

We Aukiñ Zugu, Historia de los Medios de Comunicación Mapuche. Capítulos 1 y 6

Felipe Gutiérrez Ríos

Kiñe, La Comunicación Mapuche Tradicional¹

La gigantesca culebra que vivía en el mar llamada *Kay Kay* -la misma que sacudió las costas del territorio en febrero de 2010-, comenzó a cubrir la tierra de agua. En los cerros vivía otra culebra que se llamaba *Xeg Xeg* y aconsejó a la gente que subiera a las alturas para salvarse. Llovió durante meses y los que hicieron caso se salvaron, bajaron y formaron al pueblo mapuche, dice el *piam*, el relato tradicional.

El origen del pueblo mapuche se pierde en la memoria oral del propio pueblo. El relato fundacional suele remitirse al *piam* de *Xeg Xeg* y *Kay Kay*, aunque en él mismo consta que el territorio ya estaba poblado. Quizá el testimonio de la *papay* Fresia Calfuqueo es una buena manera de comenzar contando esta historia:

Los mapuche nacimos de la tierra.

Como el pasto, como los bosques hemos brotado, hemos nacido².

El discurso científico elaborará varias explicaciones para el origen mapuche, uno que sostiene que aparecen en el territorio producto de migraciones sucesivas de pueblos amazónicos y del Gran Chaco (planteada por Latcham, 1924), otra que señala que provienen de migraciones desde el norte que llegaron a la Araucanía por la costa (planteada por Guevara, 1925) y una tercera, la más aceptada en la actualidad, que propone que el territorio histórico mapuche, estaba poblado por diversos grupos de cazadores-recolectores, con diversos patrones de asentamiento que, en el período precolombino habría configurado un amplio abanico de ocupación territorial y ecológica.

Ni desierto verde ni jardín del Edén: los valles, costas, quebradas, zonas precordilleranas, ojos de agua, lagunas, aleros rocosos, pasturas, bosques, inclusive las altas cumbres habrían sido humanizadas hace cientos, si no, miles de años antes de la llegada del Imperio español e inclusive de los representantes del poder del Inka³.

De la interdigitación de estas culturas y siguiendo las investigaciones de diversos autores, se habrían formado verdaderos complejos culturales en los cuales los caseríos, las relaciones de parentesco, el sedentarismo y la transhumancia habrían dado forma a las llamadas “sociedades agroalfareras” en lo que actualmente conocemos como Chile Central y Araucanía.

¹Este capítulo ha sido revisado y corregido por Víctor Quilaqueo Gallardo, miembro de Grupo de Apoyo Jurídico a la Tierra (GAJAT).

²Testimonio de la *papay* Fresia Calfuqueo en ¡...Escucha, winka...! Por Pablo Marimán et al. Santiago, LOM Ediciones, 2006. 18p.

³Existe una numerosa bibliografía para el estudio del período y del territorio. Por razones de espacio resulta difícil enumerar cada texto pero podría señalar algunos de los más ilustrativos autores, sin dejar de lado al mismo Ricardo Latcham y Tomás Guevara. La lectura de la obra de Grete Mostny es representativa de una visión arqueológica más moderna; luego para Chile Central, los trabajos de Bernardo Berdichevsky, Fernanda Falabella, María Teresa Planella, Rubén Stehberg, Eliana Durán, José Bengoa, Lorena Sanhueza y para la zona centro-sur de Chile, la importante obra de Tom Dillehay, “Araucanía, presente y pasado” (V.Q.)

El aprovechamiento de la variedad de los recursos y la complementariedad de las formas económicas habrían sido la clave para un modelo de organización social sin estado⁴.

Promediando los primeros siglos de la era cristiana, hacia el sur y a ambos lados de la cordillera, diversos pueblos que vivían de la caza, la recolección y la horticultura, poblaban intensamente el territorio. Sin un consenso absoluto, se calcula que la población podría haber fluctuado entre 1 millón y 500 mil habitantes⁵.

A grandes rasgos, este es el país mapuche o reche que conocen los españoles a su llegada a los valles transversales primero, luego a la cuenca de los ríos Aconcagua, Mapocho, Maule y su posterior expansión a las costas de Arauco y las verdes tierras del Bío-Bío y el Cautín. No era una sociedad marcada por la escasez “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, (ni) la existencia de Estado, aún en sus formas más primarias”⁶.

Para la memoria social mapuche e inclusive para un importante conjunto de investigadores, la familia era el vínculo social por excelencia. Afortunadamente esta mirada centrada en la localización del parentesco, ha permitido una creciente complejización en la manera que entendemos las estructuras históricas del mundo mapuche. Con diversos términos, muchos acuñados en la tradición etnográfica francesa y angloparlante, la *patrilocalidad* y la idea del *patrilineaje*^{7 8} han contribuido a entender la profundidad de los vínculos intra y extra familiares; la memoria territorial de padres e hijos y así también la movilidad propia de las uniones matrimoniales mapuches.

Como toda sociedad viva, me alejo de la idea pastoril de una sociedad despolitizada y sin conflictos, no obstante la gran extensión del horizonte cultural mapuche nos dice también que en su seno operan fuerzas para delimitar y anular estas fuerzas de posible desastre. Es así como las alianzas familiares y los intercambios rituales de productos sostenidos por generaciones permiten construir una sociedad de intensa diplomacia. La primacía de la voz, de quien mejor maneja la palabra, acompaña el enlace matrimonial ritual entre familias, que a su vez constituye un argumento sólido para la paz.

“Podemos decir que su modo de ser política, social y culturalmente estaba más vinculado a los principios de la igualdad, la reciprocidad, la redistribución y la horizontalidad, lo que impedía prácticas vinculadas a la verticalidad del poder y su jerarquización así como a la estratificación social y la consecuente acumulación de los recursos en pocas manos”⁹.

⁴ Sigo acá los aportes de Pierre Clastres (“La sociedad contra el Estado”) y también muchas de las reflexiones históricas y antropológicas de José Bengoa (“Historia de los antiguos mapuches del sur...”)

⁵ Tellez, Eduardo, “Evolución histórica de la población mapuche del Reino de Chile, 1536-1810”, en Historia Indígena, N°8. Universidad de Chile, Santiago, 2004. 101-126 pp, [en línea] <http://es.scribd.com/doc/74547454/Marzo-22-Tellez-Eduardo-Evolucion-Historica-de-la-poblacion-mapuche-del-reino-de-Chile>

⁶ Op. Cit. Bengoa 363p.

⁷ Louis Faron. Los mapuche, su estructura social (1961); Mischa Titiev. Araucanian culture in transition (1951)

⁸ “Un patrilineaje está conformado por todos los miembros unidos por vínculos de parentesco patrilineal. Por ello se consideran incestuosas las uniones entre sus miembros y está prohibido elegir pareja dentro del linaje, el que vive congregado. Se debe buscar pareja fuera del grupo (exogamia) y trasladar a la mujer a la residencia del marido (patrilocalidad)” Aldunate, Carlos. Mapuche: gente de la tierra. En Hidalgo, Jorge “et al” (eds). Etnografía, Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología. Santiago, Ed. Andrés Bello, 1996. 127p.

⁹ Marimán, Pablo. Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina, Op. Cit Marimán 65p.

Lo cierto es que la guerra y el comercio con los españoles transformará para siempre a la sociedad reche-mapuche. Se incorporará ganado y alimentos, el caballo como elemento central, el arroz, el azúcar, la yerba mate y la ropa, movilizarán acuerdos y tramas de intercambio. Entrado el siglo XVIII, la mundialización de los intercambios toca las puertas del Gulumapu y el Puelmapu¹⁰. Ponchos, plumas y huevos de avestruces a cambio de animales, plata y otros menesteres surcaran el Wallmapu por caminos vedados a los ojos occidentales. Las *rastrilladas*, unirán los pagos de Araucanía con las Pampas y las costas Atlánticas. Será el apogeo del *nampülkafe*, el viaje ritual, comercial e iniciático del ser social mapuche¹¹.

Ciertamente el aguardiente y las pestes causarán estragos en el pueblo y, sin embargo, sus instituciones centrales sobrevivirán. “Permanecerá la costumbre de vivir de manera aislada, cada ruca separada de la otra (...) Permanecerá también la falta de organización política centrada y el derecho de cada familia a decidir independientemente (...) se mantendrá una delegación parcial del poder: se otorga poder para solucionar tal o cual conflicto; para dirigir la guerra con un objetivo preciso, etc. A pesar de los cambios que ocurrirán en los siglos posteriores, el mapuche conservará los elementos centrales de su cultura”¹².

La guerra pero sobre todo la extensa paz en que se mantuvieron ambas sociedades desde mediados del siglo XVII cambiará para siempre la estructura social mapuche. Según Pinto, “la guerra de conquista, la resistencia indígena y la violencia que envolvieron a la región empezaban a ser reemplazadas por otras formas de relaciones más propias de un espacio fronterizo compartido por dos sociedades diferentes pero dispuestas a convivir bajo condiciones favorables a las dos”¹³.

La larga historia de los intercambios comerciales en las fronteras del Wallmapu, permite comprender algunas de las tramas que transformarán el conjunto de la sociedad mapuche. El control de los circuitos ganaderos y de “productos de la tierra” se verá acompañado de importantes modificaciones en la organización dispersa de la sociedad mapuche a lo largo y ancho de su territorio. A contar del siglo XVIII surgen figuras que agruparán, en sus atributos personales y muy bien cuidadas redes familiares extendidas, el poder para aunar en un horizonte político particular importantes sectores de la población.

Grandes hombres como Ayllapangui, Mañil Wenu, Calfucura, Sayweke, Mariano Rosas, Catriel, Toriano, darán voz y forma a un complejo mundo de la diplomacia, el poder político y los negocios fronterizos. La riqueza y la capacidad de distribuirla por medio del comercio y los favores serán la tónica de las relaciones que nos cuentan varios estudios y que rememoran también las historias familiares.

¹⁰ Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia* (1987); Jorge Pinto, *La formación del Estado, la Nación y el pueblo mapuche* (2000); Eric Hobsbawm, *La era del capital 1848-1875* (1998).

¹¹ Alvaro Bello, *Nampülkafe* (2011); Raul Mandrini, Sara Ortelli, *Volver al país de los araucanos* (1992), Leonardo León, *Maloqueros y conchavadores; en Araucanía y las Pampas, 1700-1800* (1991).

¹² Op. Cit Bengoa 33p.

¹³ Pinto, Jorge. *De la inclusión a la exclusión. La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago, Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), 2000, 33p.

A las puertas de las guerras por la Independencia se hace evidente la reconfiguración social del país mapuche. “Un determinado número de familias nucleares o *füren*, relacionadas de manera cercana por la línea paterna dará lugar al surgimiento de los *lof* como instancia sociopolítica y territorial a partir de la cual se articulaban orgánicas más amplias como los *rewe*, *aylla rewe* y *fütalmapu*”¹⁴.

Esto llevará a una especialización en los distintos roles del esquema social mapuche. Los caciques antes elegidos de manera funcional deberán adquirir funciones más complejas por lo que comenzarán a ser estables. Asimismo, su hijo, futuro *lonko*, será preparado como guerrero pero también como jefe de paz. Deberá aprender a ocupar la lanza y a manejar con maestría el caballo. Según cuenta el historiador José Millalén, “cuando apenas era adolescente, se comenzaba a enviarlos como *werken* a misiones de diverso grado de dificultad. Debía recorrer a galope tendido largas distancias, sin comer, apenas si beber, con su pañuelo de colores en la cabeza y su cuerda de pequeños nudos amarrada a la muñeca. La muestra de su muñeca anudada servía de apertura de paso por las diversas reparticiones mapuches. Tenía, por tanto, que acostumbrarse a conocer las selvas, los ríos, las cordilleras y todos los accidentes del terreno”¹⁵.

En nudos de hilos rojos nace la comunicación mapuche.

Los relatos tradicionales hablan de *werkenes* montados en sus caballos recorriendo el territorio con cuerdas de lana rojas atadas a sus muñecas. “Así se comunicaban nuestros antepasados, a través del *werken*”, dice la lingüista Jacqueline Caniguan. “Su función era ir comunicando las distintas noticias que ocurrían en el Wallmapu (territorio mapuche). Después este *werken* iba repitiendo el mensaje por muchas partes”.

“Los *werkenes* son un agente de lo que es el *werkun*, que es el mensaje que su *lonko* quiere entregar”, cuenta el historiador Pablo Marimán; “están recorriendo constantemente el territorio mapuche de esa época, llevando información para que sea compartida por los distintos liderazgos que hay en el Wallmapu, por lo tanto están todos enterados”.

El proceso de formación del *werken* estaba lleno de simbolismos. Por una parte era, como señala Bengoa, un sistema de transmisión del poder guerrero, una especie de “entrenamiento de un señor que pertenece a la alta cultura mapuche”¹⁶. El *werken* debe ser un buen orador, rasgo importantísimo en la sociedad mapuche, pero también debe conocer a la gente y estar enterado de los secretos de las alianzas políticas. “El hecho de que los *werkenes* sean los hijos de las autoridades ya es una oficialidad, el *lonko* no va a mandar a cualquier sujeto, manda a su hijo”, señala Marimán

¹⁴ Millalén, José. La Sociedad Mapuche prehispánica: Kimün, arqueología y etnografía, Op. Cit. Marimán 38p.

¹⁵ Op cit. 69p.

¹⁶ Op. Cit Bengoa 68p

El *werken*, según Tomás Guevara, “es un mensajero, generalmente un hijo de cacique entrenado por este para memorizar y repetir un mensaje sin olvidar el tono de voz, movimientos y otros matices del mensaje dado por el cacique; luego es transmitido al interesado sin perder palabra alguna”¹⁷. Por eso el mensajero tenía que desarrollar especiales habilidades. Según Jacqueline Caniguan, “el *werken* necesitaba una formación y eso es porque debía tener una nemotecnia muy desarrollada, de manera que pueda recordar cada uno de los detalles entregados por su *lonko*. Cuando el *werken* entregaba el mensaje tenía que repetir exactamente su orden, no podía ponerle de su cosecha”.

A través de su recorrido, el *werken* se iba a dando a conocer a sus familias y parientes, mostrando sus habilidades nemotécnicas y oratorias y adquiriendo prestigio como buen jinete, juicioso y valiente. Así lo definía Bengoa; “se lo enviaba a una familia aliada o pariente. Al llegar, debía cumplir con todas las ceremonias. Primero saludaba desde el caballo sin desmontar. En ese momento había un primer intercambio de palabras; luego era invitado a desmontar, se le atendía el caballo y se instalaba ya fuera de la casa (*ruca*) o en su interior si hacía frío o lluvia. Allí se estilaba preguntar por todos los parientes y parentela, saber de la salud de las personas, animales y situación del lugar. Terminado el saludo, el *huerquén*¹⁸ se levantaba y comenzaba a entregar el mensaje que le había sido confiado. Para recordar, y también para dar prueba de que no olvidaba ningún recado, revisaba y entregaba una cuerda (generalmente de lana roja) con nudos (*prom*), que ha pasado a ser el símbolo del *huerquén*. Era un sistema nemotécnico posiblemente recogido del *quipus* incaico, que se utilizaba para establecer el número de puntos de un mensaje”¹⁹.

Para el comercio, el malón y el *trawün*.

El *werken* era -y es- el principal agente que comunica a su *lof* (comunidad) con el exterior y sus funciones abarcaban un amplio espectro de necesidades. Siendo la sociedad mapuche del siglo XIX eminentemente ganadera y comercial, grandes caravanas se movían por el territorio cruzando de un lado a otro de la cordillera productos y animales para comerciar. “Se enviaba a los *huerquenes* a los diversos caciques cordilleranos y pampinos para avisar que iría una caravana, pedir los permisos correspondientes y dejar muy en claro el objetivo pacífico que tendría el viaje”²⁰.

A través del *werken* se daba aviso de todo tipo de situación política. Tanto para hacer alianzas como para romperlas. Cuando un *lonko* quería *maloquear* (hacerle la guerra) a otro, enviaba a su *werken* a visitar a los caciques amigos para preparar la estrategia. Pero fue durante la preparación de la guerra cuando tomaron mayor notoriedad. Su importancia fue vital para convocar a *trawünes* (reuniones) y dar avisos de ataques.

¹⁷Guevara es uno de los principales estudiosos del mundo mapuche. Su Libro *Últimas familias i costumbres araucanas* (1913) es un documento valiosísimo para entender las costumbres, religiosidad y la historia mapuche del siglo XIX. Su definición de *werken* aparece en el libro de Bengoa antes citado, 68p. El libro fue reeditado en 2002 por José Ancán (Liwen) bajo el nombre de “*Kiñe muñü trokiñiche ñi piel*. Historias de familias/Siglo XIX”, situando a Manuel Manquilef, transcriptor de Guevara, como coautor.

¹⁸ Bengoa castellaniza los sonidos mapuches, por eso escribe *huerquén* y no *werkén*, sin embargo esta traducción no está respaldada por ningún grafemario mapuche.

¹⁹ Op cit. Bengoa 68p.

²⁰ Op cit. 67p.

En el verano de 1881 el ejército chileno se había internado como nunca en el territorio, fundando una serie de fuertes hasta la línea del río Cautín. Durante el invierno se preparó el sitio de la recién fundada ciudad de Temuco, así como de los demás fuertes. “Los preparativos para el malón general comenzaron desde la llegada de los chilenos a Temuco. La campaña del Ñielol obligó a replegarse y esperar que cesaran las lluvias, pero durante todo ese invierno se complotaba. Los *huerquenes* con sus cuerdas rojas de nudos amarrados a la muñeca, recorrían el territorio poniendo de acuerdo a los caciques para el día convenido”²¹. La importancia de ese *malón* es histórica porque fue el último alzamiento de una sociedad que llevaba 22 años de guerrilla interrumpidos por inviernos y otras circunstancias, pero en pie de guerra. Nunca como esa vez se alzaron tantos mapuches al mismo tiempo. Y la coordinación del *fvta malón* corrió por cuenta de los *werkenes*.

Una vez consumada la derrota y con el pueblo sometido a reducciones, el papel del *werken* vuelve a tomar relevancia. El *lonko* Manuel Curipangui convocó a un parlamento en Koz Koz, en 1907, para reunirse a discutir entre las comunidades los serios atropellos a los que estaban siendo sometidas por parte de colonos y chilenos. “El *lonko* que convoca”, cuenta Pablo Marimán, “le había dado una orden a su *werken* de que se esparciera en todas las direcciones a quince días, esto significaba que el mensajero tenía que superar montañas y cualquier cosa que hubiera en su camino, en 15 días avanzar lo que más se pudiera y en todo ese radio convocar a las comunidades que encontraba en su camino”.

Juntarse a tomar decisiones.

“Cuando un *lonko* deseaba tener un parlamento mandaba a un *werken* con el *prom* donde los otros. Antiguamente se mandaba, además, una flecha ensangrentada. El *werken* citaba para un día y lugar fijos. Ordinariamente era un juego de *palin*. Cuando la partida concluía, el *lonko* dueño del juego invitaba para un *trawün*”²². El espacio del *trawün*, como cuenta el relato de Felipe Reyes, era la convocatoria entre los distintos *lonkos* para tomar decisiones sobre los temas de común importancia. En este espacio de discusión pública queda expresada con claridad la importancia del buen manejo de la oratoria en el mundo mapuche.

“Los *lonko* se desmontaban y parados o sentados en el suelo, formaban un círculo (...) En seguida el *lonko* dueño del *trawün* comenzaba el saludo individual a los demás: nombraba a sus antepasados y se informaba brevemente de las novedades de los *lof*, de la salud de la gente, de los animales y siembra (...) Los discursos resultaban demasiado largos, en particular el del *lonko* invitante, en eso estaba su belleza. Se aprobaba lo que proponía el *lonko* invitante o se discutía. Solían acalorarse y hasta pelear. Los *kona* y parientes de los jefes quedaban a caballo, alrededor del círculo que está sentado”²³.

²¹ Op cit. 294p.

²² Guevara Tomás, citando una entrevista a Felipe Reyes en *Las últimas familias i costumbres araucanas*. Op. Cit. Marimán, 70p.

²³ Ibid.

Durante el siglo XVIII los principales *lonkos* mapuche inician otro tipo de comunicación, la epistolar. “En su coexistencia con los hispanocriollos y después con los chilenos y argentinos, también comenzaron a utilizar las cartas para comunicarse con las autoridades de gobierno y entre ellos mismos”, dice Pablo Marimán. Por ejemplo para el Parlamento de 1793, Ambrosio Higgins preparó una serie de cartas para predisponer a los principales caciques. Dice Pinto, “en estas cartas Higgins deja en evidencia la importancia que atribuía a la paz y a la negociación con los indígenas en un plano de respeto hacia ellos. La frontera era, en realidad, un espacio para negociadores”²⁴.

Un libro compilado en 2008 por el sociólogo Jorge Pavez, reúne 383 cartas escritas durante el siglo XIX, la mayor parte de las cuales tienen como destinatarios altos cargos del gobierno o el ejército que tenían comunicación fluida con algunos de los *lonkos* más poderosos. Solo por citar una, el 10 de octubre de 1860 el *toki* Mangil Wenu le escribe al Intendente de Arauco.

“Acabo de recibir correo de los casiques fronterizos que me avisan de que Bastidas está trabajando fozos en las casas que se le tenían prestadas. Te hago este correo para que le ordenes se retire a la otra banda del Biobio, hasta tanto que me llegue la respuesta de mis palabras que mandé escribir al Gobierno de Santiago”^{25 26}.

Tanto la diplomacia como parte de la organización interna fue llevada a través de estas cartas. Esta nueva tecnología convivió con las anteriores -como el *werken*- y supuso la aparición de nuevas especializaciones. Pablo Marimán considera que “la comunicación epistolar institucionaliza a nuevos sujetos, como el escribano, que es el que escribe, pero también la carta instituye al personaje que lee o traduce. Todo eso es un proceso delicado que hace funcionar a una serie de sujetos que aparecen ligados al poder en los mapuches. Y eso no se habla nunca. Nosotros muchas veces reivindicamos la oralidad como parte de la tradición, pero también hay una parte escritural a la que nunca le habíamos dado relevancia”.

Las tres figuras antes citadas -el *werken*, el *trawün* y las *cartas*- son las principales maneras de comunicarse entre las autoridades mapuche y hacia el exterior hasta antes del Siglo XX. Sin embargo no son las únicas vías de comunicación que existieron. Nombraré algunas de las más usadas.

El *weupin* es el acto en el cual el *weupife*, que es el depositario de la tradición oral, transmite la historia del mundo mapuche. Esos relatos pueden ser muy antiguos y llegar hasta cientos de años atrás. Los instrumentos musicales también son de gran importancia para comunicar situaciones específicas. Algunos *lof* conservan la tradición de hacer sonar la *trufruta* cuando ocurre algún evento, por ejemplo, un fallecimiento.

²⁴ Op Cit Pinto, 63p.

²⁵ Mangil Wenu, Carta al Intendente de la Provincia de Arauco. En Pavez, Jorge (comp) Cartas Mapuche Siglo XIX. Santiago, Ocho Libros, 2008. 328p.

²⁶ Seleccione esta carta por su importancia histórica y porque muestra de manera explícita que existía comunicación epistolar entre los *lonkos* tanto de manera interna como con los jefes militares y políticos, argentinos y chilenos.

Dependiendo del tipo de sonido que produce la *trutruka*, la gente sabe qué se está avisando. También está el *kul kul*, un instrumento hecho del cuerno de un buey, utilizado durante la guerra para alertar la presencia de tropas enemigas. Para comunicar lo mismo pero a más largas extensiones, los mapuches utilizaron sistemas de alertas de humo, “esas señales de humo, que uno siempre vio en las películas del oeste que usaban los *peñis* de allá, acá también se empleaban. Cuando las tropas chilenas iban avanzando identifican que en las cimas de las montañas había columnas de humo que salían en bocanadas y se interrumpían sucesivamente. Esos humos daban el aviso de que había que guardar los animales y que las mujeres, niños y ancianos tenían que salir a resguardo porque los iban a atacar. Todo esto consta en los partes de los militares chilenos”, cuenta Pablo Marimán.

En su artículo “La comunicación antes de Colón en Wallmapu”, el comunicador Gerardo Berrocal suma otras prácticas de comunicación mapuche, como son el “*Epew y Konew*: representaciones por medio de las que se rescata y difunde la historia y también se entrega principios y valores a los niños de la comunidad; el *Vlkantun* practicado con el objetivo de transmitir conocimientos, mensajes, enseñanzas y en ocasiones, animar el *Ayekan*. En lo relacionado a la espiritualidad, en el *Ngillatun* encontramos expresiones tales como el *Purrun*, *Choikepurrun*, *Mazatun*, *Tregvlpurrun* y otras danzas practicadas en espacios ceremoniales.

Los espacios o medios asociados al ámbito social, político y religioso, en donde encontramos el *Trawun*, el *Ngvlamtuwun*, el *Norngvlamtugun*, el *Nvtramkawun*, el *Ngillatun*, el *Kamarrikun*, espacios de deliberación política, de diálogo y búsqueda de consensos, de traspaso de conocimientos, de aplicación del sistema normativo, de discusión de ideas y de abstracción espiritual, los cuales por cierto, se basan en el uso de un instrumento esencial de comunicación *Mapuche*: el *Mapudungun*.

Dentro de lo que podríamos categorizar como instrumentos ancestrales de comunicación *Mapuche*, destacamos el *LulvImawida*: que se ha utilizado para amplificar el *Aukiñ* (voz) en la transmisión de mensajes, el *Kull-kull*, utilizado como instrumento de alerta o de llamado y como instrumento musical, así como el *Kultrun*, utilizado por el/la *Machi* y que representa el *Meli Witran Mapu*, siendo un primordial instrumento de comunicación entre las personas y el mundo espiritual; la *Trutruka*, *Pífvka*, *Pawpawen*, *Trompe*, *Kazkawilla*, y otros instrumentos utilizados cada uno con objetivos específicos”²⁷.

“Yo no sé si es verdad”, dice Jacqueline Caniguan, “pero a mí me contaron que habían unos árboles que se llamaban *aliwen*, que tenían como un hueco. Por ese hueco la gente transmitía información hasta otro *aliwen* que estaba en otra loma y funcionaba como un teléfono. Ese sistema lo usaban cuando era muy urgente llevar la información”.

²⁷ Berrocal, Gerardo. Una breve revisión de “La Comunicación antes de Colón” en Wallmapu. [en línea] Octubre, 2012, <<http://adkimvn.wordpress.com/2012/10/19/una-breve-revision-de-la-comunicacion-antes-de-colon-en-wallmapu/>>

La importancia de las herramientas antes señaladas, es mostrar que la comunicación mapuche siempre ha estado presente, incluso siendo un pueblo que vivía relativamente aislado entre sí, separado por una cordillera y otros accidentes geográficos que aún hoy hacen difícil la comunicación. Los siglos anteriores a la ocupación militar, el pueblo mapuche llegó a ocupar un extensísimo territorio, cubriendo buena parte del cono sur sudamericano, y ya en la costa atlántica como la del Pacífico, encontramos rasgos culturales muy similares. Siempre hubo un intercambio cultural entre las diversas agrupaciones mapuches.

La guerra traerá consigo la obligación de juntarse lo que reforzará los caminos de comunicación y diálogo que venían desarrollando tradicionalmente. La guerra traerá consigo además, otra forma de comunicación social: llegarán los medios de *los Otros* que cambiarán para siempre la manera de entender la cultura mapuche.

Los mapuches y su mala prensa, una tradición bicentenaria.

“Si el gobierno continúa por un año más castigando a estos salvajes ladrones, la tranquilidad de la Araucanía quedará asegurada para siempre; y nuestras fuerzas podrán ocupar las riberas del Cautín o cualquier otro punto que considere aparente para vigilar el movimiento de las tribus indígenas e impedir que se unan en contra nuestra”.
El Mercurio de Valparaíso, 5 de abril de 1869.

La situación en la frontera del Biobío no fue la primera prioridad de las autoridades del recién independizado Estado chileno. Los patriotas de comienzos del siglo XIX reivindicaban la resistencia mapuche y se sentían los continuadores de esa lucha. Pronto ese discurso cambiaría. La situación geográfica chilena era claramente irregular, el territorio comprendido entre el río Biobío y el Toltén estaba bajo control de las distintas agrupaciones mapuches y solo contados *winkas* -principalmente misioneros y comerciantes- podían ingresar.

Hacia mediados de siglo las elites políticas ya tenían tomada la decisión de invadir el territorio mapuche. “El asunto era presentar las cosas de modo que la sensibilidad nacional no se sintiera lastimada por efecto de una actitud que, en el fondo era una agresión al mapuche, símbolo de la resistencia al español y figura clave en el discurso de los próceres de la Independencia. Y en esto los grupos dirigentes fueron extremadamente cuidadosos”²⁸, dice Pinto. “A través de *El Mercurio de Valparaíso* y *El Ferrocarril de Santiago*, expusieron sus planteamientos justificando no sólo la invasión sino la agresión al indígena. Se podría decir que se elaboró una especie de ideología de la ocupación de fuerte contenido antiindigenista que se apresuró y legitimó la acción del Estado, proyectando a la opinión pública la idea de un mapuche de barbaridad incorregible, que ultrajaba al país y entorpecía su desarrollo”²⁹.

²⁸ Op Cit Pinto, 152p.

²⁹ Ibid.

El giro discursivo de la elite chilena, presentado a la sociedad principalmente a través de los diarios, tenía dos frentes. Por una parte esgrimía motivos económicos “siempre hemos visto en la conquista de Arauco como la solución del problema de la colonización y del progreso en Chile”³⁰, decía El Mercurio, y por la otra se divulgó una matriz civilizatoria que construyó a un Otro Indígena³¹ salvaje, responsable del atraso cultural nacional, a través de la dicotomía sarmientina de civilización/barbarie. Deshaciéndose tempranamente de la idea del araucano como el primer constructor de la identidad nacional, se logró construir la imagen de un mapuche épico (el histórico) y un indio bárbaro (el contemporáneo) diferenciados.

Aunque en la primera editorial citada, cuando El Mercurio se refería a “estos salvajes ladrones” hablaba a específicamente de los *wenteche* (arribanos), quienes tuvieron una mayor resistencia durante la primera invasión chilena, sus palabras son, de todos modos, elocuentes.

Finalmente y en el nombre del progreso, la primera incursión militar chilena se realizó durante el verano de 1869. El ejército avanzó entablado una guerra de masacre y pillaje, quemando casas, robando animales y asesinando a tal población de gente civil que la prensa de la época la denominó “guerra de exterminio”. “Estamos ante una de la páginas más negras de la historia de Chile. Tanto fue así, que en Santiago se creó un clima de horror ante la barbarie del ejército en operaciones, y el principal diario de la capital, *El Ferrocarril*, inició una campaña de moderación la cual fue respondida por *El Mercurio de Valparaíso*, que apoyaba los hechos”³².

Fue tal la reacción que el 5 de febrero el Decano debe publicar una editorial de nombre elocuente, *Desentendimiento Imposible*. “En varias ocasiones se nos ha acusado de pedir la guerra de esterminio (sic), porque deseamos que se haga con los indios un serio escarmiento. Si somos civilizados, ¿cómo es posible que hagamos al araucano una guerra de salvajes? No hai (sic) que avanzar imprudentemente. Defiéndose el territorio adquirido, púeblesse de colonos y dejemos que la civilización se encargue por sí sola de lo demás”³³. Fiel a su estilo esboza una condena para después justificar el exterminio. “*El Mercurio* -genio y figura hasta la sepultura- condenaba los excesos, pero afirmaba la necesidad de la operación que se estaba llevando a cabo. La discusión y el debate sobre esta cuestión aparecieron prácticamente todos los días en los diarios de Santiago y Valparaíso; a pesar de ello, la campaña siguió adelante”³⁴.

³⁰ El Mercurio, 11 de mayo 1859, Op Cit. Bengoa, 180p.

³¹ Tomo el concepto de Otro Indígena de la antropóloga ecuatoriana Blanca Muratorio (1994) la que, a través de las distintas representaciones que han tenido los indígenas ecuatorianos, sostiene que las elites criollas construyeron esta identidad nacional imitando los modelos europeos, estableciendo una diferencia con los originarios de sus territorios, quienes fueron concebidos como un Otro (bárbaro opuesto al progreso o civilizado, buen salvaje).

³² Op Cit. Bengoa 207p.

³³ Desentendimiento Imposible. El Mercurio, Valparaíso, 5 de febrero de 1869. Op. Cit. Bengoa 225p.

³⁴ Ibid.

“Podríamos hacer un estudio de las editoriales de *El Mercurio*”, dice el periodista Pedro Cayuqueo “y nos vamos a encontrar con el mismo trato y la misma condena. Claro, los términos han cambiado, ya no te pueden decir indio pero están expresando lo mismo desde hace más de cien años”. Basta revisar la prensa actual para darse cuenta que, en lo que se refiere al fondo del problema, nada ha cambiado.

Pronunciándose sobre las reclamaciones de tierras en la zona de Malleco, el 3 de mayo de 1999, la editorial de *El Mercurio* señalaba que “los costos crecerán todavía más cuando a los robos y heridos se sumen los muertos que comenzarán a aparecer al hacerse más agudo el conflicto. Ya se habla de la existencia de grupos radicalizados y para nadie es un misterio que variadas organizaciones internacionales pueden financiar conflictos de envergadura”³⁵. Como vaticinaba *El Mercurio*, los muertos llegaron pronto, aunque quizá fueron del bando contrario al que suponía el Decano.

Desde que el conflicto forestal se desató en los noventa *El Mercurio* le ha dedicado largas páginas, criticando duramente la política de entrega de tierras, el reconocimiento constitucional como pueblo originario y alertando sobre una posible organización terrorista al interior de las agrupaciones mapuche.

Según sus editoriales, para *El Mercurio* la deuda histórica es una “tesis discutible en rigor científico” (15 de octubre de 1999) y “no existe ninguna duda de que las recuperaciones hechas por los mapuches carecen de asidero jurídico” (13 de julio de 1999).

El Mercurio del sur.

Durante la tarde del 12 de agosto de 2009 fue asesinado el joven Jaime Mendoza Collío producto de un evidente exceso policial, que repelió con armas de fuego al grupo que, desarmado, había levantado una toma en el fundo San Sebastián, comuna de Collipulli. Al día siguiente el principal medio de la región, el *Diario Austral*, titula en su portada “Noche de violencia por muerte de joven mapuche”, destacando imágenes de barricadas. Para *El Austral*, eran más importantes las barricadas que un asesinato que, además, no es calificado como tal sino como una “muerte”.

El *Diario Austral*, que antes venía aparejado con un *de Temuco* es un diario casi centenario de gran influencia en toda la Araucanía. Fue fundado en 1916 y desde entonces ha sido la voz del sector más conservador de la región, ligado a grandes agricultores y colonos europeos. Pertenece a la *Sociedad Periodística Araucanía S.A.* que es la filial de las regiones de la Araucanía, Los Ríos y Los Lagos de *El Mercurio S.A.P.* Es el periódico de mayor tiraje en toda la Araucanía, el único medio regional con presencia en todas las comunas y el de mayor lectura en la zona, superando a los diarios santiaguinos.

³⁵ Todas las editoriales de *El Mercurio* del año 1999 que aparecen en el texto, están citadas en Foerster Rolf, Vergara Jorge. Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena, marzo 2000, [en línea] <http://www.archivochile.com/Pueblos_originarios/otros_doc/POotrosdoc0010.pdf>

La *Sociedad Periodística Araucanía S.A.*, es dueña de prácticamente todos los diarios desde la región del Biobío hasta Chiloé. Su imprenta, la *Imprenta Austral*, con sus siete filiales, también ejerce una especie de monopolio en lo que respecta a publicidad e impresión. La influencia mediática y editorial de *El Mercurio* es total en la zona mapuche. No existen diarios impresos que circulen por todo el territorio y sean independientes.

En el *Austral*, la temática mapuche va casi siempre asociada a su sección *Seguridad Ciudadana*: al *Austral* lo que le producen los mapuches es miedo. Estas informaciones suelen ir acompañadas por imágenes de violencia, fuego y humo. Los términos empleados son del mismo tenor: terrorismo, barricadas, guerra. El periodista y Decano de la Facultad de Educación, Cs. Sociales y Humanidades de la Ufro, Carlos Del Valle, pone el acento sobre el uso de fuentes policiales como una de las rutinas más recurrentes en la cobertura y el tratamiento de la información por parte de los periodistas locales. “Se trata de un fuente no explicitada, pero que por rutinas constituye la principal fuente de información referida a los acontecimientos relatados. En efecto, las descripciones detalladas de armas, horas, personajes anónimos, pero a la vez, con perfiles de identificación, son rasgos típicos del discurso policial encontrado en los partes policiales que diariamente llegan a las redacciones de los diferentes medios. Estas descripciones se mantienen inalterables e incontrastables en el conjunto de relatos periodísticos”³⁶.

Del Valle estudió noticias aparecidas en *El Austral* entre noviembre y diciembre de 2002 con el objetivo de evidenciar cómo se construye públicamente el “conflicto mapuche”, a partir del uso periodístico de fuentes gubernamentales y políticas, invisibilizando el carácter “étnico y sociocultural” de las demandas. “En el marco del conflicto como relato, se advierte un claro posicionamiento del hablante en el discurso, en el sentido de ubicarse “contra el conflicto y los conflictivos”, lo que supone hablar desde las autoridades (el discurso de lo políticamente correcto) y desde lo policial (como aparente discurso neutro). El uso de entrecomillados para explicitar la voz de los actores es también una estrategia de autolegitimación en el relato del conflicto: los actores son los que hablan, aunque la voz de los indígenas es transparentada, porque quienes son los conflictivos y violentos no tienen derecho a voz”³⁷. Esto del Valle lo denomina “estrategia de autolegitimación discursiva”.

El trasfondo del problema es la evidente concentración de la propiedad mediática chilena que impide que surjan las voces del sector mapuche movilizadas en estos medios, que en realidad son una parte interesada en el conflicto. Esto sobrepasa a la cadena de *El Mercurio* y se transforma en un modo de cubrir -desde fuentes gubernamentales y policiales, como señala del Valle- que se extiende a prácticamente la totalidad de los medios masivos, con la excepción de la *Radio Bío Bío*, medio de gran presencia en el territorio mapuche que, aunque también sujeto a la presión publicitaria y política, tiene una cobertura distintiva del conflicto. Las escandalosas omisiones de las huelgas de hambre llevadas a cabo por los presos políticos mapuche en 2010 y 2011 -que recién aparecieron en los medios masivos cuando culminaron, tras más de 80 días en cada caso- son un ejemplo de eso. Para los medios de prensa nacional las movilizaciones mapuches son siempre o condenadas o invisibilizadas y cada cierto tiempo se reaviva la teoría de que existen organizaciones terroristas apoyadas por similares en el exterior. Los excesos policiales, en tanto, son siempre “confusos incidentes”.

³⁶ Del Valle, Carlos. Interculturalidad e intraculturalidad en el discurso de la prensa: cobertura y tratamiento del discurso de las fuentes en el ‘conflicto indígena mapuche’, desde el discurso político. Sevilla, España, *Revista de Estudios para el Desarrollo Social de la Comunicación*, Nº 2, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo, 2008. [en línea] http://www.comunicacionsaberescriticos.cl/Publicaciones/publicacion_centro_011.pdf/ 13p.

³⁷ *Ibid.*

Esto queda claro desde que se bautizó el conflicto. ¿Qué hubiera pasado si a finales de los noventa, cuando explotaron las reivindicaciones territoriales, el hecho se hubiera nombrado periodísticamente como “conflicto forestal”? No tenemos como saberlo hoy, pero la decisión editorial/política de bautizarlo como “conflicto mapuche”, marcó para siempre la tendencia de a quién le echarían la culpa los medios desde ahí en adelante.

Ante esta desigual situación mediática, es que comienzan a nacer los medios mapuches. “Imagínate, si toda, absolutamente toda la prensa de cobertura nacional está aliada con un modelo de desarrollo, es cercana a los intereses de las forestales y las transnacionales que se quieren instalar en el territorio mapuche, es obvio que la gente va a reaccionar. Por eso existe comunicación mapuche, para decir que no es verdad lo que insinúa la prensa de Santiago, que estas demandas sí son justas, que el Estado chileno sí tiene una deuda, para eso nacen los medios mapuche, para organizarse en contra del racismo generalizado y la ignorancia en la que mantienen a la mayoría”, señala Alfredo Seguel, del Colectivo Editorial Mapuexpress.

El Discurso Público Mapuche.

A las tradicionales formas de comunicación que son relatadas en este capítulo, se suman las nuevas prácticas mediales mapuche, surgidas a partir de la apropiación por parte de diversas organizaciones y colectivos de las Tecnologías de la Información y la Comunicación. A raíz de estas experiencias, nace la comunicación mediática mapuche, la que es identificada simplemente como “comunicación mapuche” en este libro, aun entendiendo que la comunicación mapuche supera las experiencias de construcción de medios.

Esta investigación parte del presupuesto de que la comunicación (mediática) mapuche, nace al alero de las organizaciones. Con los años ha ido cambiando y adquiriendo nuevas significaciones. Hoy no toda la comunicación mapuche depende directamente de una orgánica, pero sí lo fue en su inicio, y respondía a la desigual representación mapuche en los medios tradicionales, que trató de ser equiparada por estas organizaciones.

Los medios de comunicación mapuche, entonces, surgen como la expresión pública de su movimiento político y social, como una manera de amplificar masivamente el discurso público mapuche, que es definido por Hugo Carrasco como “el complejo múltiple y diverso de discursos en que este pueblo, a través de sus agentes institucionales y/o representativos, apela a la sociedad mayoritaria en que está inserto con el fin de reafirmar sus principios y derechos, expresar su descontento, postular sus demandas y reivindicaciones y buscar, también, formas de acercamiento y encuentro interétnico e intercultural”³⁸.

Este discurso público mapuche, se da en circunstancias de interculturalidad y es mediatizado, es decir, distintos actores políticos mapuche se *apropiaron* de nuevas tecnologías de información para poder *amplificar* su discurso con el doble objetivo de instalar el relato propio y confrontar el discurso oficial. Ante esto surgen dos estrategias mediáticas distintas que no son contradictorias y que usualmente se dan en paralelo: una es la búsqueda por instalar un discurso propio en los medios masivos³⁹ y la otra es

³⁸ Carrasco, Hugo. El discurso público mapuche. En Lengua y Literatura Mapuche 7. Temuco, Universidad de La Frontera.1996. 105-117 pp. Citado en Maldonado, Claudio y del Valle, Carlos. Discurso Público Hipertextual Mapuche: Aproximaciones Teórico-Conceptuales. 2011, [en línea] <<http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/viewArticle/1165>>

³⁹ La presente investigación tiene el objetivo de revisar la producción propia de medios mapuche, es por eso que no se estudia esta vertiente, que sin embargo es muy significativa de la forma de construir política en el pueblo mapuche. A través de esta

construir medios, apropiándose “de elementos culturales ajenos para insertar en los canales comunicativos sus propios discursos etnoculturales”⁴⁰, como señala Claudio Maldonado.

La construcción de medios propios no es un hecho casual. Al discurso del mapuche violento, o del indio flojo, se contraponen un autoretrato que disputa los simbolismos creados por el discurso hegemónico, considerando, como señala Luis Ramiro Beltrán, a la comunicación “como el campo antropocéntrico de los procesos de interacción humana que producen, circulan y usan las representaciones simbólicas, los sentidos, social e históricamente determinados”⁴¹.

Esa disputa con los sentidos hegemónicos se revela al estudiar los discursos producidos por los medios mapuches. Por ejemplo en Puelmapu, Guadalupe Fernández y Gonzalo Chaet, describen a la radio Petũ Mogeleiñ de El Maiten (Chubut) como una estrategia identitaria mapuche cuyo objetivo central es “construir y actualizar significaciones en torno a lo mapuche que los reconozcan como sujetos actuales, vivos y presentes. Estos sentidos son difundidos desde un medio de comunicación propio y entran en disputa con las significaciones que circulan y son legítimas en el espacio público”⁴². Para los autores, lo mapuche está significado desde el discurso hegemónico y la radio permite disputar ese discurso oficial a través de una significación propia.

El desarrollo de estos medios le permite a quienes ejercen la comunicación, aún en una situación de menor difusión que la prensa tradicional, entrar en la disputa por la significación en torno a lo mapuche. Estos medios ubicados en distintos puntos del territorio y expresados a través de diversos lenguajes comunicacionales, se concretan en un proyecto comunicacional mapuche propio, que Juan Francisco Salazar, ya en 2002 denominaba como una contra esfera pública que “permite dar paso a la creación de un renovado discurso mapuche que desde el ciberespacio ofrece una voz divergente y crítica a la esfera pública tradicional”⁴³. Esto ha permitido que el autoretrato mapuche pueda emerger y tener un espacio consolidado en los medios de los cuales se han apropiado.

No solo el discurso sino que el medio en sí mismo -el video, por ejemplo, o Internet- es apropiado, dándole un uso específico y resignificándolo en el camino, “va más allá de una apropiación y adaptación de tecnologías y códigos narrativos de la cultura visual occidental-industrial”⁴⁴ en palabras de Salazar.

El medio, entonces, ahora tiene un apellido: video mapuche, diario mapuche, radio mapuche y esta apropiación se desarrolla a través de los medios que son considerados resignificables; “es decir, apropiarse lo que de afuera sirve para fortalecer o acompañar el proceso y si, por el contrario, trae problemas y afecta el territorio se expulsa, pero queda

práctica, las organizaciones, dirigentes y comunidades, amplifican el discurso público mapuche mediante el diseño de una estrategia mediática, que permite llegar a los medios de comunicación tradicionales.

⁴⁰ Maldonado, Claudio. La producción de sitios Web mapuches como Discurso Público Hipermedial Mapuche en su carácter de Comunicación Intercultural Mediatizada y su vinculación con la Exomemoria en un proyecto de Transculturación a través de Redes Digitales, 4p. En: Razón y Palabra. 71. febrero - abril 2010 [en línea] 2011, <http://www.razonypalabra.org.mx/N/N71/VARIA/5%20MALDONADO_REVISADO.pdf>

⁴¹ Ramiro Beltrán, Luis. La Comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes. Centro Interdisciplinario Boliviano de Estudios de la Comunicación (CIBEC), La Paz, Bolivia, octubre de 2008. Citado en Agurto, Jorge y Mescco Jahve. La comunicación indígena como dinamizadora de la comunicación para el cambio social, 2010.

⁴² Fernández, Guadalupe y Chaet, Gonzalo. Radio Comunitaria Petũ Mogeleiñ, La radio como estrategia identitaria mapuche. Tesina de Grado para optar el título de Comunicador Social de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 2012. 43p.

⁴³ Salazar, Juan Francisco. Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación. Journal of Iberian and Latin American Studies. University of Western Sydney, 2002. 72p.

⁴⁴ Op Cit 66p.

la experiencia”⁴⁵, como señala Vilma Almendra, a propósito de la experiencia del pueblo nasa en Colombia.

De esta forma algunos medios se consolidan y otros se desechan, en función de la necesidad que se tenga en el momento. El foco, entonces, está puesto no en los medios en sí mismos, sino en el uso que se les da. Determinados medios pueden ser apropiados y luego desechados y sin embargo el objetivo central, que es la transmisión de la información, pudo ser efectivo. Como señalan Jorge Agurto y Jahve Mescoco “la esencia de la comunicación no está en los medios que se utilizan sino en cómo los transforman y recrean para ponerlos al servicio de la organización, del proceso y de la conciencia colectiva”⁴⁶.

Es el uso que se le da al medio, y no el medio en sí mismo, lo que determina a la comunicación mapuche. Sin embargo, el mismo desarrollo de medios mapuches ha hecho que surjan distintas discusiones sobre qué son los medios mapuches, cuáles pueden ser calificados como tales y cuál es el rol del periodista mapuche. Para criterios de esta investigación utilizaré como parámetro el autoreconocimiento (es decir: un medio es mapuche desde el momento en que se reconoce como mapuche), sin embargo este criterio también es polémico, discusión que intento abordar en el epílogo del libro. Desde mi perspectiva, no hay una respuesta rígida que se pueda dar a esto. La misma historia que han ido escribiendo estos medios, cristalizada en este relato, quizá termine respondiéndolas: así como surgieron de la práctica, se contestarán en la práctica.

⁴⁵ Almendra, Vilma. Encontrar la palabra perfecta. Experiencia del Tejido de Comunicación del Pueblo Nasa. Cali, Universidad Autónoma de Occidente, 2010. 40p.

⁴⁶ Agurto, Jorge y Mescoco Jahve. La comunicación indígena como dinamizadora de la comunicación para el cambio social, 4p. 2010 [en línea], <http://servindi.org/pdf/ALAIC_comunicaci%C3%B3nindigena2012.pdf>

Kayu, We rüpi, el nuevo camino de los medios mapuches.

“Pero, ¿de qué sirve la palabra poética si uno no la asume como un modo de vida? Soy mapuche y asumo la chilenidad que hoy también me habita. Pertenezco a la nación -a la cultura- mapuche.

Soy una expresión de su diversidad. Voy y vengo desde un territorio en el que nuestra gente ha permanecido durante siglos sosteniendo una lucha por Ternura, cada cual desde el lugar en que la causalidad lo ha situado. No es posible escindirlo, no es posible el olvido. Olvidarse es perder la memoria del futuro, nos dicen”.

Chihuailaf

A lo largo de los últimos treinta años, la apropiación de los medios de comunicación de parte del mundo mapuche ha sido muy amplia y diversa, en un proceso emparentado con el de los demás pueblos indígenas del continente. Esto ha llevado a que la demanda por una comunicación propia se haya insertado dentro de los discursos tradicionales del movimiento mapuche.

Este proceso ha implicado, también, que aparezcan una serie de discusiones y problemas, así como diversas formas de entender la comunicación. El objetivo de este epílogo es centrar esas discusiones, comparar experiencias y sacar lecciones para continuar el camino emprendido por los comunicadores mapuches.

Autogestión vs. Subvención.

Como he expuesto antes existen distintas visiones de la autonomía mapuche y estas tienen su fiel reflejo en los medios. Existe un grupo que niega al Estado y se opone a que sus medios tengan algún tipo de vinculación con él, mientras que hay otro que le otorga responsabilidades y busca distintas formas de consolidar derechos a partir de ese diálogo.

Los medios que niegan el apoyo del Estado o de otras instituciones como ONGs, se sostienen a través de un sistema de autofinanciamiento, apoyadas por las comunidades que la rodean y sus organizaciones afines. Es el caso de la radio *Werken Kurruf*, por ejemplo, que se mantuvo durante muchos años con los aportes económicos de sus dirigentes y de las campañas de solidaridad, en las que recibían el soporte de sus redes de apoyo. Otra manera de autosustentarse es a través del trabajo no remunerado que hacen sus colaboradores. En esa línea se encuentran la gran mayoría de los blogs y sitios de Internet que, coincidentemente, entregan un mensaje de acción más directa.

La otra corriente busca maneras de financiarse a través de proyectos y subvenciones estatales. Al no existir fondos específicos del Estado para la producción de medios indígenas, estos tienen que venir de otras fuentes, como los Fondart, y Fondos del Libro, que financiaron los últimos números del *Azkintuwe*, por ejemplo. Los proyectos audiovisuales han podido desarrollarse vinculados a proyectos de ONGs como Gedes en el caso de Guido Brevis y el Observatorio Ciudadano en el caso de *AdKimvn*.

Muchos de los comunicadores han recorrido un camino en este proceso. Inicialmente han sido reacios a recibir algún tipo de apoyo -sobre todo estatal, dado que muchos

consideran al Estado como un antagonista- sin embargo la necesidad de sustentarse económicamente los ha llevado a abrirse a la posibilidad de recibir aportes.

Lo problemático de esta discusión es que se presenta como dicotómica y muchas veces es carne de conflicto. Unos consideran que el apoyo económico es el único camino y, los otros, los catalogan de vendidos. “Yo hasta el momento solo he trabajado con la autogestión”, decía en 2011 Danko Marimán de *Pelon Producciones*, “pero ahora igual estoy trabajando en dos proyectos que tengo que presentar este año, a la vez que hago un documental autogestionado. Yo creo que esa mezcla es importante, me permite trabajar con intereses propios pero, a la vez, poder pagar el arriendo, poder seguir viviendo. No se trata aquí de ser vendido o no vendido, el tema es mucho más complejo que eso. Lo importante es que el contenido no se venda, a pesar de la plata que se pueda ganar”.

Esta discusión encuentra sus raíces en las mismas bases del movimiento, habla de distintas maneras de entender la autonomía. Es por lo demás entendible que cada uno de esos espacios se mantenga de la manera que decida. No deja de ser admirable la consecuencia del trabajo autogestionado, aunque hay que reconocer que esa postura hace que los medios estén en una constante inestabilidad. Por otro lado existen muchas experiencias, tanto en Chile como en el extranjero, de que la relación con el Estado y con quienes lo controlan, sucede en condiciones de subordinación, por lo que el contenido propio se termina diluyendo.

La protesta y la propuesta.

El tratamiento de los medios tradicionales del tema mapuche, donde abunda el fuego, las barricadas y la violencia, es el germen del nacimiento de los medios propios. Los comunicadores mapuches condenan ese enfoque y lo juzgan sesgado y tendencioso, sin embargo en sus propios medios esas temáticas son las que más suelen verse: en muchos de los medios mapuches también abunda el fuego, las barricadas y la violencia; en lugar de dialogarle a sus lectores son una respuesta a estos grandes medios.

Sería ciego obviar el contexto en que los medios se encuentran. Por supuesto que tienen que cubrir el conflicto, son la única voz que denuncia muchos atropellos y se encuentran, además, atrapados por esta contingencia. Esta es una de las mayores complejidades de construir comunicación desde el mundo mapuche: cualquier campaña mediática o pauta está sujeta a una contingencia veloz y cruel; lo que sucede en los territorios muchas veces excede lo que un medio puede prever.

Por eso mismo es importante que los medios logren una relativa independencia del conflicto y lo alojen como una de sus secciones. Es evidente que durante algunos periodos -las huelgas de hambre de los presos, por ejemplo- la pauta de los medios se va a llenar con ese tema, pero es primordial contrapesar las informaciones. Los medios mapuches deben ser una propuesta mapuche propia y si se quedan encerrados en los temas conflictivos solo serán eso, medios que cubren el conflicto. “Algunos medios han intentado estandarizar el discurso, pero en el caso mapuche hay que potenciar la diversidad, fortalecer esa idea diversa que hay en las comunidades”, señala Gerardo Berrocal de *AdKimvn*.

“Cuando vamos a la feria finalmente preferimos todos los tomates igualitos y eso es malo”, dice el caricaturista Pedro Melinao; “tenemos esa cultura de lo homogéneo, necesitamos sacarnos esa mirada porque en términos alimenticios es malo y en términos de alimentar nuestro cerebro también lo es. Que toda la información sea parejita es muy dañino y tenemos que convencernos de eso”.

Comunicación con Identidad Mapuche

Si se lee, por ejemplo, la poesía de Leonel Lienlaf, se identificará que uno de sus mayores valores reside en ser una expresión mapuche de la poesía. Es decir, a través de su escritura se pueden identificar una serie de rasgos que la hacen propia y única. ¿Sucede lo mismo con los medios mapuche?, ¿qué es *lo* mapuche en los medios mapuche?

Para Sergio Millaman, del Informativo Mapuexpress, “la comunicación mapuche es un proceso colectivo que se ha ido construyendo en los últimos años, en el que participan diversos actores y al que se le está dando forma, la comunicación mapuche está tomando la forma que los actores que están en ella le han dado. Por ejemplo, la mayoría de los medios mapuche son reivindicativos porque existe una necesidad desde esos actores de informar más que de mostrar otras problemáticas”.

Este ejercicio cotidiano que toma la forma de quienes lo practican, es también como lo entiende Francisca Cabral, de la *Revista Yepan*; “a mí me parece que estamos en un proceso de construcción de la comunicación mapuche, que todavía no se define. Si lo pensamos en el caso del cine mapuche, podemos identificarlo con quién es el realizador, quién pone la cámara. Para mí quien es mapuche y realiza cualquier tipo de audiovisual, está haciendo cine mapuche”.

Así se configura un primer parámetro. La comunicación mapuche es el ejercicio de la comunicación a partir de una persona (ya sea un realizador o un comunicador) o un colectivo que se autoreconozca como mapuche. Aunque este es un requisito fundamental, no es suficiente, pues también depende de los contenidos que se produzcan. Al menos así lo consideran los mismos comunicadores. “Creo que no basta decir que se es mapuche o se habla en *mapuzungun*”, dice Sergio Millaman; “si relato en *mapuzungun* un espectáculo deportivo en Santiago, no necesariamente estoy haciendo comunicación mapuche. Ahí falta otro elemento que es el contenido, que efectivamente lo que se esté comunicando sea mapuche, es decir que nos represente. En resumen creo que la comunicación mapuche ocurre cuando se expresa lo que las comunidades y las organizaciones quieren expresar”.

Según Alfredo Seguel, “en los encuentros de comunicadores mapuche se ha discutido el tema, y se pueden identificar tres parámetros para definir qué medios son mapuche. El primero es que el medio se autoreconozca como tal, o sea que no basta con que solo sea realizado por personas mapuches. El segundo es que esté vinculado a alguna organización o unidad territorial y el tercero va a aparejado a este y tiene que ver con que se relacione con algún proceso social que esté sucediendo en su pueblo”. Nuevamente nos encontramos con que el énfasis no está puesto sobre los medios que se utilizan, sino sobre los contenidos que se expresan en el mensaje que se quiere entregar al hacer comunicación mapuche.

Por eso es que la cuestión identitaria es fundamental para entender la comunicación mapuche. El comunicador o medio mapuche, no solo debe autoreconocerse sino que también ser reconocido. En ese sentido es elocuente la segunda editorial del periódico Aukiñ, del Consejo de Todas las Tierras, citada en el capítulo 2, cuando señala que las

mismas autoridades consideran al diario como una herramienta basada en la propia cultura, validándola de este modo y permitiéndole circular.

En la búsqueda para comprender qué es lo mapuche que emerge de la comunicación mapuche, es que los comunicadores han trabajado en un concepto que pueda explicarlo. Gerardo Berrocal de AdKimvn, señala que “la comunicación con identidad es un concepto al que le hemos dado forma en distintos encuentros, como en la Red de Comunicadores Mapuche y también lo han discutido los *peñis* en Puelmapu. Es un concepto distinto, porque a diferencia de las demás experiencias que pueden haber, tiene un énfasis en la dimensión espiritual del proceso de comunicación. A diferencia de otros procesos, se fortalece la dimensión espiritual de cada *lof* (comunidad). Creemos que lo que le da identidad al tema comunicacional mapuche es la dimensión espiritual del movimiento político. Sus procesos comunicacionales no se encuentran en los de otros pueblos”.

Al igual que la misma comunicación mapuche, la idea de comunicación con identidad está en construcción y tomando forma. Distintas personas coinciden en que el concepto surgió del Encuentro de Comunicadores Mapuche en San Martín de los Andes en 2004, y luego distintos grupos han ido discutiéndolo y desarrollándolo en paralelo. El comunicador puelche Carlos Catrileo, miembro de la Coordinadora Audiovisual Indígena Argentina, plantea la comunicación con identidad “como una forma de fortalecer la identidad de nuestro pueblo, recuperar lo nuestro y a partir de ahí crear una memoria colectiva con nuestra filosofía y cosmovisión, que va a llevar a encontrarnos con nuestra propia identidad, entendiendo que vivimos con otras culturas y estamos atravesados por eso al hacer comunicación, pero teniendo claro de dónde venimos, quiénes somos y para dónde queremos que vaya nuestro pueblo. En ese sentido, no somos inocentes, independientes ni somos imparciales, estamos comprometidos con los procesos de nuestro pueblo, en una constante tensión y lucha y desde ahí ejercemos la comunicación con identidad”.

La comunicación con identidad mapuche, es decir, la pertinencia cultural del relato mediático, el reflejo de la situación de los distintos *lof*, la expresión comunicacional de la política de las organizaciones, la dimensión espiritual de la manera en cómo se comunica, es lo que hace a la comunicación mapuche y la diferencia, obviamente, de la comunicación occidental pero también de la comunicación comunitaria y de otras formas de comunicación indígena, aun cuando pueda integrar estos dos conjuntos, desde sus especificidades.

Sergio Millaman lo ejemplifica a partir del caso de *Mapuexpress*; “nosotros, como colectivo, yo creo que hacemos comunicación mapuche, y estamos legitimados por la gente que está en distintos procesos mapuche, defendiendo territorio, haciendo recuperaciones de tierra, apoyando a los presos, y hacemos comunicación mapuche porque expresamos lo que en estos procesos se quiere expresar. A veces *Mapuexpress* se llena de comunicados, que tal vez no son tan bien redactados o tienen faltas de ortografía pero expresan lo que las comunidades en ese momento quieren expresar. Y que el comunicador sea mapuche o no, es lo mismo que el transmisor de la radio o del portal del web, es una herramienta para la expresión mapuche, para lo que la estrategia que una comunidad está levantando”.

El periodista/comunicador mapuche

Millaman plantea otro nudo de la discusión sobre la comunicación mapuche y es que al interior de los grupos de comunicadores -así como también en las organizaciones y comunidades- existe una presencia no mapuche. La interculturalidad se hace presente no solo en la potencial audiencia de los medios mapuche, sino que también al interior de la misma producción del mensaje comunicacional mapuche. “Yo trabajo con compañeros que no son indígenas”, dice Francisca Cabral; “y ahí se va haciendo una mezcla, que es como terminamos haciendo la comunicación. Eso está presente en todos los medios, en *Mapuexpress*, en *Azkintuwe*, en ese sentido no hay mucho lugar para el purismo, al interior de los medios mapuche hay no mapuche, pero que son parte de esta causa. Eso también tiene que ver con que estamos en un momento en que la comunicación se hace mucho a través de colectivos y eso se ve reflejado en nuestros medios”.

Así como hay no mapuches que son parte de los medios de comunicación mapuches, el problema también sucede a la inversa. Si nos guiamos por las definiciones continentales de comunicación indígena, o por las discusiones dadas por los comunicadores mapuches, solo puede ejercerse la comunicación mapuche desde medios propios pero entonces, ¿qué sucede con los comunicadores mapuches, que se reconocen como tal, y que sin embargo son parte de medios no mapuche? ¿Se puede hacer comunicación mapuche desde medios no mapuche?

Se lo pregunto a Carlos Catrileo, que antes de integrarse al canal *Wall Kintun TV*, trabajaba en la agencia de noticias Télam, que pertenece al Estado argentino. “Para mí lo que yo hacía en Télam sigue siendo comunicación mapuche, nada más que adecuada a ciertas normas que te pide el medio en el que trabajas, porque cada medio tiene su formato de elaboración de las noticias. Se sigue haciendo comunicación con identidad, nada más que adecuándose al formato que ellos piden y me parece que tiene que ver con seguir construyendo la comunicación con identidad ocupando un espacio, dando la batalla cultural desde otros medios de comunicación”, contesta Catrileo.

Hay un ejemplo que permite graficar este problema. Andrés Caniulef es un comentarista de farándula de Canal 13. Se reconoce “de origen” mapuche pero asegura estar buscando su propia identidad⁴⁷. Del otro lado de la cordillera, Kajfv Antiñir, es columnista de la temática de pueblos indígenas en el canal argentino CN23. Antiñir, que también integra el Centro de Comunicación Kona, sí se autoreconoce y además, aprovecha la tribuna que le otorga el canal para transmitir el discurso de comunidades y organizaciones mapuches. A través de dos niveles de definición de lo que es comunicación indígena -primero autoreconocimiento y luego el contenido propio- podemos identificar qué práctica es pertinente de la comunicación mapuche y cual no.

⁴⁷ “Andrés Caniulef: Mi origen mapuche lo llevo con orgullo, pero mi lucha es ser quién soy”
<http://www.adnradio.cl/noticias/sociedad/andres-caniulef-mi-origen-mapuche-lo-llevo-con-orgullo-pero-mi-lucha-es-ser-quien-soy/20110829/nota/1538646.aspx>

La Mapu y el Az.

No hay otra respuesta que se repitiera tanto a la largo de la investigación. ¿Cuáles son los principales medios mapuches? “*Mapuexpress* y *Azkintuwe*, son los que más destacan”, dice Luis PENCHULEO, del Partido Wallmapuwen, “El *Azkintuwe* y *Mapuexpress* son los referentes. Estos dos medios tienen el tema de la continuidad, un equipo, una mística, y creo que son los dos medios más importantes”, señala Andrés Carvajal. La impresión también se personaliza; “Alfredo Seguel y Pedro Cayuqueo son dos referentes en el ámbito comunicacional”, señala el periodista Elías Paillán.

Ambos se han constituido como referencia no solo en Gulumapu, “los integrantes de los medios mapuches del Puelmapu coinciden en su mayoría en que los antecedentes inmediatos de comunicación mapuche, a los que tuvieron como referencia al iniciar sus propios emprendimientos, fueron los periódicos *Azkintuwe* y *Mapuexpress*, con sede en la localidad chilena de Temuco”⁴⁸, cuenta Florencia Yanniello en “Descolonizando la palabra”.

A partir de estos dos medios se comienza a construir la comunicación mapuche. Si bien es cierto que en el último tiempo muchas informaciones surgen desde otras fuentes - sobre todo desde Internet- son estos los medios que concentran la información y son las referencias obligadas al hablar de comunicación mapuche. La altísima producción e incidencia en espacios de la *Mapuexpress* y el formato, y calidad periodística del *Azkintuwe* las colocan en el centro de la información mapuche.

La existencia de ambos, lejos de generar una especie de competencia, permite una dinámica de desarrollo diverso y complementario. “*Azkintuwe* es un medio que permite profundizar”, dice Eugenia Calquin, integrante de *Mapuexpress*, “tiene contingencia, entrevistas en profundidad y reportajes, mucha opinión, mientras que nuestro formato nos permite subir tres, cuatro noticias diarias, pero no tenemos la capacidad de desarrollar reportajes más profundos. Entonces ahí es cuando se da una complementariedad de ambos medios”.

Pero independiente de sus características, ambos medios tienen el sitio que ostentan porque han sido parte de un largo proceso, han estado presentes en distintas instancias demostrando, así, un trabajo consecuente y a largo plazo. “Es como cuando haces un festival de cine en la población”, dice Andrés Carvajal; “tienes que hacerlo un año, después otro año, y así. Si fallas una vez, al otro rato la gente ya no te cree. Entonces hay un tema con la continuidad y la confianza que le puedes dar a la gente de que ahí está el medio”.

El hecho de que sean los referentes deja importantes lecciones. Dada cuenta que han sido los instrumentos comunicacionales más útiles para el movimiento en la última década, hay que notar que son dos medios que han seguido caminos distintos. El *Azkintuwe* ha apostado por profesionalizarse, haciendo un trabajo periodístico de calidad, buscando transformarse en una empresa periodística.

⁴⁸ Op Cit Yanniello 21p.

La *Mapuexpress*, en tanto, trabaja desde la trinchera del activismo y su centro está en denunciar y convocar. Se estructura, además, como un Colectivo Editorial. Aunque ambos conviven en Internet, el *Azkintuwe* proviene de otro lenguaje, la prensa escrita. Como puede verse, no hay *un* solo camino para el reconocimiento mediático mapuche.

Ambos espacios, además, son muy convocantes. Al estar presentes en el proceso de la comunicación mapuche durante tantos años han logrado ser el eje que articula al resto de los medios. De ellos han surgido los primeros encuentros de comunicadores y sus principales referentes, Alfredo Seguel y Pedro Cayuqueo, son el centro de esta nueva manera de hacer comunicación desde el mundo mapuche. El trabajo constante y la dedicación que le han entregado a sus proyectos ha hecho que se ganen un espacio de respeto tanto dentro como fuera del mundo mapuche.

Es peligroso personalizar los procesos pero cuando se trabaja en éste tipo de comunicación se hace patente que las historias personales son muy importantes. Los primeros encuentros del equipo de *Azkintuwe* eran de un grupo de recién egresados de la universidad “y ahora tenemos que tener un lugar especial para que jueguen nuestros hijos”, cuenta Jacqueline Caniguan. Muchos de los proyectos radiales han decaído porque a través de la radio los locutores se hicieron famosos en su territorio, comenzaron a pololear y luego tuvieron hijos, por lo que abandonaron la radio por un trabajo remunerado. Muchos de los discursos -políticos- que devinieron en comunicacionales- caminaron desde la autogestión a buscar fuentes de financiamiento porque sus impulsores se dieron cuenta que no lograban mantener a sus familias. Las peleas causadas por las más humanas y diversas razones también son un factor importantísimo para entender el mapa de los medios mapuche. Y en el centro de esta comunicación que se vuelve carne en historias así de reales, están los comunicadores mapuche y no mapuche que han sostenido esta contraesfera pública que es la comunicación mapuche, a través de muchos años de grandes esfuerzos y pocas retribuciones. La historia de los medios de comunicación mapuche está sustentada en una decena de comunicadores que son el alma y vida de este proceso, una decena de historias individuales que se transforman en una trama colectiva, hoy indispensable para los distintos espacios de lucha del mundo mapuche.

El sendero ya se trazó.

102 años eran las máximas penas iniciales solicitadas por el Ministerio Público contra 14 procesados por el *Juicio de Cañete*. La condena era ridícula y se corrió la voz, finalmente 10 de los procesados fueron sobreesidos, mientras que los cuatro restantes iniciaron una huelga de hambre en marzo de 2011. Los medios mapuche se hicieron parte, día a día iban apareciendo nuevas notas, fotografías, los estados de salud de los presos, columnas de opinión y un sinnúmero de otras informaciones. El 9 de junio los *peñis* fueron separados a la fuerza y derivados a distintos centros asistenciales. La información se regó en minutos y a las horas los presos estaban nuevamente reunidos en el Hospital de Victoria. Son muy pocos los movimientos sociales que cuentan con el respaldo mediático, con la coordinación con la que cuenta el movimiento mapuche.

Las eventuales críticas que a lo largo de la investigación puedan surgir sobre los medios mapuche deben ser siempre partiendo de una base: los mapuches están construyendo un proyecto comunicacional propio pero ya han avanzado muchísimo y han logrado instalar mediáticamente sus temáticas. “Yo siento que no es menor el reconocimiento que tenemos a nivel continental”, dice Jeanette Paillán; “hemos marcado una diferencia y cuando nuestros comunicadores viajan al extranjero han podido pararse y decir ‘nosotros con o sin plata hemos podido llevar este proceso’. Claro, no hacemos maravillas, pero hemos logrado ser persistentes”.

Es difícil cuantificar en qué nivel han sido un aporte los medios para el movimiento, pero es evidente que la visibilidad que el proceso ha alcanzado está basada en el respaldo mediático con el que cuenta. A finales de los noventa los medios tradicionales criminalizaban la protesta mapuche, la acusaban de terrorista, infiltrada por movimientos extranjeros y solo le daban espacio cuando ocurría algún proceso violento.

Ahora también lo hacen, pero la diferencia es que el movimiento mapuche supo levantar sus propias voces que están muy lejos de la masividad de esos medios, pero que son una fuente de información vital que circula y cada vez llega a más gente. El Internet en general y en particular las redes sociales lo han demostrado y han sacado a la luz esta realidad, la comunicación mapuche ha logrado articularse, transformándose en un motor fundamental del movimiento mapuche.

¿Qué viene ahora?

Pareciera ser que las necesidades comunicacionales más básicas del mundo mapuche están relativamente cubiertas. Ya no es posible que el allanamiento a un *lof* pase desapercibido. Esa base ya está y funciona, hay que mantenerla. Lo que urge ahora es que la mayoría de la población mapuche tome conciencia del potencial transformador de la comunicación. “A todos debería afectarnos y preocuparnos el problema de la comunicación. Ahí hay un desafío, nosotros tenemos que educar a la gente y educarnos nosotros mismos y eso es lo que viene”, sostiene Pedro Melinao.

Muchos proyectos comunicacionales no han funcionado porque esa discusión no se ha dado previamente, entonces no tiene ningún sentido instalar una radio en un territorio si la comunidad que lo habita no ve a la radio como una necesidad. Los comunicadores mapuches deben ver dónde están parados, cuáles son las necesidades de expresión de su pueblo y trabajar en función de esas necesidades, construir una estrategia comunicacional desde esa base. Las nuevas experiencias comunicacionales, para que sean fructíferas, deberán nacer de una reflexión y necesidad propia, sino estarán siempre condenadas a la precariedad, a quedarse en las buenas intenciones.

El nudo de la nueva comunicación mapuche está en si logra consolidarse como una verdadera esfera pública, con capacidad de interlocución tanto con las bases mapuches como con la sociedad chilena y argentina y sus espacios de poder. El salto cualitativo de la comunicación mapuche está en lograr ser efectivamente la expresión pública mapuche, ser la mediatizadora de los discursos surgidos en el seno de su pueblo.

Para eso es necesaria la formación y el surgimiento de nuevos comunicadores. “En la medida que podamos desarrollar escuelas de capacitación con las comunidades, que podamos formar a futuros profesionales de la comunicación mapuche tendremos una fortaleza; habrá una nueva generación que empiece a su vez a hacer nuevas cosas”, dice Elías Paillán. Esta formación de nuevos comunicadores mapuches -sean de comunidades o no, sean jóvenes o no- podría derivar en la creación de grupos de comunicación propios, surgidos de espacios autónomos y que fortalezcan esos procesos.

Tarde o temprano el Estado chileno va a reconocer a los medios de comunicación mapuche y comenzará a financiarlos. Cuando eso suceda los comunicadores mapuches tendrán que estar fortalecidos y claros en sus proyectos, de manera de no ser avasallados por la cooptación. La autogestión que ha caracterizado a la comunicación mapuche en sus primeros 30 años de desarrollo está llena de características positivas: del pueblo mapuche emergió una voz pública a partir de su propio esfuerzo, una voz que no se la regaló nadie. Cuando llegue la hora de los reconocimientos estatales esta tiene que ser una fuente de fortaleza.

La autonomización de cada espacio de comunicación, de cada proyecto comunicacional, es la clave para que la comunicación con identidad mapuche sea pertinente, sea la verdadera expresión pública del movimiento mapuche. El desafío está en la construcción de redes que permitan fortalecer esos procesos sin que pierdan la autonomía. El salto cualitativo se dará si se logra formar nuevos comunicadores, sostener esos espacios, construir las redes y mantener la autonomía.

Nacer por causalidad, defender por Ternura.

El jueves 4 de agosto de 2011 a las nueve de la noche por las calles de Santiago se confundía el humo de las barricadas, el gas lacrimógeno y el ruido de las ollas que hacían retumbar los vecinos en solidaridad con los estudiantes que por esa fecha completaban dos meses de movilización ininterrumpida. Movilización estudiantil que como pocas veces vio incluido al pueblo mapuche representado a través de la Femae, su Federación de Estudiantes, que levantó un propio petitorio que fue incluido -al igual que la organización- junto a la Confederación de Estudiantes de Chile.

Julio Chewin, director de la Radio *Werken Kurruf* se encontraba en Santiago buscando trabajo. Se sumó al llamado a los cacerolazos y salió a manifestarse junto con un grupo de amigos de la población Lo Hermida. Se encontraron con barricadas en la esquina de Grecia con Américo Vespucio que formaban un humo gris, Julio a un lado; del otro los autos. Uno de ellos, un Volkswagen cruzó la espesa cortina, llevándose por delante al comunicador social, el mismo que siete años antes celebraba junto a Los Jaivas la inauguración de la radio en su comunidad. En la misma esquina y en las mismas circunstancias Boris Gatica en 1999 y José Vera en 2001 habían sido asesinados por automovilistas que también cruzaron, inconscientes, esa cortina. A algunas cuadras de donde fue atropellado Julio hay una plaza que lleva el nombre de su hermano, Marco Chewin, motor y principal impulsor de la *Werken Kurruf* que murió muy pronto en las aguas del Budi dejando a Julio con Ivonne, que han llevado la radio como han podido durante estos años.

La información, como toda mala noticia, corrió rápido. Al rato se esparció por *Twitter* y en *Facebook* se creó el grupo de solidaridad "Amigos de Julio Chewin". Richard Curinao, en su blog *Werken Kurruf*, que llevaba el mismo nombre que la radio de Julio, comenzaba a subir información, mientras que Elvis Quilapi, entonces en *El Diario Wallmapu* publicaba una entrevista a una vecina que fue testigo de lo que pasó y la *Mapuexpress* llamaba a acercarse al hospital Salvador a donar sangre. Ahí se congregaron las asociaciones mapuches santiaguinas a pedir que no se extinguiera la vida del comunicador que por esas horas se encontraba inconsciente, conectado a un respirador artificial y con la pierna izquierda amputada. Mientras Ivonne González, su esposa y una de las principales fuentes de este libro viajaba a Santiago para acompañar a Julio, en el Budi, en Temuco y Santiago se organizaba la solidaridad, a través de la incipiente cadena de medios mapuche que Chewin ayudó a crear.

"Cuesta, cuesta mucho trabajar en estos medios", decía Alfredo Seguel; "hay gente que cree que uno puede vivir de esto y no es así". Julio, que no podía vivir de esto tuvo que irse a Santiago. Richard Curinao estudia y trabaja en la farmacia Makelawen, Gerardo

Berrocal en diciembre hace caja grabando licenciaturas de liceos, Pedro Melinao trabaja en el Instituto de Medio Ambiente de la Ufro y su hermano Víctor desarrolla proyectos de ingeniería sanitaria. El fin de semana del atropello a Chewin, Pedro Cayuqueo se encontraba en Punta Arenas, compartiendo su experiencia con comunicadores de la zona mientras que Alfredo Seguel participaba en Buenos Aires del estreno de la película Tierra Adentro: un documental ficcionado que cuenta cuatro historias de la Campaña del desierto, la Pacificación de la Araucanía de Argentina. Una de esas historias, es la de un comunicador social -Seguel- que recorre el territorio revisando las historias de la masacre.

Desde Santiago a Chiloé, y desde el Pacífico al Atlántico -de *lafken* a *lafken*- cada mañana se levantan un puñado de comunicadores que son la verdadera alma de esta historia, que es el relato de una construcción y no de un despojo: el proyecto mapuche que nace como respuesta a tantos años de ignorancia y de racismo, la construcción desde esta orilla del mundo, en la cual tocó nacer por causalidad y se defiende por Ternura, como dice Chihuailaf. Al sur del sur se levanta, ya está bueno que lo reconozcamos, una nación con su propio idioma, sus propias costumbres y su propia manera de entender la espiritualidad y el amor. También y desde hace un par de años con un proyecto comunicacional propio plasmado en ese puñado de historias que son estos medios, que nos dicen todas esas mañanas, que los *che* siguen vivos, latiendo en el fondo, en el corazón de su *mapu*.

Bibliografía

AGURTO, Jorge y MESCCO Jahve.

La comunicación indígena como dinamizadora de la comunicación para el cambio social. 2010 [en línea],

<http://servindi.org/pdf/ALAIC_comunicaci%C3%B3nindigena2012.pdf>

ALMEDRA, Vilma.

Encontrar la palabra perfecta. Experiencia del Tejido de Comunicación del Pueblo Nasa. Cali, Universidad Autónoma de Occidente, 2010.

BELLO, Álvaro.

Nampulkafe. Ed. Universidad Católica de Temuco, 2011.

BENGOA, José.

Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín. Ed. Catalonia, Santiago, 2003

BENGOA, José.

Historia del pueblo mapuche siglos XIX y XX. 6° ed. Santiago, LOM Ediciones, 2000.

BERROCAL, Gerardo.

Una breve revisión de “La Comunicación antes de Colón en Wallmapu” [en línea] <http://adkimvn.wordpress.com/2012/10/19/una-breve-revision-de-la-comunicacion-antes-de-colon-en-wallmapu/>

CARRASCO, Hugo.

El discurso público mapuche. En Lengua y Literatura Mapuche 7, Temuco, Universidad de La Frontera. 1996.

CHIHUAILAF, Elicura.

Recado confidencial a los chilenos. Santiago, LOM Ediciones, 1999.

CHIHUAILAF, Elicura.

Relato de mi sueño azul. 2°ed. Santiago, Pehuén Editores, 2011.

CLASTRES, Pierre.

La Sociedad contra el Estado. Virus Editorial, Madrid, 2009.

FARON, Louis.

Los mapuche, su estructura social. Instituto Indigenista Interamericano, México DF, 1969 [en línea] <http://es.scribd.com/doc/14863926/Los-Mapuche-Su-Estructura-Social>

FOERSTER Rolf, y VERGARA Jorge.

Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena. [en línea] Santiago, 2000

http://www.archivochile.com/Pueblos_originarios/otros_doc/POotrosdoc0010.pdf

FOERSTER Rolf, VERGARA Jorge.

Revisión hemerográfica de Editoriales de El Mercurio en 1999 en “Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena”. Santiago, 2000.

GUMUCIO, Alfonso.

Haciendo Olas, historias de comunicación participativa para el cambio social. Informe para la Fundación Rockefeller. La Paz, Plural Editores, 2001.

HIDALGO, Jorge “et al” eds.

Etnografía, Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología. Santiago, Ed. Andrés Bello, 1996.

HOBBSAWM, Eric.

La Era del Capital, 1848-1875. Ed. Crítica, Barcelona, 1998.

LEÓN, Leonardo.

Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1991.

MALDONADO, Claudio y DEL VALLE, Carlos.

Discurso Público Hipertextual Mapuche: Aproximaciones Teórico-Conceptuales. 2011, [en línea]
<<http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/viewArticle/1165>>

MALDONADO, Claudio.

La producción de sitios Web mapuches como Discurso Público Hipermedial Mapuche en su carácter de Comunicación Intercultural Mediatizada y su vinculación con la Exomemoria en un proyecto de Transculturación a través de Redes Digitales. En: Razón y Palabra. 71. febrero - abril 2010 [en línea] 2011,
http://www.razonypalabra.org.mx/N/N71/VARIA/5%20MALDONADO_REVISADO.pdf

MANDRINI, Raúl, ORTELLI, Sara.

Volver al país de los araucanos. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1992.

MARIMÁN, Pablo.

“et al”.j...Escucha, winka...! Santiago, LOM Ediciones, 2006.

MURATORIO, Blanca (ed.).

Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX. Flacso Sede Ecuador, Quito, 1994.

PAVEZ, Jorge.

(comp) Cartas Mapuche Siglo XIX. Santiago, Ocho Libros, 2008.

PINTO, Jorge.

De la inclusión a la exclusión. La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche. Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), Santiago de Chile, 2000.

RAMIRO BELTRAN, Luis.

La Comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes. Centro Interdisciplinario Boliviano de Estudios de la Comunicación (CIBEC), La Paz, Bolivia, octubre de 2008.

SALAZAR, Juan Francisco.

Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación. *Journal of Iberian and Latin American Studies*. University of Western Sydney, 2002.

TELLEZ, Eduardo.

Evolución histórica de la población mapuche del Reino de Chile, 1536-1810. En *Historia Indígena*, N°8. Universidad de Chile, Santiago, 2004. 101-126 pp, [en línea] <http://es.scribd.com/doc/74547454/Marzo-22-Tellez-Eduardo-Evolucion-Historica-de-la-poblacion-mapuche-del-reino-de-Chile>

TITIEV, Mischa.

Araucanian culture in transition. University of Michigan, 1951.

WOLF, Eric.

Europa y la gente sin historia. Fondo de Cultura Económica, México DF, 1987.

YANNIELLO Florencia.

Descolonizando la Palabra, los medios de comunicación del Pueblo Mapuche en Puelmapu (Argentina). Universidad Nacional de La Plata, 2012