de Augusta 1907: 8).

Ricardo Latcham, 1922

Fue posiblemente Latcham el primero en mostrar y destacar que los nombres de los hijos no eran los mismos que el del padre y en suponer (sin demostrar) que eran coincidentes con el de la madre. Esto último era un dato crucial para su hipótesis de que los “indios de Chile” estaban transitando de la filiación materna y del totemismo (el tótem *-cüga-* como “ser tutelar y protector del fundador del clan”, distinto “al antepasado fundador del clan”) al patriarcado⁶,

[...] el sistema de apellidos empleados por los indios de Chile, y entre ellos los Araucanos, se originaba en los tótemes; pero ningún cronista ni ningún documento dice si los apellidos (tótemes) se heredaban de la madre o del padre. Todos los que han escrito sobre el tema han supuesto, sin mayores investigaciones, que eran patronímicos.

No hay duda que entre los araucanos, al menos los del norte del río Cautín, el padre era jefe de familia a comienzo del siglo XVI [...]

Todo esto haría suponer que los hijos heredarían el tótem y apellido del padre, empero nuestras investigaciones nos demuestran lo contrario.

Al contar su descendencia por el lado paterno, el tótem y apellido de los hijos sería iguales a los del padre, y en ningún caso que hemos podido establecer ha sucedido esto. Al registrar los nombres de los indígenas a que hemos hecho referencia al hablar de las distribuciones de tótemes, tuvimos especial cuidado de apartar los que eran padre e hijos, y jamás correspondían en cuanto a apellidos [...]

6 “[...] el tótem no es el antepasado, sino el animal o ser con quien éste [el antepasado] formó alianza y con quien contrajo lazos de consanguinidad. En el totemismo araucano estos dos seres [el tótem y el antepasado] no se confunden. Cada uno tiene su nombre distinto, sus atributos son diversos y cada cual recibe un culto separado. En ningún caso se confunde el antepasado, fundador de la tribu, con el tótem... El tótem no se presenta en la forma de un antepasado consanguíneo de quien se deriva el clan. Era más bien el ser tutelar y protector del fundador, con quien estaba aliado para resguardar los intereses y para procurar el bienestar mutuo de los descendientes de ambos. De este ser, el clan deriva su nombre, a él le tributaban respeto y estimación, pero no lo adoraban. Conjuntamente con el padre del clan, vigilaba por el bienestar del grupo, pero los araucanos jamás confundían las dos personalidades y para cada una tenían nombres distintos. El antepasado tradicional a veces mítico, pero jamás deificado, tenía la denominación especial de Pillán. Este nombre se deriva de la voz *püllu* o *pillu* –espíritu–, al cual [305] los araucanos siempre conceptuaban en forma corpórea aunque invisible– [...] no era determinado y único, sino múltiple, y variaba de un grupo totémico a otro. Era el antepasado fundador del clan, originador del tótem, por cuanto era él que debía elegir el aliado epónimo que en seguida se constituía en tótem.

El tótem, por otra parte, se llama *cüga* o *cünga*; pero esta institución sólo llamó la atención de los cronistas como un sistema de apellidarse [...]” (Latcham 1922: 305-306).

Todos estos hechos, a nuestro ver, solamente pueden significar que prevalecía por todo el país el sistema de filiación materna, que da a los hermanos uterinos el mismo apellido, el que es en todo caso diferente que el del padre. (Latcham 1922: 322, 323 y 325).

Latcham entrega varias pruebas sobre la herencia materna del tótem: “la heterogeneidad de los apellidos en cada agrupación” (Latcham 1922: 331) y también el vínculo *laku*,

A menudo se ve aparecer en las crónicas y documentos el nombre de un individuo ya muerto, ocupando el mismo puesto de cacique o principal. Pero éstos no eran hijos aun cuando podían ser sucesores del difunto. Tiene una explicación fácil, y es otra prueba de la filiación materna.

En este mismo capítulo hemos hablado del cacique Tipitureo de Peteroa, y de su nieto que también se llama Tipitureo y era cacique del mismo lugar. Existe prueba documental de ese parentesco. (Latcham 1922: 333).

El autor da otros ejemplos donde “abuelo y nietos” llevan el “mismo nombre y apellido” (Latcham 1922: 333 y 334). La explicación que da es la siguiente,

Muchas veces, por alianza de familias, se casaban, en cada generación, los hijos e hijas de dos grupos totémicos; perpetuando así, en cada grupo, ambos apellidos. Esta era costumbre bastante general, y cuando el tótem del abuelo era igual al de su nieto primogénito se ponía a éste el nombre también de aquél, especialmente cuando el abuelo era o había sido hombre de nota. De allí se deriva la denominación *laku* (de un mismo nombre) que se traduce generalmente por abuelo y que también significa tocayo. (Latcham 1922: 334).

Sabemos que el intercambio matrimonial entre los mapuches era del tipo generalizado (matrilateral) y no restringido (bilateral)⁷, de allí que la explicación de Latcham no tenga sustento (para darle coherencia a su argumento traduce la voz *laku* como abuelo y no como un término recíproco entre generaciones alternadas de filiación paterna).

Como se puede apreciar, Latcham tenía todos los elementos etnográficos para construir el modelo de los *laku*, pero su apego a las teorías evolucionistas se lo impidió. Por último, recordemos que le faltaba a su argumento el dato de los nombres de las mujeres para así verificar positivamente su hipótesis, pero no lo encuentra porque: “fue la costumbre que tenían los indios de ocultar los nombres

7 Véase Faron (1969) y últimamente Boccara (2007) y Course (2009).

de las mujeres... Por consiguiente, no había manera visible y fácil para apreciar el hecho de que el tótem y apellido se deriva de la madre” (Latcham 1922: 334-335). Latcham aquí se equivoca etnográficamente, recordemos que en ABB el sistema que regula la donación de los nombres de las mujeres es de intercambio entre mujeres (una mujer jamás da su nombre a un hombre) y entre generaciones alternadas, y este es sin duda el modelo que reguló el intercambio de nombres en la cultura mapuche previo al sistema reduccional.

Guevara, Tomás, 1925

De la extensa obra de Guevara, las referencias a los nombres de las personas se encuentran mayoritariamente en su obra *Chile prehispanico* (1925). Crítico a la tesis de Latcham (1922) sobre el totemismo y la filiación materna, señala que para aceptar la afirmación de que los hijos heredaban el nombre de la madre, había que conocer el nombre de éstas y que “sin ese dato, la aserción cae por su base”. Para Guevara, en cambio,

La verdad es otra en cuanto a esta variación de los nombres de los padres. En el siglo XVIII i en el pasado se daba a los hijos el nombre del padre, de algún pariente o de personas extrañas a la familia.

Así para perpetuar el recuerdo de los antepasados, se ponía a uno de los nietos el nombre del abuelo, i para conservar las tradiciones de la parentela, el padre daba a sus hijos las designaciones de sus tíos. Solía poner también a otro, para honrar a la familia, el nombre de algún personaje de origen español de notoriedad en el territorio indígena ligado con él por una amistad estrecha.

En el siglo XIX persistía este sistema de apellidarse. Los hijos tomaban de ordinario el apellido del padre, pero en muchas ocasiones, éste les ponía el de algún pariente, como el de un tío, de un hermano, primo, cuñado, etc., o el de un lacu, padrino; el de un amigo de prestigio; nunca el de la madre. A veces les daba el de amigo españoles, como Riquelme, Sandoval, Romero, López. Las mujeres tomaban comúnmente el de una tía paterna o materna i a veces de alguna pariente querida i no el de la madre. (Guevara 1925 TI: 279).

Las observaciones de Guevara poseen el mérito de tener como respaldo no sólo su conocimiento de la documentación colonial y republicana, sino también etnográfica gracias a su amistad y trabajo con numerosos mapuches, muchos de los cuales eran descendientes de *lonko* y/o *ulmen*.

Destaquemos de su cita tres cuestiones. La primera que los nombres de hombres y mujeres pertenecen a dos universos distintos y que no se mezclan. En segundo lugar, que el padre, en el siglo XVIII como “en el pasado”, tenía la libertad de dar a uno de sus hijos su nombre. Lamentablemente no entrega datos sobre ello, y el único que proporciona es del siglo XIX –familia Cayuleo– (Guevara 1925 T.I:279-280); tampoco aporta antecedentes de donaciones hechas por miembros de la misma generación del padre (hermano, primo, cuñado). La tercera es la dimensión “política” de las donaciones de los nombres, siendo su primera referencia al laku: “para perpetuar el recuerdo de los antepasados, se ponía a uno de los nietos el nombre del abuelo”; y la segunda, a personajes fuera del linaje: “Solía poner también a otro [hijo], para honrar a la familia, el nombre de algún personaje de origen español de notoriedad en el territorio indígena ligado con él por una amistad estrecha” (Guevara 1925 T.I: 279-280).

Louis Faron, 1969 y 1977

El trabajo etnográfico de Faron, a comienzos de la década de 1950, en las cercanías de Temuco, constató dos hechos pertinentes al modelo del *laku*. El primero referido al lakutún,

Poco después del nacimiento los padres le dan el nombre al niño sin ninguna ceremonia. Idealmente, los niños reciben otro nombre cuando tienen cinco años más o menos. Se le da por medio de una ceremonia, en un ritual simple llamado lakutún, ya que el nombre es dado por abuelo paterno o por algo que tome su lugar, es decir, otro anciano del linaje. La ceremonia del nombre incluye una fiesta y bebida a la que invitan a los parientes y amigos. El día del nombre se celebra anualmente. Se dice que los lazos de parentesco entre las generaciones alternadas se refuerzan y se simbolizan cuando se otorga al niño el nombre del abuelo. (Faron 1969: 159).

Lamentablemente la cita de Faron no permite dilucidar si se trata del nombre propio mapuche o *winka*, pero sin duda el nombre del abuelo donado es el *üy*. La segunda observación de Faron (1977) se encuentra en su obra sobre la religiosidad mapuche y apunta a la particular relación que se establece entre generaciones alternadas gracias a la donación del nombre.

¿Qué se juega en esa donación?

No es corriente que el abuelo narre su propia vida y experiencias como tema de lecciones sobre la manera correcta de vivir, sino más bien repite lo que aprendió de su padre y de su abuelo. Es posible que muchos de

los fundamentos del comportamiento, tanto positivos como negativos, de la cosecha del siglo XIX, aún sean transmitidos de esta forma. Este es un fenómeno muy corriente entre los actuales mapuche y que está íntimamente relacionado a la propiciación de los espíritus ancestrales, la idea que el hombre engendra su prole para su abuelo. Esta continuidad está expresada en el uso recíproco del término laku entre generaciones alternadas, en el lakutun (rito para dar nombres) en el cual el abuelo le confiere un nombre al nieto, y en la asociación ritual de las palabras kume laku pu am, que podrían traducirse como ‘espíritus benéficos de mis abuelos’. Este es un concepto, o un punto de vista del mundo, que sirve para comprimir el tiempo dentro de los límites del marco del linaje y así conectar más íntimamente a los vivos y a los muertos. Es una noción que no percibe el que se esté violentando a la historia por la omisión de fijar en el tiempo los eventos históricos cruciales, o aun de amontonar o presentar fuera de secuencia los eventos sobresalientes de los mapuches. En este caso, a causa de este enfoque no histórico del universo, se produce la impresión de que el tiempo no pasa y de que todo es lo mismo, un ambiente intelectual que facilita la comprensión de las genealogías y su manipulación hacia estructuras más solidarias. (Faron 1977: 39-40).

En síntesis, el aporte de Faron confirma, para la zona central de la Araucanía (Temuco, Roble Huacho), el modelo del *laku* y su nexa con el sistema ritual.

Oswaldo Silva, 1984

Silva parte de la misma data etnohistórica de Latcham y Guevara: la no coincidencia de los nombres entre los hermanos y de éstos con sus padres. Su aporte radica en proponer la hipótesis de la doble filiación, que es una suerte de síntesis abstracta de los principios matrilineales y patrilineales sustentados por Latcham y Guevara: los hermanos tendrían una raíz común, (el mentado *cuga*) aportado por el linaje del padre, y un diferenciador dado por el linaje de la madre. Sabemos ahora, gracias al modelo del *laku*, que esta hipótesis no tiene aplicación para el sistema mapuche.

Martín Alonqueo, 1984

En su obra *Mapuche ayer-hoy* este autor es muy preciso sobre la vigencia, en el pasado reciente, del laku como modelo: “El sistema de sucesión o de encadenamiento de nombre era y es el laku que consiste en tomar o colocarse el nombre del abuelo, tíos y otros parientes en ambos sexos en su respectivo árbol genealógico” (Alonqueo 1984:23).

Al igual que Félix de Augusta, Alonqueo aborda el “origen” de los nombres, éstos provendrían de la “toponimia del lugar”, de los “abuelos, tíos y parientes”, así “el nombre toponímico que tomaba, significaba poesía y canción relacionada con la acción del ser inteligente con sus cualidades determinativas de ciertos seres espirituales y materiales que ellos sentían, traduciéndolos en nombres” (Alonqueo 1984:15). Ordena en doce grupos los nombres, ya sea que estén “relacionados”: “con el saber o la luz”, “con la luz reflejada en un objeto”, “con el firmamento”, “con los animales”, “con la velocidad, movimiento, carrera”, “con el cóndor”, “con los reptiles”, “con las piedras”, “con la alegría, con la salud”, “con la luz artificial”, “con la toponimia” y “con las flores” (Alonqueo 1984:16-23).

Por último, respecto a las transformaciones del sistema, señala que el

contacto con la civilización occidental... obligó [al mapuche] a tomar el nombre cristiano de un santo, de un padrino”, con lo cual “experimentó grandes cambios en la nomenclatura mapuche... [y] empezó a desmoronarse la sólida y férrea socialización y parentesco del árbol genealógico mapuche. (Alonqueo 1984: 23).

Tom Dillehay, 1990

El aporte de este autor se centra fundamentalmente en la vinculación de los nombres propios con la “cosmovisión” (wenumapu) y con la configuración socioespacial pautada de los linajes y familias en el nguillatún (1990). Dillehay sostiene, en primer lugar, “que existe una estructura ecológica simbólica reflejada en el significado y el orden de la nomenclatura (o nombre kunga) familiar a lo largo de la forma de U” (Dillehay 1990:101). En segundo lugar, que esa estructura tendría la siguiente disposición,

Trasladándose desde el oeste a la base de la forma de U por los costados hacia el extremo este, la nomenclatura familiar toma nombres comunes de elementos naturales específicos (e.g., caracteres celestiales, carnívoros, herbívoros, plantas, piedras y así sucesivamente) del orden trófico ecológico de la región. Es decir, las formas ecológicas mayores constituidas por los carnívoros ocupan el extremo oeste o lado superior del campo, en tanto que en el orden de rango inferior están los animales herbívoros y luego las plantas y lo inorgánico. (Dillehay 1990: 101).

En tercer lugar, una homología entre esa estructura y los últimos cuatro planos verticales del wenumapu:

El orden de la nomenclatura en el campo nguillatún horizontal parece ser paralelo al orden ecológico diseñado en los cuatro planos verticales del espacio del wenu mapu. Así, aquí hay una estructura homóloga en el sentido de que las relaciones tróficas pautadas entre los caracteres ecológicos de la nomenclatura linaje-familia en el nguillatún reflejan las relaciones entre las partes correspondientes en los cuatro planos del espacio de wenu mapu. (Dillehay 1990: 101).

Dillehay es muy claro al señalar que este “modelo”, o “patrón tradicional”, es una reconstrucción de cómo fue en el pasado, que hoy la

mayoría de los informantes [...] no son conscientes de la existencia de un patrón ecológico como parte del ordenamiento y ubicación de los apellidos ancestrales o de familia”, como también que “ya no existen los patrones de ubicación de las familias y linaje siguiendo el ordenamiento y la jerarquía tradicionales, o quizás solamente aparezcan en unos pocos sectores de la cancha de nguillatún. Después de mapear más de 100 canchas, pude observar que solamente en 17 de ellas existía un patrón de ubicación completo o parcial, y una de esas canchas fue la de Cherquenco. (Dillehay 1990:102).

Esta situación de pérdida se explicaría por los “procesos de aculturación (fragmentación de los grandes linajes y movimiento forzado producto del sistema de reducción) de los últimos 100 años” (Dillehay 1990:102). Más adelante precisa que este proceso de “aculturación” habría comenzado en el siglo XVI (Dillehay 1990: 104).

Sin duda la propuesta de Dillehay (1990) es muy provocativa, pero lamentablemente el universo de los nombres propios, de los laku, se mueve, como hemos visto, bajo otros principios (uno de los cuales cuestiona la existencia de un kuga para el “linaje”). Existen, sin duda, relaciones homológicas entre la disposición espacial de los grupos parentales en una zona y su ubicación “posterior” en el nguillatún, como también son relevantes los laku en dicha ceremonia, entre otras cosas, porque en ella se trata de vincular a los vivos con los antepasados (es decir entre laku), pero de allí a las elucubraciones de Dillehay hay una gran distancia. La hipótesis de este autor tiene mucho de poesía new age y de fantasía, lo que no está mal para los lectores ansiosos de esas ofertas, pero se desmorona cuando se tiene presente el sistema de las donaciones de nombres en la sociedad mapuche.

Desiderio Catriquir y Teresa Durán, 1990 y 2007

Para estos autores existirían tres formas de adjudicación de nombres,

la más relevante habría sido el parentesco, que se plasmaba en la ceremonia del lakutún, a través de la cual el padre, tío o pariente transmite su nombre (kümpen o Kugna) a su descendencia”. La segunda es aquella en que “un individuo podría también acceder a través de la amistad que el padre tenía con otra persona. A esta forma se la denominaba ayütun üy”. La última, “probablemente menos valorada que las anteriores, era el ñimitun üy, protagonizada por aquellos individuos a quienes no se les conocía el padre. (Catriquir 1990: 264).

Los autores construyen un modelo ideal de “acuerdo a la bibliografía” y al trabajo de Catriquir (1990) en Panguipulli en 1980, y que se resume en el cuadro 1.

Vínculo social	Mapun üy	Sexo
Chau üy (nombre del padre)	Mañkewal	Hombre
Yal üy (nombre de hijos)	Mañkewal	“
	Kalliwal	“
	Melliwal	“
	Kallfüwal	“
	Antüwal	“
	Lefitray	Mujer

Cuadro 1: Modelo ideal de adjudicación del nombre en la sociedad mapuche tradicional (tomado de Catriquir 1990: 265).

El comentario a este cuadro por los autores es el siguiente,

se aprecia que el elemento fijo llamado Kugna o kümpem se mantiene en la descendencia. Este elemento va acompañado por descriptores individuales asignados a los hijos. La variación total de esta estructura se daría para las hijas, quienes adoptaban nombres sólo propios a su género. (Catriquir 1990: 265).

Como se aprecia, esto es una vuelta al modelo aleatorio, lo que implica una serie de dificultades. La primera, el modelo de adscripción que Catriquir y Durán presentan en el cuadro 2, como “aparentemente desestructurado”, es el que también observamos en ABB, es decir, donde el nombre de los padres no es el

mismo que el de sus hijos, al provenir de la generación alternada ascendente, de los laku-kuku:

Vínculo social	Mapun üy	Sexo
Chau üy (nombre del padre)	Kolüpang	Hombre
Yal üy (nombre de hijos)	Ngeyju	Mujer
	Ayikuy	~
	Wentelew	Hombre
	Ñangkupang	Mujer
	Neyüwal	Hombre
	Mashall	Mujer
	Pangilef	Hombre

Cuadro 2: Modelo de adscripción del nombre, aparentemente desestructurado (tomado de Catriquir 1990: 266).

En segundo lugar, deja en un vacío el asunto de los nombres de las mujeres (el modelo laku lo resuelve: es un tema de género, proviniendo de la generación de las abuelas paternas, kuku). En tercer lugar, el modelo aleatorio funciona como “ideal” y sólo sirve para un grupo restringido de descendientes. ¿Cuántos “descriptores” conocemos para los kugna? Reconozcamos que siempre es un número limitado y que debe enfrentar serios problemas para poder abarcar a un patrilineaje con amplia descendencia. Por último, el modelo ideal no puede dar cuenta de las otras dos formas de adjudicación –ayütun üy y ñimitun üy– que altera, en la segunda generación, dicho modelo.

La ventaja del modelo aleatorio es, según nuestra opinión, que deja abierta la puerta a la creatividad en la construcción de los nombres,

Conjuntamente con esta estructura debió funcionar una de tipo cultural a partir de los distintos criterios que la sociedad usó para seleccionar y adjudicar los nombres. En ese proceso habría tenido especial importancia el contexto ecológico, pero más que nada la discriminación cognitiva y socioétnica que los mapuches protagonizaron respecto de este contexto. Así, la naturaleza se recreaba en el proceso de formulación de los nombres, tanto como se expresaba la creatividad de los miembros del grupo respecto de distintos tipos de fenómenos, no necesariamente vinculados a elementos propios de la naturaleza, ya que también se consideraban aptitudes, estados de ánimo, etc. (Catriquir 1990: 263).

Es sobre este aspecto de historicidad que los autores insistirán en su trabajo del 2007,

“En nuestro estudio, el kuga se concibe por la gente en tanto estado y acción y representan formas de establecer relaciones con los animales de un modo metafórico en un ecosistema dado. Todavía más allá, el rastreo de tales significados nos orienta hacia la historia del asentamiento de los grupos familiares en el territorio, el contacto entre ellas, así como los simbolismos subyacentes a esa relación y a los cambios culturales en relación a esa historia. (Catriquir y Durán 2007: 385).

En el modelo laku la creatividad del nombre es indiferente (su preocupación es la adjudicación), en cambio para el modelo aleatorio es central, porque tiene como eje el motivo que todos los nombres del linaje comparten el kugna o kumpem y por ello hay que “crear” la diferencia en esa unidad. Pero, el asunto se complica, porque si se crea de forma permanente (para cada hijo e hija) desaparece la relación de donación del nombre, ya sea entre padres e hijo, o entre generaciones alternadas patrilineales (en el caso de los hombres).

También estos autores abordan las transformaciones que se produjeron con la implantación del sistema reduccional, una de estas “consistió en inscribir al mapuche radicado con el nombre cristiano que probablemente ya tenía, agregándose por apellido paterno el nombre (üy) tradicional del padre y por apellido materno, el nombre tradicional del padre de la madre” (Catriquir 1990: 267). Añaden también que,

Algunos individuos, pese haber quedado con nombres externos, han mantenido vigente sus mapun üy, empleando el winka üy sólo como medio de interacción con la sociedad no mapuche. Este hecho de resistencia cultural lo hemos podido comprobar en el trabajo de campo realizado en 1980 en la zona de Panguipulli. Allí, el nombre personal tradicional estaba vigente en personas nacidas en 1920 y aún hoy se encuentran mujeres que se identifican y se les identifica por su mapu üy (Catriquir 1980). Esto también se comprobó recientemente en el sector de Wapi y Puerto Domínguez, cuando continuamos con esta investigación. (Catriquir 1990: 272).

Guillaume Boccara, 1999 y 2007

La tesis doctoral de Boccara es el esfuerzo más sistemático por reconstruir la historia de los reche-mapuche desde el siglo XVI al XVIII, por lo cual el asunto del cuga no podía estar ausente. Sus comentarios a las fuentes y a la hipótesis de Latcham (1922) sobre el “complejo totémico”, nos parecen muy pertinentes. No obstante, sus conclusiones relativas a los vínculos que se generan en la adjudicación de los nombres nos parecen contradictorias y la razón es simple: opta simultáneamente

por los dos modelos, el del laku (genera relaciones diádicas entre laku, “abuelo paterno a nieto”) y el aleatorio (un cüga común que “tiende a formar unidades: un grupo no localizado de parientes políticos”),

A partir de este conjunto de datos [...] podemos plantear la hipótesis de que el cüga se transmite patrilinealmente o, más precisamente, que estos nombres personales transmitidos de abuelo paterno a nieto tienden a formar unidades (patrilineajes o patriclanes) no localizadas en generaciones alternadas. Las fuentes consultadas no mencionan distinciones entre las ramas primogénitas y las cadetes en la atribución de los nombres, y tampoco sabemos si los emblemas clánicos y los seres que les están aparentemente asociados son objeto de culto. De la misma manera, ignoramos si hay prohibiciones alimentarias que acompañan la pertenencia a un cüga. Todas estas interrogantes son aquí mencionadas con el fin de poner en evidencia que las afirmaciones de Latcham, según las cuales existía un complejo totémico que aliaría exogamia y prohibiciones alimentarias, no descansan sobre ningún fundamento documental serio. {p.57} Tomando en cuenta las fuentes disponibles, vemos que el problema queda por completo sin resolver y que sólo podemos emprender una nueva dirección planteando la hipótesis de que el cüga remite a un parentesco de otro tipo, más bien político o ceremonial. Es lo que nos sugiere una descripción de Rosales, en la cual se observa que queda a la voluntad de los indígenas tomar o no el nombre del Padre Alonso del Pozo con el fin de que éste sea un lacu: “que le pusiese su nombre para que fuese su lacu, que es palabra de parientes, lo que estiman mucho los indios el ser de un nombre”.⁸

El cüga, entonces, haría referencia a un grupo no localizado de parientes políticos (afinidad y consanguinidad actuando quizá paralela pero no necesariamente) que demostrarían una particular solidaridad en períodos de conflictos y tendrían a la cabeza a un individuo principal. Pero, evidentemente, esto no es más que una hipótesis y la pregunta queda abierta a futuras investigaciones (Boccaro 2007: 62-63).

No obstante esta prudencia en su artículo de síntesis sobre la etnogénesis mapuche, sostiene que las transformaciones estructurales se expresaron también en la política de los nombres de los cacicados:

Para calificar a estos nuevos caciques es más indicado hablar de un chief que de un big man, precisamente porque las cargas y los estatutos tienden a volverse hereditarios. En su gran mayoría, los apoulmen y

8 1991: 82.

ulmen eran hijos de caciques. También, el primogénito del matrimonio primario heredaba el nombre de su padre. Por eso, aparecían patrilineajes localizados y emergían unas suertes de dinastías como los Šamcu de Angol, los Lemu de Colue y los Vilu de Moquegua. (Boccara 1999: 452-453).

Lamentablemente Boccara aún no ha publicado los antecedentes que nos permitan acceder a “esas suertes de dinastías” y cuando uno va a las fuentes etno-históricas de esas zonas lo que encuentra es más bien el modelo del laku que el de los “Ñamcu, Lemu, Colue y los Vilu”.

Juan Francisco Jiménez, 2002

La reflexión de Jiménez se elaboró teniendo en cuenta los aportes de algunos de los autores ya citados, y no estando conforme con ninguno de ellos, propone como hipótesis no una variante de la doble filiación, sino un sistema de “filiación diferenciada”. La idea es que “en el seno de familias poligínicas, donde se hacen distinciones entre la esposa principal y las esposas secundarias” (Jiménez 2002: 8), los “hijos de la primera esposa eran los únicos que podían recibir el cuga paterno” (Jiménez 2002: 13), los hijos de la segunda, en cambio, obtenían el materno.

El principal documento que utiliza el autor para levantar esta hipótesis es del año 1787. Se trata de un anónimo, escrito en el contexto del breve cautiverio del obispo Francisco José Marán, relativo a las costumbres de los lafkenche,

El hombre es señor y la mujer esclava. Coavita por semanas y durante ellas aquella con que está deve darle de comer y ensillarle su cavallo si necesita salir afuera. El selo entre ellas suele causar sucesos funestos.

La primera gosa de preferencia y su prole lleva el apellido paterno y las otras el materno. (Jiménez 2002: 6).

Según Jiménez “Esta forma de transmisión diferencial de los ‘apellidos’, ayudaría a explicar satisfactoriamente la anomalía señalada en su momento por Latcham sobre la existencia, en el siglo XVI, de familias en las que los padres e hijos no comparten el mismo cuga” (Jiménez 2002: 8).

Señalemos dos problemas a este planteamiento: la idea de un mismo cuga entre hermanos, como hemos visto, no está demostrada y, por otro lado, que una mujer pueda dar su nombre a un hombre (a sus hijos varones) es imposible. Por último, la data etnohistórica y etnográfica se acopla mejor al modelo del laku que a la filiación diferenciada.

Magnus Course, 2008

La obra de Course (2009), *Mapuche Sí Mongen. Individuo y Sociedad en el Sur de Chile*, es una visitación renovada a las redes sociales mapuche enmarcadas en las relaciones parentales de la afinidad y la consanguinidad (descendencia), y su contrastación con la sociabilidad del intercambio. Su fundamento empírico es un largo trabajo etnográfico en la zona del Budi, y su idea central es cómo la sociabilidad del intercambio, de la descendencia (küpal) y de la afinidad (küpal ñuke püle) constituyen a “la persona como un único e irreductible ‘individuo’”. Se trata, entonces, de la tensión entre las relaciones “dadas” del parentesco y aquellas que el sujeto puede crear a lo largo del tiempo. Es bajo este techo “que el proyecto de vida mapuche es necesariamente centrífugo – una expansión constante de relaciones a través del tiempo y el espacio–”, haciendo de la autonomía personal una realidad “sacrosanta para los hombres mapuche” (Course 2009: 71).

¿Cómo entender el üy en este contexto? La reflexión sobre la sociabilidad de la descendencia (küpal) ha sido uno de los ejes del debate: ¿los mapuches se valen de la descendencia para formar grupos (linajes)? La riqueza de la obra de Course radica en que aporta una detallada descripción y reflexión sobre lo que hoy significa el küpal en el marco del sistema reduccional. Por un lado, sirve para explicar las características de las personas, las que son heredadas de sus cuatro abuelos: “los mapuche reconocen parentesco consanguíneo bilateralmente, ya que la influencia del küpal es transmitida a través de las cuatro ‘raíces’ de la persona” (Course 2009: 65), pero también para dar cuenta de las características físicas y del comportamiento de las personas, de la herencia de roles y del poder espiritual. El autor precisa que,

A pesar de la naturaleza esencialista del küpal, éste, sin embargo, sólo se manifiesta como el resultado de las interpretaciones de la gente, interpretaciones que están en sí mismas basadas en relaciones... En resumen, la agencia individual puede ajustarse, ignorar o superar cualquier küpal que la persona haya recibido, pero no puede cambiarlo” (Course 2009: 65).

Por otro lado, el küpal como relación entre personas, “la gente usa el concepto de küpal de manera mucho más extensiva para referirse a relaciones agnaticias, dando así a la expresión un sesgo patrilineal” (Course 2009: 65). Se trata del kiñe küpal: “a pesar de la naturaleza dispersa y amorfa de todos aquellos que comparten un küpal, las relaciones paradigmáticas de lo que he llamado sociabilidad de tipo küpal ocurren entre hombres patri-parientes y co-residentes en una misma

reducción” (Course 2009: 66).⁹ Es justamente por esta co-residencia en el seno de la reducción,

Que los hombres que están más cercanamente ligados por el concepto de kupal, lo están también por la legislación chilena y aunque las reducciones ya no existen en un sentido legal, la solidaridad legal entre miembros de lo que ahora son conocidas como comunidades indígenas persiste, a través del hecho de que los recursos gubernamentales y privados son distribuidos no a hogares aislados, sino a estas comunidades legalmente constituidas. (Course 2009: 67).

Precisa que existen “reducciones uni-kupal y multi-kupal” (Course 2009: 75), en las primeras predomina un patronímico (son además exógamas), y en las segundas más de uno (endógamas),

Hoy día Oño Oñoco consiste de treinta y dos familias, cuyas cabezas se consideran pertenecientes a cinco kiñe kupal distintos. Una de las principales consecuencias de esto es que, mientras una comunidad como Conoco Budi es exógama debido a que todos los hombres y las mujeres solteras comparten un kupal, una comunidad como Oño Oñoco no es exógama, y no es inusual que ocurran matrimonio entre sujetos de diferente kupal dentro de la misma comunidad. (Course 2009: 75).

Por último y en relación directa a nuestro asunto:

La noción de kupal también está vinculada a un aspecto formalizado de la onomástica, referido generalmente en mapudungun como lakutun. Esto se refiere a un hombre que da a su primogénito el nombre (üy) de su padre, o sea, el niño posee el nombre de su abuelo paterno... Dentro de la memoria, el otorgar el nombre del abuelo era acompañado con algún tipo de ritual, sobre el que me ha sido imposible recabar mayores detalles. Este rito ya no se realiza, pero una vasta mayoría de los hombres aún llama a su primogénito como sus propios padres (Course 2009: 69).

¿Esta descripción, pertinente para el sistema reduccional en el Budi, lo es para la época pre-reduccional? Si la data etnográfica de ABB y la histórica para la Araucanía evidencia qué modelo era el del laku, la tesis central tanto de Faron (1969) (la no existencia de linajes antes del sistema reduccional) como la de

9 De allí que Course (2009: 74) señale que “el término kiñe kupal se acerca al nivel de organización que faron denomina linaje mínimo”.

Course (2009) (la imposición de la dualidad a los tres sistemas de sociabilidad)¹⁰ se ven reforzadas. La gracia del laku es que relativiza (o minimiza) el peso de la descendencia (no existe un patronímico), e impone la dualidad a una cadena (el patrilineaje) que sin ella no tendría fin.

Andrés Menard, 2007

La propuesta de Andrés Menard sobre üy, contenida en su tesis doctoral (Menard 2007), tiene dos registros. Por un lado, la lectura totémica del üy (cüga) a la manera de Latcham (1922); por otro, la política al modo de Boccara (2007). Como ya lo hemos señalado, ambas no serían pertinentes al basarse en la creencia de un üy compartido por más de dos sujetos que daría origen y sustento a un grupo totémico (Latcham) o a un grupo político (Boccara).

No obstante, hay una dimensión en la obra de Menard que nos parece relevante destacar (si se tiene en mente el modelo laku), se trata de la vinculación del üy con la propuesta de Viveiros de Castro (2002), sobre la “identidad caníbal” –también desarrollada por Boccara (2007)– que permite aproximarse a la dimensión del “registro y del archivo mapuche”,

[...] el espacio parental dado opera como un espacio de alianzas y contra-alianzas en potencia en la medida en que el Otro funciona como un Yo (caníbal) en potencia. El laku (o el cuga) correspondería a aquel resto canibalizado de la lógica caníbal, entendido como registro histórico heterogéneo y analogable a una idea ampliada de la escritura. De ahí que el laku pueda ser entendido como una forma de la escritura mapuche, o más bien, de sus mecanismos de registro y de archivo. (Menard 2010: 2).¹¹

Este “registro y archivo” de intercambio de nombres contrasta con el intercambio de mujeres (aunque ambas tienen en común el ser formas de alianza),

La primera crearía mediante el don de las mujeres un tiempo (en tanto tiempo construido y entendido como tiempo de una espera del contradon) extendido sobre el plano sincrónico de las afinidades virtuales y realizadas, mientras que la segunda remitiría a la operación diacrónica (por referir a la distancia intergeneracional) de registro de las filiaciones construidas sobre ese mismo plano parental virtual. (Menard 2010: 2).

10 “Esta manera de pensar el intercambio, y de elaborar el mismo, es común a muchos aspectos...” (Course 2009: 55).

11 Para mayor desarrollo ver su tesis doctoral (Menard 2007), en especial el capítulo II de la tercera parte.

Este el punto que nos parece central: la clave del üy y de su donación (laku) es la capacidad de transformar la red filial en una suerte de alianza. Es lo que observaba Course (2009) en Isla Huapi: la tensión que introduce el sistema reduccional al redefinir la filiación bajo el manto genealógico (impuesto por el registro chileno), cuestión que anteriormente se evitaba a partir del manejo del nombre. Así para Menard,

Este modelo de nominación mapuche [laku] debe ser comprendido a la luz de su interacción y competencia con el modelo de registro y nominación estatal chileno. Para ello resulta interesante el fijar la atención en las formas de enunciación genealógica de aquellos escritores y dirigentes mapuches históricamente localizados en el momento de la instalación del régimen reduccional y de la máquina escritural chilena. Un caso es el de Aburto Panguilef, quien en 1914 escribía una suerte de presentación de su linaje, en el que aparece como punto inicial la figura de su abuelo Luís Aburto Ayñamco, de quien se subraya el carácter de aliado del gobierno chileno, alianza inscrita en el apellido Aburto que habría recibido del Comisario de Naciones homónimo. El segundo referente genealógico es su tío paterno Bernardo (Aburto) Namuncura, quien también se destaca por su intensa actividad política y burocrática, primero en el lado argentino como secretario de Callfucura y luego como “cacique agente” y aliado del gobierno chileno. El dato sintomático en esta presentación genealógica (y que caracteriza el tratamiento genealógico de la totalidad de la extensa obra aburtiana) es la casi ausencia de referencias a su padre Felipe Nahuelcura, la que podrá ser explicada tanto por una pregnancia del modelo de los laku y su “forclusión del nombre del padre” como por una preponderancia de los atributos políticos de los referentes genealógicos antes que por los atributos de consanguinidad. Sea como fuere, notemos cómo el esquema genealógico quiebra la linealidad vertical de una simple presentación filiativa” (Menard 2010: 2).

José Isla, 2009

Si para Faron (1969) el principio constitutivo de la vida reduccional es el patrilineaje, para Stuchlik (1999) una suerte de mixtura de grupos egocentrados y de filiación, para Course (2009) al menos tres redes de sociabilidad, para José Isla (2009), en cambio, es el lov, entendido como un grupo residencial patrilocal y exógamo. Fundado,

sobre los lazos parentales que unen entre sí a un conjunto de jefes de grupos domésticos, llamados generalmente ngenruka. Se trata de un grupo de hombres que actúa como núcleo “interior” del grupo residencial... estos

hombres se relacionan entre sí ya como peñi, si pertenecen a la misma generación, ya como malle si pertenecen a generaciones consecutivas, o como laku si pertenecen a generaciones alternadas. Las relaciones laku, malle y peñi configuran, por así decirlo, la terminología que describe el núcleo “interno” del grupo residencial. Las categorías palu, lamngen y kuku, equivalentes femeninos de malle, peñi y laku respectivamente, complementan el paisaje del grupo residencial, a la vez que lo abren hacia las “proximidades”. (Isla 2009: 34).

Para isla, el lov tiene una cara política en la medida que los ngenruka,

reconocen el liderazgo de uno de ellos, llamado longko (“cabeza”). El longko aparece como el actor principal en la articulación política y ritual del grupo residencial con los otros grupos que conforman el espacio de las “proximidades”. En la selección del longko concurren factores genealógicos y características personales, entre las que sobresale el arrojío físico, la oratoria y la capacidad narrativa. (Isla 2009: 36).

De este modo el grupo doméstico es una “unidad socio-política básica al interior de las comunidades “reduccionales” pewenche”.

Ahora bien, lo fundamental de esta propuesta está en “no dejarse llevar por una hipotética primacía de la consanguinidad como la clave constitutiva del grupo residencial”. Justamente si se enfatiza en “la consanguinidad” se daría “pie a un error que ha entrampado la sociología mapuche por largo tiempo: la supuesta presencia de “linajes” entre los mapuche”.¹² Para el autor,

la observación empírica indica que en los hechos la línea “agnática” que articula el lov se constituye en buena medida al margen de la consanguinidad. De otra parte, la línea “agnática” que representa el núcleo “interno” del grupo residencial, se ve sujeta a frecuentes fisiones y desplazamientos que borran los lazos de parentesco en un tiempo relativamente corto (no más de tres generaciones). El espacio de “cercanías” no resiste la introducción persistente de una distancia geográfica o social. De esta manera, nos parece claro que no es el lazo agnático el que crea el “interior” del grupo residencial exógamo, sino que es éste “interior” el que define lo que se entenderá por lazo agnático. Es la “cercanía” fundada sobre una fuerte opción de residencia patrilocal la

12 Para isla esto tendría una validez incluso más allá de ABB: “No existe nada en ABB ni remotamente cercano a las estructuras sociales segmentarias descritas por las influyentes monografías británicas dedicadas a los sistemas políticos africanos. Y creemos poder extender sin mayores problemas esta inexistencia de instituciones segmentarias al conjunto del mundo mapuche” (Isla 2009: 61).

que produce la emergencia de un núcleo agnático y no al revés. (Isla 2009: 36-37).

Dentro de este esquema, el territorio y la sociedad, “emergen entonces bajo una forma fuertemente concéntrica, no egocéntrica [a diferencia de Stuchlik] y sin el contrapeso de una influencia diametral como la que suponen los sistemas de parentesco binarios que escinden el campo social entre consanguíneos y afines” (Isla 2009: 29)

En esta propuesta, donde la residencial patrilocal funda sociológicamente el espacio de “cercanías”,¹³ ¿cómo puede leerse la cuestión de üy y de su rito, el lakutún? Si al interior del lov las relaciones entre peñi y malle son relevantes, la relación laku sería “aún más fundamental” en la constitución del grupo residencial,

En efecto, la transmisión de la identidad social entre los pewenche se produce preferentemente entre generaciones alternas.¹⁴ Asimismo, es en buena medida sobre los miembros de la generación de los “abuelos” que descansa la socialización y el aprendizaje cultural de los “nietos”. En este contexto, las narraciones (ñutram) que los abuelos transmiten a sus hijos y nietos constituyen el principal canal de transmisión de los saberes (kümün) y las disposiciones conductuales que dan forma a la identidad social del grupo residencial exógamo. (Isla 2009: 35).

Y si en ABB los grupos residenciales exógamos intercambian mujeres al interior de la reducción, definida ésta como un “grupo local endógamo”, entonces el “grupo residencial define el espacio de las “cercanías”, el grupo local define el espacio de las “proximidades”. Ambas instancias básicas de la sociedad mapuche de ABB, el grupo residencial exógamo y el grupo local endógamo, se constituyen y se actualizan en rituales performativos específicos. Es el caso del lakutun para

13 De este modo para los mapuche no existiría “una diferencia radical entre distancia física y distancia social, las formas sociales aparecen en buena medida ante los ojos del actor como formas de tratamiento de la distancia y la proximidad”. En términos “parentales”: “nuestra intuición de que entre los mapuche la residencia recubre la filiación, no queda lugar para pensar los linajes como entes supralocales, como fantasmagóricos patrilineajes desacoplados del patrón de residencia patrilocal” (Isla 2009: 59).

14 “Los nombres propios mapuche (güi) se asocian estrechamente al püllü. En buena medida, el nombre propio identifica socialmente al püllü más que a un individuo específico. Por lo mismo, los nombres propios masculinos pertenecen al “lugar”, formando un conjunto finito estable en el tiempo, recibido de los antepasados y transmitido a los descendientes, que permite en la práctica cotidiana identificar al grupo residencial y a sus miembros sin necesidad alguna de recurrir a un patronímico a la manera hispana. Siempre los varones que habitan el “lugar” poseen los mismos nombres propios, heredados en generaciones alternadas” (Isla 2009: 48-49).

la constitución del grupo residencial exógamo y del nguillatun para el grupo local endógamo” (Isla 2009: 51).

La hipótesis de isla entonces es que,

Para un observador externo que disponga de una perspectiva diacrónica, el lov aparece conformado en torno a un núcleo de hombres emparentados por línea agnática y cuyos nombres propios [üy] permanecen en el lugar, alternando las generaciones, aunque cambien los grupos domésticos (ruka) donde se emplazan. De esta manera, este stock de nombres propios se identifica con el “lugar” donde habita el grupo residencial, configurando una suerte de identidad social del territorio. Asimismo, la temporalidad que la circulación de nombres propios masculinos imprime al lov no es lineal, sino reversible y circular.¹⁵ Esto muestra como, al interior del grupo residencial, la distancia (espacial y/o social) puede considerarse nula o carente de sentido, propiamente “insignificante”. Por lo mismo, las relaciones sociales que se fundan sobre la distancia, como la alianza matrimonial o la agresión chamánica, quedan por definición fuera del grupo residencial y sólo resultan comprensibles en cuanto realizadas al “exterior” o desde el “exterior”.(Isla 2009: 40).

Conclusión

Pensamos que los antecedentes de ABB permiten clarificar el enigma del sistema de los nombres vía el modelo del laku, descartándose el modelo aleatorio sostenido por los jesuitas desde el siglo XVII. La reflexión de Guevara (1925), en las primeras décadas del siglo XX, y las más recientes de Boccara (1999, 2007), Course (2009), Isla (2009) y Menard (2007 y 2010), permiten ligar el modelo del laku, o de la donación, a los enigmas de la filiación y de la residencia mapuche. En ambos casos los vínculos “nominales” son el intento por “politizar” algo que puede ser visto y “tematizado” como vínculos “naturales”. En otras palabras, los mapuches pre-reduccionales transformaban la filiación en un asunto de alianza por medio del laku, con la implantación del sistema reduccional la filiación gana fuerza (como linaje: Faron 1969), pero siempre en tensión, sea por la persistencia en algunas áreas del laku, sea por las redes de alianza y de la amistad, sea por los vínculos residenciales. Pero, el enigma quedaría ahora nuevamente en suspenso si pusiéramos en relación el modelo laku con el kuku, este último abre interrogantes sobre los sentidos de la estructura de parentesco y sus consecuencias en el orden

15 En otro lugar Isla insiste en este vínculo tempo-espacial: “Un “lugar”, además, sujeto a una temporalidad reversible, donde los habitantes presentes comparten la identidad de los habitantes pasados y donde el tiempo se repliega continuamente sobre sí mismo” (Isla 2009: 42).

de las significaciones de género; si las mujeres portan nombres donados desde su linaje y sólo los transmiten dentro del grupo de patriparientes al cual llegan por la regla de exogamia, entonces tendríamos que dilucidar el tipo de posición que la sociedad mapuche asignó a sus mujeres. Éstas en su “volatilidad” también remiten con sus nombres a sus abuelas y con ellas a todas sus parentelas femeninas “vivas” y “muertas”. De este modo, la revisión que hemos realizado parece sugerir que los dos modelos funcionan como tránsitos paralelos ¿y complementarios? Esta nueva pregunta deberá ser respondida a futuro.

Referencias citadas

- Alonqueo, M. 1984. *Mapuche ayer-hoy*. Temuco: Editorial San Francisco.
- Augusta, F. J. 1907. ¿Cómo se llaman los araucanos?. Imprenta San Francisco, Valdivia.
- Boccará, G. 1999. Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review* (79): 425-461.
- Boccará, G. 2007. *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Santiago: Universidad de Chile y Universidad Católica del Norte y HAM.
- Catriquir, D. 1990. El nombre personal en la sociedad y cultura mapuche. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* (4): 257-275.
- Catriquir, D. y Durán, T. 2007. “Mapun Üy: el nombre personal en la sociedad y cultura mapuche. Implicancias étnicas y sociales”. En: Durán, D. Catriquir, (comp.), *Patrimonio Cultural Mapuche. Derechos sociales y patrimonio Institucional Mapuche*, T. Vol.III: 377-394. Temuco: Ediciones UC.
- Course, M. 2009. “Mapuche Şi Mongen: individuo y sociedad en el sur de Chile”. Manuscrito en proceso de publicación en poder del autor.
- Dillehay, T. 1990. Araucanía: presente y pasado. Editorial Andrés Bello, Santiago.
- Faron, L. 1969. *Los mapuches, su estructura social*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Faron, L. 1977. *Antüpaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago: Ediciones Mundo.
- Febres, A. 1765. *Arte de la lengua general del Reyno de Chile*. Lima.
- Foerster, R. 1980. “Estructura y funciones del parentesco mapuche: su pasado y presente”. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología, Departamento de Antropología, Universidad de Chile. Santiago.
- Foerster, R. 2004. “¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco, Chile”. Tesis para optar al grado de doctor en Antropología. Universidad de Leiden, Holanda.

- Foerster, R. y Gundermann, H. 1993. Acerca del nombre propio mapuche. *Nütram* (31): 41-55.
- Guevara, T. 1925. *Historia de Chile. Chile prehispanico*. Santiago: Universidad de Chile-Balcells.
- Havestadt, B. 1883. *Chilidugun sive tractatus linguae chilensis*. Leipzig.
- Isla, J. 2009. "Un lugar en el mundo". Manuscrito en posesión del autor.
- Jiménez, J. F. 2002. "Matrilinealidad versus patrilinealidad. La obra de Félix José de Augusta y la polémica acerca de la filiación entre los Reche Mapuche". Centro de Documentación Patagónica. Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.
- Latcham, R. 1922. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago: Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile.
- Menard, A. 2007. "Pour une lecture de Manuel Aburto Panguilef (1887-1952). Ecriture, délire el politique en Araucanie post-reductionnelle". Tesis para optar al grado de doctor en Antropología. Escuela de Altos Estudios, París.
- Menard, A. 2010. "Notas sobre el nombre propio mapuche". Manuscrito en posesión del autor.
- Silva, O. 1984. En torno a la estructura social de los mapuches prehispanicos. *CUHSO* (1): 89-115.
- Stuchlik, M. 1999. *La vida en mediería*. Santiago: Soles Ediciones.
- Valdivia, L. 1684. *Arte, y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile*, Sevilla.
- Viveiros de Castro, E. 2002. O nativo relativo. *Mana* 8 (1): 113-148.

Ailla & Rewe: la mediación ritual de la sociedad mapuche williche¹

RODRIGO MOULIAN TESMER

A través del examen de fuentes históricas, en este artículo nos aproximamos a las características de la estructura social mapuche williche², en el momento de la conquista, para destacar el lugar central que la ritualidad juega en esta. Mostraremos que las rogativas son el espacio donde se establecen y redefinen los límites de las unidades sociales, de modo que la religiosidad es el medio de legitimación de la política. Este carácter articulante de las prácticas religiosas es lo que denominamos la mediación ritual de la sociedad mapuche williche, un rasgo que se proyecta simbólicamente en el tiempo, hasta nuestros días.

El primer reconocimiento de lo que hoy distinguimos como el territorio williche lo encabezan Juan Bautista Pastene y Jerónimo de Alderete en 1544, quienes llegan con las naves San Pedro y Santiaguillo hasta la desembocadura del río Ainilebo, según denominación de la parcialidad indígena que allí vivía. Los españoles bautizan este río como Valdivia, en honor al gobernador de Chile y capitán general de la conquista, Pedro de Valdivia. El escribano de la expedición, Juan Cárdenas, informa que en sus márgenes encuentran “un gran pueblo que se llama Ainil”. El cacique de esta área “y gran señor” se llamaba Leochengo y tenía “su casa y guaca, que es su adoratorio” en la Isla Guiguacabin situada en la boca del río Collecú (1846: 46). Los españoles hacen toma de posesión de este territorio, cuya ocupación efectiva no se verificaría sino hasta siete años después. En la primavera de 1551, el capitán Pedro de Valdivia emprende la conquista de

1 Publicación original: Moulian Tesmer, Rodrigo. 2009. *Ailla & Rewe*: la mediación ritual de la sociedad mapuche williche. En: *Revista Austral de Ciencias Sociales* 17: 57-74. DOI: <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2009.n17-04>

Artículo elaborado en el marco del proyecto Fondecyt 1050309 “Mediaciones rituales y cambio social en el ngillatun y el culto pentecostal”.

2 Para la escritura de los términos en mapudungún empleamos el alfabeto mapuche unificado, a excepción de los topónimos cuyo uso castellanizado se encuentra institucionalizado. No obstante en las citas mantenemos la grafía usada originalmente por los autores, motivo por el que el lector encontrará diversas formas de escritura de las voces vernáculas.

las tierras situadas al sur de la ciudad de Concepción. En la ribera meridional del río Toltén –que abre el territorio habitualmente reconocido como williche– los españoles encuentran un ambiente pródigo en recursos naturales y densamente poblado. El avance enfrenta algunos intentos frustrados de resistencia por parte de los naturales, que ofrecen batalla en los mismos márgenes del Toltén, en las proximidades del lago Villarrica y en Mariquina. Según el cronista Pedro Mariño de Lovera, la llegada a este último valle dio a los hispanos “gran contento” por su “fertilidad, población, y abundancia de aguas que por él corrían tan claras y dulces”. Se trataba de un paraje con “grande summa de pueblos y sementeras” y abundancia de “mantenimientos” (1865: 131). De acuerdo al mismo testigo, hacia la costa se extendía “una comarca, mui fértil, llana, y desembarazada de montaña, y de mas de veinte mil moradores” de “mui buenas y lucidas casas y sementeras todas cerca de la marina y a la ribera de un hermoso rio” (1865: 132).

En carta escrita desde la ciudad de Concepción el 25 de septiembre de 1551 y dirigida al emperador Carlos V, el propio Pedro Valdivia informa de sus preparativos para avanzar hasta el río que hoy lleva su nombre con el propósito de fundar ahí una nueva ciudad. Su misiva expresa el optimismo propio de los tempranos y momentáneos éxitos de su empresa, cuyos resultados magnifica para alcanzar el beneplácito de su rey. De la tierra que ha conquistado dice que es “toda un pueblo y una sementera y una mina de oro” y asegura que está más poblada que la Nueva España. Sostiene que ella “es próspera de ganado como lo del Perú, con una lana que arrastra por el suelo; abundosa de todos los mantenimientos que siembran los indios para su sustentación, así como maíz, papas, quínoa, mare, ají y frisoles”. A los naturales los califica como gente “doméstica y amigable” y los caracteriza como “grandísimos labradores y tan grandes bebedores”. De sus habitaciones afirma las “tienen muy bien hechas, fuertes y con grandes tablazones, y de a dos, cuatro y ocho puertas; tiénenlas llenas de todo género de comida y lana; tienen muchas y muy polidas vasijas de barro y madera” (1960: 67).

El capitán de la conquista funda la ciudad que lleva su nombre el nueve de febrero de 1552 (Bibar 1966). Según la costumbre, el asentamiento se realiza en sitio habitado, circunstancia que informa de su viabilidad para la ocupación humana. Mariño de Lovera sostiene que a orillas del río Guadalafquén, los hispanos hallaron una loma “donde tenían sus viviendas los naturales en razonables casas”, adornada con “arboleda sembrada a mano y cancha donde jugaban chueca (1865: 138). De acuerdo a este cronista, en la zona había “grandes llanadas, tan llenas de poblaciones cuanto abundantes de sementeras de maíz, frejoles, papas, quínoa y otros granos y legumbres” (1865: 136). Gerónimo de Bibar afirma que su gente era “dispuesta” y de “buen parecer”:

cada uno anda vestido como le alcanza, y lo que visten es de lana de ovejas [...]. Acostumbran a traer zarcillos de cobre y traen en cada oreja

ocho y diez, porque no se les da nada por otro metal aunque lo tienen. Tienen muy buenas casas y en las puertas acostumbran a poner como en la provincia de Imperial, que son zorras y tigres, leones y gatos y perros y estos tienen en las puertas por grandeza (1966: 161).

Por su parte, el ya referido Mariño de Lovera consigna que los indígenas criaban “carneros de la tierra” y extraían mariscos y pescados en cantidad. Al decir del cronista: “Tenía su comarca al tiempo desta fundación más de quinientos mil indios en espacio de diez leguas, y estaba muy bastecido de maíz, legumbres y frutas de la tierra” (1865: 139). Las crónicas, registran la existencia de poblaciones sedentarias con una economía mixta basada en la agricultura de tala y roce (quema y despeje del bosque), con desarrollo de la horticultura, combinada con el pastoreo de llamas, actividades de extracción pesquera, caza y recolección. Los datos arqueológicos muestran el dominio de técnicas de alfarería con una producción de piezas de formas diversas y estilizadas, denominada ‘cerámica Valdivia’. La etnografía y los patrones de subsistencia dan cuenta del desarrollo de importantes conocimientos medioambientales, el manejo de los ciclos naturales, la utilización de plantas medicinales y la posesión de una rica y compleja cosmovisión.

Las fuentes históricas coinciden en señalar la numerosa población que ocupaba el *Futawillimapu*. Según Mariño de Lovera, en el verano de 1552, Jerónimo de Alderete reconoce el valle de Lirquino, “tierra de fertilísima maravilla, de todo lo que se pueda desear para el humano sustento; y así estaba mui poblada de indios, que tenían allí todo lo necesario para sus personas que eran en grande número” (1865: 140). Su expedición llega a la provincia de Rauco (Ranco) donde se encontraba la laguna de Arcalauquén “cuyas orillas estaban mui pobladas de naturales, y aun en medio de la laguna hai algunas islas donde ellos habitan hasta agora” (1865: 141). El mismo autor señala que en el distrito de la ciudad de Osorno, fundada en 1558 por García Hurtado de Mendoza en el lebo de Chauracaví, había 130 mil indios de visitación. Suárez de Figueroa (1864), historiador de los hechos de este gobernador, hace subir a 150 mil los indios visitados sólo en esta región. Las mismas fuentes informan de la ocupación humana de los distintos pisos ecológicos, con estrategias adaptativas que conllevan significativas variantes socioculturales. Mientras en la costa las poblaciones lafkenche (gente de mar) muestran patrones de asentamiento estable, los puelche (gente del este) desarrollan una vida trashumante entre los valles cordilleranos de ambas vertientes de los Andes. Respecto a éstos dice Mariño de Lovera: “es jente mui apartada de la demás del reino y vive en unas cierras nevadas con gran pobreza sin traza de pueblos ni orden en su gobierno sino como cabras monteses, que donde les toma la noche allí se quedan” (1865: 343). Esta imagen se complementa con la caracterización que Bibar proporciona de los puelche meridionales:

Esta gente no siembra; sustentase de caza que hay en aquellos valles. Hay muchos guanacos y leones y tigres y zorros y venados pequeños y gatos monteses y aves de muchas maneras. De toda esta caza y montería se mantienen, que la matan con sus armas que son arco y flechas. Sus casas son cuatro palos y de estos pellejos son la cobertura de sus casas. No tienen asiento cierto, ni habitación, que unas veces se meten a un cabo y otros tiempos a otros. Sus vestidos son de pieles [...] (1966: 136-137).

De acuerdo a este autor se trataba de gente temida por “belicosa y guerreros y dada a ladrocinios”, la que “antes que viniesen los españoles, solían bajar ciento cincuenta de ellos y los robaban y se volvían a sus tierras libres” (1966: 137). El escenario muestra la existencia de presiones demográficas que impulsan a grupos humanos hacia zonas de difícil adaptación y la presencia de roces sociales entre diversas agrupaciones.

Aunque más conservadores que los cronistas, los estudios contemporáneos de geotnodemografía, igualmente plantean que el territorio williche se encontraba densamente poblado. Mellafe (1992) calcula que entre el Toltén y Chiloé había 250 mil almas. Téllez (2004) estima una población de 330 mil personas. Se trata de un espacio socialmente disperso. Los williche, al igual que el resto de los mapuche, presentaban un patrón de organización segmental, constituido sobre la base de linajes (*künga*) o grupos de parentesco que se vinculan para constituir unidades mayores, de conformación variable, denominadas por los españoles parcialidades y agrupaciones. Éstas se distribuyen el control sobre el territorio y, en ocasiones, disputan su influencia. La toponimia indígena registra algunas evidencias de estos principios de la organización social. Por ejemplo, el nombre del valle de Mariquina, registrado ya en la crónica de Mariño de Lovera (1865), deriva etimológicamente de las voces ‘mari’ y ‘künga’ que significa diez linajes, e indica la convivencia en él de distintos grupos de parentesco. La *künga* es el tronco familiar que describe la línea de ascendencia, vincula entre sí a las generaciones y a éstas con sus antepasados. Ella provee el *küpal*, uno de los principios de la identidad mapuche, que especifica la filiación ancestral. En tanto, como muestra Latcham (1924), las unidades sociales básicas son los grupos familiares localizados, que en el dialecto williche se denominan ‘müchulla’ o mochuela en la versión hispana. Éstos se componían de un número variable de hogares o *ruka*,³ que explotaban colectivamente los recursos de un área residencial. Sus unidades nucleares eran familias polígamas extensas integradas por el marido, sus esposas, hijos e hijas solteros.

3 Latcham (1924) consigna el término catán (*katan*) como significante de las unidades residenciales, lo que ha tendido a ser reproducido por autores contemporáneos (Alcamán 1994, Bengoa 2004). Nosotros no encontramos en la documentación antecedentes que permitan ratificarlo.

Sacralización del orden social

El principio de consanguinidad no resulta suficiente para resolver el problema del orden social en un territorio densamente poblado como el mapuche. Mostraremos que por sobre la regla del parentesco, la morfología social descansa en la articulación ritual. Así lo registran los términos que refieren a las unidades sociopolíticas. Mariño de Lovera informa que los naturales de la ciudad de Valdivia se encontraban “repartidos entre sí por cabies que quiere decir parcialidades, y cada cabi tenía cuatrocientos indios con su cacique” (1865: 140). De acuerdo al autor: “Estos cabies se dividían en otras compañías menores que ellos llaman *macbullas*; las cuales son de pocos indios y cada uno tiene su superior, aunque sujeto al señor que es cabeza del cabi” (1865: 140). Su información aparece ratificada en las declaraciones de Pedro Pérez Merino, testigo en el litigio entre Alonso Benítez y Baltasar León, quien consultado sobre el tema expone que “no ha visto ni entendido [...] ni ha hallado ni ha podido averiguar que ningún caví, por chico que sea, siendo caví, tenga sujeción a otro caví, sino es llamándose machuela, y de estas machuelas tiene cada caví cuatro o cinco; y esto lo sabe porque lo ha visto en esta tierra” (Citado en Medina 1899: 410).⁴

Según se desprende de estas fuentes, los ‘cabi’ o ‘cavi’ son unidades sociales suprafamiliares que organizan a la población bajo un liderazgo político. El vocabulario del padre Valdivia (1887a) consigna el término bajo la forma ortográfica de ‘cahuin’ que define como “junta o regua, do auitan indios”. De acuerdo al mismo autor ‘cahuitu’ sería borrachera. Un sentido similar nos trae el diccionario de Febres (1975 [1774]) que registra la voz ‘cahuñ’ como “borrachera, o junta para beber, y emborracharse”. Al respecto el autor especula: “quizá lo dicen así, porque en sus bebidas se suelen sentar en rueda, puesto en medio un canelo, y baylando alrededor de él”. La noción se ve aquí despojada de su carácter orgánico. En su lugar se levanta la imagen de una congregación celebrante. Esta idea se encuentra arraigada en el habla popular chilena, donde uno de los usos preferentes del término cahuin es para referir a las reuniones festivas. Esto, a nuestro entender, deja entrever el carácter ritual de las instancias constituyentes de las unidades sociales del pueblo mapuche williche.

Las fuentes históricas son divergentes en cuanto a la denominación y especificación del tamaño de las agrupaciones, pero consistentes al mostrar los mecanismos de articulación. Respecto a la organización de los naturales de la ciudad de Valdivia, Gerónimo de Bibar sostiene: “tienen un señor que es un lebo, siete u ocho cabis que son principales, y estos obedecen al señor principal” (1966: 160). Según informa el cronista, estos se reúnen ciertas veces al año en un “sitio señalado” para

4 Agradecemos a María Pía Poblete por facilitarnos el acceso a la información documental de la Colección de Documentos Inéditos de Medina.

tal efecto “que se llama regua, que es tanto como decir ‘parte donde se ayuntan’” (1966: 155). Su descripción es coincidente con la que proporciona respecto a los naturales de la provincia de Concepción:

Tienen esta orden entre ellos que cada lebo, que es una parcialidad, tiene un señor, y estos principales obedecen aquella cabeza. Tendrá un lebo de éstos MD y dos mil indios y otros más, y todos se ajuntan en ciertos tiempos del año en una parte señalada que tienen para tal efecto. Ajuntados allí, comen y beben y averiguan daños y hacen justicia al que la merece, y allí conciertan, ordenan y mandan, y esto es guardado. Esto es como cuando entran a cabildo (1966: 155).

El testimonio judicial de Hernando de Alvarado, por un pleito en la ciudad de Valdivia, confirma el principio de agregación de unidades sociales:

Hay lebos é reguas y en estos lebos y reguas incluyen alguna vez cinco, seis, siete cavíes, y estos cavíes tienen los nombres de cavíes, é la regua de regua, y el lebo de lebo, é ques verdad que donde hay una manera de reconocimiento de más congregación, es en el lebo o en la regua, e que en los demás cavíes (Medina 1899: 413).

Los españoles aprovechan esta forma de organización como base para la distribución de encomiendas, que pone al servicio de los conquistadores la mano de obra indígena. Así lo expresa un documento del Cabildo de la ciudad de Valdivia: “los dichos repartimientos están distribuidos [...] por cavís é reguas, que cinco y seis y siete cavíes hacen una regua”. Según el escrito, estos repartimientos “están de tiempo inmemorable hermandados y emparentados”, de modo que intentar dividirlos “sería causa de se tornar a rebelar” (Medina 1901: 255) e invitación a un alzamiento general.

Sin embargo, la distinción entre los términos cabí, lebo y regua no siempre es tan nítida. El padre Luis de Valdivia (1887a), por ejemplo define al cahuín (cabí), lo mismo que al lebo, como una regua. La etnografía de las prácticas religiosas mapuche muestra que esta última voz, empleada por los españoles como designación de las unidades políticas territoriales, constituye uno de los principales símbolos de lo sagrado, vigente en la cultura mapuche. El término *rewe* (regua en la versión de los cronistas) significa etimológicamente ‘lugar puro’. El etnónimo se emplea para designar al medio (instrumento, lugar) de comunicación entre los hombres, las deidades y espíritus ancestrales que habitan el *wenumapu* (la tierra de arriba), Más que a un tipo de objeto particular alude a una función. Se lo encuentra bajo la forma de *prapahue* (tronco con peldaños labrado a manera de escalera), adornado por diversas ramas, frente a la casa de los (o las) machi. Los chamanes lo usan como una vía de ascenso al *wenumapu*. Su propósito es

entrar en contacto con los *püllu*, espíritus numinosos de sus antepasados, que toman posesión de su cuerpo, para actuar terapéuticamente sobre los enfermos.

En los *ngillatuwe* (espacio de rogativas) los *rewe* se constituyen a partir de la selección o combinación de distintas especies vegetales sacralizadas, que varían de acuerdo al lugar. En torno a ellas se desarrollan las principales acciones rituales del *ngillatun*, rogativa colectiva de los miembros de las unidades comunitarias o grupos corporados, a la vez que ceremonia de acción de gracias. Esta se compone, fundamentalmente, de cuatro tipos de actos: oraciones dirigidas por *ngenpin* en representación del colectivo (*llepipun*), el sacrificio y la presentación de ofrendas a modo de libaciones y sahumerios (*kamarikun*), el baile en torno al *rewe* de los miembros de la congregación (*purun*) y el intercambio y consumo de alimentos y bebidas (*misawun*). La referencia a estos patrones de comportamiento en las descripciones de los cronistas y primeros historiadores permite postular la continuidad de este tipo ritual. Argumentaremos que en el horizonte protohistórico, el *ngillatun* constituye un mecanismo de articulación social, donde se definen y reestructuran los límites de las entidades etnoterritoriales y grupos corporados. Las rogativas son espacios de expresión de los principios que configuran a las unidades sociales, así como manifestación que permite fundar alianzas.

Los narradores hispanos repararon en la sociabilidad ritual mapuche, pero le atribuyeron a ésta un carácter puramente festivo. Bibar dice respecto a los pikunche del valle del Mapocho:

Sus placeres y regocijos es ajuntarse a beber, y tienen gran cantidad de vino ayuntado para aquella fiesta, y tañen un atambor con un palo y en la cabeza de él tienen un paño revuelto, y todos asidos de las manos cantan y bailan. Llévanlo tan a son que suben y caen con las voces a son del tambor. Para estas fiestas sacan las mejores y más lindas ropas y cosas parecidas entre ellos; embíjense los rostros cada uno la color que quiere; y le parece porque tienen muchos colores. Aquí se embriagan y no lo tienen por nada; antes lo tienen por grandeza (1966: 134).

Mariño de Lovera cuenta de la existencia de ciertas alamedas “a la manera de fresnos o cipreses” plantadas a la orilla de pequeños ríos en la provincia de Cautín. Los naturales las llamaban ‘aliben’ (aliwen) y los españoles ‘bebederos’: “por ser estos lugares tan deleitables concurren a ellos los indios con sus juntas cuando hai banquetes y borracheras de comunidad, y también a sus contratos a maneras de ferias; donde no solamente venden las haciendas pero también las mujeres” (1865: 124). Bibar desglosa las funciones sociales que desempeñaban estas juntas, celebradas en la ‘regua’, por un periodo de hasta quince a veinte días, durante los que beben y se embriagan”. Al respecto nos dice el cronista: “Este ayuntamiento

es para averiguar pleitos y muertes, y allí se casan y beben largo. Es como cuando van a las cortes, porque van todos los grandes señores. Todo aquello que allí se acuerda y hace es guardado y tenido y no quebrantado” (1966: 160).

A nuestro entender, no es casual que estas juntas se realizaran en torno al espacio sagrado (*rewe/regua*) y –como mostraremos– se encuentren acompañadas de prácticas religiosas, pues ello permite consagrar las relaciones, acciones y decisiones que allí se comprometen. Sus acuerdos tienen un sentido solemne. Se encuentra aquí una mediación ritual de la estructura social, pues los límites de las unidades se detienen en el espacio ceremonial, al punto que las unidades sociales aparecen identificadas con el *rewe/regua*. No se trata de plantear con esto que las asambleas tengan un propósito exclusivamente místico o devocional, sino de mostrar que la religión reviste con su aura trascendente a la acción social, pues en la cultura mapuche ésta constituye el fundamento de la costumbre o ‘ad mapu’. Así nos muestra Bibar que estas congregaciones eran las instancias donde se resolvían conflictos internos:

Estando allí todos juntos estos principales, pide cada uno su justicia. Si es de muerte de hermano o primo o de otra manera, concíértalos; si es el delincuente hombre que tiene y puede, ha de dar cierta cantidad de ovejas que comen todos en aquella junta y otras tantas da a la parte contraria, que será hasta diez o doce ovejas (1966: 160).

En el espacio ceremonial se conciertan alianzas militares, se deciden las empresas bélicas o las iniciativas de paz. Al respecto nos dice el cronista: “si tienen guerra con otro señor todos estos cabis y señores son obligados a salir con sus armas y gente a favorecer a aquella parcialidad según y como allí se ordena. El que falta de salir tiene pena de muerte y perdida de toda su hacienda” (1966: 60). Las juntas eran igualmente la oportunidad para el intercambio de mujeres que establecía vínculos familiares entre las diversas parcialidades. “Allí se casa de esta manera: El que tiene hijas para casar y hermanas, las lleva allí y al que le parece bien alguna, pídenla a su padre, y pídenle a ella cierta cantidad de ovejas, quince o veinte según tiene su posibilidad, y alguna ropa o da alguna chaquira blanca que ellos tienen muy preciada” (1966: 60). No obstante, el mismo cronista niega la existencia de un sistema religioso. Respecto a los habitantes de Concepción afirma: “Estos no adoran ninguna cosa ni tienen ídolos” (1966: 155). De los naturales de Valdivia dice: “No adoran al sol ni a la luna, ni tienen ídolos ni casa de adoración” (1966: 160). Su ceguera frente a esta dimensión central de la cultura indígena es tributaria de la mirada etnocéntrica, que concibe al culto como algo que ocurre en los templos.

Arqueología de los símbolos

Los mapuche williche son depositarios de un rico y complejo orden religioso y cosmovisionario, que a nuestro entender constituye una de las variantes de los sistemas andinos (Moulian 2008, 2009). Éste sirve de sustento ideológico al mundo social, que se ve mediado en su ritualidad. Aunque de un modo fragmentario y deformado por el filtro ideológico del catolicismo militante, las fuentes documentales dejan entrever este sistema de prácticas y representaciones que se prolongan hasta nuestros días, aunque transformado por los efectos del contacto. La investigación etnográfica revela la persistencia de éste a través de un corpus de representaciones colectivas y expresiones rituales cuyas variantes dan cuenta en mayor o menor grado de la metamorfosis social. La caracterización de la religiosidad ancestral aparece, entonces, como una tarea reconstructiva, que debe buscar la relación entre piezas de información de diverso orden. Si la historia nos provee de una imagen sesgada por los límites de la comprensión de los autores, la etnografía nos expone a la deriva, en ocasiones, evolutiva, en otras, mutante, de una especie en transformación.

Por su persistencia formal, el estudio de las prácticas rituales constituye, en esta perspectiva, una vía privilegiada para escudriñar la memoria, conectando el presente con el pasado. Sus patrones expresivos mantienen codificadas las claves de la cosmovisión ancestral a la que se puede acceder a través de la arqueología de los símbolos. Por ésta entendemos la búsqueda del sentido de las formas simbólicas prevalecientes, a través de la reconstrucción de sus contextos de codificación y uso, en un ejercicio que contrasta, el análisis textual, la prospección histórica y la retrospección de los datos etnográficos. La conjugación de estos recursos delinea inequívocamente, a nuestro entender, los rasgos de un sistema religioso politeísta (por la creencia en deidades múltiples y diversificadas), naturalista (por su asociación a elementos cósmicos y medioambientales), animista (por el culto a los antepasados), y chamánico (por la presencia de especialistas que trabajan con los espíritus). Este se encuentra asociado, además, a una cosmovisión dualista que concibe al universo como un espacio de confrontación de fuerzas positivas y negativas. Sus diversos componentes se encuentran hoy desigualmente vigentes en algunas zonas, parcialmente supervivientes en otras, o bien latentes en la memoria.

A los primeros cronistas les resultó inexpugnable la comprensión del universo simbólico que aquel encarnaba, al punto que dudaban de la existencia de algún culto, como lo hace Bibar en las citas precedentes o, a la inversa, lo distinguían atribuyéndole un carácter satánico. Así nos dice Mariño de Lovera, que los indios de Chile: “antiguamente adoraban al demonio, consultándole sus oráculos por medio de los hechiceros; los cuales muchas veces daban respuestas de sus cabezas” (1865: 52). Hoy prevalece en el horizonte mapuche el culto a *Ngünechen*, como deidad

superior y creadora del universo, con características homólogas a la concepción teológica cristiana. En las ceremonias williche, éste se designa simplemente ‘*Chaw Dios*’. Hay quienes han afirmado que los mapuche siempre han sido monoteístas, como postula Martín Alonqueo (1985), destacado intelectual nativo. En el extremo opuesto se sitúan las afirmaciones del historiador colonial Carvallo y Goyeneche, quien sostiene:

A ningún núnmen rinden adoración; ignoran el supremo ser, i aquellos vocablos: Butangen, Vilvembre, Vilpepilvo, Moligelu, Aunolu, gran ser, creador de todo, omnipotente, eterno, infinito, que se hallan en su idioma, son combinaciones inventadas por los misioneros, para hacerles comprender los atributos divinos, i hacerles entrar por los principios de nuestra religión (1876: 137).

Aunque sin pretender ir tan lejos, el trabajo de Bacigalupo (1988) avanza en similar dirección al constatar que la creencia en *Ngünechen* se encuentra consignada en las fuentes documentales sólo a partir del siglo XIX. Pensamos, como lo advirtiera Latham (1924) y lo sostuviera esta autora, que su desarrollo es producto del influjo evangelizador. En las palabras de Faron: “La supremacía de *ngenechen*, en el sentido cristiano de la divinidad, es incompatible con gran parte de las creencias mapuche” (1997: 50).

En contraste, en diversos sectores del territorio persiste un sistema de representaciones de lo divino más complejo y plural, que debemos considerar anterior en términos evolutivos. Éste tiene como principal componente una familia divina de cuatro integrantes jerarquizados de acuerdo a principios generacionales (padres/ hijos) y de género (masculino/ femenino). Sus denominaciones son *wenumapu fucha* (anciano del cielo), *wenumapu kushe* (anciana del cielo), *wenumapu weche* (joven del cielo) y *wenumapu üllcha* (doncella del cielo). Ellos se asocian figurativamente a los principales cuerpos celestes de quienes, en ocasiones, toman su denominación: *chaw antü* (padre sol), *ñuke kuyen* (madre luna), *wünyelfe* (lucero del alba) y *puyen* (lucero del atardecer). No en vano el padre Valdivia incluyó en su ‘Doctrina christiana y cathecismo’ breve de indios la siguiente pregunta con su respectiva respuesta doctrinal: “¿Pues el sol, la luna, estrellas, lucero, rayo no son Dios? Nada de eso es Dios más son echuras de Dios, que hizo el cielo y la tierra, y todo lo que ay en ella para bien del hombre” (1887b [1606]: 11).

En la cultura mapuche estas representaciones de la divinidad son motivo de ritualización y sirven como símbolos sagrados. Sus imágenes se encuentran inscritas en los *kultrung* de las machi e impresas en las banderas que les sirven de emblemas étnicos o enseñas rituales. La pareja superior de divinidades astrales ordena el espacio y tiempo de las rogativas, los *ngillatuwe* (lugar de ceremonias)

se organizan en dirección al *puelmapu*, desde donde nace el sol, cuya llegada al amanecer es esperada con oraciones y sacrificios. El desplazamiento del baile ritual reproduce figurativamente el movimiento del astro en el curso horario, que en el hemisferio sur describe un hemiciclo que se inicia en naciente situado al este, moviéndose en dirección al norte para girar, luego al suroeste. El periodo de luna llena marca la oportunidad de las rogativas y se asocia a algunos rituales chamánicos. En tanto, las prácticas mortuorias señalan, igualmente, la existencia de un antiguo culto solar. Las tumbas en los cementerios también se orientan hacia el este y los cuerpos se depositan metafóricamente en canoas para poder seguir a través del curso de los ríos el camino que traza el sol hacia el *lafkenmapu*, el mar, que es una estación en el viaje hacia el *wenumapu*.

En sus “Sermones en la lengua de Chile” el padre Luis de Valdivia expresa nítidamente su preocupación teológica por este aspecto de la cosmovisión mapuche. En esta serie de textos concebidos para la evangelización de las almas insiste en que es uno solo el creador de todas las cosas de la naturaleza. “No ay mnchos dioses ni muqhos señores, vn solo Dios ay” (1887c: 32), proclama. “El sol no es Dios, sino hechura suya” (1887c: 48). “El sol no tiene vida, pues lo que no tiene vida, como puede tener hijo, y lo que viue en si, como puede dar vida a otros. Tu lo que no tienes no lo das a otro, pues como el sol q no viue, ni tiene vida, puede dar vida los hombres enteramente” (1887c: 72), rezan sus sermones.

Armando Marileo (1995), *ngenpin* e investigador de la cultura mapuche, ha planteado que la familia divina, a la que referimos, es la expresión de diversas facetas de un espíritu universal superior que sirve de principio de integración y totalización, al que se reconoce como *Ngümechen*. Esta lectura, que concilia las ideas de unidad y multiplicidad no parece consistente con la tendencia a la simbolización múltiple de lo sagrado ni suficiente para absorber los diversos componentes del panteón mapuche. Los resultados de una serie de investigaciones etnográficas (Faron 1997, Grebe, Pacheco y Segura 1972, Gundermann 1981, Dillehay 1990) muestran la existencia de deidades múltiples y diversificadas. Faron las clasifica según su jerarquía en ‘mayores’, ‘menores’ e ‘inferiores’ y ‘étnicas’, ‘regionales’ o ‘de linaje’, según la extensión del culto. Se trata de un punto ratificado por Dillehay, quien señala que junto a las formas religiosas panmapuche, existe una importante variación regional y local. Entre las figuras sujetas a culto se encuentran ancestros míticos o generalizados y antepasados reales del linaje. Como explica Faron: “en el concepto de deidades múltiples puede verse una progresión de hombre a deidad, expresada, por un lado como orden jerárquico de dioses mayores, menores o de menor importancia, y por otro el saber que todo mapuche puede llegar con el tiempo a ser Halcón del Sol” (1997: 52). El *wenumapu* o tierra del cielo presenta una estructura estratificada que acoge a varios tipos de entidades numinosas, desde las deidades a los espíritus ancestrales, con las que los mapuche mantienen vínculos rituales.

“Solo invocan al Pillan, y ni saben, si es el demonio, ni quien es: Más como se les aparece a los Hechizeros, y les habla, les da a entender que es alguno de sus parientes, o caciques diffuntos y como tal le hablan, sin hacerle adoración”, afirma el Padre Diego de Rosales (1989: 155), reputado como uno de los mayores conocedores de los indígenas durante el siglo XVII. El mismo agrega: “quando invocan al Pillan, ni llaman a Dios ni al diablo: sino a sus caciques diffuntos” (1989: 155). En la documentación de los siglos XVII y XVIII, a esta figura se identifica como la principal invocación o culto indígena. El abate Molina (2000) advierte la derivación del término ‘Pillan’ de la voz ‘püllu’ que significa ‘espíritu’. Latcham (1924), en tanto, destaca el equívoco de tomar a éste por una divinidad y plantea que se trata de una expresión derivada del culto a los ancestros. De acuerdo a este autor, la expresión proviene de una combinación de las palabras ‘püllu’, que es el espíritu desprendido del cuerpo que ya se ha alejado de la tierra y ‘am’ que es el espíritu aún activo que permanece en ésta. Se trata, por lo tanto, de una voz vinculada al culto a los antepasados, que en la religiosidad mapuche tiene un papel central.

En la cosmovisión mapuche, el alma de los muertos se desplaza después de la vida terrena al *wenumapu*, la tierra del cielo, desde donde pueden mantener una relación activa con sus descendientes y sirven de intercesores ante los dioses. Los *püllu* se comunican con los vivos a través de los sueños y tienen la capacidad de volver a la tierra para velar por los suyos. A ellos se les atribuye un carácter benéfico, que debe ser propiciado a través de las debidas atenciones rituales. En caso de la transgresión de los códigos morales o el abandono de las prácticas propiciatorias, los ancestros míticos pueden atraer castigos y los espíritus de los antepasados reales caer bajo la influencia de los *kalku* (brujos) y actuar contra sus parientes trayendo desgracias o enfermedades. De allí la necesidad de mantener y cuidar el culto a los espíritus ancestrales, a través de un rango de prácticas religiosas desde las oraciones y ofrendas personales a las grandes ceremonias colectivas (Faron 1997). Las congregaciones realizan sus rogativas invocando a sus antepasados, lo que supone traer a la memoria la historia de los linajes dominantes. Se expresa aquí una de las funciones sociales de la religión, como es la de legitimación de los principios que ordenan la estructura social, pues el vínculo que mantienen los miembros de las congregaciones con los ancestros venerados, es el mismo que liga a los miembros de las unidades sociales con los *longko*. El culto a los espíritus supone una reafirmación del orden político.

Continuidad de los patrones rituales y estructurales

De los patrones rituales vigentes en la cultura mapuche williche el más importante en términos sociales es el *ngillatun*, en el que se invoca colectivamente a espíritus y deidades. Éste se presenta bajo la denominación de *kamarrikun* en el área de

Lanco y Panguipulli, y de *lepün* en Lago Ranco y Río Bueno, pero ambos son variantes de este género ritual (Moulian 2007). Se trata de un ritual comunitario de carácter sacrificial que es a la vez rogativa y culto de acción de gracias. El término *ngillan*, que significa tanto pedir como pagar y comprar, expresa este doble carácter. Este ritual se realiza hasta el presente de un modo periódico, en intervalos temporales que varían de una comunidad a otra, para pedir por los intereses compartidos, pero también de un modo extraordinario para hacer frente a las catástrofes o ante las situaciones sociales que requieren de especial propiciación o son motivo de gratitud. Estos mismos usos sociales se encuentran descritos por los cronistas para las prácticas que ellos califican como ‘borracheras’. Mariño de Lovera las sitúa en el marco de los preparativos bélicos: “juntándose ellos dos días ántes a fiestas de embriaguez, y bailes según sus ritos en un cerro mui escabroso para sustentar en él guerra contra los nuestros” (1865: 350).

El mismo autor señala que el “banquete y embriaguez” era costumbre en “prevención de las batallas” (1865: 216). En otro pasaje califica a estos comportamientos como “sus ceremonias y ritos” y añade que en ellos “invocan el favor del demonio y echan suertes sobre las elecciones y adivinanza de los sucesos” (1865: 149). Igual denominación reciben en la documentación las conductas desplegadas ante situaciones totalmente distintas. Así informa Pedro Feyjó que tras el terremoto y maremoto de 1575, los indígenas de Valdivia andaban ocupados en “ciertas borracheras” (Citado en Medina 1957). Por su parte, Rosales reitera lo expuesto por Bibar. Según el padre, “las borracheras y fiestas principales” se realizan “en los regues, que son lugares donde se juntan a tratar las cosas de importancia, que son como los lugares del cabildo”. En las proximidades de estos sitios acostumbraban a enterrar a sus caciques e indios principales, de modo que “la parentela va, antes de beber, a derramar en su sepultura cada uno un jarro de chicha, brindándole para que beba y se halle en la fiesta” (1989: 156-157).

La identidad de filiación de las prácticas rituales se hace evidente en la continuidad de sus patrones expresivos. Los componentes básicos de *ngillatun* se encuentran registrados en ceremonias que describen los cronistas. La congregación ritual, la ostentación de los roles de autoridad, el simbolismo vegetal, la realización de invocaciones y sacrificios, el desarrollo de bailes colectivos, la comensalidad y similares usos sociales del ceremonial muestran la afinidad textual entre unas y otras. Rosales, por ejemplo, pone en evidencia la relación entre el *rewe* y los cargos de mando. De acuerdo a este testigo, el jefe de los tiempos de paz se denominaba ‘*gen voyue*’ o ‘señor del canelo’ por ser una rama de este árbol su insignia. A este le correspondía “juntar a los caciques para las cosas tocantes a ella, y así quando se a de tratar entre ellos de hazer pazes o de cosas tocantes a la república, como de unas fiestas de una borrachera, de un casamiento, o cosas semejantes, o de la composición de algun pleito” (1989: 137). El vocabulario en lengua indígena del padre Valdivia (1887a) también recoge esta voz, *gen boye*, usada para designar “el

Caziq mas principal señor de la canela, q no ay mas de vno e cada Llaúcahuin q ponga arbol entero en sus borracheras”. Esta especie vegetal aparece como un eje en torno al que se desarrollan las acciones performativas:

ponen un arbol en medio del cerco, y de el pendientes quatro maromas adornadas con lana de diferentes colores: de que estan assidos, para baylar, todos los parientes de el que haze la fiesta, que como es el señor de la tierra; haze reseña de toda la gente noble que ay en ella. Y la reseña es que solo ellos bailen, assidos a la soga de la mano: sin que toque a ella otra persona que no sea de la nobleza. Y sobre el arbol, que siempre es el canelo, para todas las fiestas pone el hijo del cacique o Toqui general que hace la fiesta desnudo de medio cuerpo arriba; y muy adornado de llancas, y piedras, el qual cuenta toda la gente noble y les hace un grande razonamiento desde lo alto. Refiriendo las personas principales, que han muerto de su linage en aquellos años pasados, y dando parabien a los presentes de que esten viuos para ornamento de su patria y estirpe (Rosales 1989: 141-142).

Esta rama de canelo la tenían los señores en su ‘regue’, agrega el propio Rosales (1989: 143) y en torno a ésta se mataban ovejas en las ceremonias de paz. El procedimiento descrito es similar al que todavía se emplea en algunas rogativas willeche. Le “sacan el corazón viuo y palpitando, con su sangre untan las ojas de canelo”, dice el cronista. El órgano pasa de mano en mano, para simbolizar la unidad de los participantes. Este procedimiento se repite en las juntas para convocar a la guerra, en los preliminares de las batallas o en la celebración de las victorias, casos en los que la víctima es preferentemente un prisionero. Rosales califica a las ceremonias donde se mataban a los cautivos de ‘notables’ y señala que ellas se efectuaban en “la plaza de armas, que es el *Lepun*, lugar dedicado a estos actos públicos” (1989: 126). Se trata del mismo nombre que hasta hoy reciben las rogativas o *ngillatun* willeche en las comunas de Lago Ranco y Rio Bueno. Los actos sacrificiales que en unas y otras se realizan ponen en evidencia un interés mediador, y el sentido de apelación a un ámbito trascendente con el que la muerte de las víctimas conecta. A través de este sacrificio se consagran las acciones sociales y quienes participan establecen un vínculo especial, que en la cultura mapuche se denomina *koncho* y supone relaciones de lealtad y reciprocidad. En los *lepün* de las comunidades de Huapi y Rupumeica, hasta el día de hoy es posible ver a los miembros de las congregaciones rituales bailando con el corazón de los animales sacrificados y realizando oraciones con ellos en sus manos.

En la zona etnográfica que referimos, los *ngillatun* son hoy el principal mecanismo de expresión de la identidad cultural. En muchas comunidades constituyen el último marcador étnico, a través del que los participantes reivindican su origen

mapuche, subsistente a la disolución de los vínculos orgánicos de las agrupaciones, no obstante, en el pasado ancestral eran mediadores de la estructura social. Así Febres define la voz ‘rehue’ como “una parcialidad de las nueve que hacen una reducción, que llaman ayllarehue” (1975: 621). Este término se encuentra registrado en la documentación desde finales del siglo XVI (Olaverría 1852 [1594]). No obstante pensamos como Boccará (1998) y Goicovich (2004) que el origen de estas formaciones sociales es prehispánico. Algunos topónimos mapuche registrados por las fuentes históricas tempranas así lo sugieren. Ya mencionamos el caso del valle de Mariquina cuyo nombre deriva del etnónimo *marikiunga*, que significa diez linajes. Éste designaría al conjunto de las parcialidades asociadas en ese espacio. Otro tanto ocurre con *Puraila*, correspondiente al distrito del Lago Llanquihue, registrado por Mariño de Lovera (1865) y cuya etimología la escudriña Rosales: “Llamase Pura-aylla por ocho parcialidades, que estaban pobladas a la ribera, la dición Pura en lenguaje de estos indios quiere dezir ocho, y Aylla con la palabra Regue: significa parcialidad, y por abrebriar le quitan la última dición, y la llaman Pura aylla, tomando el nombre de los ocho pueblos, o parcialidades, que la habitaban” (1989: 235).

Revisando la documentación histórica, Latcham (1924) ha identificado a quince *aillarewe* entre el Toltén y Río Bueno y otros ocho en la zona comprendida entre Río Bueno y Reloncaví, existentes en el siglo XVI. El nombre de éstos coincide con los topónimos asignados a áreas espaciales, donde conviven diversas parcialidades. El número de agrupaciones que las conforman raramente coincide con las nueve. Como apunta Goicovich, éstas unidades pueden conformarse de cuatro *rewe* (*melirewe*), cinco (*quechurewe*) siete (*reglerewe*) y hasta dieciséis o más. De allí que sea interesante tener en cuenta la analogía formal y conceptual del término mapuche *ailla* y el quechua *ayllu* que expresa la idea de comunidad. El funcionamiento de la institución se adecúa más a esta última noción, que implica un vínculo asociativo, que a la primera que define a una simple expresión numérica.

Esta simbiosis lingüística no resulta inverosímil si se considera la existencia de numerosas voces originarias del área centroandina que se encuentran incorporadas en el lenguaje sagrado mapuche williche (Moulian 2008, 2009). Por ejemplo, la palabra *kamarrikun*, empleada como sinónimo de *ngillatun* proviene del quechua *kamarrikuk* (castellanizado como *cammarrico*), que designa a la presentación de ofrendas (Lenz S/F); la voz *llanka*, que en quechua designa a los colores marcados, da nombre a unas piedras azules con que los mapuche pagan el paso a la otra vida. Este etnónimo ha devenido en el mapudungun en significante de lo sagrado y prolifera en la toponimia austral. Otro préstamo lingüístico relevante lo constituye la palabra *wampo*, que significa canoa, pero que designa también al cofre fúnebre, considerado el medio a través del cual los mapuche williche viajan tras la muerte hacia el *wenumapu* siguiendo los pasos del sol. Un ejemplo

de particular interés lo provee el término *kamasko*, que hasta hoy designa a los miembros de las congregaciones rituales de Lago Ranco y Río Bueno. Éste deriva del quechua *kamask*, espíritu dador de vida, en tanto, *kamaska* refiere al conjunto de las personas que son beneficiadas por un mismo espíritu (Taylor 2000, 2001). Con él se describe perfectamente lo que sucede en las rogativas del área, donde se rinde culto a una serie de espíritus tutelares locales. La ceremonias se encuentra dirigida por un maestro o maestra de ceremonias, quien enuncia el discurso cáltico en nombre de la congregación. Se trata de una invocación pública a entidades espirituales que velan por los intereses colectivos de la comunidad. La comunión es aquí expresión de la unidad social, o al menos de un destino compartido, de quienes piden y/o agradecen sacrificialmente en conjunto al mismo espíritu protector (Moulian *et al.* 2009b).

Tomas Guevara (1916) ha postulado la existencia de una notoria influencia inca sobre la cultura mapuche, expuesta en la similitud de diversos componentes de sus sistemas religiosos. Entre éstos cabe señalar la proximidad de los términos con que se designan a los astros: *inti/antü* (el sol) y *killa/kiyen* (la luna) y su asunción como representaciones de la divinidad. A nuestro entender, la relativa corta duración de la presencia del incario en nuestro país y los límites en su extensión descartan esta hipótesis, la evidente homología en los sistemas cosmovisionarios centro y sur andinos da cuenta de una interacción labrada a través de miles de años, que ha ido modelando matrices ideológicas comunes. Más que ante un caso de asimilación, la similitud se explica por la convergencia de representaciones sagradas andinas, atentas a la retórica de la naturaleza, cuyos ciclos temporales y ecológicos se organizan a partir del solsticio de invierno, calculado siguiendo las evoluciones de la luna.

Esta afinidad facilita la adopción de préstamos lingüísticos en situaciones de contacto, en campos tan conservadores como los de la religión y la organización sociopolítica. Así por ejemplo, parece haber ocurrido con la voz *machulla*, que designa a las unidades de linaje en la estructura social williche, proveniente del quechua ‘machu’, anciano, y ‘lla’ partícula lingüística que expresa la idea de exclusividad. Ello invita a tener presente la plausible relación entre los términos que aquí nos interesan. Así, por ejemplo lo hacen notar Cárdenas, Montiel y Grace (1993) que reparan en el parecido fonético y conceptual entre el *ailla-rewe* y el *ayllu quechua*. La mención del mismo por parte de algunas fuentes enfatiza esta idea. Nuñez de Pineda emplea esta voz en el contexto de los preparativos de una junta de guerra: “y trató con efecto de hacer un parlamento con malicioso fraude, convocando a otros de su devoción y ayllu para que fomentases su determinación y mal intento” (1863: 95). La etimología de la palabra *aillarewe*, sin embargo, resulta problemática. Ésta tiene una codificación primaria en el mapudungun, pero un uso que escapa a ella. Valdivia (citado en Goicovic 2004) declara el sentido numérico del mismo:

Dividieron estos yndios esta tierra para convocar gente en provincias, a las mas provincias dividieron en nueve reguas y alguno o algunos que no alcanzo este numero dividieron en siete y otras en cinco, a la provincia de nueve la llaman ayllaregua porque aylla en su lengua quiere decir nueve, y a la de siete llaman relgueregua porque relgue en su lengua quiere decir siete, y a la provincia de cinco reguas llamanlos quechueregua porque quechi quiere decir cinco.

Rosales, por su parte, recoge una versión mítica según la cual la primera vez que los mapuche sacrificaron ritualmente a un español para ver si era humano se reunieron nueve provincias para ‘festejar su desengaño’, con cantos y bailes, repartiendo su corazón en pedacitos. Según el cronista, “siendo esta la primera junta de nueve provincias y el primer baile, que hicieron con cabeza, y corazón de español vinieron después a hacerze, las provincias y pueblos de nueve reguas, o parcialidades, que llaman Aillaregue” (1989: 352). El argumento, sin embargo, no parece suficiente para explicar el uso del término en referencia a entidades sociales compuestas por más unidades, cuando existen vocablos específicos que las designan. Pensamos que debe existir alguna fundamentación simbólica para ello. La noción quechua de *ayllu* alimenta la hipótesis de una doble codificación. Los *meli*, *quechu* y *reglerewe* pueden ser considerados *ayllurewe*, en tanto se trata de parcialidades comprometidas en relaciones políticas, sociales y religiosas. Eso es, precisamente, lo que denota el término *aillarewe*, que retiene el eco de la voz quechua. La realidad sociopolítica de los *aillarewe* se encuentra claramente documentada en las fuentes de los siglos XVII y XVIII. Ramírez, por ejemplo, señala que el ‘Butalmapu Huilliche’ se inicia en Toltén con 20 parcialidades, con sus respectivos ‘con-regues’:

Con este aillaregue son once los que componen aquel butalmapu, y dando la vuelta por la costa a los llanos, o siguiendo la curva de sur a este, empiezan por el de la Mariquina, y siguen el de Ganihue, Niebla, Valdivia, Arique, Quinchilca, Río bueno, Cuduco, Daglupulli, que son las capitales, o matrices apostólicas de sus respectivos aillarehues o distritos. En todos ellos incluso Toltén habrá sobre 150 parcialidades, o reducciones con sus respectivos Apo-Guilmenes y caciques, y doce mil almas (1994: 72).

En 1647, Miguel de Aguirre (1923) informa de la concurrencia de caciques de los ‘ilareguas’ Maquehue, Boroa, Toltén, Villarrica, Valdivia y embajadores de los de Osorno, a las paces que siguen a la refundación de la ciudad de Valdivia. No obstante, la existencia de estas agrupaciones socioterritoriales parece anterior. La estabilidad que muestran las poblaciones mapuche del siglo XVI señala la existencia de formas de organización social superiores a las parcialidades, que permiten la resolución de conflictos y contribuyen al control y seguridad de

amplias zonas territoriales. Los patrones de asentamiento sedentarios, la extensión de la agricultura y la densidad de población son indicios en este sentido. De allí que, como contraparte de la segmentación social, encontremos una no menos notoria sociabilidad ritual.

El *rewe* es un espacio de congregación que expresa y fortalece las relaciones que conforman a las unidades sociales. De allí que Febres (1975) defina el término 'rehuetun' (*rewetun*) como "hacer una junta de una parcialidad. Valdivia (1887a), en tanto, apunta la voz *chapelboge* para designar a cada uno de los señores que traen una rama de canelo al *rewe* de un cacique principal (*gen boye*), y el término *llaucahuin*, que permite señalar a los segmentos concurrentes. En ellas se deja ver el papel del ritual como mecanismo de articulación sociopolítica, donde se expresa y simboliza la unidad corporativa. No obstante, según Bibar (1966), el tamaño de los lebo, que debemos considerar sinónimos de 'regua', oscilaba entre los mil quinientos y dos mil integrantes. Un número pequeño como para definir los límites de la vida social en un espacio densamente poblado. La existencia de niveles superiores de asociatividad se hace evidente en las campañas bélicas, por ser éstas partes de una empresa que demanda un esfuerzo mancomunado. Así ocurre en el área de Arauco, donde los mapuche ofrecen temprana resistencia al invasor. Allí los españoles distinguen las provincias o áreas socioterritoriales como las de Arauco, Purén, Tucapel y Penco (Goicovic 2004). Se trata de una forma de asociatividad que en el siglo XVI encontramos presente en el área de Ranco, donde se desarrolla la guerra del *malal* (León Solís 1994).

Las juntas de guerra descritas en las fuentes del siglo XVII (Rosales 1989; Núñez de Pineda 1863) son una clara expresión del funcionamiento de la articulación ritual. En ellas el sacrificio y la comunión sacramental son símbolos de la alianza y modos de sellar el compromiso para la acción común. Los convocantes ofrecen ovejas de la tierra (3) y comparten los corazones de éstas con los representantes de parcialidades asistentes. Los preparativos bélicos se ven rodeados de oraciones, bailes y actos de comensalidad similares a los que se desarrollan en las congregaciones del lebo. En ambas instancias, las prácticas religiosas revisten con su aura trascendente los intereses humanos. La agrupación/congregación de las parcialidades, ritualmente mediada, es una práctica que permite conciliar la autonomía con la asociatividad –que supone mecanismos consensuados de regulación de la convivencia– sin los cuales es difícil explicar los niveles de estabilidad y desarrollo como los alcanzados por la sociedad mapuche williche prehispánica.

La presencia de este mecanismo de articulación entre unidades sociales aparece hasta hoy en día de modo latente en las rogativas williche de las cuencas del Lago Ranco y Puyehue. Allí se conserva en la memoria el recuerdo del vínculo ritual que unía a comunidades como las de Litrán y Filuco, ya las de Nolgehue,

Maihue y Mantilhue. En área de Lanco, en cambio, éste se manifiesta como un patrón ritual subsistente. Aquí los *lofmapu* o unidades socioterritoriales ancestrales mantienen vínculos rituales vigentes con otras unidades de su entorno (Abello y Barriga 2005). Cada *lofmapu* recibe en su *kamarrikun* (como se denomina aquí a la rogativa) a tres comunidades visitantes que constituyen su *wichanmapu* (tierras aliadas) y conforman un *kiñel mapu* (unidad territorial). Los vínculos rituales expresan el entramado de las relaciones sociopolíticas ancestrales que muestran a la rogativa como un mediador socioestructural, a través del cual antiguamente se establecían y redefinían los límites de las unidades sociales y de las alianzas entre ellas.

Referencias citadas

- Abello Jorge y Barriga, Eva. 2005. "Los pewma como proceso de comunicación en los longko del pekunwijimapu". Tesis para optar a título de periodista y el grado de Licenciado en comunicación Social.
- Alcamán, Eugenio. 1994. *La sociedad mapuche huilliche del Futabuillimapu septentrional 1750-1792*. Boletín 1 Osorno: Museo Histórico Municipal de Osorno, Municipalidad de Osorno.
- Alonqueo, Martín. 1985. *Los mapuche ayer y hoy*. Padre Las Casas. Editorial San Francisco.
- Aguirre, Miguel de. 1923. "Población de Valdivia. Motivos y medios para aquella fundación". *Los holandeses en Chile*. Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional. Tomo XLV. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Bacigalupo, Ana Mariella. 1988. "Definición, evolución e interpretaciones de tres conceptos mapuches (Pillan, Ngunechen y wekufe)". Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Bengoa, José. (ed.) 2004. *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Cuadernos Bicentenario. Santiago: Presidencia de la República.
- Bibar, Gerónimo. 1966. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Boccard, Guillaume. 1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chile colonial. L'invention du soi*. Paris/Montréal: L'Harmattan.
- Cárdenas, Juan. 1846. "Poder que dio Pedro de Valdivia, Gobernador de la nueva Estremadura, á Juan Bautista Pastene, su teniente capitán general en la mar, para el viaje á que le enviaba a descubrir la costa desde el puerto de Valparaiso hasta el estrecho de Magallanes: y a continuación la instrucción, y la relación del suceso del viaje desde el 4 hasta el 30 de septiembre de 1544". En: Claudio Gay. *Documentos sobre la historia,*

- la estadística y la geografía*. Tomo primero. Historia Física y política de Chile, pp. 36-47. Paris.
- Cárdenas, Renato, Dante Montiel y Catherine Grace. 1993. *Los chono y los veliche de Chiloé*. Santiago: Ediciones Olimpho.
- Carvallo y Goyeneche, Vicente de. 1876. *Descripción histórico-jeográfica del reino de Chile. Colección historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*. Tomo X. Santiago: Imprenta de la Liberia del mercurio.
- Dillehay, Tom. 1990. *Araucanía: presente y pasado*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Faron, Louis. 1997. *Antüpaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago: Ediciones Mundo.
- Febres, Andrés. 1975. *Arte de la lengua del Reyno de Chile*. Cabildo: Vaduz-Georgetown.
- Grebe, Maria Ester, Sergio Pacheco y José Segura. 1972. "Cosmovisión mapuche", *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14: 46-73.
- Goicovich, Francis. 2004. "Reevaluación etnohistórica de las ayllareguas reche-mapuche". Ponencia V Congreso Chileno de Antropología. San Felipe, Chile: Colegio de Antropólogos de Chile.
- Guevara, Tomas. 1916. *La mentalidad araucana*. Tomo CXXXIX. Santiago: imprenta y Litografía Barcelona.
- Gundermann, Hans. 1981. "Análisis estructural de los ritos mapuche. Nguillatún y Pintevún". Tesis para optar al grado de licenciado en antropología social. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Latcham, Ricardo. 1924. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Publicaciones del Museo de etnología y antropología de Chile. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Lenz, Rodolfo. S/F. *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de las lenguas indígenas americanas*. Santiago: Universidad de Chile.
- León Solís, Leonardo. 1994. La alianza puelche huilliche y las fortificaciones indígenas de Libén, Riñihue y Villarrica, 1552-1583. *Boletín del Museo Histórico Municipal*. (1): 113-151.
- Marileo, Armando. 1995. *Mundo mapuche*. En Citarella, Luca (comp.) Medicinas y culturas en la Araucanía, pp. 91-107. Santiago: Editorial Sudamericana.
- Mariño de Lovera, Pedro. 1865. *Crónica del reino de Chile. Colección de historiadores de Chile y Documentos Relativos a la historia nacional*. Tomo VI. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- Medina, José Toribio. (comp.) 1899. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*. Tomo XVIII. Santiago: Imprenta Elzeviriana.
- _____. (comp.) 1901. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*. Tomo XXIX. Santiago: Imprenta Elzeviriana.
- _____. (comp.) 1957. *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*. Tomo II. Segunda Serie. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

- Mellafe, Rolando. 1992. "Aproximaciones al esclarecimiento de la coyuntura de la población indígena". En: Norambuena, Carmen y René Salinas (Eds.) *Demografía, familia e inmigración en España y América*, pp. 15-28. Santiago: Universidad de Chile.
- Molina, Juan Ignacio. 2000. *Compendio de la Historia civil del Reyno de Chile*. Santiago: Pehuén.
- Moulian, Rodrigo. 2007. *Tiempo de lepiün. Una Etnografía visual del ngillatun williche*. Valdivia: Universidad Austral de Chile y Programa Orígenes.
- _____. 2008. "Kamaskos y kamarricos en los Andes meridionales. Préstamos lingüísticos y horizontes socioculturales de las instituciones rituales mapuche williche". Ponencia VI Congreso Internacional de Etnohistoria. Santiago: Universidad Católica de Perú.
- _____. 2009a. "Quechuismos en el lenguaje sagrado mapuche williche como encrucijadas de sentido". Ponencia XVI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina y Amazónica. Lima: Universidad de San Marcos.
- _____. *et al.* 2009b. *Ngen rüpu / el camino del ngen. Etnografía multimedia y arqueología de los símbolos*. Valdivia: Fondart y Universidad Austral de Chile.
- Núñez de Pineda y Bascañan, Francisco. 1863. *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile*. Colección de Historiadores y de Documentos Relativos a la Historia Nacional. Tomo III. Santiago: Imprenta Nacional.
- Olaverría, Miguel de. 1852. "Informe sobre el reyno de Chile, sus indios y sus guerras". En Claudio Gay (ed.) *Historia física y política de Chile*. Tomo primero. "Documentos sobre la historia, la estadística y la geografía". Paris: Museo de Historia Natural de Santiago.
- Ramírez, Francisco Xavier. 1994. *Coronicon sacro imperial de Chile*. Santiago: DIBAM.
- Rosales, Diego de. 1989. *Historia general del reyno de Chile. Flandes Indiano*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Suárez de Figueroa, Cristóbal. 1864. *Hechos de don García Hurtado de Mendoza, cuarto Marques de Cañete*. Colección de historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- Taylor, Gerald. 2000. *Camac, camay y camasca*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- _____. 2001. *Huarochiri, Ritos y tradiciones*. Lima: Instituto Francés de Estudios Regionales Andinos y Lluvia Editores.
- Tellez, Eduardo. 2004. Evolución histórica de la población mapuche del reino de Chile. 1536-1810. *Historia Indígena* (8): 101-126.
- Valdivia, Luis de. 1887a. *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confessionarios de la Compañía de Jesús en la provincia del Pirú*. Leipzig: Ausgabe von Platzmann.

- Valdivia, Luis de. 1887b. "Doctrina christiana y cathecismo". *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confessionarios de la Compañía de Jesús en la provincia del Pirú*. Leipzig: Ausgabe von Platzmann.
- Valdivia, Luis de. 1887c. "Doctrina christiana". *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confessionarios de la Compañía de Jesús en la provincia del Pirú*. Leipzig: Ausgabe von Platzmann.
- Valdivia, Pedro. 1960. "Carta al Emperador Carlos V, de 25 de septiembre de 1551". En Francisco Esteve Barba (ed.) *Crónicas de Reino de Chile*. Madrid: Ediciones Atlas.

La alfarera codiciosa: políticas de reciprocidad y valores de cambios en los Andes del Sur¹

PEDRO MEGE R.

En el poblado de machuca, en las alturas de los Andes,² dentro del contexto de la celebración sacra de la fiesta de san Santiago Apóstol,³ en su último día ritual y en el mediodía de la jornada, y para el día de santa Ana del 26 de julio, encontramos un giro hacia la profanidad. Este giro vuelca la celebración del santo en el de la santa, y en una recreación performativa y profana del sistema de reciprocidades e intercambios del pueblo. Tiene como particularidad abarcar a la totalidad de la comunidad ritual, desde los niños y los agentes rituales, hasta visitas e intrusos. Comunidad que entenderemos y definiremos siguiendo a Víctor Turner como *communitas*, la que se produce “en el fenómeno liminal”, en esos ritos “que se producen en y fuera del tiempo” (Turner 1982: 96). Comunidad⁴ aimara con una profunda historia de reciprocidades e intercambios enraizadas en la estructura organizativa del ayllu (Kessel 1996: 47-67).

En esta ritualidad se trata de ejecutar, de poner en escena una explicitación de las redes de intercambio de favores económicos y comerciales a través de un

1 Publicación original: Mege R., Pedro. 2013. La alfarera codiciosa: políticas de reciprocidad y valores de cambios en los Andes del Sur. En: *Allpanchis* 45 (81-82) 1° y 2° semestres: 359-386. DOI: <http://dx.doi.org/10.36901/allpanchis.v45i81/82.230>

Investigación realizada en el marco de los proyectos: Fondecyt-Universidad Católica de Chile N.º 1141032 y Fondap-Universidad Católica de Chile N.º 1511006.

2 Región de Antofagasta, norte de Chile.

3 Para las comunidades indígenas del Altiplano chileno, la etnocategoría que utilizan para referirse al Apóstol Santiago es San Santiago; para ellos, Santiago no supone el afijo San como significado de santo, no se entiende la inclusión de la apócope de santo. Somos fieles a la denominación de los propios aimaras.

4 *Communitas* como “modelo” de interrelacional el cual “emerges recognizably in the liminal period, is of society as an unstructured or rudimentarily structured and relatively undifferentiated comitatus, community, or even communion of equal individuals who submits together to the general authority of the ritual elders” (Turner 1982: 96). Entendiendo que el rito tiene su “estructura”, que es desarticuladora de la estructura cotidiana de tiempos, espacios y jerarquías.

rito-performance de gran sofisticación, donde el juego de valores y prestaciones queda representado en cosas y las relaciones de intercambios sociales, en performances. Es así como el sistema ritual de la celebración al santo Santiago abandona su sacralidad y redefine el contexto de manera integral en una feria del intercambio. Cada oficiante y participante asume unos papeles performativos nuevos; cada invitado también. Todo el espacio ritual sacro de la fiesta hasta ese momento se redibuja, los movimientos se alteran, las palabras son rehechas en base a la instalación de una simbología ritual distinta⁵ del intercambio alejada de la ritualidad santiaguina y ahora bajo la tutela de santa Ana.

Como dijimos, durante varios días se ha celebrado al patrono de Machuca, san Santiago, siguiendo un estricto protocolo ritual; pero en el día final de su celebración se trastoca el sentido de la fiesta cerca del mediodía y se comienza con la reorganización y con el cambio para pasar de una fiesta religiosa hacia una performativa profana de los espacios, los tiempos y las personas en celebración de santa Ana, protectora de los comerciantes.

El ritual sagrado redefinido como feria profana: cambio y significado

The performance has become: index and symbol, multiple truth and lies, arena of struggle. [...] Performance is amoral, as useful to tyrants as to those practice guerrilla theatre. This amorality comes from performance's subject, transformation: the startling ability of human beings to create themselves, to change, to become –for worse or better– what ordinarily are not (Schechner 1995: 1).⁶

Entenderemos el rito a partir de una amplia gama de autores que pensamos que siguen una línea argumentativa y que se complementan mutuamente en los aspectos que tocan en relación a la comprensión del rito: en su forma estructural elemental y sus *secuencias ceremoniales de liminalidades*, desde Arnold van Gennep (2008); la clásica distinción de regulación y repetición de acciones, a partir de Jean Cazeneuve (1972); de un proceso anti-estructural, desde Victor Turner (1982), y como actividad de subversión de los espacios y tiempos cotidianos, con

5 Victor Turner (2008: 299) comprende los “símbolos rituales” como las unidades mínimas componentes del ritual, integrados por “Objetos, actividades, relaciones interpersonales, gestos, eventos y unidades espaciales en una situación ritual”.

6 “La demostración ha empezado: indicio y símbolo, verdad y mentira se multiplican, es la arena del combate [...] La representación es amoral, como suele ser para los tiranos y para los que participan en un escenario de guerrilla. Esta amoralidad procede del objeto de la demostración, del cambio: la incesante habilidad de los seres humanos de crearse a sí mismos, de cambiar y de llegar a ser –para bien o para mal– lo que ordinariamente no son” [La traducción es nuestra].

Jean Duvignaud (1979). Pero este ritual posee muy particularmente un carácter performativo. No es como en un ritual convencional, donde los participantes asumen conductas pertinentes al ritual –podríamos decir que las encarnan–, aquí se “actúa” de manera particular, en el sentido que se representan, teatralizan conscientemente unas formas de interacción y unos roles particulares en una dramaturgia explícita (Schechner 2000, Turner 1988, Taylor y Fuentes 2011).

No se trata aquí de una “verdadera” feria, sino de la instalación de una representación de una feria, cuya finalidad no es el comercio y la ganancia, sino develar la reciprocidad en un círculo comunitario por medio de la simulación simbólica de las relaciones de intercambio. Se trata de demostrar que el capital queda subordinado a las relaciones entre las personas. “Por sus performances los reconoceréis [. . .] las culturas se expresan más completamente en sus performances rituales y teatrales, y gracias a ello adquieren conciencia de sí mismas”, nos recuerda Schechner de lo que dijo Victor Turner en un comité, por los años ochenta (Schechner 2000: 16).

Las personas de Machuca explicitan en su performance de la feria el sentido del intercambio comensalístico, la visión de los diferentes personajes intervinientes –alfareras celosas, pacas (chilenismo referido a los carabineros, la policía chilena), fabriquero, la comunidad ritual y visitas– y en donde cada participante cumple unas actuaciones que son la proyección y explicitación de la cotidianidad de las relaciones de los agentes de la comunidad.

Tránsito de los significantes categoriales: instalación de los signos de la feria

Como ya dijimos, el Primer Tránsito simbólico se vincula al calendario ritual de Machuca y de los Andes en general: en la fiesta de san Santiago se abre el espacio-tiempo de la feria⁷ de santa Ana.

El Segundo Tránsito supone que la autoridad se desplaza del líder oficiante cúllico de la fiesta, el alférez del santo, al líder controlador y vigilante de la feria, el fabriquero de Machuca, autoridad “aimara con prestigio y autoridad moral [...] encargado de los bienes de la iglesia y mantención del templo” (Kessel 1996: 53), que, aunque estando asociado a lo religioso, se vincula a su aspecto más profano, su conservación material, diríamos, su valor profano. Hay un segundo desplazamiento de autoridad; de la relativa simetría entre hombres y mujeres en la fiesta de san Santiago, las mujeres adquieren una mayor jerarquía que la masculina, ellas serán las proveedoras de los valores de intercambio, ya que “el

7 Utilizaremos feria con minúscula para referirnos en un sentido genérico y con mayúscula para referirnos específicamente a la feria de Machuca.

dar es signo de superioridad, de ser más, de estar más alto” (Mauss 1971: 255). El Tercer Tránsito se ubica en el plano de la ejecución ritual.

Como primera acción del nuevo escenario, la feria, se clausuran dos espacios que antes eran accesibles parcialmente: la iglesia, que se cierra con candado –no su campanario que tendrá una función en el transcurso de la celebración de la Feria– y el espacio ritual-performativo, conformado por el patio de la iglesia. Si en la Fiesta de Santiago la clausura era social –no se permitía el acceso a cualquiera–, ahora la clausura es física, se cierran las puertas de la iglesia y el patio.



Fotografía 1: Iglesia de Machuca.

Fuente: www.expnews.com

Itinerario del ritual redefinido. Los oficiantes dirigidos por el fabriquero expulsan del campo ceremonial a toda persona que se encuentre en él, visitas e intrusos eventuales, recinto que está claramente delimitado por el espacio sacro ritual de la iglesia y su patio, con su pedestal calvario con su cruz al centro del campo.

Definiremos al campo ritual-performativo como arena, “que es el emplazamiento concreto en el cual el paradigma se transforma en metáfora y símbolo, en referencia a la movilización del poder político que provoca una fuerte lucha entre la instalación de influencias paradigmáticas divergentes” (Turner 1975: 17).⁸ Como se sabe, Turner sigue en su concepción de metáfora a Max Black en su obra ya clásica, y la define básicamente y para nuestros propósitos como “our means of effecting instantaneuos fusion of two separated realms of experience

8 Entendiendo por paradigma “un set de ‘reglas’ generador de específicas secuencias de acción social y de actuar sobre otras secuencias que deben ser excluidas” (Turner 1975: 17).

into one illuminating, iconic, encapsulating image” (Black 1962: 4).⁹ Para nuestros fines, la metáfora de la performance articulará dos formas de intercambio, unirá los dominios del comercio y la reciprocidad: el dominio de lo escrito en un valor enajenado de cambio, papel escrito como billete, y relaciones comensalísticas¹⁰ de intercambio personal, sujetos de la escritura (carnet) y sujetos de los objetos (fragmentos de cerámica) que intercambian cara a cara. Evidentemente, la metáfora “icónica” y de “imágenes encapsuladas” es la feria.

La entrada, custodiada por una reja de fierro y candado, en donde se ubica la asta con la bandera chilena, fuera del espacio ritual, pero señalando el acceso, es lo chileno. El Estado de Chile está en los márgenes, pero en la entrada, de ahí que en este se exija el carnet, símbolo de la personificación del sujeto por parte del Estado chileno en su gesto de ideología burocratizante. Es un espacio amurallado, lo que le da una clara delimitación perimetral y permite excluir inicialmente a los que no ofician y dirigen el rito-performance.

Fuera del espacio de la feria, al otro lado de la muralla y la reja de hierro con candado, se ubican los guardianes del rito-performance, los pacos, los carabineros: son miembros de la comunidad de Machuca que asumen el rol de vigilantes y sancionadores del orden de los protocolos rituales. Nadie puede entrar al campo ritual, solo pacos, encargados de ejecutar el rito. Los *pacos*, denominación popular que recae sobre la policía, el cuerpo de Carabineros de Chile, tiene una clara connotación de desprecio y alude a su condición de sancionadores intransigentes y algo arbitrarios. Estos se visten con casco de seguridad mineros y chalecos refractantes, expresando una inconfundible y reconocible representación de autoridad formal exógena y represora. Llevan, además, palos, *lumas*,¹¹ como distintivos inconfundibles del uso legítimo de la fuerza y rol sancionador; otro elemento característico es el lenguaje que utilizan, que se particulariza por ser obviamente autoritario y utilizar la jerga terminológica de los policías, con expresiones tales como “proceda”, “requisar”, “llevar detenido”, “identifíquese”, etcétera.

Vigilarán la dinámica de las relaciones y sancionarán, a partir de un código estricto, el cumplimiento de los protocolos rituales y acciones performativas. Además, son los encargados de redefinir los movimientos en el espacio de la feria, al trazar los

9 “Nuestra comprensión de la fusión efectivamente instantánea de dos realidades separadas de nuestra experiencia, en una imagen englobante, luminosa y reveladora” [La traducción es nuestra].

10 Entenderemos comensalístico como lo entienden los ecólogos culturales: “relación [...] que surge entre criaturas similares, miembros de una especie dada, o, más bien, individuos que hacen demandas similares al medio” (Hawley 1975: 53). Esta es la relación de comensalismo que, literalmente interpretada, quiere decir, “comer de la misma mesa” (Hawley 1975: 53).

11 Se llama luma a los bastones de la policía por ser originalmente de madera del árbol de la luma, de ahí su nombre.

senderos con tiza por donde circularán los participantes del ritual-performance y al de marcar los puestos de consumo de alimentos y bebidas de las mujeres ofertantes de dones. Los pacos ordenan la arena de la feria a partir de un principio de exclusión-inclusión de los espacios: fuera de las mu rallas y al otro lado de las rejas, al espacio de lo doméstico y cotidiano; dentro de estos, el espacio ritual-performativo, dónde se puede pisar, en los senderos de tiza, y dónde no se puede pisar, fuera de ellos.

Mientras los *pacos* vigilan el acceso, al interior del espacio ritual se desarrolla una actividad frenética, se está organizando el circuito de los intercambios y de la reciprocidad. ¿Qué se va a traspasar entre los participantes del ritual? Valor de cambio por bienes, diremos que monedas por comida y bebidas. El intercambio se producirá por medio de una economía política de las mujeres alfareras, ellas serán las proveedoras del circulante y de la comida, ya que es “la alfarera la que llevaba sus productos al mercado, a la feria” (Lévi-Strauss 2008: 19). Los hombres, es decir, los pacos, solo supervisarán, vigilarán y castigarán; las mujeres intercambiarán valores por medio de un circuito complejo de reciprocidades.

Parroquianos, visitantes y etnólogos: el carácter profano del ritual lo hace más libre en relación a sus participantes y solo hay que cumplir con las regulaciones performativas. A las visitas invitadas y a las esporádicas se las incluirán, solo es cuestión de que se inscriban en el juego de las reciprocidades. Para las participaciones en contextos sagrados, la comunidad ritual es mucho más estricta en su selección de participantes. En la fiesta de Santiago, el nivel clausura que impone lo sagrado en comparación con la profana feria de santa Ana es mucho mayor, dado sus diferentes procedimientos de intercambio entre, por un lado, la comunidad y los dioses y, por otro, las mujeres y la comunidad. La performática ritual sagrada está encriptada y es, por definición, excluyente; en el espacio del intercambio profano, todos entienden lo que es un mercadeo, aunque no todos descubran el sentido de la reciprocidad de la feria del villorrio de Machuca.

El rito-performance ferial en cinco actos

La descripción del rito tiene como componentes necesarios a las personas, los lugares y los tiempos.¹² Incluye personas con una asignación performativa

12 El equipo de campo, al que agradezco especialmente su ayuda mnemotécnica y su gran capacidad de rapport, lo integran Bárbara Ossa y Jaime Álvarez, como investigadores, y Olaya Sanfuentes, como investigadora principal. Como metodología de registro, producto del particular contexto etnológico, la he llamado libre e irresponsablemente etnografía colaborativa y asociativa. La velocidad de los acontecimientos y su densidad en la situación ritual-performativa obligó a que todo el equipo del proyecto colaborara en base a su experiencia almacenada en su memoria –ya que no se podía filmar, grabar o fotografiar– en

específica, llamados ejecutantes: alfareras codiciosas, ayudantas de las alfareras, fabriquero y pacos; y personas sin una asignación performativa específica, o participantes: habitantes de Machuca (incluyendo los antiguos), visitantes invitados, intrusos, principalmente turistas, y, en este caso, etnólogos. La *escena* se establece en el momento en que todos están reunidos en el espacio ritual-performativo, al finalizar la mañana en la Fiesta de Santiago, día de santa Ana.

Acto primero: El acceso de los oficiantes al espacio ritual de intercambios

Primer movimiento. El primer tránsito es de orden simbólico, cambio de los significantes de la Fiesta, o, mejor dicho, de la jerarquía de los significantes que supone un cambio de la polaridad de género de los espacios y los tiempos. Se pasa del dominio de lo masculino, que estaba regido por san Santiago, a lo femenino, regido por santa Ana. Lo femenino es lo superordinado, y lo masculino, lo subordinado, en relación a la agencia de la fiesta. Es fundamental para el ritual-performance este cambio de sexualidades, ya que serán las mujeres de Machuca las que organizarán y dirigirán las transferencias rituales de la Feria. Santa Ana es la protectora de las mujeres trabajadoras y de las mujeres embarazadas a la hora del parto, todas estas instancias de transacción –el comercio del trabajo y dadora de los significantes del sistema de parentesco– conforman la base significativa del sistema de transacciones del ritual-performativo.

Segundo movimiento. La construcción del pase que permite un visado hacia el espacio ritual controlado por los pacos. Este consiste en la confección, por parte de cada participante que quiera ingresar al espacio ritual, de una autoinvitación, un carnet. A esta se le debe escribir el nombre del participante, puede ser cualquier pedazo de papel, no importa el soporte; lo que importa es la escritura que va a desplazar la pertenencia del sujeto persona a la escritura persona. Es interesante y fundante este giro a lo escritural, cambio del soporte del significante y sustancia del mismo de los cuerpos a la escritura en papel-, ya que valida la posibilidad de ingresar al espacio ritual. Es este permiso un documento escrito, una escritura asociada claramente a la cédula de identidad que otorga el Estado de Chile a todos sus ciudadanos, para que transiten –en el sentido del pasaje de Genep (2008)– de su estado *natural comunitario a uno burocrático estatal*.

Tercer movimiento. Los pacos que controlaban férreamente la entrada (la puerta con reja) no permitirán el acceso a nadie que no esté legitimado por su invitación, el carnet. La persona es transferida en su valor de sujeto anónimo a la credencial

la reconstrucción del hecho etnológico; les debo a ellos esta posibilidad de reconstrucción prolija de la feria de Machuca.

(en este caso, ficticia, pero válida), lo que le otorga legitimidad y existencia; uno es el papel que lo identifica, primer intercambio del ritual de reciprocidades: yo soy un carnet de identidad, este desplazamiento me permite ingresar al espacio ritual con el visado de la autoridad represiva: los pacos comandados por el fabriquero. Ellos te abren la reja y puedes ingresar. La escritura en papel ha permitido que el sujeto deje de ser una persona ajena y externa a la comunidad y se transforme en un sujeto partícipe de la comunidad del intercambio entre identidades, de la persona aislada al papel escrito que supone un “contrato social” con la sociedad de Machuca, y del sujeto oral libre al sujeto escritural sujeto.

Acto segundo: Circuitos del campo ritual y el acceso a los valores de cambio

Primer movimiento. El ingreso está rígidamente controlado al igual que la circulación dentro del espacio ritual. Los pacos han trazado con tiza en el suelo del patio de la iglesia caminos estrechos que permiten a las personas circular solo en línea india. Son senderos rectos que se quiebran en ángulos de noventa grados, los que imponen un sentido de orden y rigidez organizacional. Los pacos dejan entrar a las personas en un flujo lento y regular, bajo estricta supervisión de los pases-carnet, de manera que no se produzcan atochamientos. Por estos caminos de tiza blanca circulan los ofertantes con sus pases en las manos.

Segundo movimiento. Después de un recorrido que cubre la mitad del campo ritual se debe construir un segundo texto en otro pedazo de papel: hay que valorar el grado de intercambio que cada participante va a tener en el interjuego comensalístico. Libremente, cada persona escribe en un papel un valor monetario en pesos en relación a lo que va a consumir. Nuevamente, el sujeto de la ritualidad se desliza a un intercambio donde su invitación-pase-carnet es ahora puro valor de cambio, podríamos decir, un billete de banco para el cambio; y escribe en el papel lo que le parece que él vale como sujeto y como intercambiador.

Tercer movimiento. El sendero de tiza lleva a los participantes al centro del campo ritual, donde está la cruz en un pedestal grande, el calvario; lugar de ofrendas y actos de dones sacros, que se ha transformado en un lugar de intercambio profano puro. Las alfareras-cocineras-banqueras, todas ellas mujeres adultas solventes, intercambiarán el billete del demandante por pedazos de cerámica.

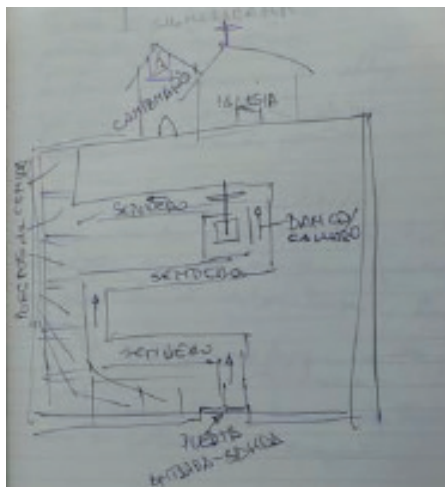


Fotografía 2: fragmento cerámico.

Este intercambio del papel escrito a la cerámica es simbólicamente profundo y de grandes implicancias socioantropológicas. La cifra anotada en el billete guardará correlación con los fragmentos de cerámica que les intercambien las banqueras: un fragmento cerámico equivale a \$ 1000 (USD). A mayor cifra anotada en el billete, más pedazos de cerámica recibe la persona.

Son fragmentos de cántaros construidos por ellas mismas, cuando eran alfareras (Lévi-Strauss 2008: 13-22), alfarería que, al estar rota, alcanza un valor de intercambio. De su producción cerámica ya gastada –diríamos, “hecha pedazos”– se reinstituye en un nuevo valor, canjeables por papel moneda ficticio, por otro valor de cambio dentro de la esfera de lo culinario, la cerámica como posesión única de las mujeres de la comunidad de Machuca. Las alfareras codiciosas anotan prolijamente en un cuaderno los valores de intercambio entre carnet, billetes y cerámica; este procedimiento nos demuestra el control por medio de la escritura que ejercen las mujeres, diríamos que “nada se les escapa”, todo queda registrado por el graphos. Así, cada participante recibe proporcionalmente a la cifra que ha escrito en su papel una cantidad de fragmentos de cerámica que le permitirá entrar en el circuito de los intercambios culinarios.

El espacio está dividido en dos: la entrada y el sendero de tiza hasta el banco, y desde el banco hasta los puestos de comida, que desembocan en un sector amplio del patio sin demarcar, próximo a la salida; el primero está dominado por signos de la textualidad (carnet y billete), el segundo, por los signos de los productos de intercambio femeninos (fragmentos de cerámica por bebidas y comidas).



Fotografía 3: bosquejo campo ritual-performativo.

Acto tercero: De la alfarera codiciosa a la alfarera gananciosa

Primer movimiento. Los participantes deben seguir el sendero de tiza hasta encontrarse con los lugares de intercambio de comida, con sus pedazos de alfarería (puro valor de cambio). Cada lugar está comandado por una mujer adulta y solvente más sus ayudantas menores que, incluso, pueden llegar a ser hombres o niños; cada puesto ofrece diferentes especialidades de comida y bebidas.

Cada participante va intercambiando sus fragmentos de cerámica por lo que quiera, estableciéndose una correlación entre cantidad de ceramios y excelencia de los productos culinarios, esta última está medida por la calidad de los materiales y el trabajo invertido en la preparación. Hay una regla más o menos explícita en relación de valores de cambio (fragmentos cerámicos) y productos de la culinaria aimara de Machuca.

Segundo movimiento. El circuito culinario es muy abundante a pesar de la gran cantidad de participantes, la ingesta es copiosa y se va pasando por todo un circuito de puestos siguiendo el sendero de tiza, el que no puede ser trasgredido en sus fronteras, pero ya no hay orden en la elección de los puestos de consumo, orden que queda sujeto a la voluntad del consumidor:

[. . .] una vez que ya estaban todos adentro, la libre circulación era posible. Uno podía salirse de la línea india para pasar a pedir comida al siguiente puesto (porque uno puede comprar lo que quiera). Lo que

estaba estrictamente prohibido, y fue por lo que tomaron presa a la Olaya [integrante del equipo de campo], era colarse en la fila de las otras comidas, lo que podría conectarse con el respeto por lo comunitario [relato presencial de Jaime Álvarez].

Claramente, el consumidor puede elegir su dieta a su antojo, pero no trasgredir el tiempo de los demás, que es otro bien de consumo; si se “roba tiempo” de los otros consumidores al infiltrarse en la fila de cada puesto, merece y requiere una sanción.

Los *pacos* vigilan estrictamente la conducta y opiniones de los comensales. No se puede alegar ni regatear, ni emborracharse, la sanción es inmediata y expulsan al sujeto del circuito de intercambios. Los *pacos* los reducen al campanario de la iglesia por un tiempo y es liberado previa multa y toque de campana, tres toques. Tampoco se puede fotografiar, el que fotografía se lleva la imagen, nada asegura que retribuya esta acción de sacar imágenes, el hechor debe ser encarcelado y multado. Solo miembros autorizados por la autoridad ritual pueden fotografiar, al parecer, de preferencia, parientes de las alfareras codiciosas.

Acto cuarto: Hartazgo, fin del circuito comensalístico y el reintegro de excedentes

Primer movimiento. Los participantes han intercambiado valor de cambio, fragmentos de cerámica, por comida y bebida, se llevan en sus cuerpos los resultados del intercambio de las mujeres alfarerascocineras. Han ejecutado la performance de los intercambios de los alimentos y la tierra cocidos, los mediatizados por lo femenino, la alfarería y la cocina. Aquí uno se debe a lo femenino, se ha recibido el don de la tierra mediatizada: primero, la arcilla hecha cerámica, luego, los alimentos hechos comida, y el valor del dinero, del billete de papel, hecho reciprocidad pura.

Segundo movimiento. Terminado el circuito de comidas y bebidas, los participantes deben devolver los pedazos de cerámica que le han sobrado, en esto se es muy estricto. Progresivamente, las alfareras van recuperando su cerámica, su potencial de intercambio, por medio de dos vías. La primera, por medio de la venta de comidas y bebidas, la más importante, la segunda, por medio de los excedentes del consumo en valor cambio, fragmentos cerámicos que no se intercambiaron por parte de los participantes de la feria. Doble circuito que asegura la eterna prosperidad de las alfareras codiciosas.

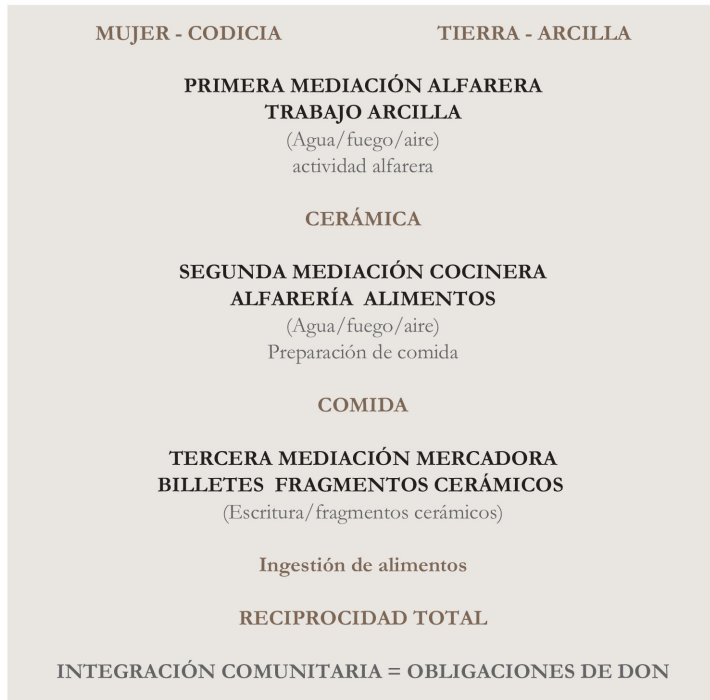
Tercer movimiento. Al atardecer, todos los ofertantes han salido del campo ritual, del campo de la feria femenina de la reciprocidad, y deben abandonar el espacio ritual completamente. Las alfareras almacenan y vuelven a atesorar los fragmentos cerámicos en el campanario, en un lugar oculto y recóndito, acción realizada por los *pacos*. La divinidad los protegerá hasta una nueva feria, es un acto de codicia y poder social, proteger la riqueza de la femineidad en el dominio sagrado, ¿será la codicia algo herética?

Se ha cerrado el espacio ritual performativo a la profanidad de la abundancia y codicia femenina, se borrarán todos los indicios de la feria del intercambio entre las personas para reinaugurar de nuevo el espacio de lo sagrado, de los intercambios entre las personas y Dios, dentro de los límites de la iglesia y sus murallas.

Acto final, el terminus: La clausura del espacio profano y la reinstauración del espacio sagrado y la restitución de los dones divinos

Los oficiantes han limpiado el espacio ritual de los vestigios de la profanidad de los intercambios feriales, reúnen leña para las fogatas nocturnas que arderán en los cuatro costados del patio de la iglesia, se han vuelto a abrir las puertas de esta, en una señal de la inauguración de los significantes sacros, la santidad vuelve a estar expuesta a las ofrendas; se la mantuvo clausurada al comercio de las alfareras codiciosas. Ahora solo se podrá entrar a la ceremonia con un objeto de ofrenda: leña, pero ya no para las alfareras codiciosas y sus prácticas de intercambio como signos de la abundancia, sino para la santidad protectora. San Santiago Apóstol ha recuperado su dominio en el marco del espacio sagrado de la iglesia, el calvario y el patio. El santo volverá a regir los dones en un espacio masculino de restitución de lo sagrado (véase esquema 1).

1.- Dominios espacio - temporales		
AFUERA	CIRCUITO DE INTERCAMBIOS RECIPROCIDAD	ADENTRO
ADENTRO	IGLESIA Y SU PATIO	AFUERA
Exterior: espacio cotidiano	interior: espacio ritual - performativo	Exterior: espacio cotidiano
2.- Eventos de intercambios		
Afuera sujeto :: Carnet	billete fragmentos de cerámica	consumo R sociales afuera sujeto socializado
3. Orden de intercambios		
1.º persona carnet	2.º billete fragmentos de cerámica	3.º fragmento cerámica consumo culinario



SITUACIÓN DE CONSUMO		
FRÍO	//	CALIENTE
Frito: (Berlín, sopaipilla, papas fritas)	COMIDA	Cocido - hervido: (cazuela, pataska)
Crudo: (bebidas gaseosas, agua)	BEBIDAS	Cocido: (chocolate caliente)
Podrido: (bebidas alcohólicas)		

ALIMENTOS	
COMIDAS	BEBIDAS
Frito / Cocido - Hervido	Crudo/Podrido
Berlín: Sopaipilla: papas fritas / Cazuela: pataska	Bebidas: gaseosas, agua /Bebidas alcohólicas: cerveza, vino

Significados de las redefiniciones, de las oralidades a la textualidad: La oralidad relegada, la textualidad instaurada y la materialidad edificada

Antes de nuestra escritura grafemática y fonética, el ritual debe haber fluido en una performance de la oralidad y la materialidad: palabras y cosas. En algún momento –quizás no muy próximo– debe haber irrumpido la fuerza y dominación del texto poderoso: las Escrituras Bíblicas y la Burocracia Estatal. Es característico de ciertos contextos rituales en nuevas situaciones de modernidad que sus performances orales se desplacen a textualidades, es lo que técnica mente se denomina *entextualización*. La base de la *entextualización* es la replicación, que es el intento por reproducir el discurso; discurso que es irrepetible, dadas sus propiedades formales, “por la infinitamente rica especificidad del contexto en el cual se incrusta, por definición, el discurso no puede ser reproducido. La replicación, de todas maneras, es un contexto de reproducción, al relocalizar la instancia original del discurso en un nuevo contexto, llevando algo desde lo temprano hacia lo tardío” (Urban 1996: 21). Una de las formas de la replicación es la *entextualización*, si “*entextualización* es entendida como un proceso de traspasar una instancia dada de discurso a texto, apartándolo de su contexto singular” (Urban 1996: 21).¹³

En el dominio que nos interesa, es muy posible que anterior mente hubiese existido un estricto protocolo oral de acceso al ritual, con una serie de fórmulas encriptadas que dieran la clave de entrada a la Feria, donde unos discursos-enunciados sometían al sujeto a una identificación grupal y le permitían participar de los intercambios. En este caso de ritual-performance hablamos de que *entextualización* “es el proceso de transformar el discurso en texto [. . .], en objetos textuales para performances rituales que frecuentemente ocurren en forma de patrones regulares” (Tomlinson 2008: 2). Sorprende la importancia de la escritura en el patrón performativo del ritual: los carnets que se hacen los participantes son ficticios, no creemos que sean falsos (no hay una intención de engaño, muy por el contrario), de ahí que elijamos la expresión de “ficticio”; los billetes también son ficticios, pero están escritos y eso les basta para su completa legitimidad, todo queda archivado en el cuaderno de contabilidad de las alfareras. Solo al ser intercambiados por fragmentos cerámicos pasan a la cosa, a la cosa con valor, a un valor que no está enajenado por la escritura. Los fragmentos cerámicos cabrían en lo que Maurice Godelier llama “cuasimonedas” (1998: 157), los que además “nunca circulan [...] como una mercancía, sino que como un objeto de don” (Godelier 1998: 199). Estos son

13 No tenemos espacio, ni es tampoco el sentido de este artículo tratar con más profundidad el proceso de transferencia, de la oralidad a la textualidad, tan estudiado por la llamada antropología de la textualidad (Barton y Papen 2011).

conservados indefinidamente para la siguiente performance, los papeles escritos se desechan apenas son utilizados, no así el cuaderno, que registra el paso del texto a la cosa cerámica, ese sí se guarda con todos los fragmentos; el intercambio queda historiado en sus volúmenes y participantes.

Unos textos –carnet y billetes– y unas cosas –cerámicas y comidas– no pueden operar en el patrón performativo los unos sin los otros. Inversamente a la sobremodernidad (Augé 2014), la cosa pervive y el signo textual desaparece.¹⁴ Se ha descubierto el factor normativo y regulador en vinculación al estado y a la escritura (Goody 1990), son los pacos y las banqueras-contadoras que controlan y legitiman la validez de la escritura, que sigue siendo ficticia (no falsa, como dijimos, porque en el ámbito de la performance solo existe la realización de lo ficticio) a diferencia de todo lo demás: personas, espacio-tiempos, fragmentos cerámicos y comidas, que son cosas.

Mecanismo organizativo y represivo de la performance

El espacio ritual, sus tiempos y personas son organizados por las mujeres, ellas son las encargadas de establecer y controlar todo el circuito de intercambios. No es por falta de autoridad que no ejercen la labor de pacos, sino porque ellas se preocupan de organizar los intercambios, no de reprimir y sancionar a los trasgresores. Los invitados se ubican en la periferia del espacio ritual, la entrada, al margen de los senderos de tiza, en la torre de la iglesia, que ha pasado de su función numérica a una profana muy notoria, la de cárcel, o lugar de reclusión. Esto es muy importante en el plano semiótico porque, para el mismo significante, la función es, podríamos decir, inversa: de un lugar de conexión semiótico –el campanario, lugar de comunicación entre las personas, la comunidad ritual y la divinidad por el sonido de su campana– a un lugar de incomunicación, la persona alejada de la comunidad, sin poder comunicarse. Solo cuando es liberada por sus captores restablece la comunicación de una manera notoria: toques de campana, así puede volver a comunicarse con la comunidad y lo que aquí es más importante: anunciar su reencuentro con el intercambio de valores.

La factura de los significantes del intercambio

Lo ficticio lo crean los participantes, carnet y papel moneda-billete; lo concreto lo hacen las mujeres oficiantes, la cerámica y la comida, además son las encargadas

14 Marc Augé (2014: 59) entiende la sobremodernidad “como la combinación de tres fenómenos: el estrechamiento del espacio, la aceleración del tiempo y la individualización de los destinos”.

de traspasar lo ficticio, papel moneda, a lo concreto, fragmentos de cerámica. Son las que rigen el valor y, por extensión, el valor de cambio. La cerámica viene de la tierra, la comida también, son la expresión de lo telúrico fecundo, y también de la reproducción de la sociedad. Todo lo anterior es un juego de intercambio de lo vivo, en las materialidades, de la arcilla a la cerámica, del Útero al parentesco, de la comida al estómago. Son ellas la que en su performance explicitan su condición de grandes traspasadoras, de ser el motor articulador de los intercambios de la comunidad de Machuca y de la comunidad con el exterior, los foráneos (véase esquema 2).

Estructura culinaria y proceso de intercambios alimentarios

Referiremos brevemente al sistema culinario de la feria de Machuca, nos remitiremos, asumidas las consabidas soluciones estructurales clásicas del *Triángulo Culinario*, de Claude Lévi-Strauss (1968), a las aportaciones posteriores en este sentido de Adrienne Lehrer, aplicando análisis componencial y campo léxico en diferentes contextos culturales en relación a la operativa “práctica” de la cocina en su Tetraedro Culinario (1972), y, por último, a la síntesis que nos entrega Jack Goody (1995), agregando factores sociológicos de control sobre las comidas y modos de consumo.

Todas las teorizaciones anteriores permiten hacernos un esquema categorial básico e inicial de las comidas y los consumos en la feria de Machuca. Como categorías complementarias al Triángulo y al Tetraedro, agregamos lo frío y lo caliente, que son indispensables en un circuito del consumo comensalístico, ya que en el consumo se van alternando y son, por lo general, complementarias (véase esquema 3).

Las bebidas alcohólicas son evidentemente podridas, es decir, son sometidas a un proceso de fermentación, su ambigüedad reside en su efecto sobre las personas, aunque se puedan ingerir frías, calientan el cuerpo; a esta ambigüedad en su temperatura se le agrega que las conductas y los dichos de las personas consumidoras son impredecibles. La bebida alcohólica sumaría este doble factor de ambigüedad en su constitución e impredecible en sus efectos sobre las personas (véase esquema 4).

Lo importante a destacar es que se trata de una exococina, “la que se ofrece a los invitados” (Lévi-Strauss 1968: 44), aunque muchas de las comidas provienen de una endococina, son expuestas en la feria fuera de los confines de la familia, inclusive de la comunidad, al compartirla con invitados y curiosos, lo que refuerza el sentido de espacio abierto de toda feria en oposición al espacio ritual sagrado de la fiesta.

Evidentemente, la complejidad de la oferta culinaria tiene que ver con el esfuerzo comensalístico, ya que “el comensalismo fue considerado el gran promotor de la solidaridad, de la comunidad: la comunidad de hermanos refuerza los lazos comunes” (Goody 1995: 25).

Transferencias y temperamentos en el dominio de la alfarera codiciosa

[...] creencias antiguas y generalizadas según las cuales hay una homología entre dos sistemas: el de las ocupaciones profesionales y el de los temperamentos (Lévi-Strauss 2008: 5).

La feria de Machuca se nos instituye como un dominio de lo femenino en sus símbolos y agendas, no es que se excluya a los hombres, sino que se los relega a la función de controladores de las prácticas estando bajo el dominio del capital, como toda policía; las alfareras pagan a su policía con bebidas alcohólicas, cerveza y pisco principalmente, siempre el capital ha emborrachado a sus policías para que sean brutalmente efectivos.

La fiesta devela los tránsitos que constituyen la praxis de las alfareras codiciosas, la acumulación y posterior distribución de bienes en un tejido social, de reciprocidad. Este ejercicio supone un vasto procedimiento de transacciones y mediaciones de capital objetual y simbólico que ellas monopolizan.

La alfarera media su actividad por medio del agua y fuego al someter a la arcilla al modelado y posterior cocción. Roto el cerámico por su uso, ocupan los fragmentos como valor de intercambio, los acumulan y utilizan a los pacos para que los atesoren en el campanario. No desechan los fragmentos, sino que los reutilizan, claro significante de su avaricia, nada se bota. Todo se intercambia. Inicialmente, median el valor escrito en papel como billete por fragmentos de cerámica. Por último, median entre los fragmentos y la comida y la bebida para afianzar su red de relaciones interpersonales por medio del don comensalístico.

Si la fiesta es clausurada, o mucho más restrictiva en sus protocolos de inclusión, la feria¹⁵ (ya su denominación la delata, en América las ferias son públicas, son el gran lugar de los encuentros por medio de los intercambios) es mucho más abierta e inclusiva, se trata de intercambiar, de comerciar, de hablar, de conocerse y, como decía en alguna parte un personaje muy codicioso de Isaac Bashevis Singer, que los comerciantes, por último, son los encargados de vincular a las personas desconocidas.

15 Feria, su etimología viene del griego: *pher*, ‘llevar’; todos acarrean algo a la feria, desde sus productos, su hambre, su palabra o su curiosidad, es un espacio asequible por definición.

El valor restituido

Nuestras sociedades han canalizado el don. Lo han encajado en el valor de cambio y los procedimientos económicos. Nuestras sociedades, es decir, el tipo de estructura que aparece poco a poco pero con una fuerza creciente, cuando los hombres han descubierto y experimentado la fuerza de la acumulación y de la redituabilidad. Mas, ¿estamos confinados definitivamente en estas sociedades? (Duvignaud 1979: 156-157).

¿Qué revela la feria de Machuca? Da la impresión de que es un esfuerzo por redefinir los valores de cambio, de la enajenación del papel escrito transformado en valor abstracto y absoluto, a su cosificación desenajenada en fragmentos de cerámica. Las alfareras codiciosas nos quieren demostrar cómo intercambiar y qué intercambiar en un contexto de modernidad cuyo signo es la escritura. El papel moneda y los fragmentos de cerámica nos advierten que no hay que engañarse entre las relaciones de intercambio y las de reciprocidad. Es como si ellas nos dijeran que solo se puede establecer relaciones de reciprocidad por medio de un bien, no de una abstracción; hay que cambiar lo escrito por lo modelado. Solo el objeto de la alfarería tiene valor de don, solo con ese valor se puede uno sumergir en la red de intercambios comensalísticos. Lo escrito habilita al intercambio, pero no lo permite; también con este uno puede acceder al espacio ritual performativo de la feria y acceder al intercambio de fragmentos cerámicos, nada más; el intercambio solo es posible por un bien y producto que es exclusivo de las mujeres de Machuca. Los habitantes de Machuca han logrado una síntesis entre lo moderno (el complejo de la escritura) y lo propiamente constitutivo de su sistema de intercambios (complejo femenino productivo de bienes propios: cerámicos).

Es una suerte de advertencia, debemos introducirnos en el dominio de lo escrito por un tránsito de la externalidad al interior del circuito de intercambios, pero el núcleo de transacciones e intercambios de fragmentos cerámicos por comida se deben realizar, nos dice la comunidad, con nuestros valores: el producto de nuestro trabajo primordial, y con nuestros elementos constitutivos de nuestro mundo: arcilla, agua, aire y fuego. Que son los de la industria de las alfareras.

Las alfareras cocineras codiciosas fijan en sus términos mixtos –escritura y alfarería– las reglas del comensalismo, la cualidad del valor de cambio, y te alimentan o te proscriben.

Nada se pierde, todo circula, los bienes y las personas y sus símbolos, podemos decir que todo se consume, salvo la reutilización indefinida de los fragmentos cerámicos para futuras ferias, que son el significante de todas las circulaciones.

Machuca refuerza su unidad en la mujer, como en los sistemas de parentesco,¹⁶ basados en el intercambio y la reproducción por alianzas. La feria es un sistema abierto, permite que la visita y los intrusos eventuales participen, la alfarera no es solo codiciosa con su *cuasimoneda-cerámica*, sino también con todas las personas, a todos y todas las quiere capturar en su red de reciprocidades al saberse poseedora de un instrumento económico político poderoso, ya que “tanto negarse a dar como de olvidarse de invitar o negarse a aceptar, equivale a declarar la guerra, pues es negar la alianza y la comunión” (Mauss 1971: 169-170). Así, dando, las mujeres adultas de Machuca obligan a ser parte de sus vínculos.

Referencias citadas

- Augé, Marc. 2014. *Cinco conferencias sobre antropología y globalización : Las conferencias del sur*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- Barton, D. y Uta Papen. 2011. *The Anthropology of Writing*. London: Continuum International Publishing.
- Black, Max. 1962. *Models and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- Cazeneuve, Jean. 1972. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Duvignaud, Jean. 1979. *El sacrificio inútil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fox, Robin. 1985. *Kinship & Marriage*. New York: Viking Penguin.
- Gennep, Arnold van. 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Goelier, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.
- Goody, Jack. 1990. *La lógica de la escritura y la organización social*. Madrid: Editorial Alianza. 1995 *Cocina, cuisine y clase: estudios de sociología comparada*. Barcelona: Gedisa.
- Hawley, Amos H. 1975. *Ecología humana*. Madrid: Editorial Ternos.
- Kessel, Juan van. 1996. “Los aymaras contemporáneos de Chile”. En: Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate y Pedro Mege (eds.). *Etnografía: Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. pp. 47-68. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Lehrer, Adrienne. 1972. Cooking vocabularies and the Culinary Triangle of Lévi-Strauss. *Anthropological Linguistics*. (14): 155-171.
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Estructuralismo y dialéctica*. Barcelona: Paidós.
- _____. 1969. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 2008. *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós.
- Mauss, Marcel. 1971. *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Ternos.
- Schechner, Richard. 1995. *The Future of Ritual Writings on Culture and Performance*. New York: Routledge.

16 Véase las ideas de Lévi-Strauss (1969: 91-106) sobre el principio de reciprocidad. También Fox (1985).

- _____. 2000. *Performance. Teoría y práctica*. Buenos Aires: Editorial Universidad de Buenos Aires.
- Taylor, Diana y Marcela Fuentes. 2011. *Estudios avanzados de performance*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tomlinson, Matt. 2008. *Ritual Textuality*. New York: Oxford University Press.
- Turner, Victor 1975. *Drama, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. 1982. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca: Cornell University Press.
- _____. 1988. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- _____. 2008. "Symbols in Ndembu Ritual (1967)". En: Paul A. Erickson y Liam D. Murphy (eds.). *Reading for a History of Anthropological Theory*. pp. 273-289. 4.^a edición. Toronto: University of Toronto Press.
- Urban, Greg. 1996. "Entextualization, Replication, and Power". En: Michael Silverstein y Greg Urban (eds.), *Natural Histories of Discourse*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 21-44.

Imagen y experiencia: el carnaval de Arica como autorrepresentación festiva¹

ANDREA CHAMORRO PÉREZ

El “Norte Grande” de Chile, como lo definiera Sabella (1959) apelando a una poética del paisaje y las luchas obreras en la pampa, refiere a la enorme extensión de territorio dominada por el Desierto de Atacama. Espacio que ha devenido en una poderosa metáfora, cuya evocación a las ideas de “vacío” y/o “ausencia”, ha acompañado las representaciones sociales y visuales de las poblaciones humanas que habitaron y habitan estas extensiones.

Consecuentemente, Alvarado *et al.* (2012) observan que las imágenes fotográficas producidas en torno al desierto y altiplano chileno no solo se caracterizan por las reducidas –o casi inexistentes– representaciones de las poblaciones indígenas; sino que estas transitan desde la búsqueda de “una estética del desierto y, por extensión, de sus habitantes” (Alvarado *et al.* 2012:9), donde es el contexto natural o paisaje el principal protagonista; hacia la construcción de un imaginario contemporáneo donde lo central es la exhibición de una ritualidad andina detenida en el tiempo (Alvarado y Möller 2012). De igual forma, Carreño (2005) constata que las estructuras narrativas del cine documental chileno han buscado construir una imagen de los pueblos andinos basándose en una sobrerrepresentación de “fiestas, danzas, vestidos, casas u otros elementos” (Carreño 2005:88). Así como en una apelación a referencias contextuales que remiten a un pasado remoto (prehispánico) y/o a la simbiosis con el paisaje del desierto.

En torno a esta evidencia, Alvarado et al. (2012) proponen que la tensión: invisibilidad y sobrerrepresentación visual de los pueblos andinos, se asocia a su vinculación sociosimbólica con lo extranjero; vale decir que dado que el “Norte Grande” ingresó tardíamente a la soberanía e historia chilena tras la Guerra del

1 Publicación original: Chamorro Pérez, Andrea. 2017. Imagen y experiencia: el carnaval de Arica como autorrepresentación festiva. En: *Chungará* 49 (1): 121-132. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562017005000002>

Pacífico (años 1879-1929)², se evitaría referir al “pasado peruano y boliviano, las identidades propias de sus pueblos originarios, su ser altiplánico” (Baez y Castro 2012:83), a riesgo de evocar otros imaginarios nacionales.

No obstante, cabe argumentar que el representar a los pueblos andinos como constitutivos de un “desierto” o paisaje alejado en el tiempo y en el espacio, hace parte de un intento político por legitimar la intervención en un territorio económicamente estratégico que estuvo ligado primero a la industria del salitre y hoy en día a la gran minería del cobre. En este sentido, sugerimos comprender la noción de “desierto” como una “invención” que oculta y valida la empresa colonizadora y capitalista de explotación de los recursos naturales y sus gentes (indígenas, migrantes, pampinos/as, mestizos/as, proletarios/as). A la vez que priva a los pueblos andinos de historicidad y agencia, ocultando –por ejemplo– su activa participación en los procesos de modernización del territorio.³

En esta perspectiva, proponemos –siguiendo las reflexiones de Poole (2000)– que el acto de ver y representar interviene o crea el mundo; lo que equivale a reconocer que las imágenes “han sido moldeadas para adecuarse a determinadas agendas políticas y culturales tanto de los agentes de la dominación imperial como de los nativos que se resisten (y adecuan) a este dominio” (Poole 2000:18). De este modo, nos importa explorar no tanto las imágenes construidas en torno o sobre los pueblos andinos; sino más bien, las relaciones socialmente específicas de producción y circulación de sus propios referentes imagéticos. Con lo cual aludimos a un régimen alternativo de visualidad, “en el cual el cuerpo vuelve a desbaratar la mirada desinteresada del espectador cartesiano desencarnado” (Poole 2000:29).

En este caso, referimos a las manifestaciones expresivas o performances sociales, particularmente fiestas y danzas andinas,⁴ ya no como objetos de representación,

2 Como conflicto armado, la Guerra del Pacífico (1879-1883), no solo significó anexionar la economía del salitre (Departamento de Tarapacá, Perú), sino también implementar mecanismos militares, políticos, sociales y simbólicos de incorporación de las poblaciones sometidas (indígenas, afrodescendientes, mestizos y criollos peruanos) al ideario de la nación chilena. Proceso de control y disciplinamiento denominado “chilenización” (cfr. González y Gundermann 1996, Gundermann 1997, Tudela 1994).

3 Alvarado et al. (2012) reconocen la “costumbre andina”, asociada a los campamentos mineros, de retratarse en “tenida de domingo” y de atesorar retratos familiares, que “se guardan y, sobre todo, se heredan” (Alvarado *et al.* 2012:9); aspectos que llevan a pensar en la valoración y prestigio de estas imágenes para las propias poblaciones andinas.

4 En los Andes “la fiesta es un suceso que estructura y ordena la vida de sus protagonistas, un universo con significados que expresan visiones del pasado, vivencias del presente y aspiraciones ante el futuro” (Romero 2008:12). Constituyendo un escenario temporal y espacial que otorga significaciones a múltiples semióticas –la mayoría no verbales– (Martínez 1996), tales como la música y las danzas.

sino como estrategias de autorrepresentación a través de las cuales los actores andinos han exhibido con vitalidad sus propias memorias y estéticas.

Folclore progresivo⁵: manifestaciones expresivas andinas en Arica

A partir de un humanismo progresivo que, de acuerdo a De Martino (2008), ve al “mundo popular como un mundo humano en movimiento” (De Martino 2008: 96), capaz de hacer historia y construir significados desde el presente; emprendemos el estudio de las manifestaciones expresivas andinas desde una perspectiva que sitúa la agencia indígena y popular en la construcción de propios modelos perceptivos y de representación, y reconocemos en las performances la actualización y transmisión de una memoria corporalizada, que se fundamenta en un trabajo de recreación de repertorios, identidades y subjetividades (Taylor 2015).

En principio, podemos afirmar que si bien fiestas y danzas andinas se realizan profusamente en la cordillera y altiplano chilenos –lo que coincide con la sobrerrepresentación a la que hemos aludido–, se trata de prácticas que no son exclusivas de los pueblos rurales. Más bien, y a partir de los procesos de migración aymara, desde la cordillera de los Andes hacia las ciudades costeras del Norte Grande de Chile (región de Tarapacá) en la década de 1960,⁶ la participación ritual y festiva será potenciada –e inclusive organizada– desde las ciudades;⁷ siendo central en la construcción y mantención de referentes identitarios con los pueblos de origen. De esta manera, tenemos que las estrechas relaciones campo-ciudad no solo se expresarán en la mantención de vínculos socioeconómicos con la cordillera (comercio, producción agroganadera, envío de remesas, entre otros) (González 1995); sino también a través de la gestión urbana-rural de fiestas y celebraciones comunitarias (cfr. Chipana 1986, Gavilán y Carrasco 2009, González 2003, González y Gavilán 1990, González y Gundermann 1996, Grebe 1986, Tabilo *et al.* 1995).

5 Recogemos la noción de “folclore progresivo”, de la propuesta de investigación del antropólogo italiano De Martino (1951). Esta retoma la experiencia etnológica y folclórica soviética tras la “irrupción del mundo popular en la historia”, y responde a la “etnología naturalista”, cuyas descripciones, clasificaciones y explicaciones causales estarían más en conexión con los intereses coloniales o imperiales, que con la comprensión del hecho humano y su vocación transformadora.

6 En el marco de las políticas de desarrollo y modernización implementadas en Arica durante la década de 1950 y hasta 1973, la ciudad se transforma en un importante polo de atracción para migrantes andinos, quienes articulan su economía en torno a estos procesos (cfr. González 2003; Podestá 2004).

7 Actualmente, según el Censo 2002, la población aymara representa el 7% de la población indígena de Chile, correspondiendo a 48.501 personas. De estas, 38.072 residen en las ciudades de manera permanente (INE 2002).

En un mismo proceso, se ha observado que la creación de organizaciones económicas, sociales y culturales aymara en las ciudades no solo mejoró las condiciones de inserción e integración, permitiéndoles obtener derechos y legitimidad ante el Estado (Gundermann y Vergara 2009); sino que potenció el desarrollo de una colectividad andina que “conquista el espacio urbano a través de fiestas familiares y comunales” (Zapata 2001: 62). Territorio simbólico que en el caso de la comuna de Arica (valle de Azapa y Arica), ha cristalizado en la celebración anual de fiestas andinas, cuyo ciclo contempla: Fiesta de Todos los Santos, Cruces de Mayo, Machaq Mara, Martes de ch’alla y Carnavales, entre otras.

Actualmente, al igual que en otras ciudades del área surandina donde las prácticas o manifestaciones expresivas andinas (fiestas, danzas y música) han demostrado constituir mecanismos de comunicación, reconocimiento e interacción intercultural⁸; en Arica, el Carnaval Inti Ch’amampi, “Con La Fuerza del Sol” (en adelante Carnaval Inti Ch’amampi), que es fruto de la gestión y trabajo mancomunado de agrupaciones de bailes andinos, ha logrado resignificar el carácter de las relaciones e intercambios económicos y culturales en un espacio socialmente heterogéneo y transfronterizo (Chamorro 2013).

En este contexto, y a partir de materiales y análisis etnográficos realizados entre los años 2009-2010 y 2012-2015 en torno a esta fiesta,⁹ sugerimos explorar las danzas andinas del Carnaval Inti Ch’amampi como estrategias performáticas de comunicación y autorrepresentación a través de las cuales los grupos subalternos responden a las imágenes impuestas (Cánepa 2001).¹⁰ En este sentido, revisamos el concepto teórico y metodológico de performance para aproximarnos a sus estrategias visuales de producción o creación; así como a las experiencias y significados dados a la exhibición y transmisión de memorias corporalizadas.

Dimensiones de un “folclore progresivo” con el cual buscamos construir una mirada centrada en los sentidos de los “sujetos creadores de historia” (De Martino

8 Diversas investigaciones en torno a la expresión festiva de migrantes andinos en ciudades como Lima (Perú), Oruro y La Paz (Bolivia), y Buenos Aires (Argentina) las definen como estrategias autónomas de inclusión social que han garantizado su reconocimiento público (cfr. Abercrombie 1992, Barragán 2009, Bastien 2004, Benza 2009, Nash 2008, Turino 1992, entre otros).

9 El trabajo de campo contempló la realización de entrevistas antropológicas a bailarines/as andinos y otros actores relevantes, descripciones fotográficas y audiovisuales en distintos contextos performáticos; y, fundamentalmente, la participación como bailarina en agrupaciones folclóricas.

10 En el entendido que las relaciones coloniales despojaron a las poblaciones indígenas “de sus patrones de expresión visual y plástica” (Restrepo y Rojas 2010: 99); la “subalternidad”, como experiencia y subjetividad, refiere a “la incorporación y aceptación relativa de la relación de mando-obediencia y, al mismo tiempo, su contraparte de resistencia y de negociación permanente” (Modonesi 2010:37).

2008:93), así como en un proceso de creación artística que hace “un uso renovado de cada elemento válido y activo” (De Martino 2008:97) de la tradición, para resonar con voz presente.

Performance como autorrepresentación

El concepto de performance, pese al peligro de legitimar las relaciones de poder que el término anglosajón connota,¹¹ alude simultáneamente a “un proceso, una práctica, una episteme, un modo de transmisión, una realización y un medio de intervenir en el mundo” (Taylor 2007); que excede las posibilidades que ofrecen otras nociones, pues discute y/o complementa el logocentrismo de la cultura como texto desde una práctica corporalizada. Teóricamente, de acuerdo con Schechner (2000), refiere a “actividades que no se realizan por primera vez sino por segunda vez y ad infinitum” (Schechner 2000:13), y aunque es imprescindible precisar que ninguna repetición es exactamente lo que copia pues los sistemas están en flujo constante; se trata de “cintas de conductas” que existen aparte de los actores que las realizan, por lo que se pueden guardar, transmitir, manipular y transformar (Schechner 2000). Vale decir, se trata de “repertorios de memorias corporizadas” que, de acuerdo con Taylor (2015), constituyen medios vitales de acumulación y transmisión de saber social y sentidos de identidad. En este sentido,

las genealogías de performance se constituyen a partir de la idea de que los movimientos expresivos son reservas mnemónicas, e incluyen movimientos concertados que se realizan y recuerdan con el cuerpo (Joseph Roach citado por Taylor 2011: 22).

Las performances proponen que “la memoria colectiva se realiza entonces en el presente, es decir, en el momento en que un sujeto comunica a otro un hecho pasado” (Cánepa 2001:14). Tenemos que los/as actuantes (performers) no realizan una puesta en escena, más bien son conscientes de ser partes de un acto comunicativo, “poniendo a juicio de la audiencia tanto la performance como a sí mismos, en tanto agentes de la representación” (Cánepa 2001:17). Cualidad que, para Cánepa (2001), presenta la imposibilidad de “mantener la distinción entre el medio y el mensaje; es decir, entre el cuerpo como medio de la representación y el cuerpo objeto de la representación” (Cánepa 2001:18). Modelo de autorrepresentación que, por lo demás, apela a un código abierto que permite generar prácticas y significados culturales, que podrían ser utilizados

11 Al respecto, Taylor (2007) propone el uso del término performance en español, esto es “performático” que denota la forma adjetivada del aspecto no discursivo de performance, como lo son las acciones gestuales, visuales y sonoras.

con fines contrahegemónicos o bien como mecanismos de autoconstitución o transformación (Citro 2009).

El Carnaval Andino en Arica

El origen del Carnaval “Inti Ch’amampi” se encuentra asociado a los procesos de migración e instalación de familias aymara provenientes de las vertientes chilena y boliviana de la cordillera de los Andes, en Arica y el valle de Azapa. En este contexto, y con el fin de comprender el carácter de las representaciones performáticas que emergen de esta fiesta debemos distinguir las dinámicas festivas desplegadas por ambas poblaciones (cfr. Grebe 1986). Pues mientras los aymara chilenos mantuvieron una vinculación ritual con sus pueblos de origen, a través de la participación y actualización de sus calendarios festivos; los aymara bolivianos tendieron a actualizar sus tradiciones festivo-rituales en los espacios de acogida, siendo las tarqueadas¹² una de las primeras expresiones que músicos y bailarines, provenientes de diversas localidades del Departamento de Oruro (Bolivia), que se organizaron con el objetivo de celebrar los carnavales en el valle de Azapa (Figura 1).

Hacia la década de 1970, las organizaciones migrantes andinas introducirán los sonidos y danzas del folclore urbano boliviano como estrategia de integración de las nuevas generaciones; y, a fines de la década de 1980 se presentarán por primera vez en la competencia folclórica de la Ginga, fiesta cívica –o de primavera– que se realizaba anualmente en Arica.¹³ Hito que marca el comienzo de una intensa experiencia de crecimiento y autonomía como organizaciones andinas, que les permitirá construir las condiciones sociales y performáticas (participación con bandas de bronce y empleo de trajes folclóricos) para su visualización y aceptación pública, guiándolos a crear el Carnaval “Inti Ch’amampi” (cf. Chamorro 2013).¹⁴

Y lo que nosotros hemos querido hacer es prevalecer en el carnaval, mostrar lo que tienen los pueblos y ha quedado acá en Chile, lo que gente algún día negó, los gobiernos negaron y están vivos, son pocos

12 López (2007) plantea que la tarqa es un instrumento musical exclusivo para ejecutar y bailar en la Anata, por lo que la tarqueada es un género musical y coreográfico compuesto por tropas (o grupos) de músicos y bailarines/as que se reúnen durante la celebración de carnavales.

13 Imitando al Carnaval de Río (Brasil), se promovía la participación de las Juntas de Vecinos a la manera de las escuelas barriales de samba.

14 Importa advertir que la participación en el espacio público de la ciudad es también fruto de la capacidad de negociación con gobierno local, para quien el Carnaval constituye un recurso para el desarrollo turístico de la ciudad (cfr. Chamorro 2013).

pero están vivos, mostrar lo que ellos hacen, lo que ellos viven, acá en el carnaval ellos no bailan, ellos muestran lo que ellos hacen, cómo ellos viven (Bailarín y dirigente, Tobas Andino Sajama).

Así como podemos advertir que para aymara bolivianos y chilenos, los sentidos del carnaval se asocian a una tradición agrofestiva originada en la cordillera andina, donde esta celebración renueva el tiempo y propicia la fertilidad de la vida (tierra, humanos y animales) (Alvarado y Mamani 2007; Gavilán y Carrasco 2009), a través de gestos y símbolos performáticos (Sigl 2009). En el contexto urbano de Arica observamos que la composición familiar de las organizaciones así como sus dinámicas de recreación festiva (ensayos de baile, ceremonias, entrada de carnaval, entre otros) también constituyen “espacios de cohesión donde ha sido posible reproducir social y simbólicamente relaciones ligadas a una herencia cultural andina” (Chamorro 2013:48). En este sentido, el carnaval es considerado una plataforma pública que, a contrapelo de las diferencias nacionales, es concebida como un espacio de integración que tiende a la consolidación de relaciones transfronterizas andinas y a la “unidad del pueblo aymara”.¹⁵

15 Sin embargo, ello debe responder a reclamos por autenticidad que ubican al pueblo rural como garante de la tradición, o bien a las danzas folclóricas como bienes patrimoniales bolivianos. Controversias que revelan “la compleja manifestación y construcción de identidades en un escenario de frontera en el cual, sin embargo, la mayoría de los/as bailarines/as reconoce una ascendencia boliviana y/o peruana, pero principalmente un origen aymara” (Chamorro 2013: 52).



Figura 1. Tarqueda Villarroel “A”, fundada en 1968.

Fuente: Donoso 2010.

En este escenario,¹⁶ comprender la noción de performance como estrategia de autorrepresentación en un espacio público y transfronterizo, apela al acto de construir, transmitir y exhibir una imagen corporizada que remite a una “herencia” y memoria andina compartida, así como a la manifestación “vívida” de particulares sentimientos y emociones festivas.

Danza-trajes-música como autorrepresentación festiva

En tanto que memoria y saberes corporizados, el bailar no solo otorga vida y movimiento a la imagen del/la danzante ataviado/a de trajes e indumentaria, sino que indica que es este/a quien construye y transmite sus significados a una audiencia diversa. En consonancia, recogemos algunas de las categorías empleadas por bailarinas/es andinos que, en torno a la preparación y desarrollo del Carnaval Inti Ch’amapi, aluden a sus prácticas de autorrepresentación. Así, proponemos que referencias tales como: “mostrar” o “mostrarse”, “lucir” o “lucirse”, o bien “sacar la cara por el pueblo”; constituyen definiciones de performance, que en tanto categorías visuales de prácticas corporalizadas, connotan una intención

16 En términos metodológicos, la preponderancia del “escenario” es el estudio de las performances “demanda que pongamos atención al ambiente y a los comportamientos corporales como gestos, actitudes y tonos no reductibles a lenguaje” (Taylor 2015: 67).

comunicativa que podemos reconocer en varios planos del escenario material y simbólico de la fiesta.

En primer lugar, la “Entrada del Carnaval”,¹⁷ que refiere al desfile de las diversas agrupaciones de baile por las calles del centro histórico de ciudad en dirección al “Morro de Arica”¹⁸ (Figura 2); condensa las aspiraciones y emociones de los actuantes en torno a los trabajos de preparación corporal y escénica que han realizado a lo largo del año. Por lo que la experiencia de desplazamiento, donde son vistos, seguidos e interpelados por una multitud heterogénea de espectadores; refuerza la noción de que los bailes permiten sobresalir y expresar belleza, generando sentimientos de orgullo y distinción social que dialoga con una audiencia local, nacional e internacional. A modo de ejemplo, la gira promocional del Carnaval Andino del Bicentenario 2010 que se hizo en la zona centro-sur del país llegando hasta el palacio de La Moneda (tribuna de legitimación institucional y simbólica por antonomasia), uno de los dirigentes aymara indica:

es un logro que la presidenta haya mirado nuestro baile originario, ella lo bailó con nosotros y para nosotros es un logro como pueblo, que la presidenta haya bailado –en ese pequeño instante– el baile con nosotros (Bailarín y dirigente, Tobas Andino Sajama).

Asimismo, estas categorías performáticas también aluden a un sentido de prestigio social, asociado a una idea de exaltación que se alcanzaría a través del carácter competitivo del Carnaval. Cabe argumentar, siguiendo las reflexiones de DaMatta (2002), que como mecanismo autónomo de reclasificación social, la competencia ofrece posibilidades de democratizar los recursos materiales y simbólicos que la sociedad hegemónica escamotea. Importando contrastar estos significados asociados a un modelo de interés individual propio de la modernidad occidental, respecto de su afinidad con los sentidos de la competencia en el marco de las fiestas y danzas andinas autóctonas, donde la asimetría anima y entretiene, así como ordena y recrea la sociedad y la vida de las personas (Ortiz 2009).

En todas las agrupaciones se busca su prestigio, todas las agrupaciones tratan de ganar su prestigio. Por qué, porque... tú cuando ganas el carnaval o ganas un campeonato mejor, siempre los Tinkus Mallku ganan su prestigio ellos, por qué, porque ellos ganaron un campeonato y venía

17 Las Entradas folclóricas “tienen el formato de las procesiones religiosas y de las entradas seculares en las que convergieron tradiciones españolas y seguramente también andinas” (Barragán 2009: 29).

18 En este contexto, el “Morro de Arica”, ícono de la conquista chilena tras la Guerra del Pacífico, es resignificado como Mallku o cerro sagrado por los/as bailarines/as andinos urbanos (cfr. Grebe 1986); motivo por el cual, y antes de comenzar las celebraciones, se ofrece una pawha o “mesa ritual” con el fin de garantizar el buen desarrollo de la fiesta.

el carnaval y ganaron el carnaval, y ¿de qué sirve eso de tener prestigio?, vas con la frente en alto como agrupación (Bailarina y Ñusta, Tinkus Kollas Wistus).

Por lo demás, el prestigio también participa de un sistema de valores sociosimbólicos donde la antigüedad de la agrupación, la exhibición de trajes costosos, el contrato exclusivo de bandas de bronce con demostrada trayectoria y calidad musical, entre otros signos, permiten ostentar el acceso económico a bienes estéticos en el contexto de la *communitas*¹⁹ andina que se recrea en torno a la fiesta (Tassi 2010).²⁰ Dimensión que permite resemantizar las jerarquías y/o exclusiones sociales (Cárdenas 2009), a la vez que conectar con una “estética de la abundancia y multiplicación” que, de acuerdo a Sigl (2011), caracteriza a las danzas rurales en su relación con la naturaleza (p.ej. empleo de plumas y polleras multicolores) y es perpetuada en contextos urbanos a través de la profusión de índices de riqueza como joyas de oro, sombreros de paño, tejidos de lana de vicuña, bordados artesanales, entre otros (Figura 3). Siguiendo estas coordenadas, sugerimos que bailes, trajes y música constituyen mecanismos expresivos de autorrepresentación mediante los cuales los grupos subordinados diseñan sus propios modelos descriptivos (Cánepa 2001). Repertorios que, a la manera de una tríada, conforman “escenografías en movimiento” (Barba y Savarese 2010) que contribuyen a producir imágenes de sí mismos.

19 Para Turner (1988), *communitas* refiere a una comunidad liminal que se manifiesta como potencialidad.

20 El costo promedio de un traje, que es diseñado y confeccionado en talleres artesanales paceños (Bolivia), bordea los 200 a 500 dólares; a lo que suma el contrato de una banda de bronce (aerófonos) por un mínimo de 3.000 dólares, que varía y aumenta dependiendo de su trayectoria, calidad y prestigio.

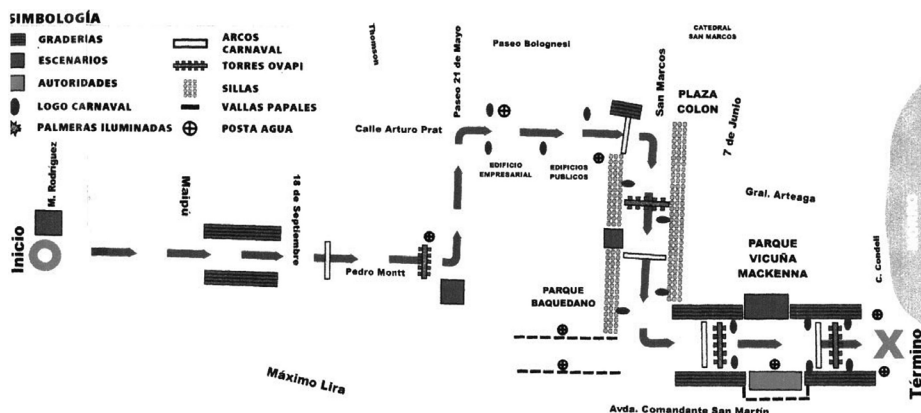


Figura 2. Circuito Carnaval 2010.
Fuente: www.anata.cl Carnival Circuit 2010.

Al respecto, observamos que, por un lado, el traje o vestido festivo representa las “tradiciones” andinas, las cuales remiten a las prácticas festivo- rituales de los pueblos rurales de origen y/o a la celebración folclórica boliviana (mestiza, indígena urbana y/o popular andina). Un bailarín de tarqueada altioplánica precisa:

el carnaval de acá de Arica es para lucirse, es para lucirse y de repente se muestra el 70% de lo que se baila en el pueblo, porque usted acá baila con zapato, y allá en ese tiempo se bailaba con chalas o, ojititas qué se yo, tradición de allá (Bailarín, Agrupación Hijos de Caquena).

Por otro lado, importa advertir que el traje, como materialidad, es fruto de una negociación y acuerdo en temas de diseño, texturas y colores, que mantienen los/as bailarines/as junto a los “bordadores” (artesanos especializados en indumentaria festiva) en torno a la innovación e identidad de cada una de las danzas; motivo por el cual emergen bailes de “caporales” con los colores de la bandera chilena o “chinas” decoradas con la imagen del “picaflor de Arica”, por poner algunos ejemplos (Figura 4).

En todos los casos observados, la imagen corporizada del/la danzante remite a una memoria o “herencia” compartida que le permite comunicar y vivenciar sus propios imaginarios de identidad.



Figura 3. Detalle “cholita”, Fraternidad Morenada Achachis Generación 90.
Fuente: Chamorro 2015.

Bailar con el “corazón”

El aprendizaje de las danzas andinas se asocia a una transmisión de conocimientos prácticos que se produce fundamentalmente por imitación durante la participación en fiestas y rituales, constituyendo “esferas de socialización de gran carga significativa e impacto emotivo para las nuevas generaciones” (Borea 2008: 86). Asimismo, los sentidos étnicos y estéticos que son corporizados por los/as bailarines/ as al danzar, también se producen en espacios de entrenamiento corporal como los ensayos de baile, donde el aprendizaje y ejecución de las danzas va directamente asociada a la interiorización de la música.

Cuando uno entra a bailar, cuando uno escucha a la banda, siente que se le olvidó todos sus problemas, todo lo que te duele, que la banda es ritmo, que tú escuchas la banda es ritmo, tum, tum, el bombo y hace

como te hace el corazón tum, tum, tum, te dan ganas de bailar (Bailarina, Tinkus Kollas Wistus).



Figura 4. Traje tricolor de caporales.

Fuente: Donoso 2010.

No obstante, observamos que el bailar se asocia a la posibilidad de expresar “pasión y sentimiento” por la música y danza andinas, lo cual alude a un complejo de emociones que se ubican físicamente en el corazón. Siguiendo este sitio y gesto corporal, los bailarines/as y/o descendientes aymara entrevistados, señalan que el ritmo musical “se lleva en la sangre” o es un “sentimiento que corre por las venas”; lo cual no solo permite comprender que el danzar produce una serie de sensaciones sinestésicas y mnemónicas. Sino que –y fundamentalmente– el “mostrarse” y “lucirse” durante el carnaval implica el “sentirse” y “vivirse” performáticamente como “andinos” (Figura 5).

El carnaval en sí es como que ya terminamos un ciclo, vamos a empezar una nueva vida y a eso hay que darle un poco de emoción, un poco de festividad, un poco de alegría y eso es el carnaval para nosotros, no es una puesta en escena, sino que es un sentimiento (Bailarín y dirigente, Tobas Andino Sajama).

Conclusiones

En la perspectiva de que el Carnaval Inti Ch'amampi constituye una performance o "cinta de conducta" que es actualizada por los bailarines/as andinos; sugiero que el "mostrar", "lucir", "sacar la cara por el pueblo", constituyen categorías visuales que aluden al acto performático de exhibir y transmitir la propia memoria y valores estéticos entre una colectividad festiva andina o *communitas*, así como entre una audiencia heterogénea.

Comunicación de códigos visuales, corporales y sonoros que construyen un territorio simbólico que actualiza la relación translocal y transnacional con la cordillera y altiplano chileno y boliviano, a la vez resignifica el espacio urbano.

De esta manera, la proyección reiterativa –performática– de una imagen corporalizada contesta a la invisibilidad y supuesta atemporalidad de las representaciones sociales y visuales de los pueblos andinos; sugiriendo que danzas-trajes-música, en tanto "régimen alternativo de visualidad", constituyen una clave que revierte y problematiza la colonialidad de nuestra mirada.



Figura 5. Tinkus sobre calle San Marcos.

Fuente: Donoso 2010.

Agradecimientos

Este artículo es resultado del proyecto Mayor de Investigación Científica y Tecnológica 2015 de la Universidad de Tarapacá, código 3710-15: “Cuerpo en fiesta: circulación transfronteriza y significado del traje en las danzas del carnaval andino en Arica”. Mis agradecimientos a los evaluadores de Chungara, pues sin duda sus observaciones contribuyeron a enriquecer estas reflexiones. Agradezco también el trabajo comprometido de Nathaly Ardiles y Karina Sepúlveda, asistentes de investigación, y de Juan P. Donoso, antropólogo responsable del registro audiovisual de danzas y trajes. Junto con ellos, agradezco a los bailarines/as aymara, en quienes se fundamenta e inspira esta propuesta, “mis brazos se alzan y mis pies que van corriendo / mis labios gritan gracias, gracias...”.

Referencias citadas

- Abercrombie, T. 1992. La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica. *Revista Andina* (10): 279-352.
- Alvarado, M., P. Mege, M.P. Bajas y C. Möller (eds.). 2012. *Andinos. fotografías siglos XIX y XX. Visualidades e imaginarios del desierto y el altiplano*. Santiago: Pehuén Editores.
- Alvarado, M. y M. Mamani (eds.). 2007. “Capítulo 2. El origen de la “Ispalla” – Carnaval Andino o Anata”. En *El origen de las fiestas andinas*, pp. 30-40. Centro de Integración e Investigación en Historia Oral Andina y Medicina Ancestral, La Paz.
- Alvarado, M. y C. Möller. 2012. “Fuera de Cuadro. Representación y alteridad en la fotografía del indígena del desierto y el altiplano”. En: M. Alvarado *et al.* (eds.), *Andinos. fotografías siglos XIX y XX. Visualidades e imaginarios del desierto y el altiplano*, pp. 23-40. Santiago: Pehuén Editores.
- Báez, C. y A. Castro. 2012. “El indígena del norte grande y su representación visual en la historia de Chile. Pasado y presente de una relación confusa”. En: M. Alvarado *et al.* (eds.), *Andinos. fotografías siglos XIX y XX. Visualidades e imaginarios del desierto y el altiplano*, pp. 69-86. Santiago: Pehuén Editores.
- Barba, E. y N. Savarese. 2010. *El Arte Secreto del Actor. Diccionario de Antropología Teatral*. Lima: Editorial San Marcos.
- Barragán, R. 2009. “Primera parte. La fiesta del poder, el poder de la fiesta”. En: R. Barragán y C. Cárdenas (eds.), *Gran Poder: La Morenada*, pp. 15-258. La Paz: Instituto de Estudios Bolivarianos.
- Bastien, J. 2004. “Las danzas folklóricas en las entradas de Bolivia: pachamama and chora”. En: G. Delgado-P y J.M. Schechter (eds.), *Quechua Verbal Artistry: The Inscription of Andean Voices. Arte Expresivo Quechua*:

- La Inscripción de las Voces Andinas*, pp. 537-570, Bonn: Institut für Altamerikanistik und Ethnologie.
- Benza, S. 2009. Procesos de enseñanza no formal de la danza peruana entre migrantes peruanos en Buenos Aires. *Anthropologica* (27): 75-91.
- Borea, G. 2008. "Nuevas generaciones y continuidad ritual". En: R. Romero (ed.), *Fiesta en los Andes. Ritos, Música y Danzas del Perú*, pp. 72-101. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cánepa, G. 2001. *Identidades Representadas. Performance, Experiencia y Memoria en los Andes*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cárdenas, C. 2009. "Segunda parte: El poder de las polleras. Performatividad, representación y poder entre las bailarinas de morenada del Gran Poder". En: R. Barragán y C. Cárdenas (eds.), *Gran Poder: La Morenada*, pp. 259-418. La Paz: Instituto de Estudios Bolivarianos.
- Carreño, G. 2005. Pueblos indígenas y su representación en el género documental: una mirada al caso aymara y mapuche. *Revista Austral de Ciencias Sociales* (9):85-94.
- Chamorro, A. 2013. Carnaval Andino en la ciudad de Arica: performance en la frontera norte chilena. *Estudios Atacameños* (45): 41-54.
- Chipana, C. 1986. La identidad étnica de los aymaras en Arica. *Chungara* (16-17): 251-261.
- Citro, S. 2009. *Cuerpos Significantes. Travesías de una Etnografía Dialéctica*. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Da Matta, R. 2002. *Carnavales, Malandros y Héroes. Hacia una Sociología del Dilema Brasileiro*. México: Fondo de Cultura Económica.
- De Martino, E. 2008. *El folclore progresivo y otros ensayos*. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- Gavilán, V. y A. Carrasco 2009. Festividades andinas y religiosidad en el norte chileno. *Chungara Revista de Antropología Chilena* (41):101-112.
- González, H. 1995. "La inserción económica de los migrantes aymara en la ciudad. El trabajo como empresa familiar y la reproducción cultural". Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología, Tomo I, pp. 315-324, Colegio de Antropólogos de Chile, Valdivia.
- González, H. 2003. "Los aymaras contemporáneos". En: *Conozcamos Juntos la Historia y Cultura de Nuestra Región*, editado por A.M Carrasco y B. Cofré, pp. 39-45. Taller de Estudios Andinos, Gobierno Regional de Tarapacá, Conicyt-Explora y Centro de Investigaciones del Hombre en el Desierto (CIHDE), Arica.
- González, H. y V. Gavilán 1990. Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos. *Chungara* (24-25): 145-158.
- González, H. y H. Gundermann 1996. "Organizaciones aimaras, identidad étnica e integración". En: X. Albó, *et al.* (comps.), *La integración surandina cinco siglos Después*, pp. 395-416. Centro Bartolomé de Las Casas,

- Corporación Norte Grande Taller de Estudios Andinos, Universidad Católica del Norte, Antofagasta.
- Grebe, M.E. 1986. Migración, identidad y cultura aymará: Puntos de vista del actor. *Chungara* (16-17): 205-223.
- Gundermann, H. 1997. Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación. *Estudios Atacameños* (13): 9-26.
- Gundermann, H. y J.I. Vergara 2009. Comunidad, organización y complejidad social andinas en el norte de Chile. *Estudios Atacameños* (38): 107-126.
- Harris, O. 1983. Los muertos y los diablos entre los Laymi de Bolivia. *Chungara* (11): 135-152.
- Instituto Nacional de Estadísticas [INE]. 2002. Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile. MIDEPLAN/ BID, Santiago.
- López, U. 2007. *Anata Andino. Máscaras y Danzas de los Ayllus de Oruro*. Oruro: CEPA.
- Martínez, G. 1996. "Saxra (Diablo) / Pachamama: música, tejido, calendario e identidad entre los jalq'a". En: M. Baumann (ed), *Cosmología y Música en los Andes*, pp. 283-310. Madrid: Iberoamericana.
- Modenesi, M. 2010. "Capítulo I. Subalternidad". En *Subalternidad, Antagonismos, Autonomía. Marxismos y Subjetivación Política*, pp. 25-52. Buenos Aires: CLACSO.
- Nash, J. 2008. "El orden natural y sobrenatural". En *Comemos a las Minas y las Minas nos Comen a Nosotros. Dependencia y Explotación en las Minas de Estaño Bolivianas*, pp. 153-200. Buenos Aires: Antropofagia.
- Ortiz, A. 2009. El contrapunteo festivo: el contrapunto y la competencia en las fiestas andinas. *Perspectivas Latinoamericanas* (6): 162-171.
- Podestá, J. 2004. *La Invención de Tarapacá. Estado y desarrollo regional en Chile*. Iquique: Ediciones Campus, Universidad Arturo Prat.
- Poole, D. 2000. *Visión, Raza y Modernidad. Una Introducción al Mundo Andino de Imágenes*. Lima: Casa de Estudios del Socialismo.
- Restrepo, E. y A. Rojas 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán. Editorial Universidad del Cauca.
- Romero, R. 2008. "Prólogo". En: R. Romero, *Fiesta en los Andes. Ritos, música y danzas del Perú*, pp. 1-13. Lima: Instituto de Etnomusicología, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sabella, A. 1959. *Norte Grande. Novela del Salitre*. Santiago: Editorial Orbe.
- Schechner, R. 2000. Performance. Teoría y Prácticas Interculturales. Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Sigl, E. 2009. Donde papas y diablos bailan. Danza, producción agrícola y religión en el altiplano boliviano. *Maguaré* (23): 303-341.
- Sigl, E. 2011. Cuando mujeres se visten de flores y chacras bailan. Danza, fertilidad y espiritualidad en el altiplano boliviano. *Anthropos* (106): 475-492.

- Tabilo, K., F. Venegas y H. González 1995. *Las agrupaciones de residentes aymara urbanos en el norte de Chile: Adaptación a la ciudad y vínculos con las comunidades de origen*. Serie de Documentos de Trabajo. Arica: Corporación Norte Grande.
- Tassi, N. 2010. Cuando el Baile Mueve Montañas: Religión y Economía Cholo-Mestizas en La Paz, Bolivia. Fundación Praia, La Paz.
- Taylor, D. 2007. Hacia una Definición de Performance. <http://performancelogia.blogspot.com/2007/08/hacia-una-definicion-de-performance.html> (12 mayo 2010).
- Taylor, D. 2011. "Introducción". En: D. Taylor y M. Fuentes (eds.) *Estudios avanzados de performance*, pp. 7-30. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, D. 2015. *El Archivo y el Repertorio. La Memoria Cultural Performática en las Américas*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Tudela, P. 1994. Chilenización y cambio ideológico entre los aymaras de Arica (1883-1930). Intervención religiosa y secularización. *Revista Chilena de Antropología* (12): 201-231.
- Turino, T. 1992. De esencialismo a lo esencial: pragmática y significado de la interpretación de los sikuri puneños en Lima. *Revista Andina* (2): 441-456.
- Turner, V. 1988. *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Editorial Taurus, Madrid.
- Zapata, T.C. 2001. *Las voces del desierto: identidad aymara en el norte de Chile*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (DIBAM), Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Ril Editores.

Sobre lxs autorxs

José Bengoa se licenció en Filosofía y ha realizado postgrados en Antropología y Ciencias Sociales. Fundador y primer director de la Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, donde es profesor y fue rector en dos periodos. Profesor de la Escuela Superior Campesina de Curaco de Vélez. Ha sido profesor invitado de la Universidad Católica del Perú, Católica de Quito, Universidades de Indiana, Cambridge, Paris y Leiden, entre otras. Durante la dictadura militar fue parte de instituciones de derechos humanos y académicas en Chile, tales como el World University Service y el Centro de Estudios Sociales Sur. Presentó el primer informe sobre racismo y xenofobia al CERD, en Ginebra y ha participado en distintas instancias internacionales relativas a derechos humanos, minorías, racismo y derechos de los campesinos. Ha sido parte de comisiones nacionales, entre ellas la Comisión Especial de Pueblos Indígenas y la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Ha llevado a cabo numerosas investigaciones, actualmente participa en el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas. Entre sus obras destacan *Historia del pueblo mapuche* (1985) *La emergencia Indígena en América Latina* (2000), *Historia de un conflicto* (2001), *Historia rural de Chile central* (2015), *Crónicas de la Araucanía* (2019).

Guillermo Brinck Pinsent nació en Santiago de Chile en 1977, es Antropólogo por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Magíster en Etnopsicología por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y candidato a Doctor en Antropología Social y Etnología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Ha formado parte de la Escuela de Antropología de la UAHC por más de quince años, enfocando sus investigaciones en diferentes comunidades insulares de Chile, principalmente en el Archipiélago Juan Fernández. Entre sus publicaciones destacan los libros “Memorias insulares, Archipiélago Juan Fernández” (PuntaÁngeles, 2006), “Las metamorfosis de la merluza austral. Historia, cultura y economía política en Isla Toto/Puerto Gala”, en coautoría con Cristian Morales, Rodrigo Díaz y Alejandro Marín (Cuarto Propio, 2011), y “Vivir en una Reserva Mundial de la Biósfera. Cultura y conservación de la biodiversidad en la isla Robinson Crusoe, Archipiélago Juan Fernández”, en coautoría con Juan Torres de Rodt (PNUD, 2017).

Luis Campos es Antropólogo y Licenciado en Antropología por la Universidad de Chile; Licenciado en Educación por la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación; Magíster y Doctor en Antropología por la Universidad de Brasilia. Desde el año 2000 se desempeña como docente en la Escuela de Antropología de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y es investigador principal del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas - CIIR. Se ha especializado en el trabajo con pueblos originarios y afrodescendientes, habiendo realizado investigación con indígenas de Chile, México, Brasil y Argentina y comunidades afrodescendientes en Chile y México. En Chile ha trabajado con población mapuche, tanto en la Araucanía como en la Región Metropolitana, donde participa y asesora a varias organizaciones indígenas. También ha realizado investigación en comunidades aymara, likanantay, diaguita, changa y afrodescendiente. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas y diversos libros como *Trabajando con Jóvenes Rurales* (FDVC-UC, 1992); *Relaciones Interétnicas en Pueblos Originarios de México y Chile* (UAHC, 2008); *Cuyacas, Música, danza y cultura en una sociedad religiosa en la Fiesta de La Tirana* (Fondart-UAHC, 2009); *Pueblos Indígenas, Estados nacionales y fronteras. Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. (Héctor Trincherro, Luis Campos y Sebastián Valverde. Clacso - UBA - UAHC, 2014); *Patrimonio y Pueblos Indígenas. Reflexiones desde una perspectiva interdisciplinaria e intercultural* (Margarita Alvarado, Luis Campos et al. CIIR-Pehuen, 2016).

Natalia Caniguan es Antropóloga social por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y Magíster en Desarrollo Humano, local y regional por la Universidad de La Frontera, con especialización en el ámbito de las políticas públicas. Dedicada desde hace más de 10 años al trabajo de investigación en Antropología del Estado, interculturalidad, Pueblos Originarios y gobiernos locales. Actualmente se desempeña como directora del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera y es investigadora adjunta del Centro de Estudios Indígenas e Interculturales CIIR.

Andrea Chamorro es Antropóloga (Universidad de Chile), Doctora en Antropología (Universidad Católica del Norte-Universidad de Tarapacá, Chile). Ha cursado diplomados en Estudios de Género y Cultura (Universidad de Chile), Dramaterapia (Universidad de Chile) y Antropología del Arte (LATIR, México). Asimismo, posee formación en Antropología Visual (Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad de Barcelona, España), Realización Documental (TIDOC Bolivia y EICTV Cuba) y Videoarte (INVE Valparaíso-Chile). Actualmente, se desempeña como académica del Departamento de Antropología de la Universidad de Tarapacá (Arica, Chile), realizando docencia de pre y postgrado, así como investigación etnográfica y audiovisual en torno al cuerpo, performance y representación audiovisual de los pueblos andinos. Como realizadora audiovisual independiente ha participado en la dirección de diversos cortometrajes documentales referidos a

la vida humana en el desierto y a las manifestaciones expresivas andinas, así como en la creación de video-experimentales inspirados en el cruce de la Antropología con el video, la performance y el arte visual (www.vidahumanaeneldesierto.cl / www.tarqueadas.cl / <https://vimeo.com/aguacolla>).

Francisca de la Maza es antropóloga de la Universidad de Chile y Maestra y Doctora en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, México). Es académica e investigadora de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia y Campus Villarrica. Es Subdirectora e Investigadora Principal del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas-CIIR. Sus líneas de trabajo se orientan al estudio del Estado y las políticas públicas y su relación con los pueblos indígenas, considerando temas como política indígena, etnografías del Estado, turismo, turismo indígena e interculturalidad. Cuenta con diversas publicaciones en revistas y libros y proyectos de investigación en los temas de políticas del Estado en lo local y turismo indígena y es coeditora de los libros: *Políticas Indígenas y construcción del Estado desde lo local. Estudios de casos del sur, centro y norte de Chile (2018)*, *Pueblos originarios y tribales de América del Sur y Oceanía. Reconocimiento y políticas públicas comparadas (2019)* y editora de *Turismo en territorios indígenas en Chile. Identidad, resistencia y poder. (2021)*.

Claudio Espinoza Araya es antropólogo y Licenciado en Antropología por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano en Santiago de Chile. Doctor y Maestro en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México, D.F. En la actualidad se desempeña como académico de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Investigador Asociado del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), Investigador Responsable del Proyecto Fondecyt 1210999 “Escenarios políticos en transformación. Alcaldes indígenas y municipios en el Chile de la transición” y como Coinvestigador del Proyecto Fondecyt 1210754 “La formación antropológica hecha en Chile: Trayectorias, tensiones, desafíos y estilos en los programas académicos en el contexto de la post-dictadura militar (1990-2020)”. Es, además, Director y fundador de la revista *Antropologías del Sur* y sus temas de investigación se inscriben en la antropología política, los estudios interculturales y antropología de la antropología.

Rolf Foerster se licenció en Antropología por la Universidad de Chile en 1980, y se doctoró en Antropología por la Universidad de Leiden, Holanda, en 2004. Es profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile desde 1990 hasta la actualidad. Ha participado de más de 9 investigaciones FONDECYT, entre los que destacan: 2009-2012 “Formas de colonialismo republicano en el cono sur. Análisis comparado de las ocupaciones del Chaco, la Tierra del fuego, la Araucanía y Atacama (1850-1950)” R. Foerster / L. Capdevila (Cooperación

Internacional: Proyectos bilaterales Proyectos de intercambio CONICYT/ECOS-Francia); 2011-2014 “La comunidad rapanui, el Estado y la Compañía Explotadora de Isla de Pascua: triangulación y soberanía (1888-1966)” R. Foerster - Investigador Responsable / S. Montecino (FONDECYT Regular); 2012-2015 “El mundo, la realidad, y el conocimiento: La versión de los Mapuches” M. González / R. Foerster - Patrocinante (FONDECYT Postdoctorado). Su principal área de interés gira en torno al colonialismo y la cultura Mapuche y Rapa Nui.

María Ester Grebe (1928-2012) fue una antropóloga, etnomusicóloga y etnógrafa chilena. Licenciada en musicología en 1965 por la Universidad de Chile, y doctorada en etnomusicología y antropología por la Universidad de California, Universidad de Indiana (EE.UU.) y la Queen's University (Irlanda). Se desempeñó como profesora de antropología en la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile y en el Departamento de Antropología de la misma universidad. Sus estudios versaron fundamentalmente en torno al estudio de la música y cosmovisión de diversos pueblos indígenas, colaborando en múltiples ocasiones con la Revista Musical Chilena, dejando un profundo legado sobre el campo de la etnomusicología y cosmovisión indígena.

Fabien Le Bonniec es Doctor en Antropología Social en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) de Paris (2009) y Doctor en Historia, mención Etnohistoria en la Universidad de Chile (2010). Ha desarrollado una tesis doctoral sobre la formación de la territorialidad mapuche en el sur de Chile (2001-2009), antes de iniciar una carrera académica en la Universidad Católica de Temuco como docente en el Departamento de Antropología e investigador titular del Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales. Enseña en pregrado y posgrado sobre metodologías cualitativas, interculturalidad, sociohistoria y sociología jurídica. Participa y ha participado de diversos proyectos de investigación en relación con representaciones paisajísticas, reforma agraria, Parlamentos hispano-mapuche, acceso a la justicia y peritajes antropológicos. Ha dirigido dos proyectos Fondecyt sobre justicia e interculturalidad, además de haber participado como director de un proyecto Fondef acerca de la elaboración de un Protocolo de atención a usuarios y usuarias Mapuche de los Juzgados y Tribunales de la Macrorregión Sur (PAU-MAPU). También se desempeña como director de la unidad de estudios del Centro de Investigación y Defensa Sur (Cid-Sur).

Pedro Mege Rosso es Licenciado en Antropología Sociocultural en la Universidad de Chile, y Doctor © del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile; especializado en las áreas de Antropología Cognitiva, Etnopsiquiatría y Antropología Visual; desarrollando múltiples investigaciones y publicaciones en estas áreas. Ha realizado trabajo de campo en la Araucanía con comunidades mapuches y el Altiplano Andino con comunidades aimaras. Como investigador ha participado en 12 FONDECYT en áreas de la antropología, etnología y arqueología.

Se ha desempeñado como académico en las Universidad de Chile, Universidad Academia de Humanismo Cristiano entre otras; en la actualidad es profesor de la Escuela de Antropología de la P. Universidad Católica de Chile. Además de publicar numerosos artículos en libros y revistas especializadas, es autor de varios libros: “Arte textil mapuche” (1990), “La Imaginación Araucana” (1997); coautor de “Fotografías Mapuche Siglo XIX y XX. Construcción y montaje de un Imaginario” (2001) y “Andinos. Fotografías siglos XIX y XX. Visualidades e imaginarios del desierto y el altiplano” (2012). Actualmente es el director del Centro de Estudios interculturales e Indígenas, CIIR, de la Universidad Católica de Chile, Proyecto FONDAF.

Rosamel Millaman Reinao (1953-2022) fue Licenciado en Antropología de la Universidad de Concepción (1980). Ph.D. © en Cultural Anthropology, Graduate Center, City University of New York. (CUNY). Participó del Proyecto Interdisciplinario respecto a la realidad indígena en América del Sur “Perspectivas Comparadas en Desarrollo Comunitario Auto-sostenible”. Center for Latin American Social Policy, CLASPO, University of Texas at Austin (2002-2004). Además, en el mismo período, fue asesor del “Proyecto de Investigación Mapuche” de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM), dependiente de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2001) y fue coinvestigador Proyecto FONDECYT 2001 sobre prejuicio étnico en el discurso de los no mapuche de la ciudad de Temuco. Miembro del Comité Editorial de *Dialectical Anthropology* (2007-2013) y de la *Revista Chilena de Antropología*. FACSO, Universidad de Chile 2008-2013; perteneció a la Sección Ethnicity, Race and Indigenous Peoples de la Latin American Studies Association (LASA). Asimismo, fue presidente del Colegio de Antropólogos y Antropólogos de Chile (2017-2019). Sus líneas de estudio fueron el nacionalismo, movimiento indígena, racismo y globalización.

Sonia Montecino Aguirre (1954) es profesora titular del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile, Doctora en Antropología por la Universidad de Leiden, Holanda. Coordinadora de la Cátedra Indígena del Departamento de Antropología, FACSO, fundadora del Centro de Estudios Interdisciplinarios de Género de la misma facultad. Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales y experta de América Latina y el Caribe ante el Órgano de Evaluación del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unesco (entre 2017 y 2020). Ha investigado sobre identidades culturales, género, patrimonio culinario y etnicidades, materias que ha vertido en diversos formatos escriturales como ensayos y artículos en revistas especializadas y de divulgación, así como textos de ficción y columnas en medios de comunicación masivos. Actualmente investiga sobre el patrimonio alimentario del Choapa.

Héctor Morales Morgado es Antropólogo, Universidad de Chile. Doctor Phil. Altamerikanistik la Freie Universität Berlin. Lateinamerika-Institut, Alemania (2010).

En la actualidad es director del Laboratorio de Etnografía (Le) del Departamento de Antropología de la Universidad de Chile y dirige la cátedra Etnología Andina. Director (Chile) del Proyecto International Research Project (IRP) “ATACAMA-SHS: Sciences sociales en territoire minier. Projet pluridisciplinaire de recherche et de formation doctorale” 2020-2025. IRP-CNRS. Atacama. Ciencias sociales en territorio minero. Investigador Responsable Proyecto FONDECYT regular 2021-2024, N° 1211017, “Diseño y Formas de Vestir en el Desierto de Atacama en el s. XX en población minera e indígena”. Su último libro (2018) es *Habitar el Desierto. Cuadernos de Campo de la Puna Atacameña (1995-2015)*. Colección de Etnografía. Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. Últimos paper: (2016) “Etnopolítica atacameña: Ejes de la diversidad. San Pedro de Atacama, Chile” (*Estudios Atacameños*); (2016) “Minería y relaciones interétnicas en Atacama”. (*Estudios Atacameños*); (2018) “Capitalismo en el desierto: materialidades, espacios y movimiento” (*Revista Chilena de Antropología*); (2019) “Del viaje familiar hasta los grandotes: mercancías, comunidad y frontera en la puna atacameña del siglo xx” (*Revista Diálogo Andino*); (2020) “Análisis histórico genético de la población de la región de Antofagasta revela discontinuidad en la costa y valles interiores” (*Estudios Atacameños*).

Rodrigo Moulian Tesmer es periodista, antropólogo, magíster en ciencias de la comunicación y doctor en antropología. Se desempeña como académico de la Universidad Austral de Chile, donde es profesor titular. Ha desarrollado líneas de investigación sobre mediaciones rituales y relaciones interculturales prehispánicas en el espacio centro y sur andino. Ha publicado los libros *Magia Retórica y Cognición: un estudio de casos de textos mágicos y comunicación ritual*; *Tiempo de Lepün: una etnografía visual del ngillatun williche*; *Gozos de Santo: fiesta, ecumenismo y heteroglosia*; *Metamorfosis ritual: desde el ngillatun al culto pentecostal* y *El Sello del Espíritu Derramado sobre la Carne: retórica de la presencia, mediaciones rituales y enacción de Espíritu Santo en el culto pentecostal*. Actualmente se encuentra preparando la publicación del libro *La Impronta Andina en la Cultura Mapuche: relaciones translingüísticas, correlatos en tramas simbólicas y constelaciones semióticas centro y sur andinas*. En paralelo dirige el proyecto Fondecyt 1200251, “Patrones transculturales en la modelización sociosemiótica de los símbolos naturales copresentes en el Wall Mapu: un estudio de casos translingüístico de linajes, préstamos y calcos simbólicos en perspectiva de una etnosemiótica histórica”.

Diego Muñoz es doctor en antropología social y etnología por la EHESS (Paris-Marsella, Francia), máster en investigaciones antropológicas por la EHESS (Paris, Francia) y licenciado en antropología social por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (Santiago, Chile). Actualmente es investigador posdoctoral en el programa europeo *Indigeneities in the 21st Century* (2020-2023), del Departamento de Antropología Social y Cultural de Universidad Ludwig-

Maximilians de Múnich, Alemania (www.indigen.eu). Desde 2005 investiga sobre la sociedad rapanui y sus vínculos políticos e identitarios con Chile y la Polinesia francesa, prestando especial atención a la historia de las migraciones y la configuración de una diáspora rapanui. Su proyecto de investigación actual explora las conceptualizaciones locales del proceso de descolonización, de la soberanía y de la representación política, así como también las historicidades y memorias políticas en las relaciones con Chile y América Latina; Tahiti y Oceanía.

Juan Carlos Skewes es Antropólogo de la Universidad de Chile y PhD en Antropología de la Universidad de Minnesota. Actualmente es Director del Magíster en Antropologías Latinoamericanas en la Universidad Alberto Hurtado y también investigador y colaborador del Centro Transdisciplinario de Estudios Ambientales y Desarrollo Humano Sostenible (CEAM UACH). Su trayectoria ha estado vinculada a la formación, la intervención social y la actividad gremial (ha sido tres veces Presidente del Colegio de Antropólogas y Antropólogos). En el campo de la investigación se ha especializado en la antropología del ambiente, del patrimonio y de la identidad.

Editorxs

Gonzalo Díaz Crovetto es Antropólogo y Licenciado en Antropología (Universidad Austral de Chile), Magíster y Doctor en Antropología (Universidad de Brasilia). Fue el primer director del programa Magíster en Antropología de la Universidad Católica de Temuco, y actualmente se desempeña como Director del Departamento de Antropología de dicha institución. Ha participado en dos Comisiones Directivas de la Asociación Latinoamericana de Antropología y en dos oportunidades también integró la directiva nacional del Colegio de Antropólogos de Chile. Sus temáticas de estudio son: antropologías de las antropologías, antropologías de la globalización, teoría antropológica, antropología de los desastres y problemáticas sociales contemporáneas. También es investigador titular del Núcleo de Investigación en Estudios Interculturales e Interétnicos de la Universidad Católica de Temuco, donde participa como profesor de los programas Magíster en Estudios Interculturales y Doctorado en Estudios Interculturales. Sus últimos libros recientemente editados son *Antropología Contemporánea: intersecciones, encuentros y reflexiones desde el Sur Sur* (2020) y *Abriendo el diálogo (in)disciplinar*, co-editado con Helder Binimelis y Blaise Pantel (2018).

Claudio Espinoza Araya, Antropólogo y Licenciado en Antropología por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano en Santiago de Chile. Doctor y Maestro en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México, D.F. En la actualidad se desempeña como académico de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Investigador Asociado del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR), Investigador Responsable del Proyecto Fondecyt 1210999 “Escenarios políticos en transformación. Alcaldes indígenas y municipios en el Chile de la transición” y como Co Investigador del Proyecto Fondecyt 1210754 “La formación antropológica hecha en Chile: Trayectorias, tensiones, desafíos y estilos en los programas académicos en el contexto de la post-dictadura militar (1990-2020)”. Es, además, Director y fundador de la revista *Antropologías del Sur* y sus temas de investigación se inscriben en la antropología política, los estudios interculturales y antropología de la antropología.

Francisca de la Maza es Antropóloga de la Universidad de Chile y Maestra y Doctora en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, México). Es académica e investigadora de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia y Campus Villarrica. Es Subdirectora e Investigadora Principal del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas-CIIR. Sus líneas de trabajo se orientan al estudio del Estado y las políticas públicas y su relación con los pueblos indígenas, considerando temas como política indígena, etnografías del Estado, turismo, turismo indígena e interculturalidad. Cuenta con diversas publicaciones en revistas y libros y proyectos de investigación en los temas de políticas del Estado en lo local y turismo indígena y es co-editora de los libros: *Políticas Indígenas y construcción del Estado desde lo local. Estudios de casos del sur, centro y norte de Chile* (2018), *Pueblos originarios y tribales de América del Sur y Oceanía. Reconocimiento y políticas públicas comparadas* (2019) y editora de *Turismo en territorios indígenas en Chile. Identidad, resistencia y poder* (2021).

Gemma Rojas Roncagliolo es Licenciada en Antropología (Universidad de Chile), Máster en Políticas Sociales y Dirección Estratégica para el Desarrollo Sustentable del Territorio (Universidad de Bolonia, Italia), y Doctora en Etnología y Etnoantropología (Universidad de Roma La Sapienza, Becas Chile-CONICYT 72090567). Ha participado en diferentes proyectos interdisciplinarios de investigación y extensión, abarcando materias vinculadas a los pueblos indígenas, las migraciones, las relaciones interculturales, la etnicidad y los estudios africanos. Miembro del Directorio Nacional del Colegio de Antropólogas y Antropólogos de Chile, período 2004-2007, y su Vicepresidenta en el período 2013-2016. Desde 2018 es académica de la Universidad Autónoma de Chile, Sede Temuco, miembro del Grupo de Estudios Interculturales del Círculo de Investigación Aplicada en Trabajo Social (CIATS) de la Carrera de Trabajo Social. Miembro del Directorio de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) período 2020-2023. Directora Alternativa Proyecto Fondef IDeA I+D (ID22|10207 2022): Protocolo de atención clínica-jurídica con perfil intercultural para población migrante e indígena (Director: Dr. Juan Jorge Faundes).



Reconocemos que toda vitrina es también un espejo o al menos un reflejo que nos lleva, como editores y editoras, a mirar y poner en valor parte de la antropología que se ha hecho en Chile. Sin duda, la capacidad de urdir en un libro una serie de textos clásicos, recientes y casi contemporáneos de las antropologías practicadas en Chile tiene como finalidad y motivación central, más allá todo encuentro con nuestra memoria, concretizar un deseo de poder dejar al alcance de todos y todas las generaciones pasadas, presentes y futuras un poco del camino transitado por la disciplina en nuestro país. Esperamos que la posibilidad de agrupar y disponer virtualmente el material expuesto sirva no sólo como una plataforma de acceso y comunicación entre antropologías latinoamericanas, sino también que facilite el uso y la problematización local.

