

Cultura y política en la insurgencia mapuche contemporánea, La Araucanía, 1992 – 2007

Marcelo Berho C.

Antropólogo, Universidad Católica de Temuco, Chile.

Mail: mberho@uct.cl

Introducción

La presencia de los pueblos indígenas en la sociedad y en la política de los países latinoamericanos ha cobrado un notorio aumento y un especial significado desde finales del siglo XX y comienzos del XXI. Ya sea porque estos pueblos han logrado perpetuarse como tales y adaptarse al mismo tiempo, y a veces con éxito, a la política de los estados nacionales en que habitan (Bolivia, Ecuador, México, Guatemala) o bien porque continúan siendo víctimas de la opresión y marginación que les impone el actual sistema económico y político de los estados nacionales,¹ ellos constituyen un actor social y político en el amplio sentido del término, cuya acción debemos considerar si queremos entender mejor nuestra historia y configuración presente.

Esta situación general recorre con mayor o menor intensidad todo nuestro continente y ella es probablemente tanto el resultado de las relaciones históricas de desigualdad entre los pueblos indígenas y los estados nacionales como de la propia

evolución interna de las sociedades indígenas y nacionales tras el período colonial.

Asimismo, según informa la actual historiografía andina y mexicana, la acción indígena contemporánea no sería sino una expresión de una historia de acción colectiva que se remonta prácticamente a los primeros contactos con los europeos.² En todos estos casos, presentes y pasados, los indígenas establecen demandas y reivindican derechos tradicionales que representan valores desconocidos y contradictorios a los que promueven las élites políticas y económicas nacionales y que son interpretados como conducentes a actos ilegales, delictivos y criminales.

Sin ser histórico en propiedad, el análisis se sitúa dentro del período que va de 1992 a 2007 y se localiza fundamentalmente en el contexto de la región de La Araucanía, en el sur de Chile, en el territorio conocido hasta fines del siglo XIX como “la Frontera”. Esta cronología y la localización se justifica por dos razones principales. Por una parte, como se desprende de los análisis de diversos especialistas en la materia (Bartolomé, 1995; Albó, 2002; Bengoa, 1999), 1992 fue un año clave en el resurgimiento de un nuevo ciclo de protestas indígenas en América Latina. Igualmente 2007 es un año relevante debido a que en él la ONU aprobó, después de años de discusión y espera, la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas, instrumento con el cual se espera contribuir al

¹ Según el relator de la ONU, Rodolfo Stavenhagen (2005), “las poblaciones indígenas de todo el mundo son el sector más marginado de la sociedad, víctimas de discriminación y prejuicios que se perpetúan con los años. A pesar de la existencia de legislaciones que los protegen, los derechos de estos pueblos son con frecuencia negados en la práctica”. El relator advierte también del efecto de empobrecimiento que supone para las comunidades el hecho de abandonar sus tierras ancestrales a causa de la desprotección estatal y las acciones de las empresas interesadas en sus recursos naturales.

² Véase, por ejemplo, los textos de Katz (1990) para el caso de México, y Stern (1986) y Thompson (2003) para el mundo andino.

establecimiento de relaciones sociales, políticas y económicas equilibradas entre los estados nacionales y los pueblos indígenas. Por otra parte, el período está lo suficientemente documentado y asimismo existe cada vez más facilidad de acceso a fuentes vivas y en mayor cantidad. Asimismo, nos enfocamos en La Araucanía porque es en esta región donde, en el caso chileno, se han concentrado los procesos de reivindicación étnica y porque en ella donde la presencia mapuche es cada vez más notoria.

Dentro de este período se pueden distinguir tres momentos por los que atraviesa la insurgencia mapuche: 1) el inicio de un proceso de revitalización y rearticulación étnico-cultural (1990 en adelante), 2) un momento de radicalización de la acción reivindicativa (desde 1997 a 2003 aprox.) y 3) el momento presente, que se caracteriza por la persecución y criminalización obsesiva de los activistas, dirigentes, autoridades tradicionales y organizaciones mapuche insurgentes por parte de los aparatos estatales de control y represión.

Enfoque teórico - metodológico

El análisis combina el uso de los métodos documental y etnográfico-antropológico, considerando los aportes de los estudios subalternos en la conceptualización de la *acción campesina indígena*, particularmente el concepto de *insurgencia campesina*, y porque ofrecen un marco de análisis crítico de los discursos de la contra-insurgencia (Guha, 1997; Chatterjee, 1997). También he considerado el marco conceptual de la *acción colectiva estratégica* (McAdam et. al, 1999; Tarrow, 1999) y el marco general de la relación entre cultura y política desde la perspectiva de la antropología cultural (Geertz, 1987), según la cual se busca "hacer inteligible la vida política... al concebirla informada por una serie de concepciones... derivadas de preocupaciones que trascienden en mucho dicha vida política", otorgándoles realidad a esas concepciones, poniéndolas "en lo

concreto e inmediato de las luchas" (Geertz, 1987: 262).³

Aun cuando pueda parecer ecléctico, este marco de referencias se compone de aspectos teóricos y metodológicos solidarios entre sí. El análisis de la acción colectiva estratégica ofrece una un acercamiento sistemático para la comprensión socio-política de los movimientos de insurgencia y protesta; asimismo, la teoría cultural en antropología puede ser muy útil para el análisis subalterno por cuanto busca comprender prácticas y discursos sociales en el contexto de sentido en el que éstas se producen y circulan. En este marco, la insurgencia, al igual que la contra-insurgencia, tiene un cuerpo, un esqueleto y un espíritu. Ambas se componen de ideales, hipótesis, obsesiones y juicios que vehiculizan concepciones de nosotros mismos y los otros, las que para desplegarse y tener efectos constitutivos adquieren formas materiales e institucionales. A su vez, estas formas sólo se sustancian cuando efectivamente logran producir y transmitir sentidos culturalmente compartidos y/o diferenciadores.

Tanto el análisis documental como el etnográfico - antropológico se centraron un poco más allá del análisis que ofrece Guha (1997) en "La prosa de la contra-insurgencia", al poder indagar más directamente en la insurgencia indígena a partir de la visualización del sistema de prácticas y discursos culturales y políticos que los mismos sujetos informan y conforman. Así, la contemporaneidad del objeto con el investigador evitó parcialmente la tarea de tener que rastrear "las voces y demandas obliteradas de los insurgentes" únicamente dentro de la prosa contra-insurgente. Dado que hoy en día esas voces y demandas están al alcance de cualquiera (que en realidad quiera prestarles atención), el análisis de los procesos contemporáneos de la insurgencia se ubica en una posición más cómoda, pero no por ello menos cercana a la complicidad que descubre el análisis subalterno respecto de la historiografía colonial y nacionalista - conservadora, liberal o marxista-. De allí la

³ Para Geertz la cultura no es ni usanza ni atavismo sino la forma como los seres humanos estructuramos y damos forma y contenido a nuestra experiencia mediante la construcción social de símbolos; la política, por su parte, es vista como un escenario y una faceta de la vida social en la cual dichas formas se expresan públicamente. Para más detalles de esta concepción, véase Clifford Geertz, "La política del significado", en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

necesidad de sostener la mirada etnográfica como un dispositivo teórico-práctico de extrañamiento y búsqueda de la singularidad o especificidad del objeto.

El enfoque adoptado implicó, por tanto, un punto de vista relacional y simbólico en el que, junto con el punto de vista de los insurgentes, se prestó atención igualmente a las narrativas y significados contra – insurgentes. El modelo de análisis puede graficarse como un círculo de relaciones y significados en los que se producen y circulan, en una dirección y en otra, discursos y prácticas diferenciadas sobre lo que deben ser, entre otras cosas, los derechos y deberes, los campos y sujetos de su aplicación, etc. En el marco de la relación cultura - política, en tanto, se asume que la interacción entre los mapuche y el estado-nación chileno se orienta a partir de criterios socio-culturales diferenciados y en tensión recíproca permanente. Estos criterios remiten a la estructura de relaciones interétnicas desequilibradas que históricamente ha predominado en Chile (Vidal, 1999), y de la cual surgen diversas expresiones de resistencia, reivindicación y lucha que van desde acciones pacíficas hasta el uso de la violencia organizada. Para Guha este tipo de relación, junto con la colonial, es la que subyace en “la prosa de la contra-insurgencia” y lo que lleva, finalmente, a la producción de una historiografía “miope” y políticamente sesgada que requiere ser “corregida”.

Siguiendo a Guha, entendemos la insurgencia campesina indígena como un proceso conscientemente motivado y planificado, resultado de una conciencia que adquiere sustancia histórica y contenido político en el marco de una relación de dominación política; un proceso encadenado de acción estratégica que comporta una serie de aspectos susceptibles de ser objetivados. Entre ellos se han identificado, considerando el aporte de los teóricos de la acción colectiva como acción estratégica (McAdam et al, Op. Cit.), las oportunidades políticas, las estructuras de movilización, los repertorios de acción y los marcos de sentido que informan los procesos y situaciones alrededor y dentro de la insurgencia mapuche de los últimos quince años.

Por otro lado, el análisis de la prosa de la contra-insurgencia, conformada en este caso fundamentalmente por “discursos

primarios”, se orientó a visualizar dos aspectos principales. Por una parte, los modos que tienen los grupos dominantes -medios de prensa escritos, empresarios, latifundistas y estado- de conceptualizar a los insurgentes e interactuar con ellos (verbal y físicamente); por otra parte, los efectos constitutivos que estos mismos conceptos tienen, ya sea en la reproducción y profundización de las relaciones de dominación, o bien en la reafirmación y recreación de la misma prosa contra-insurgente y que, teóricamente, pueden reforzar los sentimientos de hegemonía de los grupos con poder. Como veremos, la respuesta política a la insurgencia del movimiento mapuche fue primero la represión y paralelamente la persecución, la penalización y la criminalización. En este sentido, se busca responder, en lo posible, al significado político y cultural que tiene el proceso para los mapuche. Dado que la prosa de la contra-insurgencia tiende, como veremos, a desustancializar al sujeto insurgente, no sabemos de qué modo éste experimenta y simboliza el poder. De ahí, entonces, que procure determinar lo que esto quiere decir en términos político-culturales para la propia insurgencia.

Las principales fuentes consultadas y analizadas han sido los discursos y prácticas producidos tanto por los propios mapuche insurgentes, como por quienes actúan desde los marcos político-culturales de la dominación. En el primer caso he recurrido a comunicados de prensa de los dirigentes, informativos, denuncias de atropellos y violaciones a los derechos y reflexiones sobre el conflicto en las comunidades por parte de comuneros, dirigentes, activistas y autoridades mapuche tradicionales (*ñizol logko, logko, machi, kimche*); así como a diferentes expresiones de crítica indigenista y animación insurgente que he encontrado en el ciber-espacio y en la prensa local, especialmente a contar de 1997.⁴ Asimismo, he considerado fuentes historiográficas, antropológicas y sociológicas, mapuche y no mapuche, así como mis propios acercamientos etnográfico - antropológicos a la realidad mapuche, desarrollados en diferentes momentos y en diversas zonas de la región, y

⁴ Fundamentalmente, he revisado las noticias de la prensa escrita local (El Diario Austral de Temuco) y la documentación de algunas organizaciones mapuche de la época (*Meli Wixan Mapu*, Coordinadora Arauko Malleko, Consejo de Todas las Tierras, *Ñuke Mapu*).

que me han provisto de un acervo vívido de los procesos contemporáneos del movimiento (Berho et. al., 2000; CES, 2003 y 2004; Durán y Berho, 2004).

La prosa contra-insurgente, por su parte, la he recogido principalmente de la prensa escrita nacional y regional, y concierne especialmente al período de radicalización del movimiento, momento en que la prensa –y otros actores con poder a nivel nacional y regional- comenzará a tener un papel decisivo en la implementación de políticas policiales y el desarrollo de una cruzada criminalizadora hacia los mapuche en la región.

Los mapuche de La Araucanía en el actual contexto político chileno

Habitando principalmente las regiones IX, VIII, X y Metropolitana, los mapuche son el más importante de los ocho grupos étnicos -reconocidos en la ley indígena 19.253 de 1993- que habitan en el actual territorio chileno desde tiempos pre-colombinos.⁵ Con una población que supera las seiscientas mil personas mayores de 14 años (4% de la población nacional), los mapuche se concentran fundamentalmente en las zonas rurales de La Araucanía.⁶

Los mapuche, "*gente de la tierra*", constituyen una sociedad indígena que se afirma a sí misma como una unidad socio-cultural basada en una lengua, una historia, una pertenencia territorial y una experiencia de resistencia histórica de larga data. Culturalmente comparten rasgos de la cosmovisión, la religión y la organización social. Habiendo sido relegados a fines del siglo XIX a ocupar espacios cada vez más reducidos del territorio histórico, a través del proceso conocido como "arreduccionamiento",⁷ la mayor parte de la

población vive en Santiago y el resto se halla esparcida en asentamientos rurales de las regiones VIII a X (entre el Bío – Bío y la Isla de Chiloé), en los que mantienen una relación de cuidado y respeto hacia la naturaleza y desarrollan diversas actividades económicas, tradicionales y modernas, según las condiciones ecológicas y los grados de lealtad étnico-culturales (CES, 2004).

Desde 1993, con la introducción de la ley indígena, se superponen "comunidades" jurídico-administrativas, con formas organizativas tradicionales –*lof che* y *rewenucleadas* en torno al parentesco, la pertenencia territorial y los lazos rituales (Durán, 1998). Desde el punto de vista económico, coexisten prácticas hortícolas y agropecuarias tradicionales con otras orientadas al intercambio comercial, así como un sector creciente de asalariados rurales y urbanos, estos últimos migrantes producto de la falta de tierras. Desde el punto de vista socioeconómico, en tanto, los mapuche viven en condiciones de pobreza e indigencia superiores al resto de la población regional.

En términos identitarios los mapuche contemporáneos se despliegan "en un continuo que va desde la [identidad cultural] practicada en las comunidades, en tanto contexto natural de vida, hasta las asumidas a nivel intelectual y político, particularmente por parte de profesionales mapuche y líderes indigenistas" (Durán y Quidel, 1998: 135), además de aquellas formas que la niegan u ocultan como estrategia de sobrevivencia, particularmente en contextos de vida urbanos y/o de discriminación negativa (Baud et. al., 1996; Berho et. al., Op. Cit.). Asimismo, a raíz de los procesos de reivindicación desplegados a partir de la década de 1990, se asiste a una rearticulación étnico-cultural de las llamadas "identidades territoriales" que subrayan la conexión íntima y adaptativa de los mapuche a los respectivos nichos ecológicos en que históricamente han vivido.⁸

los Estados chileno y argentino, a fines del siglo XIX. Este proceso se llevó a cabo en Chile entre 1883 y 1930. En total, en La Araucanía se crearon más de dos mil reservas indígenas, perdiéndose así más de un 90% del territorio que hasta entonces ocupaba el pueblo, entre el río Bío – Bío y la provincia de Llanquihue, al sur del río Tolstén.

⁸ Así, los mapuche de la costa se identifican a sí mismos como *lafkenche* (gente del litoral), los del valle como *wenteche* (gente del llano), los de la cordillera de la costa como *naüqche* (gente de las colinas) y los de la cordillera andina se denominan *pewenche* (gente del *pewen* o "pino araucaria"). Asimismo, los mapuche al sur del río Tolstén se identifican a sí mismos y por el resto como *williche*

⁵ Los otros son: *Aymara*, *Quechua*, *Colla* y *Likan Antay* (atacameños), en el norte; *Rapa Nui* en Isla de Pascua; *Kaweshkar* o alacalufe y *Yamana* o yagán, en el sur austral.

⁶ De acuerdo al Censo Nacional de Población y Vivienda 2002, esto es, 204.125 personas, cifra que representa el 29,6 % de la población indígena total del país y el 23,5 % de la población total regional.

⁷ Proceso que implicó la derrota militar del pueblo, y por el cual se usurparon legalmente las tierras por parte de

La sociedad mapuche contemporánea es, como veremos, una especie de crisol en que coexisten diferentes tendencias y perfiles socioculturales y políticos, cada uno de los cuales afirma de distinto modo su diferencia étnico – cultural frente al estado – nación, el mercado y la sociedad civil.

El estado nacional, por su parte, viene sosteniendo, desde el advenimiento de la democracia en 1992, una política indigenista de carácter “asimilacionista” inspirada en la retórica de la diversidad étnica y cultural que ha sido insatisfactoria en el marco de las aspiraciones del pueblo, impidiendo un desarrollo social, económico y cultural indígena autónomo y efectivo. Igualmente, ha profundizado la orientación neoliberal de la economía nacional heredada de la dictadura militar, y que se ha traducido en espacios de desprotección y vulneración de los derechos colectivos sobre los recursos naturales y el propio territorio indígena, haciéndose concesiones en nombre del desarrollo económico que pasan a llevar la propia ley indígena y que lesionan la convivencia social e interétnica. Los principales beneficiados son los latifundistas, las empresas forestales, las industrias y los mega-proyectos hidroeléctricos y viales de carácter transnacional.

En este contexto, y a la luz de los procesos históricos de expoliación a que se han visto sometidos por parte de las políticas nacionales, se ha organizado una resistencia tanto a las políticas del estado como hacia el neoliberalismo. Esta situación ha otorgado visibilidad política a un actor que supuestamente se encontraba ya asimilado a la sociedad nacional y que paulatinamente irá desarrollando acciones insurgentes tendientes a modificar sus condiciones de vida.

Las respuestas estatales frente al movimiento mapuche abarcan desde la persuasión integracionista a la persecución política – policial reafirmativa de la frontera étnica y la supuesta unidad nacional. Con la debutante institucionalidad y el discurso neo-indigenista del estado -la ley indígena de 1993 y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)-, se crean condiciones básicas para un desarrollo indígena, subordinado no obstante a las

(gente de las tierras del sur) y los del lado oriental de Los Andes como *pwelche* (gente del *pwel* o pampa desértica).

corrientes políticas y económicas dominantes.⁹ La ley indígena vigente, que protege las tierras indígenas, es coherente con el modelo neoliberal que resta hegemonía al estado y desmoviliza a la sociedad civil, sin dar cabida a cambios estructurales del sistema económico y político. La “integración” indígena a la sociedad nacional puede verse, en este marco, como una integración forzada a la modernización neoliberal que vive el país.¹⁰

El cuadro anterior conduce, a partir de 1997 a un nuevo ciclo de movilizaciones que desemboca en el llamado “conflicto mapuche”, en el cual se producen levantamientos y acciones de “recuperación” de tierras en diversas zonas del territorio. Con él no sólo se produce una movilización de las bases descontentas sino que también surgen nuevos procesos y actores reivindicativos que se irán paulatinamente auto-marginando de las pautas de negociación propuestas por el estado y sus modelos de representatividad política, radicalizando sus posturas hacia éste y buscando converger en “la necesidad de avanzar hacia un desarrollo político autónomo” (Levil, 2006: 245).

Desde el gobierno de Ricardo Lagos (2000 – 2005), la política indigenista ha sido un tanto ambigua al promover, por un lado, un nuevo contrato social interétnico basado en los principios del respeto a la diferencia y la reparación histórica,¹¹ y poner en juego y exacerbar, por otro lado, una lógica unilateral y autoritaria al aplicar la ley anti-terrorista (N° 18.314 de 1984) y la Ley de Seguridad Interior del Estado (N° 12.927)¹² a numerosos

⁹ Es necesario destacar que, a pesar de la existencia del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas de la ley indígena de 1993, “los derechos sobre bienes patrimoniales, derechos de agua, mineros y otros se sancionan bajo la ley común” (Levil, 2006: 243).

¹⁰ Este proceso se viene dando desde el momento mismo de la llamada “Pacificación de La Araucanía” iniciado en 1863. Hay ejemplos dramáticos en los que Estado chileno ha expropiado tierras y trasladado a comunidades indígenas completas usando como justificación el “interés nacional”. Estos ejemplos son los mega-proyectos transnacionales energéticos y viales: respectivamente, las represas de Pangue (1996) y Ralco (2000) en el Alto Bío Bío, y la carretera de alta velocidad en Temuco y Padre Las Casas (1998 - 2000). Estas situaciones se siguen repitiendo durante los años de la presente década (ducto de desechos en la zona *lafkenche* de Mehuin, aeropuerto en Freire, vertedero de desechos en Bolleco, etc.).

¹¹ Ver más abajo.

¹² Dos instrumentos legales creados por la dictadura para perseguir y castigar los elementos subversivos u opositores al régimen y contra los cuales, paradójicamente, el mismo Lagos había luchado. La combinación de esta “ley” de Pinochet con el nuevo Código de Procedimiento

activistas, dirigentes y autoridades tradicionales mapuche (*lonko* y *werken*), incluyendo a activistas no mapuche, acusados de cometer diversos actos delictivos.¹³ El estado chileno ha tendido a criminalizar el movimiento, justificando así su propia violencia hacia éste, a la vez que produce una imagen positiva del indígena cuando éste se ajusta a la figura del “emprendedor” y del “portador” de una cultura distinta de la nacional, sobre la cual no obstante aún prevalece el desconocimiento y/o el conocimiento estereotipado (Durán et. al., 2005).

Consistentemente con la progresiva liberalización económica,¹⁴ el estado chileno aparece actuando a favor de un modelo capitalista depredador y etnocida que altera sustancialmente la base material de la población rural e indígena a través de la extracción indiscriminada de recursos, la concentración de la propiedad privada,¹⁵ la expropiación legal de tierras indígenas, el fomento de la actividad industrial forestal y más recientemente la instalación de plantas hidroeléctricas, de tratamiento de aguas servidas y hasta vertederos de basura.

En la actualidad, el movimiento mapuche constituye el blanco de tiro de la prosa contra-insurgente de la sociedad nacional -estado, parlamentarios, empresa, justicia, policía, prensa-. En él se descargan todos los estereotipos históricos hacia el pueblo, re-emergiendo aquellos que retratan al mapuche como un ser violento, agresivo, brutal e ignorante (Merino et. al., 2002).¹⁶ A

Penal, engendró la figura delictiva de “organización ilícita terrorista”, una novedad del ordenamiento jurídico chileno, sintonizada según los analistas con la legislación ideológica impuesta en Estados Unidos por George W. Bush bajo el pretexto de una lucha “patriótica” contra el “terrorismo”.

¹³ Los principales son: asociación ilícita y conductas “terroristas”, usurpación de tierras, robo de madera, incendios, ocupación ilegal, daño a la propiedad pública y privada, entre otros.

¹⁴ Proceso que avanza al parecer irreversiblemente desde la década de 1980 con la privatización e internacionalización de rubros tales como los combustibles, la electricidad, el agua, la industria pesquera, forestal, minera y química, y el sector financiero. Asimismo, a partir de 1990 adquiere gran importancia la presencia de capitales privados en áreas fundamentales como educación, salud y previsión social.

¹⁵ Esta situación es grave en las provincias de Arauco (en la VIII región) y Malleco (en La Araucanía) en donde las empresas forestales son dueñas de más de 2 millones de hectáreas.

¹⁶ En su estudio sobre el prejuicio étnico en la región, los autores establecen que el 80% de los habitantes no

pesar de este clima sociocultural, la insurgencia mapuche es también un símbolo de lucha social y resistencia político-cultural frente al modelo neoliberal y las nuevas políticas de asimilación y negación de la diferencia. Por su parte, el propio movimiento indígena es un proceso aún en construcción, como igualmente lo es el marco general de relaciones interétnicas sociales, políticas, económicas y culturales en el que se inscribe.

El movimiento mapuche y las oportunidades políticas de comienzos de 1990

Entendiendo por “oportunidades políticas” (Tarrow, Op. Cit.) las “aperturas” políticas e institucionales que posibilitan un reordenamiento de las relaciones de poder de los actores sociales en un tiempo y espacio determinados, encontramos varios hechos que nos ayudan a entender mejor la insurgencia mapuche en la región. La revitalización del movimiento mapuche a contar de la década de 1990 está ligada a varios acontecimientos y situaciones de orden nacional e internacional, siendo relevantes para nuestro análisis el cambio de régimen político – institucional que implicó el “retorno a la democracia” en Chile, la creación de una Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), la instauración por parte de la ONU de la década de los pueblos indígenas y la eufemísticamente denominada “celebración de los 500 años” (en 1992), entre otros hechos.

El llamado “retorno a la democracia” inauguró en Chile un nuevo tipo de relaciones entre el estado y los pueblos indígenas que condujo a la promulgación de una nueva política e institucionalidad indigenista. La instauración del decenio de los pueblos indígenas en 1996 correspondió a una manifestación de la sociedad global tendiente a reconocer y valorar la existencia y el aporte de estos pueblos en la conformación de las sociedades nacionales. Entre los mapuche -y los indígenas más importantes de América Latina, en general (Albó, 2002)-, los 500 años del “Descubrimiento de América”

mapuches de la ciudad de Temuco manejan un discurso prejuiciado y estereotipado respecto de los mapuches en los que aparece fuertemente la figura del borracho, el flojo, el ignorante y el violento.

representaron un momento para reflexionar sobre su situación de vida y el valor de la resistencia a partir del proceso de contacto indígena – europeo.

Según el historiador J. Bengoa (1999), el retorno de la democracia significó para los mapuche un espacio de enormes oportunidades para avanzar en el camino de su reconocimiento constitucional y la reivindicación de derechos colectivos de diversa índole. La creación, en 1990, de la CEPI -encargada de preparar una nueva ley indígena tendiente al reconocimiento de los pueblos indígenas en Chile- constituyó una de las primeras oportunidades del movimiento de participar en la arena institucional como un interlocutor válido frente al estado y la sociedad nacional, después de mucho tiempo y silencio. Este momento fue, pues, propicio para iniciar un nuevo tipo de relaciones interétnicas, fundadas en el reconocimiento de las diferencias étnico-culturales y en la reparación del despojo y los atropellos históricos a los pueblos indígenas en Chile.

En este contexto, el movimiento mapuche estableció un conjunto de reivindicaciones enfocadas, mayoritariamente, en el problema de la tierra, especialmente de las “tierras usurpadas”.¹⁷ Las discusiones al interior de la comisión y en el parlamento condujeron a la creación de un instrumento legal inédito en la historia política del estado-nación chileno y la sociedad mapuche, como es el Fondo de Tierras y Aguas que, desde 1993, será administrado por la CONADI. No obstante, pesar que la ley reconoce la propiedad indígena de la tierra, el estado no resuelve el problema del reconocimiento político constitucional, con lo que frustra las mayores expectativas del movimiento en su fase inicial.

El conocimiento de las limitaciones de la ley de 1993 propició la expresión de un movimiento social que, de manera creciente, negará el nuevo orden institucional y reivindicará la organización mapuche

ancestral, “retomando la figura del *lonko*, la *machi*, el *weupife*, el *genpin* y el *werken* como autoridades”, asumiendo también el discurso de la autonomía política y “cuestionando la soberanía del estado chileno sobre la población y el territorio mapuche” (Levil, 2006: 241). Esta posición será desarrollada y defendida especialmente por el *Aukiñ Wallmapu Ngulam* o Consejo de Todas las Tierras así como por las nuevas organizaciones que, durante el transcurso de la década, se irán plegando a un proceso de lucha de naturaleza etno-política (Bartolomé, 1995), tales como *Ad Mapu*, *Xeg – Xeg*, *Meli Witran Mapu* y la Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto *Arauko – Malleko* (CAM).

Nuevas esperanzas generaría entre los sectores más informados del movimiento la declaración de la Década de los Pueblos Indígenas por parte de Naciones Unidas, en 1994. Ésta fue concebida como un espacio “para generar y practicar nuevas y equitativas relaciones sociales, económicas, políticas y culturales entre Estados, pueblos indígenas y sociedad en general. Sin embargo, el obstáculo mayor se reflejó en los desencuentros conceptuales sobre pobreza, democracia, ciudadanía, poder-gobernabilidad, desarrollo, seguridad que dan cuenta de la subordinación colonial que sigue caracterizando a los Estados”.¹⁸

Otra oportunidad se abriría en 2001 durante el gobierno del presidente Ricardo Lagos quien, buscando una fórmula paralela a la represiva para enfrentar el conflicto indígena en el sur, formó la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, cuya misión sería la de escribir la historia de la relación que ha existido entre los pueblos indígenas y el Estado chileno y sus consecuencias materiales, sociopolíticas y culturales, y sugiriera propuestas y recomendaciones para una política de estado sobre la materia, a través de los mecanismos institucionales, jurídicos y políticos adecuados para una plena participación, reconocimiento y goce de los derechos de los pueblos indígenas en un sistema democrático, sobre las bases de un consenso social y de reconstrucción de la confianza histórica.

A pesar de las esperanzas cifradas por parte del movimiento en esta comisión, en los

¹⁷ De acuerdo a datos oficiales, el proceso de radicación de tierras indígenas, llevado a cabo entre 1884 y 1930, condujo a la pérdida de una diecinueveava parte de la superficie total del territorio comprendido entre el Bío Bío y Llanquihue (en la X región): “de 9 millones y medio de hectáreas... sólo el 5,5% quedó como propiedad indígena” (Marimán, 2006: 121). Sobre esta base se funda la política neo-indigenista de la Concertación en Chile.

¹⁸ Disponible en www.nacionmulticultural.unam.mx/eva_tep.pdf.

hechos ésta se limitó a re-escribir una historia oficial en la que, si bien se reconocen abusos y atropellos hacia los indígenas, las perspectivas y visiones de éstos pasaron a un segundo plano. Y es que la comisión estuvo constituida desde el comienzo sólo por representantes chilenos del mundo académico, principalmente metropolitano; por otro lado, los encuentros a que dio lugar el trabajo de la comisión desoyeron en gran medida la voz de los comuneros, dirigentes y autoridades mapuche que allí participaron. De ahí que una vez que el presidente de la república diera a conocer el conjunto de recomendaciones -que hasta el presente se mantienen en la penumbra-, el movimiento se sintió burlado y pasado a llevar una vez más. Los mapuche invirtieron entonces la pomposidad de los símbolos políticos oficiales y hablaron entonces de un "nuevo mal-trato" y de la "mentira histórica" sobre su realidad.

Por último, con la visita en julio de 2003 del relator internacional de las Naciones Unidas, Rodolfo Stavenhagen, los mapuche tuvieron un espacio donde fueron escuchados, prácticamente después de diez años desde que, debemos recordar, se había puesto en marcha la nueva ley indígena, y pudieron dar a conocer los innumerables hechos en los que, bajo la democracia chilena y aun "bajo el imperio de la ley", sus derechos fundamentales seguían siendo sistemáticamente violados. La intimidación y el amedrentamiento; la presencia física y la vigilancia permanente; la inquisición y el establecimiento forzado de pruebas; la persecución individual y familiar; el allanamiento y las detenciones; el enjuiciamiento sin debido proceso, el uso de "testigos secretos"; los abusos de que han sido víctimas ancianos, niños y jóvenes, por parte de carabineros y fuerzas especiales (de carabineros), registrándose otros casos con la participación de la armada y policía de investigaciones; son elementos de una larga y compleja cadena de prácticas de dominación que, en su oportunidad, el relator pudo exponer en su informe, en el que criticó duramente al gobierno. Recomendó, por último, que: "No deberán aplicarse acusaciones de delitos tomados de otros contextos (amenaza terrorista, asociación delictuosa) a hechos relacionados con la lucha social por la tierra y los

legítimos reclamos indígenas... Bajo ninguna circunstancia deberán ser criminalizadas o penalizadas las legítimas actividades de protesta o demanda social de las organizaciones y comunidades indígenas".¹⁹ A 2007, sin embargo, la situación seguirá empeorando.

La insurgencia mapuche en los albores del siglo XXI

En propiedad puede decirse que la insurgencia mapuche renace a comienzos de los '90, cuando comuneros del Consejo de Todas las Tierras llevan a cabo tomas simbólicas de tierras ancestrales mapuche que se encontraban en manos de privados y que se fortalece, y recrudece a partir de 1997 con la "recuperación" forzosa de tierras. Estas acciones no sólo buscan restituir tierras productivas sino también espacios ceremoniales y hasta antiguos establecimientos institucionales como es el caso del hogar de estudiantes mapuche Las Encinas de Temuco.

Desde 1997 se cometerán una serie de actos que atentarán contra el llamado "estado de derecho", la propiedad privada y los intereses políticos y económicos del estado y las empresas en Chile. A partir de la implementación de una política policial encaminada a la disolución de "conflictos" en la región, durante los últimos diez años el estado chileno ha hecho que el movimiento mapuche se repliegue y fortalezca cada vez más. En estos años de conflicto, la consigna mapuche ha sido: "*Marichiwew!*", "por cada mapuche que caiga otros diez se levantarán!". En el centro de este proceso se sitúan las organizaciones reivindicativas y las comunidades rurales de base, además de dirigentes y activistas repartidos en todo el país y el extranjero, tanto mapuche como no mapuche.

Pero, ¿a partir de qué actores y mediante qué mecanismos organizativos se constituye esta insurgencia mapuche de fines de siglo? Tres son los principales tipos de estructuras de movilización desplegadas.

1) Las *organizaciones político-reivindicativas* son básicamente un producto

¹⁹ Tomado de Revista Punto Final, desde el 19 de marzo al 1 de abril de 2004. "La ONU critica a la prensa Chile".

del proceso de resistencia y movilización en contra de la política de división de tierras del régimen militar que se desarrolla en La Araucanía a fines de 1970.²⁰ En la actualidad estas organizaciones desarrollan acciones "etno-políticas" (Bartolomé, Op. Cit.) enmarcadas en estructuras territoriales – campo – ciudad- que promueven reivindicaciones político-territoriales y la autonomía, la liberación política y la autodeterminación, apelando a la diferenciación étnica y a la relación histórica con el territorio como principales argumentos.

2) Las *organizaciones funcionales* son todas aquellas legalmente reconocidas por el estado chileno. Estas organizaciones se superponen sobre las estructuras comunitarias que las anteceden. Su introducción dentro de la vida mapuche ha tenido efectos negativos que en la actualidad son objeto de reflexión al interior del movimiento. Esta situación ha sido documentada en procesos de investigación desarrollados en diversas zonas de la región, constatándose fenómenos de segmentación social, disputas internas, emergencia de intereses instrumentales, compromiso y lealtad étnico-cultural fragilizado, etc. (CES, 2003 y 2004). Como respuesta, el movimiento ha promovido la autogestión y el establecimiento de alianzas con sectores "amigables" de la sociedad civil chilena, así como una reconstrucción de la estructura social tradicional que puede actuar como órgano consejero y contralor.

3) Las *organizaciones tradicionales* representan, por su parte, el estilo indígena de enfrentar los problemas. Estas formas están ligadas al sistema de linajes (*künga*), los patrones de asentamiento (*lof che*) y el sistema ceremonial (*ngillanmawün*) propio de la sociedad mapuche. A pesar de la desestructuración social que significó el proceso de reducciones, en la actualidad se distinguen los siguientes niveles de estructuración de la vida social mapuche: *reyñma*, *lof che*, *rewé*, *ayjarewe*.²¹ Estas

organizaciones tienen una base claramente comunitaria, territorial y espiritual. La proliferación de estas organizaciones a contar de la década de los '90 es parte del proceso de revitalización cultural del movimiento mapuche.

Si consideramos que, en su mayoría, quienes se movilizan son los "comuneros" mapuche, podemos sostener que el movimiento extrae su fuerza esencialmente de las organizaciones propiamente comunitarias, lo que coincide con la tesis de Mc Adam y colegas (Op. Cit.), quienes niegan la equiparación entre movimiento social y organizaciones formales. De este modo, la acción colectiva está basada en el parentesco, la vecindad y el trabajo colectivo, por un lado, y en la pertenencia a y la participación en el *rewé* o estructura de congregación ritual, por otro lado. Dado que la rearticulación de este orden se concibe como parte del proceso de "reconstrucción del *wallmapu*" o territorio despojado y el mundo cultural creado en éste,²² nos parece importante relevar el valor de esta estructura como fuente, medio y fin de la acción colectiva del movimiento mapuche en tanto rasgo particular del mismo.

Al levantar un cuadro sobre los cambios operados en las estructuras de movilización durante los últimos quince años, se observa una tendencia progresiva a abandonar las formas nacional – occidentales, para dar paso a organizaciones que buscan reivindicar y sostener, hasta donde sea posible, los modos propiamente mapuche de organización social, política y territorial (Caniuqueo, Op. Cit.; Levil, Op. Cit.), buscando mayores espacios de participación política como requisito indispensable para la construcción de una sociedad pluralista y democrática. De este modo, ha habido una suerte de divorcio mapuche respecto del partidismo de izquierda que los acogiera durante el último cuarto del siglo XX, así como también respecto de las ONG's en la última década. La expresión más notoria de este rechazo político – ideológico es

²⁰ Principalmente nos referimos a las organizaciones que surgen de la conformación en 1978 de la primera organización étnica durante la dictadura, los Centros Culturales Mapuche. Más antecedentes, desde una perspectiva mapuche, en Caniuqueo (2006) y Levil (2006).

²¹ Cada una de estas formas está a su vez ligada a elementos territoriales, sociales y religiosos de menor a mayor complejidad. Para una interpretación

antropológica de la situación post-reduccional, véase Stuchlik (1976) y Durán (1998). La teoría mapuche es expuesta en Quidel (1998).

²² El *wallmapu* o "país mapuche" (Marimán, 1997) históricamente abarcaba una inmensa extensión geográfica que iba desde el río Limarí, en el norte de Chile hasta la isla grande de Chiloé, en el sur; por el lado occidental de la cordillera de Los Andes, y "desde las laderas orientales de [ésta], en las zonas norte y centro de la provincia de *Newken*, y al sur de la actual provincia de Mendoza en Argentina" (Millalén, 2006: 19).

el resurgimiento, como hemos visto, de las llamadas “identidades territoriales”, que pueden entenderse como la versión contemporánea de los *fütal mapu* o territorios ancestrales. Nos interesa destacar que las actuales estructuras de movilización mapuche siguen una trayectoria que va desde una estructura formal externa, *winka* (chilena), a otra que cuenta con sustento endógeno, de naturaleza socio-territorial y cosmovisional (Quidel y Jineo, 1999).

Crucial ha sido, en este marco, el trabajo de las diversas organizaciones de resistencia que han emergido como instancias de apoyo y coordinación del proceso de recuperación de tierras a contar de la segunda mitad de los '90. Surgidas del conflicto con particulares y el estado chileno, estas organizaciones han incorporado y aprovechado tanto los nuevos capitales humanos como las experiencias organizacionales acumuladas. Como organizaciones se caracterizan por tender a la horizontalidad, respetar la autoridad de los líderes tradicionales (*lonko, werken, ngempin, machi*), promover la participación y la autogestión de las bases mediante la información, la asistencia técnica, la generación de iniciativas productivas y el fortalecimiento organizacional. Asimismo, se encargan de coordinar movilizaciones y protestas y establecer alianzas con actores nacionales e internacionales –ambientalistas, nueva izquierda, humanistas, etnicistas, separatistas, contraculturas-, así como de difundir el pensamiento y las ideas autonomistas mapuche. Una de estas organizaciones, la CAM, adquirirá un rol protagónico en la insurgencia que se inicia con la irrupción de los llamados “veranos calientes” de 1997.²³

Repertorios de acción insurgente

Desde mediados de los '90, las acciones tienden a radicalizarse mediante el rechazo a las políticas indigenistas del estado y la instalación del problema mapuche en el ámbito jurídico internacional.

²³ Designación metafórica de los actos incendiarios en plantaciones forestales de la provincia de Malleco.

Hacia fines del siglo XX surgirá dentro del movimiento una facción que extremará sus acciones llevando al estado a invocar la llamada ley “anti-terrorista” de Pinochet. Esta facción (la CAM), cuya lucha se ha orientado en contra del neoliberalismo y el imperialismo cultural del estado, liderará la realización de atentados incendiarios a casas patronales, cultivos latifundistas, plantaciones forestales, maquinaria e infraestructura de las empresas forestales e hidroeléctricas. Asimismo, las comunidades en conflicto instalarán un férreo sistema de recuperaciones y control territorial, sus dirigentes sostendrán enfrentamientos con agentes de gobierno y, tanto en el medio rural como en el urbano, comuneros y jóvenes protagonizarán batallas campales contra las fuerzas de orden público, derivando en episodios de violencia y represión policial en que pagan justos por pecadores.

Estas acciones se activan principalmente como respuesta a las tendencias económicas y modernizadoras neoliberales. Por ejemplo, las movilizaciones en contra de la construcción de las represas en el Alto Bío Bío, entre 1996 y 2002; las marchas y cabalgatas a Temuco de comuneros y organizaciones *wenteche* (gente de los valles) en repudio de la construcción del By Pass, en 1998 y 1999; la ocupación de fundos de empresas forestales en Ercilla, Lumaco y Traiguén (provincia de Malleco); la quema de maquinaria y plantaciones y el robo de madera de estas empresas, a contar de 1997 en las comunas de Lumaco, Ercilla y Collipulli (en Malleco); y en general las denuncias públicas en contra de la pauperización de la tierra y la propiedad y la dilapidación de los recursos naturales, ayudan a entender las fuentes de la protesta y los objetivos de la movilización de los mapuche del sur de Chile, como también el tipo de acciones que estos han llevado a cabo.

Otras formas de protesta han incluido, a partir de los últimos cinco años, huelgas de hambre y ayunos voluntarios por parte de los mapuche encarcelados, cortes de carretera, quema del Código Penal en las afueras de Tribunales, “velatones”, tomas de Municipios e instituciones públicas, etc. A estas acciones se suman actos en alianza con sectores anti-globalización en repudio a los pactos comerciales internacionales, como la protesta contra la APEC, en Temuco y Villarrica, en 2004.

Otras formas de acción contemporáneas, que emergen a principios del

2000, tienen que ver con la creación y el uso cada vez más amplio y recurrente de sitios de internet y prensa escrita de circulación nacional e internacional. Estos medios sirven como herramientas de “contra-información”²⁴ y denuncia de innumerables situaciones de atropello y vulneración de los derechos individuales y colectivos (que no se han dejado de suceder desde que se intensificó la actividad represiva en la zona) y, como en el caso del periódico mapuche *Azkintuwe*, “transformarse en una eficiente herramienta de comunicación y reencuentro entre hermanos de un mismo pueblo”.²⁵

En la línea más tradicional, en tanto, otros grupos del movimiento despliegan acciones lideradas por autoridades mapuche tradicionales, tales como *lonko*, *werken* y *machi*. Estos grupos, tales como el Consejo de Todas las Tierras, la Identidad *Lafkenche*, la Asociación *Nankuqueo*, el Parlamento *Nagche*, el *Ayjurewe* de *Xuf – Xuf*, entre otras organizaciones territoriales, han protagonizado acciones en defensa del territorio, la cultura y la identidad. Se han opuesto a mega-proyectos viales, forestales y turísticos y han buscado formas de negociación con la autoridad pública sobre la base de los protocolos étnicos²⁶ en que se apela a los acuerdos internacionales. En Temuco han realizado rogativas ceremoniales, cabalgatas y marchas con vestimentas y atuendos tradicionales (los hombres con *trarilonko*, manta de cacique y *wiño* (bastones con que se juega *palin*); las mujeres con *küpang* o chamal y joyas de plata), portando ramas del árbol sagrado *foye* (canelo) y al son de los instrumentos ceremoniales *kultrung*, *küll küll*, *kaskawilla*, *trutruka*, *pifüllka*.

²⁴ Como es el caso del recientemente creado Kolectivo *Toki Lientur*, el que buscar informar “sobre la lucha desarrollada por nuestro pueblo, las voces silenciadas de nuestros dirigentes, los trabajos emprendidos por las distintas organizaciones políticas, sociales y culturales, cuyas diversas acciones reivindicativas constituyen de por sí valiosos factores de resistencia”, de tal manera de “transitar por el camino de la subversión informativa de manera mucho más autónoma”. Disponible en <www.mapuche.info/mapu/Toqui020907.html>.

²⁵ Disponible en <www.revista.serindigena.cl>.

²⁶ Algunos de estos protocolos han incluido *nüttram* o conversaciones en *mapunzugun* con traductor, en los que las principales figuras comunitarias toman la palabra y exponen su situación; *trawün* encuentros en sitios culturales en que se llevan a cabo rogativas o *ngellipun*, juegos de *palin* y otras manifestaciones mapuche.

Desde el momento en que se comienza a aplicar la ley “anti-terrorista” contra el delito de “asociación ilícita terrorista” (2000 en adelante), y dirigentes y activistas son procesados y encarcelados, emergiendo la figura del “preso político mapuche”, se realizan marchas a la cárcel y por las calles de la ciudad -en que participan miembros de diversas organizaciones etno-políticas, comunidades rurales y organizaciones estudiantiles secundarias y universitarias, además de grupos y colectivos contra-culturales-, rogativas en las afueras de ésta y de los tribunales, así como actos solidarios y de recaudación de recursos en ayuda de los afectados y sus familias. Por su parte, éstos, han emprendido huelgas de hambre al interior de las cárceles que pusieron en serio peligro sus vidas, pero concitaron la atención de diversos observadores nacionales e internacionales.²⁷

Hacia una prosa mapuche insurgente

Particularmente relevantes resultan ser dentro de nuestro análisis los conceptos y significados culturales mediante los cuales los actores configuran una prosa insurgente. Se pueden advertir dos clases de procesos enmarcadores, uno de los cuales corresponde a los conceptos y significados usados en el marco de los discursos etno-políticos. En segundo lugar, adquiriendo cada vez más cuerpo y vigor, encontramos procesos orientados a partir de conceptos emanados principalmente de las instancias reflexivas de la sociedad mapuche, las cuales pueden apropiarse y usar las herramientas conceptuales de la sociedad global, nacional o internacional, particularmente las del derecho y de las ciencias sociales.

El estudio de los discursos de quienes se movilizan al interior de la sociedad mapuche sugiere que existen diferentes formas de considerar el mundo y a sí mismo

²⁷ Una de estas huelgas la mantuvieron cuatro dirigentes de la CAM, acusados de cometer “atentados terroristas” contra empresas forestales en la región, durante abril y mayo de 2006. Exigían la libertad incondicional y la derogación del concepto “terrorista” aplicado a la comisión de actos reivindicativos propiciados por el movimiento (Diario Austral, 7/05/06).

según el tipo de fundamento usado en cada caso. En otras palabras, los procesos enmarcadores del movimiento varían de acuerdo a la relación que sus actores establecen con la tradición histórica y aquella que emerge a partir de la valoración del proceso e impacto de la integración forzada al estado-nación chileno, particularmente a la luz de la experiencia de los últimos quince años. Así, tenemos que a comienzos de 1990, el movimiento mapuche colabora en el proceso de "transición" pacífica a la democracia como un interlocutor válido desde el punto de vista social y político que discutirá el problema de la propiedad de la tierra, la participación y el desarrollo. Este discurso será contrastado por la emergencia de corrientes autonómicas y/o etno-nacionalistas (Marimán et. al., 2006), que irán más a tono con las ideas y los procesos de movilización indígena a nivel continental (Stavenhagen, 1999).

Dentro de los principales conceptos aglutinantes que surgieron de la primera etapa del movimiento, entre 1990 y 1995, encontramos el de "desarrollo con identidad". "Queremos desarrollarnos, dijeron todos, pero continuar siendo mapuches". "No negociamos la identidad por el desarrollo y la modernización", se escuchó en todas partes" –escribió el historiador José Bengoa, refiriéndose al punto de vista mapuche expresado en el contexto de las discusiones previas a la creación de la ley indígena de 1993, y que reflejaban los aspectos centrales y las aspiraciones que hacían sentido entonces.

Otro de los conceptos relevantes que surgió de este mismo proceso fue el de considerarse como "pueblos originarios" en vez de indígenas o "etnias". Este cambio conceptual estuvo fuertemente ligado al proceso de revitalización étnico-cultural y, en especial, de afirmación de las diferencias, así como a la instalación de un discurso culturalista de la diversidad. El uso de "originario" resaltaba la idea de "los primeros en habitar el suelo, los originados en esta tierra" (Bengoa, 1999: 186).

El reemplazo del concepto academicista de "etnia" por el de "nación", en tanto, es parte del esfuerzo consciente tendiente "a aproximar la meta de alcanzar algún día [la] conversión [del pueblo mapuche] en una sociedad políticamente cerrada" (Marimán, 1995). En gran medida

esta situación involucró una crítica al mundo de las ciencias sociales, por considerar que los conceptos que éstas usaban para describir y representar la conciencia nativa no eran adecuados a la naturaleza y cualidades de quienes eran descritos y representados.²⁸

A medida que el movimiento se tornó crítico, los esquemas interpretativos se organizaron en torno a nuevos conceptos que impugnaban los anteriores y/o los mejoraban, entre los cuales adquieren gran importancia etno-política los conceptos de "territorio", "nación", "autodeterminación" y "autonomía" (Naguil, 1997). Estos conceptos son usados fundamentalmente por los sectores que han roto vínculos con los partidos políticos, las iglesias y las ONG's: principalmente profesionales mapuche del área de la historia, la educación y las ciencias sociales, aunque en la actualidad se hallan bastante extendidos en el uso habitual de dirigentes, activistas y comuneros. Mientras la noción de "tierra" se asocia al contexto cósmico y de vida rural-comunitaria-tradicional donde la persona mantiene vínculos de "sangre" y "tierra", rituales y ceremoniales, y/o socioeconómicos, la noción de "territorio" es eminentemente política, pues se asocia a aquel espacio originalmente ocupado por el pueblo *mapuche*, el *wallmapu*, donde éste gozaba de autonomía y libertad. Este es el espacio que el movimiento busca recuperar y restablecer. En él se funda la posibilidad de la "nación", entendida como totalidad social-cultural-política-territorial.

La "autonomía" y la "autodeterminación" son aspiraciones tendientes a "recuperar nuestra soberanía suspendida con la invasión y conquista de los estados chileno y argentino... una forma de gobierno... en nuestros territorios. La autonomía es una herramienta para el autogobierno y el ejercicio de la autodeterminación... La autodeterminación es el derecho que tienen todos los pueblos o naciones a decidir, en forma soberana, su futuro político, social, económico y cultural, como también la estructura de gobierno y la participación que desean" (Marimán et. al., Op. Cit.: 253 – 254) y que implica una serie

²⁸ Siendo un joven estudiante de antropología en la Universidad Católica de Temuco, asistí a varios encuentros académicos en que dirigentes mapuche impugnaron a los antropólogos el sentido, alcance e implicaciones de su trabajo, imponiendo nuevos desafíos a las relaciones de conocimiento.

de derechos auto-referentes, entre ellos: la auto-afirmación y auto-definición identitaria, la auto-delimitación territorial, la auto-disposición interna relativa al gobierno del territorio y su población, la auto-disposición externa que implica “la creación de redes con otros países y la comunidad política internacional, la cual debe reconocer nuestra autonomía”, etc. (Ibíd.: 255 – 256).

En este marco, algunos sectores del movimiento mapuche consideran justo “el derecho a la rebelión de nuestro Pueblo”, de manera de superar “la larga y sangrienta historia de que ha sido objeto nuestro Pueblo desde la llegada de los conquistadores españoles”.²⁹ El “desarrollo” económico y la “integración” a la sociedad nacional son vistos como formas de “etnocidio” y “asimilación”; el “crecimiento” del país no es más que la prolongación del “saqueo” y la “usurpación” de los recursos del territorio. La extracción de recursos, como la madera, representa a su vez la destrucción del ecosistema y por tanto del equilibrio del hombre y la naturaleza. La instalación de empresas o la construcción de obras de infraestructura de alcance nacional constituyen una “invasión” territorial y una trasgresión a las leyes. Todas estas son nociones que justifican cualquier forma de defensa y lucha, incluyendo la insurrección armada. Dar la vida si es necesario.³⁰ “Si no se soluciona este conflicto [sentenciaba un dirigente mapuche respecto del conflicto con una empresa forestal con cuatro comunidades de Lumaco en noviembre de 2001], en las próximas horas vamos a cortar el camino y nadie va a poder salir del predio... Si es necesario habrán enfrentamientos y si hay que dar la vida luchando, lo vamos a hacer”.³¹

Desde el punto de vista *mapunche*,³² en tanto, se otorga mucho valor a los conceptos de *mapu* (tierra), *küpalme*

(“sangre”), *tuwün* (“lugar de origen”), *kimün* y *rakizuam* (“pensamiento”, “modo de pensar y sentir”). *Mapu*, *küpalme* y *tuwün* designan características naturales y ontogenéticas, tanto de adscripción como de auto-adscripción identitaria. El *küpalme* y el *tuwün* establecen la pertenencia a una población humana y un territorio particular, designando tanto al grupo de pertenencia actual como al genealógico (los *kuyfikeche* o “antiguos”, reales o míticos del linaje o *künga*). *Mapu*, por su parte, abarca los espacios habituales de la cotidianeidad y los de orden cósmico (Pichinao et. al., 2003). El *kimün*, en tanto, marca un hito cultural al implicar un horizonte, una capacidad particular y al mismo tiempo trascendental de conocer que conecta al hombre con las fuerzas de la vida. Esta capacidad se relaciona con el *mapunzugun* (“voz - lenguaje de la tierra”), que es reivindicado como derecho y al mismo tiempo comprendido como instrumento y vehículo para pensar y vivir el mundo desde la perspectiva de la cultura (Catriquir, 2007).

Más allá de estas diferencias, desde ambos procesos enmarcadores se asume que la situación de la sociedad mapuche es la de una sociedad excluida, violentada y más o menos asimilada por parte de la sociedad nacional y el mercado que, no obstante, aún conserva y reproduce gran parte de su herencia socio-cultural y lingüística, así como su capacidad de resistencia. Con mayor o menor beligerancia, desde ambos procesos se concibe que el destino de la sociedad mapuche no es, como sostenían quienes iniciaron el primer movimiento mapuche a principios del siglo XX,³³ su integración a la sociedad nacional, sino alcanzar la autonomía y el ejercicio pleno del derecho a la autodeterminación política, jurídica, territorial y cultural. Junto con estos conceptos, identificamos la creación y actualización de nuevos y antiguos y referentes significativos que simbolizan experiencias compartidas que van desde la lucha por la tierra, la oposición al “neoliberalismo etnocida” y la “liberación nacional” hasta la revisión y la actualización crítica del conocimiento propio, así como del especializado acerca de la sociedad y cultura mapuche (Marimán et. al, Op. Cit.).

En el primer caso, el asesinato del joven mapuche Alex Lemún, ocurrido durante

²⁹ Comunicado CAM, 22 de junio de 2005.

³⁰ El enfrentamiento físico y la huelga son acciones significativas que se siguen de esta memoria organizada en torno a la resistencia.

³¹ El Diario Austral, Año LXXXVI 30.972 - Viernes 9 de noviembre de 2001.

³² Los *kimche* o sabios mapuche han distinguido entre el concepto de mapuche y el de *mapunche*. Este último, a diferencia del primero, aludiría al segmento del pueblo mapuche que mantiene una práctica cotidiana de la lengua y la cultura. Para más detalles, véase Quidel y Jineo (1999), y Catriquir (2007), entre los autores *mapunche*, y Durán (2005), entre los no mapuche.

³³ Para una historia de las organizaciones mapuche del siglo XX, de 1910 a 1970, véase Foerster y Montesinos (Op. Cit.). Para la historia reciente, de 1970 a 2000, desde el punto de vista mapuche, véase Levil (Op. Cit.).

un enfrentamiento con carabineros en un fundo propiedad de una forestal, mientras participaba en una "recuperación de tierras" junto a miembros de su comunidad, en noviembre de 2002, constituyó una nueva arma de lucha no sólo dentro del ala "controntacional" del movimiento sino que para el conjunto de éste. A través de Lemún se invocaron algunos héroes culturales del período "anti-colonial" temprano del pueblo mapuche como *Leftraro* (1535 – 1557), *Lientur* (primera mitad del siglo XVII), *Pelantaro* (primera mitad del siglo XVII) y *Kalfülíkan* (- 1558).³⁴ Lemún es hoy día un símbolo de la lucha y la resistencia mapuche -y no mapuche que ve en el movimiento también una oportunidad para manifestar su descontento social-. Su figura, como la de estos íconos culturales, ha sido relevada, junto a la de otros dos jóvenes mapuche asesinados, a la de *weychafe* o "guerrero" "porque cayó luchando en el marco de la resistencia por su comunidad y por su Pueblo" (Weftun, 2005). Igualmente, los insurgentes que se enfrentan con las policías son designados en la actualidad como *kona* o "guerrero".

Del mismo modo, algunos espacios han sido transformados en símbolos de la resistencia, tal como ocurrió con *Ralko*, en la zona *pewenche* del Alto Bío Bío, o Lleu – Lleu, en la provincia de Arauco (en la VIII región), Temu-Cuicui, Temulemu, Pantano, Didaico, etc. en la provincia de Malleco. Por último, la incorporación de la expresión "presos políticos mapuche", derivada del proceso de desmantelación de las organizaciones político-reivindicativas define la "voluntad de decisión y un fin político de contener las experiencias que han ido desarrollando las comunidades mapuche en conflicto", como "resultado de una persecución política".³⁵

En el segundo caso, el sector mapuche asociado a la academia regional - que al mismo tiempo se mantiene ligado al mundo comunitario-, reflexiona acerca de los principales conceptos de la cosmovisión y la filosofía mapuche (Quidel y Jineo, 1999; Caniullán, 2000; Catriquir, Op. Cit.) y las

relaciones interétnicas históricas y contemporáneas (Quidel, 2005). Estos esfuerzos se han orientado principalmente a denunciar y esclarecer los usos distorsionados que tanto los no mapuche como los mapuche hacen de la historia (Marimán et. al, Op. Cit.) y de los conceptos del *mapunzugun* y del *mapun rakizuam* o pensamiento del *mapun* (Catriquir, Op. Cit.), contribuyendo a rescatar la lengua y la cultura, así como a forjar relaciones interculturales basadas en el conocimiento mutuo de las culturas. Desde este sector emanan algunos de los fundamentos culturales y religiosos del movimiento, dentro de los que destacan por su relevancia política los relativos al concepto de "tierra", entendida no como una mercancía, sino como una fuerza o energía vital con su inteligibilidad propia, diferente a la de otros seres, pero con los cuales se halla conectada.

Por último, es importante advertir sobre la existencia de una memoria de la resistencia que subyace a las prácticas insurgentes. Esta memoria preserva los recuerdos de antiguos y recientes litigios y conflictos, organizando los discursos y significados de la insurgencia sobre un principio genealógico y productivo. En efecto, todas las demandas de tierra, pasadas o presentes, han ido siendo traspasadas inter-generacionalmente y a su vez cada generación las ha apropiado e interpretado según las herramientas culturales y las posibilidades materiales y sociales de cada momento. Este discurso inter-generacional se transmite todavía al interior de la familia y también fuera de ella, a través del ciber-espacio y de los discursos en espacios conmemorativos y de protesta pública.³⁶ En estos discursos están fuertemente presentes las ideas de "lucha", de "resistencia", de "organización", de "recuperación" de lo propio, las que al volverse cotidianas tienen efectos en la configuración de la identidad personal y grupal (Berho et. al., Op. Cit.).

³⁴ Todos ellos fueron *toki* o jefes de guerra mapuche que, durante los siglos XVI y XVII defendieron su pueblo, resistiendo y luchando contra los españoles por la autonomía política, cultural y territorial al sur del Bío - Bío.

³⁵ Disponible en <www.revista.serindigena.cl>.

³⁶ Como es el caso de las conmemoraciones de antiguos eventos, como batallas, parlamentos, hazañas, nombres y figuras, en las que se glorifica un pasado de autonomía, resistencia y lucha contra los "invasores".

La contra-insurgencia chilena en territorio mapuche: su prosa y su acción

Los hechos acaecidos a partir de la insurgencia de 1997 activaron los aparatos policiales y penales de que disponía la institucionalidad estatal. La persecución, el enjuiciamiento y el ejercicio del poder punitivo hacia los responsables de hechos considerados como actos "criminales", "subversivos" y "terroristas" serán prácticas que obedecerán básicamente a la concepción etnocéntrica y discriminadora que se tiene sobre los mapuche en la sociedad nacional. Esta concepción se basa en el prejuicio histórico que se ha construido sobre el pueblo mapuche desde tiempos coloniales. Sobre ellos descansa, como veremos, gran parte de la prosa y la acción contra-insurgente contemporánea.

La acción represiva del estado frente al conflicto se ha visto facilitada principalmente por la concurrencia de dos factores: por un lado, la entrada en vigencia de la nueva institucionalidad judicial –la reforma procesal penal, a contar de diciembre del año 2000- a partir de la cual se han otorgado más atribuciones para investigar, allanar, controlar e incluso emplear la violencia armada en todas las situaciones de conflicto de comunidades con empresas y particulares latifundistas;³⁷ y, por otro lado, el desarrollo de una prosa contra-insurgente que ha restituido las antiguas imágenes del mapuche como sujeto violento, agresivo e irracional. Esta prosa es la que elaboran principalmente los sectores conservadores y con intereses económicos de la sociedad nacional, quienes poseen además el control de los medios de comunicación escritos y audiovisuales. Esta prosa es la que alienta y justifica las acciones de contra-insurgencia en la región y

que, como se ha sugerido antes, redundan en la criminalización del movimiento.

Según un estudio acerca de los noticiarios centrales de la televisión (*TVNacional, Canal 13 y Megavisión*), efectuado por el Instituto Libertad y Desarrollo en julio de 2002, se advierte que el contenido global de la información entregada por estos medios respecto del conflicto territorial en La Araucanía, es el siguiente: las tensiones aparecen provocadas por indígenas que se oponen al proceso de "desarrollo económico" del país, que se enfrentan a la autoridad y sobre quienes no que existe referencia alguna –como fuente informativa o testimonial-. Vemos, así, cómo se construye, al igual que en el caso de las luchas coloniales y nacionalistas en la India (Guha, Op. Cit.), un sujeto insurgente sin voz y al borde de la irracionalidad, un sujeto capaz de oponerse al bien común y hasta al aparato policial.

¿Qué dice concretamente la contra-insurgencia? ¿Cuáles son los términos en que su prosa se organiza y se expresa?

- "No puede aceptarse ni justificarse la existencia de *territorios en los cuales el imperio de la ley se hace impracticable*";³⁸
- "*Cortar de raíz cualquier intento de propagación de los conflictos, y el gobierno debe respaldar plenamente a los privados, debe reponer el estado de derecho y desarrollar políticas sociales*";³⁹
- "Los agricultores siempre han tenido una buena relación con los mapuches. Además, *no entiendo esa distinción que se hace respecto del pueblo mapuche*. Ellos son chilenos de origen mapuche, tal como existen chilenos de origen alemán, español o italiano. ¡*Son todos chilenos, mi amigo, y por eso se tienen que atener a las leyes chilenas! Ahora, si no les gusta, entonces váyanse. Ese es mi consejo. ¡Váyanse!*";⁴⁰

³⁷ Reforma iniciada por el gobierno de Eduardo Frei que reemplazó el sistema inquisitivo que operaba en Chile desde principios del siglo XX, por un sistema acusatorio y oral, cuyos protagonistas son los fiscales del Ministerio público y los defensores, que litigan (acusando o defendiendo respectivamente al imputado) en procedimientos orales, ante Juzgados de Garantía o Tribunales de Juicio Oral en lo Penal, según los casos.

³⁸ Diario Austral, 10/marzo/1999. Declaraciones del representante de la Confederación de la Producción y el Comercio, Walter Riesco. *Cursivas mías*.

³⁹ Diario Austral de Temuco, 31/marzo/1999. Declaraciones de Felipe Lamarca, Presidente de la Sociedad de Fomento Fabril (SOFOFA). *Cursivas mías*.

⁴⁰ Entrevista a Andrés Santa Cruz, Presidente de la SNA, Rodrigo Barria Reyes, "Se acabó la tregua". En *El Mercurio*, 11 de Marzo de 2001. *Cursivas mías*.

- “El conflicto mapuche es inconveniente y discriminatorio, porque se vulnera la unidad nacional. La verdadera justicia es la equidad, o sea, que todos seamos considerados el pueblo chileno”.⁴¹

Vemos en estos encabezados de prensa formulaciones que escasamente informan de los hechos y mediante las cuales las clases dominantes producen y reproducen juicios, mandatos, reacciones y actitudes contrarias a los valores democráticos y el reconocimiento de la diversidad cultural en Chile y en la región. El sujeto es visto como una amenaza al “imperio de la ley” y como tal debe arrancarse “de raíz”. Discurso descarado: le impone una necesidad al gobierno y le dice de qué lado debe ponerse. Y si esto no se hace a la fuerza hay que hacerlo mediante la asimilación cultural; se trata de borrar la diferencia e ignorar lo que hace la esencia de las demandas indígenas. La política nacional se advierte como intolerante, segregadora, monológica y etnocéntrica, sin posibilidades de relativización; al revés, porque estos servirán para legitimar la violencia y promover el esencialismo de la nación única e indiferenciada que se impone en Chile desde la independencia republicana (Salazar y Pinto, 1999).

En la misma línea de análisis, se destacan los siguientes titulares de prensa:⁴²

- “Ataque incendiario - Casa Patronal Fundo Rucañanco de Collipulli. ¡Atentado terrorista!”;⁴³
- “¡Incendiaron casas de Forestal Mininco en Malleco! - Grupo habría usado armas de fuego”;⁴⁴
- “Denuncian “mafia” de violentistas que ataca forestales”;⁴⁵
- “Reunión de emergencia por *asalto mapuche*”;⁴⁶

⁴¹ Diario Austral, 19/ agosto/1999. Entrevista al senador de Renovación Nacional por la Novena Región Sur, Sergio Diez. Cursivas mías.

⁴² Tomado de Seguel, Alfredo y Huaiquilao Pablo, “Los medios de comunicación y su campaña de desinformación en el marco del conflicto forestal en el territorio Mapuche”. Disponible en <<http://www.mapuche.nation.org/espanol/html/nosotros/prensa-cl-09.htm>>.

⁴³ El Diario austral de Temuco, 2 de agosto de 1999.

⁴⁴ El Sur, 2 de agosto de 1999.

⁴⁵ La Tercera, 2 de agosto de 1999.

⁴⁶ El Mercurio, 2 de agosto de 1999.

- “Prevén *escalada violentista de entidades mapuches* tras acciones en Collipulli y Ercilla.”⁴⁷

Estos titulares destacan la actitud del sujeto insurgente. Se trata de sujetos que irrumpen violentamente atentando contra la propiedad privada que, en lugar de constituir grupos legalmente organizados, conformarían “mafias”. En el mes de abril del mismo año, el gobernador de Malleco, Roberto Parant, afirmaba indignado que el “fin de estos pequeños grupos no es otro que el de la violencia por la violencia”.⁴⁸ Estos sujetos, simplemente mapuche o “entidades mapuche” tienen conductas espontáneas, de “asalto” y, como puede advertirse en otras fuentes, de “desacato a la autoridad” y “maltrato a carabineros”. No hay certeza de que porten armas, pero sí de que son “violentistas”. Utilizando léxicos alarmantes, de guerra y conflicto, ese día de agosto la prensa local y nacional relató el atentado incendiario que destruyó completamente la casa patronal del Fundo Rucañanco, propiedad de Forestal Mininco, ubicada a 15 kilómetros al noreste de Collipulli, en Malleco.

- “Nuevo *ataque mapuche* a campamento forestal - Veinticinco *encapuchados* participaron en el *asalto*”;⁴⁹
- “*Terrorismo* en la Araucanía”;⁵⁰
- “Cárcel para *lonkos terroristas*”;⁵¹
- “*Tres carabineros heridos deja enfrentamiento con mapuches*”;⁵²
- “*Queman casa en zona de conflicto indígena*”;⁵³
- “*Dos carabineros heridos por asalto* de mapuches – Fundo Ginebra”;⁵⁴
- “*Controvertida vinculación mapuche zapatista*”;⁵⁵
- “*Mapuches desestiman diálogo*”;⁵⁶

⁴⁷ El Mercurio, 3 de agosto de 1999.

⁴⁸ Tomado de *El Mercurio*, 11 de abril de 1999.

⁴⁹ El Mercurio, 11 de abril de 1999.

⁵⁰ La Segunda, 14 de diciembre de 2001.

⁵¹ El Mercurio, 30 de agosto de 2002.

⁵² La Tercera, 2 de marzo de 2002.

⁵³ La Tercera, 1 de marzo de 2003.

⁵⁴ El Mercurio, 25 de abril de 2003.

⁵⁵ El Diario Austral de Temuco, 22 de abril de 2003.

⁵⁶ El Mercurio, 10 de mayo de 2003.

- “Fueron *terroristas profesionales*; creo que son de la Coordinadora Arauco-Malleco”.⁵⁷

Vemos aquí un discurso en el que predominan elementos interpretativos, por sobre la función informativa a la que se supone debieran remitir, desde los cuales esencialmente se califica a los sujetos y sus conductas. Según esta visión, en La Araucanía hay “terroristas” y esos “terroristas” son mapuche. Estos, en lugar de actuar movidos por el anhelo de “recuperar” lo que consideran propio, quebrantan la ley, asaltan y hieren a la policía, incendian inmuebles y tienen relaciones con grupos armados. Nótese asimismo la evolución que estos sujetos tienen en el tiempo: de ser simples “encapuchados”, “violentistas” y “terroristas” llegan a ser “terroristas” consumados, verdaderos “profesionales” del terror. En ningún caso se advierte que en la región hay “terroristas” porque esa es la figura que ha usado el gobierno para inhibir y desmantelar la actividad del movimiento de insurgencia mapuche, el cual lleva años reivindicando sus derechos como pueblo, sin ser todavía escuchado.

Sobre la base de estas y otras concepciones simbolizadas a través de la prosa contra-insurgente, a contar de 1997, se desenvuelve el proceso de criminalización de la insurgencia mapuche cuyo cenit se produce el año 2004 cuando se comienza, por orden del presidente Lagos, la desarticulación de la CAM, considerada por el gobierno, los empresarios, los agricultores de la región y la opinión pública nacional como la organización mapuche más violenta que se haya conocido en la historia regional, los “verdaderos terroristas”. Para entonces la justicia penal ya contabilizaba en más de cien el número de detenidos, procesados y condenados, cifra que en la actualidad sobrepasa a los cuatrocientos, entre comuneros, *lonko*, dirigentes y activistas de diversas zonas de las VIII, IX y X regiones. Las connotaciones policiales que se le han dado a este caso han sido desproporcionadas en un contexto que se auto-concibe como democrático y pluralista. Los medios han hablado de “comuneros” o de simples “organizaciones” que desarrollan actos

“subversivos”, “vandálicos” y “violentistas”, sin considerar que se trata de un pueblo que posee un movimiento social organizado. Tampoco se han expuesto las razones que llevan a la insurgencia a actuar del modo en que lo ha hecho. Los dirigentes e incluso las autoridades socio-religiosas como los *lonko*, son tratados como “terroristas” y “amenazas para la sociedad”. En ninguna parte se dice, pues, que detrás de los “asaltos” mapuche en reclamo de sus tierras hay un patrón común, hay una genealogía del conflicto, con un origen y un desarrollo claramente establecidos por los comuneros y los líderes del movimiento, y que compromete la doble pertenencia a los grupos de parentesco – pertenencia a un *lof che-* y a la congregación ritual – pertenencia a un *rewe-*, esto es, el vínculo con un territorio que es también un universo social, moral, político y económico. Tampoco se precisa que, en la mayor parte de los casos, antes de los “asaltos” hubo denuncias y procedimientos de carácter legal tendientes a la protección y/o el litigio de las tierras.

La criminalización del movimiento y la desarticulación de la CAM revelan los esfuerzos del gobierno y la policía en años recientes para someter “al movimiento mapuche que protesta frente a la apropiación de sus tierras y recursos naturales por empresas que invierten en la zona sur de Chile”.⁵⁸ A pesar, pues, de este golpe del gobierno contra la coordinadora de comunidades,⁵⁹ en La Araucanía se siguen registrando acciones de reivindicación de derechos que dan cuenta de la vitalidad y continuidad del movimiento, más allá de la disolución de una de sus organizaciones.

No sólo la insurgencia mapuche, sino que diversas instancias defensoras de los derechos humanos a nivel nacional e internacional han condenado el tratamiento que el estado chileno ha hecho del conflicto indígena en el sur de Chile. “Al utilizar el régimen legal más rígido posible contra los mapuches, el gobierno chileno los está

⁵⁸ Según ha expuesto José Aylwin, Coordinador del Programa de Derechos Indígenas de la Universidad de la Frontera de Temuco. Disponible en <www.hrw.org/spanish/press/2004/chile_mapuches.html> .

⁵⁹ A fines de 2006 y después de dos años de iniciada la disolución de la organización, la inteligencia estatal detiene, luego de múltiples diligencias, al líder operativo de la CAM, conocido como “comandante Héctor” (Diario Austral, 3/01/07).

⁵⁷ El Diario Austral, 11 de junio de 2005.

equiparando injustamente con los responsables de crímenes atroces como el asesinato en masa”, dijo José Miguel Vivanco, Director Ejecutivo de la División de las Américas de Human Rights Watch. Agregando que “es profundamente lamentable que las autoridades hayan convertido los procesos por terrorismo en la base principal de su estrategia de contención a la violencia en el sur del país”.⁶⁰ Como vimos antes, ya en 2003 el relator de la ONU había subrayado el injusto trato dado al problema de las reivindicaciones de los derechos territoriales y colectivos, al tomarlo desde la ley anti-terrorista de la dictadura.

Respuestas culturales frente a la opresión

La criminalización y concretamente las medidas de detención, procesamiento y encarcelamiento de los activistas, dirigentes y comuneros mapuche han tenido efectos diferenciados según el grado de distancia de los grupos insurgentes con los afectados. Por un lado, le ha dado *newen* o “fuerza” a las organizaciones comunitarias y etno-políticas, haciéndolas evocar el espíritu de los antiguos *toki*. Por otro lado, ha afectado profundamente el equilibrio psicosocial de los insurgentes, sus familias y comunidades. En un acercamiento antropológico a uno de los casos emblemáticos del conflicto de los últimos años, conocido como el caso del fundo Poluco-Pidenco, en Malleco, Mella y Le Bonniec (2005), advierten “la facilidad con la cual enfermedades se han declarado y desarrollado tanto en las cárceles como en el seno de las comunidades afectadas por la represión. Todos los afectados relacionan la enfermedad al encarcelamiento y la represión policial” -advierten.

De acuerdo a los autores, esta situación responde a la concepción mapuche de enfermedad (*küxan*), “es decir como el producto del desequilibrio” del tejido completo del que un individuo forma parte. Para los mapuche “el cuerpo no es una entidad cerrada, por lo tanto la trasgresión

de uno puede afectar a los demás” (Quidel, 2001: 16, cit. en *Ibíd.*); de manera que “la enfermedad... afecta no solamente a los presos sino que también a su entorno. Vale decir que la persecución policial, los allanamientos y las detenciones al interior de los hogares tienen sus efectos sobre la salud de los familiares de los imputados, quienes desarrollan patologías que se relacionan con la situación judicial vivida por sus hijos, hermanos, maridos” (*Ibíd.*: s/n).

Para remediar estas situaciones que, como vemos, van más allá del ámbito estrictamente político o judicial, los insurgentes y sus familiares han recurrido a sus propios recursos socio-culturales, organizando *ngellipun* (rogativa) dentro y en las afueras de las cárceles y los tribunales, “con el objetivo de dar fuerza a los presos, sus familiares y los abogados; utilización de medios ‘mágicos’ para fortalecer a los abogados durante los juicios; uso de los vestidos tradicionales y de *trarilonko* (cintillo de lana que usan los hombres) durante los juicios; uso del *mapunzungun* para declarar; uso de peritaje de *kimche*” (*Ibíd.*: s/n) o “sabio mapuche” .

Estos distintos medios no sólo están destinados a mostrar a la opinión pública y los jueces que los imputados son ante todo mapuche, con su cultura, sus costumbres y su lengua; sino que se vuelven imperiosos para los propios “presos políticos mapuche” y sus familiares. Las ceremonias tradicionales constituyen un medio legítimo y lúbil para restablecer el equilibrio quebrantado por el encarcelamiento y la ausencia de los inculpados. Asimismo, son un instrumento si se quiere infra-político de protesta y un medio de expresión del descontento desde la singularidad. Sin duda, forman parte del repertorio de acciones de la insurgencia mapuche.

Excursus a modo de conclusión

La revitalización del movimiento mapuche durante el período considerado fue posible y cobró fuerza especialmente a causa de la ampliación de las oportunidades políticas que supuso para los pueblos indígenas de Chile el retorno a la democracia. Estas oportunidades fueron aprovechadas a la luz de una cultura compartida basada en una

⁶⁰ Human Rights Watch. Washington, DC, 23 de agosto de 2004. Disponible en <www.hrw.org/spanish/press/2004/chile_mapuches.html>.

memoria histórica de injusticia y de lucha, así como en una lengua, un territorio de pertenencia y un conjunto de prácticas y concepciones acerca de la naturaleza, la sociedad y el ser humano.

Notamos que a medida que el grado de apertura de la institucionalidad nacional varía, el movimiento mapuche adopta diversas formas. Así, cuando el sistema se abrió (a comienzos de los '90), las acciones colectivas tendieron a ser formales y legitimantes. A la inversa, cuando el sistema ha estancado o entorpecido el curso de acciones tendientes a profundizar la discusión sobre el estatuto y los derechos de los pueblos indígenas en el país, para volcarse a las cuestiones de la autonomía, la autodeterminación y la liberación nacional, han surgido formas de contestación radicales en las que ha estado presente la violencia en sus variadas expresiones.

La acción represiva y criminalizadora del Estado chileno ha conducido en los últimos diez años a la radicalización de las demandas y las acciones del movimiento, generándose una espiral de violencia en el territorio, conocida sesgadamente como "conflicto mapuche". La capacidad de respuesta y continuidad del movimiento ante la represión estatal ha estado ligada a un proceso de rearticulación de la memoria y la identidad étnico - cultural, tanto regional como continental e internacional (Albó, Op. Cit.; Castells, 1999), en el que confluyen estructuras de movilización, repertorios de acción y procesos enmarcadores nuevos y heredados. De este modo, las oportunidades políticas del movimiento mapuche pueden ser vistas como productos ambiguos derivados de procesos de exclusión e inclusión social, política, económica y cultural. Tanto la apertura como el cierre y la exclusión a la institucionalidad nacional pueden significar espacios para la evolución y el desarrollo del movimiento. Cuando el Estado ha propiciado la integración, el movimiento ha logrado posicionar muy parcialmente los intereses político - culturales de fondo. Mientras, por un lado, la criminalización del movimiento ha implicado, en el plano interétnico, la negación de los beneficios estatales, por otro ha contribuido al fortalecimiento intra-étnico de las bases socio-territoriales, así como a la emergencia de nuevos actores dentro del movimiento -

estudiantes y profesionales, cuadros etno-políticos radicales, grupos de apoyo-.

La insurgencia mapuche de los últimos quince años parece ser el producto relativo de 1) los impactos derivados de algunas prácticas disruptivas del propio movimiento (tomos de tierra, actos incendiarios, cortes de carretera, etc.), 2) los niveles de autonomía y unidad de su estructura organizativa respecto de la institucionalidad estatal - nacional, y 3) la mantención y persecución de objetivos amenazantes para algunos -derecha terrateniente y empresarios capitalistas- y favorables para otros -ambientalistas, mapuche urbanos, grupos contra-culturales, otros pueblos indígenas, etc.-. Asimismo, se advierte el deseo de establecer un marco de acción inclusivo y plural -que recoja y valore el aporte de los diversos sectores que conforman el movimiento, incluidos los no mapuche-. Este aspecto estaría relacionado con la madurez del movimiento, especialmente en términos de la articulación de una política cultural autónoma tendiente a hacer de la fuerza de la acción colectiva un proyecto político. En este sentido, y siguiendo a Castells, podríamos afirmar que el movimiento mapuche de los últimos quince años se ha configurado a partir de una identidad de resistencia fundada en lo comunitario que, poco a poco, a medida que incorpora otros aportes y se ubica en un horizonte más amplio de lucha -buscando redefinir su posición en la sociedad-, adquiere matices de una identidad proyecto basada en la etnicidad en tanto "fuente fundamental de significado y reconocimiento" (Castells, 1999: 75).

Los principales logros de la insurgencia mapuche contemporánea del sur de Chile - basada en la "recuperación" legal e "ilegal" de tierras;⁶¹ la introducción de cambios en políticas educacionales y de salud⁶² y, de allí, el reconocimiento simbólico de la identidad colectiva- pueden leerse, siguiendo a Tarrow

⁶¹ De acuerdo a Aylwin (2006), al año 2005, los mapuche habrían "recuperado" legalmente 170.000 hectáreas de tierra. Fuentes oficiales, en tanto, registran un total superior a las 200 mil hectáreas (www.conadi.cl). De acuerdo a la CAM, en tanto, otras 17 mil hás. estarían siendo ocupadas por comunidades a través de la estrategia del "control territorial" (CAM, 2006).

⁶² Mediante la introducción de políticas de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) y de Salud Intercultural en zonas de alta presencia de población indígena, a contar de segunda mitad de los '90, lo que supone el reconocimiento de la diferencia.

(Op. Cit.), como resultados de oportunidades políticas ligadas, por un lado, a una mezcla de factores de apertura y clausura sistémica, y por otro, a la conformación de alianzas políticas que catalizan la acción de los grupos organizados. Asimismo, estos logros son expresión de un proceso complejo de lucha social de una sociedad marginada, en la que el juego de apertura / cierre institucional puede expandir y/o reducir los marcos interpretativos y de acción sobre los que descansan los procesos políticos.

Los discursos de apertura institucional en Chile se hallan asociados, por una parte, a corrientes jurídicas que promueven el ejercicio de los derechos humanos, individuales y colectivos, especialmente los derechos de los pueblos indígenas y otros (Aylwin, 2000) que colaboran con los procesos de revitalización cultural y lucha etno – política que éstos llevan a cabo en América Latina. Por otra parte, y en menor medida, se pueden fundar en teorías antropológicas que reconozcan y problematicen la existencia de la diversidad cultural, rescatando y promoviendo el valor de la tolerancia, el respeto y la comprensión del “otro”, como pilares fundamentales para una convivencia humana pluralista y democrática (Geertz, 2003).

Los discursos de cierre se inspiran, por su parte, en teorías constitucionalistas y universalistas que conciben la unidad nacional como una esencia natural irreductible respecto de la cual el “otro” es objeto de incompreensión, intolerancia, racismo y etnocentrismo.

En el marco política-cultura, el marco de relaciones interétnicas desequilibradas que predomina en La Araucanía y Chile, establece los límites en que el movimiento indígena mapuche ha formado una cultura política alternativa a la nacional chilena, anclada en el individualismo abstracto propio de la cultura occidental expresado en la instalación del modelo económico neoliberal y en la mantención de un orden político constitucional fundado en el monoculturalismo. Esta cultura política alternativa, en tanto, tiene bases comunitarias e históricas cuyos referentes centrales –el parentesco, la vecindad, la pertenencia a la comunidad ritual (*rewē*) y la defensa y la lucha por la tierra- organizan en gran medida la acción colectiva, dotándola de estructuras de movilización, repertorios de

acción y procesos de sentido particulares, según las posiciones étnico – culturales asumidas por los actores movilizados respecto de los actores político – institucionales y/o los niveles de incorporación de criterios político - ideológicos de origen externo a la propia cultura comunitaria, como herramientas que facilitan la insurgencia.

Las luchas por la tierra en La Araucanía, exacerbadas en cuanto a las formas de demanda en los últimos diez años, y los discursos y fundamentos autonomistas que reivindican el derecho a la autodeterminación y la autonomía, han tendido a desestabilizar la cultura política dominante. Esta situación constituye desafíos simbólicos que interpelan la universalidad político-constitucional, la supuesta racionalidad del estado y su unidad nacional, así como la lógica del mercado y la explotación de los recursos naturales, generando la necesidad de repensar el desarrollo y la modernidad a nivel societal, sin que se llegue aún, como en otros casos latinoamericanos – especialmente México, Ecuador y Bolivia-, a postular y promover “modernidades alternativas” –según la expresión de Escobar y cols. (2001: 11).

Los discursos que componen la prosa de la contra-insurgencia han fabricado un imaginario que define y escenifica al mapuche, que reivindica o protesta por sus derechos, como “terrorista”, una categoría que en Chile remite a la peor época de la historia nacional reciente. Una categoría que justifica el ejercicio de un poder punitivo, un poder que no sólo priva de libertad física y ejerce la violencia física y simbólica contra el cuerpo social y subjetivo, sino que impone la interpretación que los grupos de poder e interés han construido sobre el conflicto y la insurgencia. Al definir los procesos de “reivindicación” y “recuperación” de tierras como “asaltos”, “actos subversivos”, “terroristas”; al entender la “resistencia” como “desacato a la autoridad” e incluso como “agresión y maltrato” a las policías; al percibir las “organizaciones” como “mafias” y “pequeños grupos”; al estigmatizar la identidad de los *kona* y *weychafe* insurgentes como “exaltados”, “delincuentes”, “peligros para la sociedad”, etc., lo que hace precisamente la prosa de la contra-insurgencia es, como bien advirtió Guha, oponerse en clave terrible a aquella prosa que afirma discursos y prácticas consistentes en “poner el

mundo al revés". Para ello se sirve de unos medios de prensa acriticos que reproducen el discurso dominante y ejercen presión para que el Estado actúe desmesuradamente. Este discurso se compone de índices, unidades ante todo significantes, en las que sólo queda la huella del que posee dominio sobre la misma producción de la información y su divulgación. Estos probablemente han sido el tipo de discursos que fundamentan la renuencia a ratificar el proyecto de reconocimiento constitucional y del Convenio 169 de la OIT (de 1989), ambos instrumentos dormidos en el parlamento chileno durante casi dos décadas.

Después de más de 20 años de constantes esfuerzos de los pueblos y comunidades indígenas de todo el mundo, el Consejo de Derechos Humanos de la ONU aprobó, en septiembre de 2007, la Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas. La declaración establece, entre otras cosas, que "los pueblos indígenas de todo el mundo tienen a partir de ahora el derecho a la autodeterminación, al control de su tierra y sus recursos naturales, y la preservación de su cultura y sus tradiciones".⁶³ No sabemos qué hará el Estado frente a esta coyuntura y cuál será la respuesta del movimiento mapuche en el sur de Chile. ¿Se abrirá pronto un nuevo escenario de oportunidades políticas para el movimiento mapuche y la lucha por sus derechos? Sin duda que se abrirá. No obstante, nadie puede precisar cómo ni en qué medida o con qué velocidad.

⁶³ Disponible en www.observatorio.cl/contenidos/naveg/navTpl.php?id=20070913224220.

Bibliografía

Albó, Xavier (2002), *Pueblos indios en la política*, Plural Editores, La Paz.

Aylwin, José (2000), "Los conflictos en territorio mapuche: antecedentes y perspectivas", en *Revista Perspectivas*, Universidad de Chile, Santiago.

Bartolomé, Miguel (1995), "Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México", en Grünberg, Georg (Coord.), *Articulación de la diversidad. Pluralidad étnica, autonomías y democratización en América Latina*, Grupo de Barbados, Abya Yala, Cayambe, Ecuador.

Baud, M., Koonings, K., Oostindie, G., Ouweneel, A. y Silva, P. (1996), *Etnicidad como estrategia en América latina y El Caribe*, Abya Yala, Quito.

Bengoa, J. (1999), *Historia de un conflicto. Los mapuches y el Estado chileno*, Sudamericana, Santiago.

Berho, M., Carvajal, A., Hiriarte, R., Pichinao, J. y Rivas, E. (2000), *Situación sociocultural de mapuche en la ciudad de Temuco. Etnografía exploratoria*, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco.

Castells, Manuel (1999), "Paraísos comunales: identidad y sentido en la sociedad red", en *La era de la información. Tomo II. El poder de la identidad*, Alianza, Madrid.

Caniullán, Víctor (2000), "El mundo mapuche y su medicina", en Durán, T., Parada, E. y Carrasco, N. (Eds.), *Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas. Una experiencia reflexionada desde La Araucanía, Chile*, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, LOM Ediciones, Santiago.

Catriquir, Desiderio (2007), "Mapun – zugun. Sistema de lenguaje y comunicación mapunche", en Durán, T., Catriquir, D. y Hernández, A. (Eds.), *Patrimonio cultural mapunche. Volumen I*, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco.

CES (2003), "Diagnóstico de comunidades indígenas del sector Truf – Truf y Plan de Desarrollo endógeno mapuche. *Kimeletuaiñ*", MIDEPLAN, Centro de Estudios Socioculturales, *Ayjarewe de Xuf – Xuf*, Temuco.

CES (2004), "Estado contemporáneo de la medicina *mapunche* en tres zonas del territorio *mapunche*. Un estudio en salud mapuche y medio ambiente", Comisión Autónoma de Trabajo Mapuche, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco.

Chatterjee, Partha (1997), "La nación y sus campesinos", en Rivera Cusicanqui, Silvia, y Barragán, Rossana (Eds.), *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Ediciones Aruwiyiri, La Paz.

Durán, Teresa (1998), "Comunidad mapuche y reducción: factores de continuidad y cambio", en Arnold, Denisse (Comp.), *Gente de carne y hueso*, ILCA, La Paz.

Durán, T. y Quidel, J. (1998), "Identidad mapuche e identidad nacional en Chile. Referentes intragrupal e interétnicos", en Pérez, Enrique (Ed.), *La reconstrucción del mundo en América Latina*, Cuadernos Heterogénesis, Universidad de Lund, Suecia.

Durán, T. y Berho, M. (2004), "Modelos y prácticas socioculturales en torno a la interculturalidad. Bases fundantes", en Samaniego, Mario y Garbarini, Carmen Gloria (Comps.), *Rostros y fronteras de la identidad*, Universidad Católica de Temuco, Pehuén, Santiago.

- Durán, T., Berho, M. y Carrasco, N. (2005), "Relaciones entre antropología, antropólogos y pueblo mapuche", en *ANTHROPOS*, N° 207, pp. 54 – 72.
- Escobar, A., Alvarez, S.E. y Dagnino, E. (Eds.) (2001), *Política cultural y cultura política. Una mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Taurus, Bogotá.
- Geertz, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Geertz, Clifford (2003), *Reflexiones antropológicas de temas filosóficos*, Paidós, Barcelona.
- Guha, Ramanathan (1997), "La prosa de contra-insurgencia", en Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (Eds.), *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, Ediciones Aruwiyiri, La Paz.
- Katz, Federico (1990), "Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial". En Katz, Federico (Comp.), *Reuelta, rebelión y revolución. La Lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, Ediciones Era, México.
- Levil, Rodrigo (2006), "Sociedad mapuche contemporánea", en Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J. y Levil, R., *j... Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, LOM Ediciones, Santiago.
- Marimán, Pablo (1997), "Tierra y legislación indígena: una mirada desde el programa del movimiento mapuche (1910 – 1970)", en *Liwen*, n° 4, pp. 143 - 171.
- Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J. y Levil, R. (2006), *j... Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, LOM Ediciones, Santiago.
- McAdam, D., McCarthy, J. y Zald, M. (1999), "Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales", en McAdam, D., McCarthy, J. & Zald, M. (Eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Istmo, Madrid.
- Mella, Eduardo y Le Bonniec, Fabien (2005), "Administración de la justicia chilena e interculturalidad. Negación y criminalización del conflicto sociopolítico de las comunidades mapuche de Malleko: el caso Poluco-Pidenco". Disponible en <www.meli.mapuches.org/rubrique.php?id_rubrique=10>.
- Millalén, José (2006), "La sociedad mapuche prehispánica: kimün, arqueología y etnohistoria", en Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J. y Levil, R., *j... Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, LOM Ediciones, Santiago.
- Naguil, Víctor (1997), "Desarrollo mapuche y derecho de autodeterminación", en *Liwen*, n° 4, pp. 8 – 35.
- Pichinao, J., Huenchulaf, E. y Mellico, F. (2003), *"Pu mapunche ñi gijanmawün. Gulu ka pwel mapu mew"*, Informe Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche (COTAM), Temuco.
- Quidel, José y Jineo, Pedro (1999), "Las raíces para nuestro cultivo", en Caro, A., Durán, T. y Tereucán, J. (Eds.), *Estilos de desarrollo en América Latina*, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, Universidad de la Frontera, Universidad Católica del Maule, Santiago.
- Quidel, José (2005), *"Pu mapuche ka pu wigka, chumgechi ñi xokituwün. Las relaciones interétnicas a través de la religión. El caso de los mapuche y no mapuche en Chile"*, en *ANTHROPOS*, N° 207, pp. 153 – 166.

Sección de textos

Salazar, Gabriel y Pinto, Julio (1999), *Historia contemporánea de Chile. Tomo I*, LOM Editores, Santiago.

g

Stavenhagen, Rodolfo (1999), "Democracia y participación política de los pueblos indígenas", en Caro, A., Durán, T. y Tereucán, J. (Eds.), *Estilos de desarrollo en América Latina*, Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, Universidad de la Frontera, Universidad Católica del Maule, Santiago.

Stern, Steve (1986), *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*, Alianza, Madrid.

Tarrow, Sydney (1999), "Estado y oportunidades: la estructura política de los movimientos sociales", en McAdam, D., McCarthy, J. & Zald, M. (Eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, Istmo, Madrid.

Thomson, Sinclair (2003), "'Cuando sólo reinasen los indios': Recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comunarios andinos (La Paz, 1740-1781)", en A.A. V.V., *Ya es otro tiempo el presente. Cuatro momentos de insurgencia indígena*, Muela del Diablo Editores, La Paz.

Vidal, Aldo (1999), "Políticas legislativas en Chile. El caso de las tierras y territorios mapuches", en *Revista CUHSO, Volumen Especial, N° 1, "Legislación indígena, tierras y pueblo mapuche"*, pp. 67-111.