



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Postgrado en Estudios Latinoamericanos

La reconstrucción identitaria del mapuche actual producto de los procesos legislativos efectuados durante el periodo de gobierno de Salvador Allende (1970-1973) y la dictadura militar de Augusto Pinochet (1973-1995).

Tesis

que para optar al grado de

Maestra en Estudios Latinoamericanos

Presenta

Litta Valentina Soto Villagrán

Asesor: Eduardo Ruiz Contardo

México D.F.,

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Postgrado en Estudios Latinoamericanos

**La reconstrucción identitaria del mapuche actual producto de los procesos
legislativos efectuados durante el periodo de gobierno de Salvador Allende (1970-
1973) y la dictadura militar de Augusto Pinochet (1973-1995).**

Tesis que, para optar al grado de Maestra en Estudios Latinoamericanos, presenta

Litta Valentina Soto Villagrán

México D.F., 5 de julio de 2006.

A mi mamá y mi hermana, guías en este viaje;
a mi hermano y mi papá, ambos padres maravillosos;
a mis cuatro amigas de siempre; ellas me incentivaron siempre con alegría.
A todos y todas quienes intercambiaron palabras conmigo.
Todos ustedes han hecho lo que hoy soy.
A Ulises y su familia, que me brindaron siempre su sincero amor y apoyo.
A mis compañeros y compañeras de Maestría, especialmente a Jaime, Antonio, Gaby,
Vicky, Tania, Samira.
A mi tutor, que con sus conocimientos e historia de vida ayudaron a la construcción de
esta investigación.
A los y las docentes que abrieron mi mente a otros conocimientos.
Al pueblo mapuche y a su constante lucha de reconstrucción.
A todos los indígenas de nuestra América Latina, erróneamente olvidados, rechazados y
discriminados.
A este mundo tan distinto a lo que nuestros ancestros soñaron algún día.
A los sueños.

INDICE

Página

Dedicatoria

INTRODUCCION.....i

CAPITULO I.....1

IDENTIFICACIÓN Y DEFINICIÓN DEL PROBLEMA U OBJETO DE ESTUDIO

CAPITULO II.....18

ANTECEDENTES GENERALES DEL PUEBLO MAPUCHE.

Identidad y Territorio.....19

Religión, cultura e identidad.....33

La identidad y la cultura como fundamentos en la concepción de la tierra en otras comunidades indígenas latinoamericanas, el caso aymará41

CAPITULO III.....52

CONTEXTOS LEGISLATIVOS Y ANALISIS CRITICO DE DISCURSO

Contexto legislativo que reguló a los indígenas y a sus tierras durante los regimenes de Salvador Allende y Augusto Pinochet.....52

Migración indígena.....72

Ubicación de la comunidad mapuche actual.....79

La ley indígena 19.253.....	86
Análisis Crítico de Discurso (ACD).....	90
<u>CONCLUSIONES</u>	135
<u>REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS</u>	144
<u>ANEXOS</u>	156

INTRODUCCION

"Chile, fértil provincia y señalada en la región antártica famosa, de remotas naciones respetada por fuerte, principal y poderosa, la gente que produce es tan granada, tan soberbia, gallarda y belicosa, que no ha sido por rey jamás regida ni a extranjero dominio sometida".

Alonso de Ercilla, La Araucana.

"Los que estén al corriente de la historia de esta nación no se extrañarán de ella y para el pequeño número de mis lectores que pueda estar ignorante de su existencia, será sumamente interesante saber que existe todavía un país en el nuevo mundo, que nunca ha sido conquistado por los españoles".

Alejandro Caldeleg, Viaje a Chile en 1819.

Debo comenzar la presentación de mi investigación señalando que analizo los objetivos generales y específicos correspondientes a mi estudio, desde la perspectiva occidental que nos brindan las categorías de territorio, cultura e identidad. He optado por trabajar estos ejes, pues me han permitido la construcción teórica del problema de estudio y al mismo tiempo poder pensar las articulaciones posibles entre ellos.

Dichos elementos permiten acercarse o por lo menos explicar el sentido de la identidad latinoamericana –y en este caso, la mapuche- la cual muchas veces dista no sólo de la realidad particular de la etnia, sino que también de la historia y por lo tanto, la memoria de aquellos procesos históricos de los cuales ha sido objeto éste pueblo y en general, el continente latinoamericano.

Algunas de las características que definen el concepto de identidad en la actualidad, han permanecido y otras, se han desintegrado en la modernidad transformando consigo la realidad latinoamericana. “América Latina se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que asumieron los intelectuales y estadistas latinoamericanos y se esforzaron por llegar a ser modernos como si la modernidad fuera un punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder”¹.

Sin embargo y pese a los cambios que producto de la modernidad ha sufrido el concepto de identidad, es posible afirmar que uno de los aspectos fundamentales y constantes que define la identidad de cualquier grupo humano lo constituye el espacio entendido como espacio físico y simbólico², esto es, el espacio de asentamiento y base en la construcción de significados personales y comunitarios en torno a cuestiones como la vida, existencia, supervivencia.

De ésta forma planteo que los conceptos de identidad y cultura son indisociables, ya que “en efecto, nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los <otros>, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos. Por eso suelo repetir siempre que la identidad no es más que el lado subjetivo (o, mejor, intersubjetivo) de la cultura, la

¹ Canclini, Néstor. *Culturas Híbridas*, Grijalbo, México, 1989, pág.114.

² El diálogo teórico sobre el espacio se ha nutrido desde distintas disciplinas que van desde la geografía, arquitectura y el urbanismo hasta las ciencias sociales. Dentro de estas, centralmente la sociología y la antropología han acordado, que el espacio es un elemento fundacional de los procesos sociales. Históricamente la búsqueda de respuestas más complejas para comprender como se organiza y representa en diferentes sociedades nos remite a una reflexión más de profunda sobre el individuo, la cultura y la sociedad.

cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores”³.

Bajo esta perspectiva, es posible reafirmar que los conceptos de identidad, cultura y territorio se estrechan radicalmente generando la idea de pertenencia social lo que implica –a su vez- compartir un determinado núcleo de representaciones sociales. Estas representaciones sociales serían una forma de conocimiento, socialmente elaborado y compartido, que contribuye a la construcción de una realidad común⁴.

Es en este sentido en que la etnia mapuche –y otras culturas indígenas latinoamericanas- históricamente basaron su identidad a partir del territorio y la significancia otorgada a éste.

Los mapuche o “gente de la tierra”, ancestralmente se han definido en relación a la tierra, siendo ésta la principal fuente de vida y madre nutricia de la etnia: alrededor de ella establecieron todo un complejo entramado social, político y económico formando su propia cosmovisión de vida. Es precisamente allí, donde recae la importancia del territorio para el pueblo mapuche –y también para otros pueblos indígenas latinoamericanos- ya que éste fue la esencia de la construcción identitaria individual y comunal⁵. Sin embargo, y con el paso del tiempo, este aspecto ha sido drásticamente trastocado producto de la aplicación de medidas legislativas específicamente aquellas que se crearon durante el gobierno socialista de Salvador Allende y notoriamente, durante la Dictadura militar. Como consecuencia de dichos procesos, la concepción de identidad que ancestralmente regía a los mapuche fue radicalmente modificada, obligándolos a efectuar una reconstrucción de la misma.

³ Giménez, Gilberto “*La cultura como identidad y la identidad como cultura*”. Instituto de Investigaciones sociales de la UNAM, Conferencia magistral, Universidad de Guanajuato, 2005, pág. 1.

⁴ Giménez, Gilberto “*Materiales para una teoría de las identidades sociales*”, Frontera Norte, Vol.9.Núm 18, 1997.

⁵ Gilberto Jiménez destaca que las identidades colectivas se construyen por analogía con las identidades individuales. Esto significa que ambas formas de identidad son a la vez diferentes y en algún sentido semejantes.

Así es posible ver que diferentes fuentes de teorización, crítica y replanteamiento, donde viejos y nuevos contenidos se intersectan y superponen simbólicamente, en el intento histórico y cotidiano que realizan los mapuche de poseer, transgredir, habitar e intentar recuperar un sistema simbólico.

Ello, dentro de un contexto donde los símbolos, signos y significados de la cultura e identidad mapuche, están sufriendo transformaciones que dan cuenta de un movimiento de fronteras y de límites que se trasladan y que toman nuevas significaciones.

Pero no sólo los mapuche han tenido que reconstruir su identidad cultural. Muchos grupos indígenas latinoamericanos deben conjugar procesos de autoconstrucción identitaria dentro de otros mecanismos como por ejemplo modernidad, desterritorialización, urbanización, globalización, capitalismo, y en fin deben lidiar con otras culturas -que generalmente se presentan como las dominadoras- donde la sobrevivencia no descarta la competencia o incluso el tener que desplazar a otro miembro de la comunidad.

En fin, la cultura occidental que se ha mostrado y se ha impuesto como el único camino a seguir -en otras palabras- la cultura dominante se ha llevado consigo a las minorías, y para los objetivos de la presente investigación se ha llevado múltiples identidades en su camino.

Elas, a la vez que deben aprender y aprehender a vivir dentro de una cultura desconocida y moderna⁶, también deben luchar por recuperar y mantener un espacio social simbólico el cual representa el eje de la actual concepción identitaria, eje que ancestralmente estaba dirigido por el concepto del territorio.

⁶ El concepto de la modernidad ha llevado a la decadencia de los valores espirituales llevando a la sociedad mundial a un nihilismo de valores morales. Véase Argullol Rafael y Trias, Eugenio, *El cansancio de occidente. Una conversación*, Ediciones Destino, Colección Ancora y Delfin, vol.699, 1993.

Un conjunto de temas significativos en la problemática del pueblo mapuche actualmente, la asimilación, la adaptación, la reconstrucción en torno a la alteridad identitaria y la permanente resistencia que ha manifestado frente al proceso de “chilenización”⁷ y globalización⁸ son algunos de los elementos que se intersectan día a día en la reconstrucción de la identidad mapuche, tanto aquella que renace en los sectores rurales como la que se reelabora en el frío contexto de los polos urbanos⁹.

⁷ Proceso definido dentro del contexto de la aculturación, y que según Renato Ortiz, intenta asimilar una cultura sobre otra.

⁸ En cuanto a la globalización, Gilberto Giménez la reconoce como uno de los factores que han hecho resurgir el tema de las identidades sociales: “la demanda de los poderes públicos preocupados por la suerte de las particularidades nacionales y locales en un mundo que tiende a la globalización, a la transnacionalización”. Véase Gilberto Giménez, “*La identidad social o el retorno del sujeto ensociología*”. Leticia Méndez Mercado (coord.) *Identidad, III Coloquio Paul Kirchoff*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, pp.11-24, 1996.

⁹ En este parámetro, la ciudad vista como **EL** proceso de urbanización saca a la luz los cuestionamientos acerca de la naturaleza del fenómeno urbano, relativos básicamente a entender a la urbanización como símbolo de la modernidad y el progreso, y a la ciudad como marca de la producción humana. Lo urbano, ha ido construyéndose en desmedro de lo rural ya que debido al proceso de acumulación desmedida del capital y el consiguiente degrado de lo ecológico, esta degradación se ha externalizado en consecuencias dramáticas que repercuten fuertemente en el entorno rural. Véase Argullol Rafael y Trias, Eugenio, *El cansancio de occidente. Una conversación*, Ediciones Destino, Colección Ancora y Delfin, vol.699, 1993.

CAPITULO I

“Esta es una historia acerca de la intolerancia. Acerca de una sociedad que no soporta la existencia de gente diferente. De un país español, criollo, europeo, cristiano occidental, que se dice civilizado y trata de acabar con los bárbaros, los salvajes, los hombres que deambulaban libremente por las pampas y cordilleras del sur del continente”.

José Bengoa, Historia del Pueblo mapuche.

IDENTIFICACIÓN Y DEFINICIÓN DEL PROBLEMA U OBJETO DE ESTUDIO

La hipótesis de investigación que fundamenta el estudio, sostiene que la reconstrucción identitaria de los mapuche del siglo XIX y XX– y en general de los indígenas latinoamericanos- tanto en los sectores rurales como en los polos urbanos, está determinada por las legislaciones que normaron –en el caso mapuche- a los mismos indígenas y a las tierras que habitaban durante la época de la preconquista. Ello, ha determinado una nueva forma de relación entre la etnia y sus territorios, y por lo tanto, en una nueva idea de su propia identidad.

En el caso mapuche, las legislaciones que se efectuaron durante el gobierno socialista de Allende y la dictadura militar fueron las desencadenantes en los procesos de reconstrucción de la identidad tanto individual como comunitaria del pueblo mapuche. Todo esto, debe ser considerado dentro de un contexto general y global¹ –sin el cual se caería en una visión utópica de las relaciones mundializadas²- característico de la contemporaneidad donde se impone una política dominante (y por lo tanto una

¹ El problema radica en cómo esta forma de apropiación del hábitat en el mundo moderno, ha sido matizado con los procesos de globalización, modernización y mundialización entre otros. Bajo esta perspectiva, el autor destaca que el "habitar el hábitat es localizar en el territorio un proceso de reconstrucción de la naturaleza, desde identidades culturales diferenciadas". En este sentido, el habitar se constituye como condición y como resignificado por la cultura. Véase Zimmerman, Enrique Leff Hábitat-Habitar, en *"Destrucción del hábitat"*, Gabriela Toledo y Marina Leal. UNAM, PUMA, 1998.

² Ortiz, Renato, *Mundialización y cultura*. Alianza Editorial, Buenos Aires, 1994.

cultura) la cual desencadenó transformaciones de todo orden dentro de los países donde se impuso.

Para los mapuche, así como para otros pueblos indígenas de América Latina, el territorio entendido como espacio social de construcción simbólica³ constituye el aspecto esencial común definitorio en la concepción de la identidad. En cuanto a este último término, cabe profundizar que utilizo la acepción de identidad comprendiéndola como la “apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad”⁴. Además, claro está, de comprender que identidad y cultura constituyen una pareja inseparable, de carácter simbiótico ya que la primera, se construye necesariamente con materiales culturales.

La identidad es concebida como dimensión subjetiva de los sujetos sociales, no es un atributo o propiedad del sujeto en sí mismo, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. La identidad, dice Gilberto Giménez, es un sistema de relaciones y de representaciones, sin embargo la identidad no es algo esencial e inmutable, es un proceso activo y complejo, resultante de conflictos, negociaciones. De ahí su plasticidad, su capacidad de variación, de reacomodamiento y de modulación interna. Las identidades emergen y varían con el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen o se expanden... y a veces resucitan⁵.

Es por tal razón que la relación con el territorio⁶ ha sido históricamente el fundamento base que define la identidad mapuche por lo que con la aplicación de las

³ Es preciso señalar que la noción de espacio es expresada desde la mirada de Michel de Certeau, es decir, espacio es un lugar practicado, o en otras palabras -usando la analogía del proceso de lectura y escritura- la lectura es el espacio producido por la práctica del lugar que constituye un sistema de signos, esto es, un escrito. Véase De Certau, Michel, *La invención de lo cotidiano I Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1996.

⁴ Giménez, Gilberto “*La cultura como identidad y la identidad como cultura*”. Instituto de Investigaciones sociales de la UNAM, Conferencia magistral, Universidad de Guanajuato, 2005, pág. 2.

⁵ Giménez, Gilberto. “*Apuntes para una teoría de la identidad nacional*”. Sociológica, año 8, Núm. 21, enero-abril de 1993.

⁶ Giménez, Gilberto, “*Territorio y Cultura*”. Instituto de Investigaciones Sociales, Mimeo. UNAM, 1996.

medidas legislativas este pueblo se vio obligado a reinterpretar su propia identidad como indígenas y posteriormente, como indígenas campesinos.

La mayoría de los estados latinoamericanos tienen una composición multicultural y pluriétnica⁷ en el sentido fáctico, y también desde la perspectiva normativa⁸. Este hecho es fuente de conflictos, opresión, desigualdad, discriminación etc., debido a que el modelo político que se implanta en los países latinoamericanos es el modelo occidental, que considera necesario e inherente a la consolidación del Estado - Nación, la unificación económica, en la forma de la creación de un mercado nacional y la homogeneización cultural. El tribalismo, nomadismo hoy reaparecen en un escenario hostil, frío, individualista, egoísta, manipulador, consumidor y donde todo lo que se concibe, no es sino, obteniendo provecho personal y por supuesto, encegueciendo los propios ojos hacia los otros⁹.

Es precisamente en esta consolidación del estado nación que muchos países han vivido conflictos en su forma de interpretar dicho paradigma lo que claramente ha generado diversos procesos y cambios culturales. Dentro de este contexto, la búsqueda de la diferencia, aquello que en la igualdad nos hace diferente a otro juega un rol importante ya que la homogeneidad y la heterogeneidad se suceden profundamente dentro de los países latinoamericanos.

⁷ Se entiende como Estado multicultural desde la perspectiva factual la cual expresa un multiculturalismo referido a una realidad social en donde coexisten culturas diversas. Véase Olivé, León, "Multiculturalismo: ni universalismo ni relativismo", en Olivé, León y Villorro, Luis (eds.), *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*. UNAM, México, 1996.

⁸ Sostiene la "reivindicación de derechos culturales cuyos titulares no son los individuos o las personas, sino las comunidades, esto es, sujetos colectivos a quienes se considera tan homogéneos en su interior que pueden ser considerados como una persona, y por lo tanto, como titulares de derechos". Vitale, Ermano, Multiculturalismo y civilización, *Revista Nexos*, N° 287, México, Noviembre, 2001.

⁹ Argullol Rafael y Trias, Eugenio, *El cansancio de occidente. Una conversación*, Ediciones Destino, Colección Ancora y Delfín, vol.699, 1993.

“Recuperar el presente latinoamericano, analizarlo y plantear rumbos o alternativas posibles, significa también recuperar el pasado en perspectiva crítica”¹⁰.

El pueblo mapuche, al igual que los chilenos o “wingkas”¹¹, sufrieron las consecuencias de un proceso político complejo, de características drásticas y con claros fines dictatoriales. Pero de forma especial, fue a las minorías étnicas a las cuales afectó radicalmente. La imposición de leyes que les legislaban sus tierras, el arrinconamiento territorial y cultural, la discriminación -entre otros factores- se encausaron para construir la actual autoconcepción identitaria urbana del mapuche.

Como casi el 90% de los mapuche vive en polos urbanos, éstos en su intento de recuperación identitaria, efectúan sus prácticas cotidianas e intentan reconstruir espacios que los definan frente a una sociedad ajena, occidentalizada.

Sin duda que uno de los momentos históricos que marcó un sustancial cambio en la propia concepción identitaria de los mapuche fue aquella relativa a la legislación en torno a la tierra, medidas que tuvieron radicales diferencias durante el gobierno socialista de Allende y la dictadura militar, siendo en éste último en el cual los mapuche se vieron más afectados como comunidad y cultura.

La identidad del mapuche ancestral estaba definida básicamente por la concepción de la tierra lo que a su vez también se tradujo en la construcción de elementos religiosos –ceremonias y rituales- y culturales, por lo que exponer éstas variantes constituye un aspecto esencial dentro de mi investigación. Dichas variantes dicen relación con el territorio, por una parte, y la religiosidad¹², por otra. Ambos, sufren transformaciones sustanciales producto de la aplicación de leyes durante los períodos mencionados. Asimismo también se torna fundamental el contextualizar

¹⁰ De Los Ríos, Norma; Sánchez Irene, comps., *América Latina: Aproximaciones multidisciplinares*, UNAM, México, 2005, Pág. 10.

¹¹ Nombre que los mapuche le dieron a los chilenos y que en mapudungún significa ladrón.

¹² Ambos constituyen aspectos fundamentales si se consideran como gatillantes dentro de la identidad mapuche, formadores y transformadores de la misma.

históricamente a la etnia mapuche, su organización, sus sistemas, y características generales que la definieron como cultura¹³, es decir, como totalidad de un modo de vida, el espíritu de un pueblo y aquellos significados compartidos.

Ello con el objeto de exponer cómo la identidad mapuche ha sido reinterpretada, reideada, recreada desde su base producto de las legislaciones las cuales también generaron un aspecto esencial en esta reconstrucción identitaria: la migración. “La movilidad de las migraciones, la ampliación de la conciencia étnica, conduce a una desterritorialización en que la comunidad de origen conserva un papel simbólico y ceremonial central”¹⁴.

Por lo tanto, el objeto de estudio de la presente Tesis de Maestría tiene como fin exponer un análisis crítico del discurso referido a las legislaciones históricas en torno a la tierra y a los indígenas mapuche y cómo ellas han dado paso a una reconstrucción identitaria que dista radicalmente de aquella identidad ancestral concebida respecto a las concepciones de territorio y religión.

Los mapuche constituyen una de las sociedades nativas más grandes de América del Sur y uno de los pueblos indígenas más numerosos dentro de la sociedad chilena. Si bien los estudios censales presentan un grado de inexactitud debido a lo poco fidedigno de los datos, en este caso nos brindan una perspectiva que permite sustentar la hipótesis principal de estudio.

Su presencia antes de la conquista, estuvo marcada por el desarrollo de una sociedad altamente organizada, estructurada y definida en cuanto a sus aspectos sociales, políticos, civiles, legislativos, y económicos, los que sin duda les permitieron resistir a la conquista española durante más de 400 años. En *La Araucana* se resalta el

¹³ Ortiz, Renato, *Mundialización y cultura*. Alianza Editorial, Buenos Aires, 1994.

¹⁴ Bengoa, José, *La emergencia indígena en América Latina*, FCE, Santiago de Chile, 2000, Pág. 79.

carácter belicoso de los mapuche para enfrentar el ataque de los españoles y sus afanes de conquista¹⁵.

La idea de la guerra constituye en América Latina, un aspecto común y recurrente, de forma especial en el pueblo mapuche. “Así es como el discurso acerca de la guerra no sólo forma parte del discurso acerca de la sociedad, sino que le otorga sentido: la idea de la guerra es un parámetro de la idea de sociedad”¹⁶.

Antes de la llegada de los españoles, los mapuche ocupaban un extenso territorio de la parte sur de América. De acuerdo a la visión que ellos mismos tienen de su propia historia¹⁷, los deslindes territoriales del que denominan *mapuche wajontu mapu*¹⁸ -a la mitad del siglo XVI- se extendían en la vertiente occidental de la cordillera de los Andes (*gulu mapu*) desde el río Limarí, hasta la Isla Grande de Chiloé por el sur.

En la parte sur de su territorio, los mapuche vivían fundamentalmente de la caza, pesca y recolección -tareas que permitieron definir liderazgos generando la especialización de saberes-. A pesar de practicar la horticultura en pequeña escala, desarrollaron técnicas que les permitían vivir de los abundantes recursos que les proporcionaban los bosques, el mar, los lagos y ríos allí existentes¹⁹. Por lo mismo su relación con la tierra no era de propiedad, sino más bien de uso comunitario de los recursos en ella existentes.

¹⁵ El origen de las palabras Arauco y Araucano proviene de esta zona. Al parecer existía un río que se llamaba Ragco, al sur de Concepción, cuyo manantial se encontraba al pie del cerro Colo Colo, nombre del célebre cacique dueño de esa comarca a la entrada de los españoles a sus dominios, donde se instaló un fortín de avanzada llamado de Arauco viejo. Los mapuche de esta zona se denominan “raucos” y a ellos los españoles llamaron araucos y araucanos. Luego se designó a todos los mapuche con ese nombre. Como queda dicho, es un nombre totalmente castellano, ya que el verdadero nombre del aborigen es mapuche: gente de la tierra, habitante de algún país, terreno, territorio. Véase Bengoa, José, *Historia del pueblo mapuche*. LOM. Santiago, 1985

¹⁶ Clastres, Pierre, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, FCE, Buenos Aires, 1999, págs.16,17.

¹⁷ Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche. COTAM, 2003.

¹⁸ El concepto *mapuche watonju mapu* denota la pertenencia del *che* o “gente” al universo y se usa para describir el territorio ocupado por la gente de la tierra, es decir, por el *mapuche*. El término *mapu* alude a espacios (COTAM).

¹⁹ Se estima que la población de los mapuche antes de la llegada de los españoles, era de un millón de habitantes. Véase Bengoa, José, *Historia del pueblo mapuche*. LOM. Santiago, 1985

Este tipo de acepción relativa a la íntima relación de la tierra con la cultura, es compartida por otros pueblos indígenas dentro de América Latina, como por ejemplo con los tzeltal. “Ellos, herederos de los dueños originales de estas tierras, han dado a conocer en comunicados y cartas que luchan porque se les respete, se les reconozca su dignidad humana. Pero también están dando lecciones de ética elemental: olvidaron que la dignidad humana no es sólo el patrimonio de los que tienen resueltas sus condiciones elementales de vida, también los que nada tienen de material poseen lo que nos hace diferentes de cosas y animales: la dignidad”²⁰. Es necesario aclarar que la concepción del territorio para el pueblo mapuche, constituye una apreciación cosmogónica que se complementa con la religiosidad de la etnia. Así, lo divino es definido por los mapuche como aquella conexión entre la tierra y los dioses, y se ritualiza a través de ceremonias brindadas en torno a la tierra. Es por ello que la profundización acerca de cómo ha evolucionado dicho concepto en el transcurso de las legislaciones aplicadas, se torna esencial para la comprensión de aquellas reinterpretaciones identitarias de la etnia, aspecto que también será definido más adelante.

Si bien la encomienda²¹ fue abolida a fines de la colonia (1791), siendo las tierras pertenecientes a mapuche reconocidas a sus ocupantes, después de siglos de sometimiento sólo unos cuantos indígenas recobrarían su libertad y sus tierras. La mayor parte de ellos, para entonces étnica y culturalmente mestizos, se vieron obligados a trabajar en las haciendas, manteniendo con los hacendados la relación de subordinación que antes tuvieron con los encomenderos.

Sin embargo, y producto de este constante roce con los hispanos, la relación entre indígena/colono provocó grandes fisuras al interior de la sociedad mapuche que se

²⁰ Puente Lutteroth M. Alicia en: De los Ríos, Norma; Sanchez Irene, Comps., *América Latina: Aproximaciones multidisciplinares*, UNAM, México, 2005, Pág. 203.

²¹ La encomienda constituyó una estrategia de los españoles a través de la cual se obligaba a los indígenas a trabajar para ellos.

reducen básicamente al tema de la identidad. “La historia de la conquista se ha repetido continuamente, manteniendo como sujetos de despojo y agresiones a la misma población indígena. Los que cambian son los rostros de los dominadores: a veces extranjeros, otras, y muchas veces más, del propio país”²².

Además de causar -en los primeros cincuenta años de contacto- la muerte de dos tercios de la población indígena de la Araucanía, el contacto incidió en el cambio de su propia concepción como cultura y de sus patrones de subsistencia, convirtiendo finalmente a los mapuche en ganaderos y comerciantes. Las riquezas generadas por estas actividades, aún cuando no derivaron -todavía- en la conformación de propiedad privada de la tierra de los mapuche, posibilitaron el establecimiento de ciertos dominios de los *longko* o caciques sobre sus territorios, sustituyéndose así en parte la tradición de uso comunal de la tierra dominante en el pasado.

Este hecho suele coincidir en diversos autores como el suceso que activó el cambio profundo en la sociedad mapuche hacia el futuro, ya que dio paso a una sociedad agraria donde los antiguos patrones de organización social y política se fueron drásticamente tornando hacia la comunidad mapuche que actualmente existe en Chile.

Es más, las diversas acciones (militares y legislativas) de colonización no sólo ocurrieron durante el período colonial, sino que se sucedieron y continuaron a través de la historia durante la época republicana extendiéndose hasta los años 90, específicamente, con la ley indígena 19.253 del año 1993 creada durante la dictadura militar de Augusto Pinochet.

Sin duda que el primer impacto se produjo con la ocupación militar del territorio mapuche por el estado chileno, proceso que la historiografía nacional ha conocido como la “Pacificación de la Araucanía” y con la posterior radicación de los indígenas en

²² Ibid., Pág. 187.

reducciones, gracias a la ley del mismo nombre aplicada desde el año 1883. Dicho proceso se inició con la promulgación por el Congreso Nacional de una ley (4 de diciembre de 1866) que, indirectamente, declaraba fiscales las tierras de la Araucanía, y ordenaba se deslindaran los terrenos poseídos por indígenas, debiendo otorgárseles un título de merced sobre ellas. De acuerdo a esta ley, las tierras restantes serían vendidas por el Estado en subasta pública en lotes de 500 hectáreas y destinadas al establecimiento de colonias de nacionales y extranjeros.

La radicación, sedentarizó a los mapuche en tierras reducidas (6,18 hás. por persona) forzándolos a cambiar su economía –de ganadera a agrícola- y su cultura, a través de la escuela y la evangelización, y los esfuerzos de los gobiernos tendieron a la colonización de los terrenos -arreatados a los mapuche- con extranjeros y nacionales.

Pero sin duda que –para los fines de este estudio- la división de las tierras tuvo su mayor auge en el periodo del gobierno militar (1973-1990), época en que se dictó una legislación (decretos leyes 2.568 y 2.750 de 1979) que resultó en la división en hijuelas individuales de la casi totalidad de las comunidades reduccionales restantes de la época. El objetivo de esta legislación era acabar con el status especial de los indígenas y de sus tierras, integrándolos al régimen común del derecho nacional²³.

Es así como utilizo principalmente la herramienta metodológica de la recopilación de documentos históricos, medios de prensa, literatura mapuche y literatura en general, por lo que se trabaja fuertemente en la discusión bibliográfica, para aproximar una reflexión teórica de los principales ejes que configuran el objeto de estudio.

Además el estudio toma forma a partir del llamado análisis crítico del discurso (ACD) de las leyes indígenas, aspecto fundamental para entender la reconstrucción que

²³ El artículo del D.L. 2.568 originalmente disponía que una vez inscritas “las hijuelas resultantes de la división de las reservas dejarán de considerarse indígenas, e indígenas sus adjudicatarios”.

los mapuche hacen de su propia identidad. Con este ACD cumpla mi objetivo general que consiste en establecer las repercusiones que en la reconstrucción identitaria de la etnia mapuche tuvieron las leyes indígenas –Ley de Reforma Agraria y los Decretos Ley N° 2.568 y 2.750- creadas durante los regímenes de gobierno de Salvador Allende y la dictadura de Augusto Pinochet respectivamente.

Por lo tanto, y bajo la perspectiva del objetivo general, mis objetivos particulares se emplazan en un primer momento histórico, a establecer la concepción de la identidad mapuche en el período preconquista la cual se concatenó gracias a los conceptos de territorio y religión. Ello con el objeto de poder contrastar los rasgos definitorios de identidad en la época ancestral, con aquellos desencadenados producto de determinados procesos legislativos.

Es así como se hace necesaria la recopilación de antecedentes relativos a la legislación -en torno a la tierra y a los mapuche- con especial dedicación a los periodos correspondientes al gobierno de Salvador Allende y a la dictadura militar de Augusto Pinochet.

De esta manera, podré establecer y atisbar las formas en las cuales la reconstrucción de identidad de los mapuche actual tiene relación con las medidas legislativas en torno a la tierra durante el gobierno de Salvador Allende y la dictadura militar. De la mano de esta reflexión, realizo una concatenación acerca de la migración, entendida como uno de los factores que trajeron consigo la aplicación de las legislaciones mencionadas y la forma en que ella impactó en la reconceptualización de la identidad mapuche.

Finalmente, expongo la actual Ley Indígena –19.253- y sus consecuencias en la comunidad mapuche, en sus tierras, en la migración y por lo tanto en su aportación para la reinterpretación de la identidad de la etnia. Esto con el objeto de que la situación

actual permita comprender la situación que viven los mapuche hoy y sus formas de recrear un nuevo texto identitario.

En cuanto a los aspectos metodológicos que definen en presente estudio, el llamado Análisis Crítico del Discurso (ACD) permite dar a entender las formas en que el discurso legislativo -aplicado durante los regímenes antes expuestos- ha determinado algunas prácticas sociales y que, para los fines de la Tesis, se consideran como aquellos elementos desencadenantes en los cambios identitarios de la etnia mapuche. Así, el discurso se conforma como un nuevo campo del saber por medio del cual es posible atisbar la importancia de las prácticas discursivas y, por lo tanto, las implicancias de lo que se denomina la conciencia crítica del uso lingüístico del mismo. Este proceso, por el que el discurso se ha constituido en objeto de un campo del saber, ha conllevado una definición y tipificación del discurso como objeto de estudio y una determinación de los objetivos del presente análisis.

De esta manera, proporcionaré recursos y herramientas de análisis y un marco de reflexión, con los que se realiza una lectura crítica de los discursos legales que han legislado a los mapuche y a sus tierras (en particular las leyes referidas durante el gobierno de Salvador Allende correspondiente a la Ley de Reforma Agraria de 1972, los D.L. 2.568 y 2.750 de la Dictadura Militar y la Ley 19.253 de 1993 correspondiente al Gobierno de la transición democrática de Patricio Aylwin). Así entonces, considerando las medidas legales que se aplicaron a los mapuche y a sus tierras se establece en qué forma dichos discursos fueron preponderantes en los cambios de la concepción identitaria de la comunidad mapuche.

Así, intento explorar que estos discursos socialmente relevantes, tienen implicancias no sólo en la concepción identitaria, sino que también en la forma en cómo estos discursos han sido los precursores formales de la formación de prácticas sociales

tendientes a cotidianizar prejuicios y procesos de exclusión, diferencias sociales y dominación hacia la etnia mapuche.

Con ello el discurso legal posibilita la realización de otras prácticas sociales de exclusión, pero además generan representaciones de dichas prácticas por lo que la producción discursiva es considerada una práctica social en sí misma. Es por tal razón que un discurso, en este caso, legal, además de constituir en sí una práctica discursiva en tanto discurso legislativo, también y quizá lo que más mueve a este análisis, es que genera prácticas sociales tanto en los mapuche como en la comunidad en general, que se dirigen -en este caso particular- a la redefinición de una identidad ancestral mapuche buscada en diferentes entornos, y bajo diversas condiciones.

Bajo este alero, intentaré explorar el poder generador del discurso, en tanto práctica que no sólo designa aquellos objetos de los que habla, sino que también los constituye²⁴ y los construye designando las relaciones entre los individuos mapuche, y entre éstos y los “chilenos”.

Desde esta perspectiva que nos brinda el Análisis Crítico del Discurso –desde ahora en adelante ACD- intento estudiar también el papel del discurso en la creación de las diferencias sociales –creando, incrementando o consolidándolas- y de un discurso paralelo en el cual se expresan mecanismos y estructuras de dominación. Además, dado que todos los textos (burocráticos o no) pertenecen o están insertos en instituciones (desde la familia hasta el Senado, la medicina, la justicia, los textos de los senadores o diputados del congreso, etc.) no es sorprendente que compartan algún grado de poder, mayor o menor según se flexibilicen las relaciones de poder que contengan.

Con ello, el estudio se encauza hacia la posibilidad de acceder a la reconstrucción de la identidad y de determinados modelos de subjetivación (yo unitario,

²⁴ Ruedas, Lupicinio editor, en Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales. 2003. Artículo de Luisa Martín Rojo, “*El análisis crítico del discurso. Fronteras y exclusión en los discursos racistas*”, pág. 160.

sin fisuras) a través de los discursos (sujetos divididos que se saben excluidos o se autodisciplinan; o individuos que son presentados como no sujetos, privados de toda agentividad, de toda voluntad y poder de decisión).

Entonces, el modo de enfrentarse a un texto judicial o jurídico es el mismo que se utiliza para cualquier otro texto. Esta llamada “igualdad textual” resulta sumamente interesante porque, por ejemplo, acerca el texto jurídico al texto argumentativo, con una participación activa del autor de la sentencia, en la que se pone en juego la subjetividad de este hablante o narrador a pesar de la objetividad que debe demostrar y tratar de mantener.

Hay una serie de textos que resultan oscuros o difíciles de entender y manejar si uno no es miembro de ciertos sectores o sino ha sido iniciado en determinados círculos. El texto judicial, ya sea oral o escrito, se alinea con otros textos burocráticos como el legislativo, ejecutivo, ministeriales, etc., y cómo éstos, resulta oscuro para la comprensión del ciudadano lego²⁵.

En parte esta oscuridad de los textos burocráticos puede verse favorecida por el hecho de ser escritos, “lo que a veces puede implicar cierto tipo de complejidad sintáctica provocada producto de que las emisiones son más largas y tienen gran cantidad de subordinadas, conectores, verbos impersonales, entre otros, que en un texto oral, por su carácter físico - temporal, es decir cognitivo, diferente del escrito, es menos complejo”²⁶.

Por ello, la subjetividad que imprimen los textos legales es sustancial para el ACD, debido a que “la supuesta objetividad que se busca lograr en ciertos textos como el legal o el científico complicando o adquiriendo, oscureciendo, ciertos rasgos lingüísticos como los ítems lexicales utilizando en latín o en palabras de uso poco

²⁵ Pardo María Laura, *Derecho y Lingüística, Cómo se juzga con palabras*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1992.

²⁶ *Ibid*, pág. 35.

frecuente, no parece ser un estrategia suficiente, al menos lingüísticamente, en ninguno de estos textos, sino que éstos aparecen, como los otros textos, teñidos de subjetividad²⁷.

En el presente estudio, el ACD otorga una visión importante para la reconfiguración de la concepción identitaria de los mapuche actuales en Chile. Ello debido a que a partir del análisis crítico que se efectúa de las medidas legislativas aplicadas a esta etnia y a los territorios, es posible visualizar la reconstrucción de una identidad como pueblo, identidad que se cruza con un sinnúmero de elementos generados producto de aquellas prácticas sociales que nacieron por la misma aplicación de estas leyes.

Los mecanismos legislativos entendidos como discursos jurídicos, conducen un fundamento judicial construido en base a una lengua específica, por lo que también se puede hablar claramente de un discurso que impone una determinada lengua para su comprensión. Esto es lo que en el presente estudio se denomina como el imperialismo lingüístico, traducido ahora en el fenómeno de la globalización.

Una de las manifestaciones de poder más notorias en el nivel político es la extensión de una lengua; por cierto también la muerte de una lengua indica una cierta muerte de la cultura que la sostuvo. Así, como durante el Imperio Romano, el latín se convirtió en la lengua dominante, de igual modo el inglés desde hace muchos años logra niveles cada vez más altos de penetración en las distintas culturas de manera vertiginosa.

Muchas son las causas de este imperialismo lingüístico que se manifiesta en el uso de una lengua pero, indudablemente, la más importante es la globalización, la cual

²⁷ Ibid, pág. 36.

si bien es esencialmente un fenómeno económico - político, sabemos que tiene implicaciones culturales importantes fuertes y serias en el continente latinoamericano.

Una de las más importantes es justamente la propagación de una sola lengua con la que todos podamos entendernos. Pero todos los que fomentan este tipo de “política lingüística” saben perfectamente que cuando se busca la diseminación de una lengua, también se transmite la cultura, y por supuesto, a costa de la desaparición de otras. Mantener el multiculturalismo²⁸ y, por lo tanto, las lenguas minoritarias, constituye un modo de resistencia a este imperialismo, y una manera de conservar la riqueza que cada comunidad habla nos puede aportar, con su mirada diferente, sobre la realidad que está reflejada en su habla.

Muchas son las leyes y muchos los proyectos de ley destinados a la reglamentación de las lenguas en relación con las naciones. En el caso mapuche las leyes que fueron dictadas en ambos procesos políticos –Salvador Allende y Augusto Pinochet- legislaron no sólo la lengua –imposición lingüística de por sí- sino que en una perspectiva más amplia, la propia concepción cultural e identitaria²⁹ por medio de las prácticas sociales. “Este es un modo de lograr afirmar la globalización (imperialismo) en la lengua y la cultura...La política lingüística (que así se llama al área lingüística que se ocupa de estas reglamentaciones para un país o varios) está íntimamente ligada al poder económico y político...Toda restricción a la utilización de una lengua es una restricción a un modo de pensamiento...Es poco lo que puede hacerse realmente para frenar el uso de la lengua, creer que estas políticas restrictivas evitarán la contaminación

²⁸ Se entiende como Estado multicultural desde la perspectiva factual la cual expresa un multiculturalismo referido a una realidad social en donde coexisten culturas diversas. Véase Olivé, León, “Multiculturalismo: ni universalismo ni relativismo”, en Olivé, León y Villorro, Luis (eds.), *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*. UNAM, México, 1996.

²⁹ Giménez, Gilberto “*La cultura como identidad y la identidad como cultura*”. Instituto de Investigaciones sociales de la UNAM, Conferencia magistral, Universidad de Guanajuato, 2005, pág. 5.

de la misma, que la mantendrán aséptica...es tener una idea equivocada de la lengua como sistema y del hombre mismo”³⁰.

Es posible ubicar los inicios de este imperialismo lingüístico durante el proceso de conquista, pero especialmente las repercusiones más importantes para la cultura mapuche de esta imposición lingüística lo constituyó el llamado proceso de Pacificación de la Araucanía. En este período el pueblo mapuche se vio obligado a saber hablar o por lo menos entender el idioma español, ya que los conquistadores³¹ negociaban el territorio en este idioma³². Un sinfín de casos reconocidos legalmente, fueron aquellos que se aprovecharon del desconocimiento idiomático del aborígen relativo al español, por lo que fueron objeto de vejaciones, engaños, mentiras, omisiones entre otros, en relación a la propiedad de la tierra.

Este imperialismo de la lengua se extendió hasta el siglo XX tiempo en el cual, las legislaciones fueron expresadas en español obligando a los pueblos indígenas a tener un conocimiento de este idioma. Asimismo, los prejuicios que nacieron a partir de este imperialismo fueron grandes así como también lo fueron las fisuras que provocaron dentro de la comunidad mapuche. “Cada pueblo es una entidad, un mundo diverso de los otros...Una cultura mundializada no implica el aniquilamiento de las otras manifestaciones culturales, cohabita y se alimenta de ellas. La lengua es un ejemplo”³³.

Actualmente, se ha conocido de casos en que las mismas madres mapuche a sus hijos no les enseñan el mapudungún debido a la discriminación de la cual serán objeto en el presente y futuro por hablar dicha lengua. Así vemos que el discurso que expresan las legislaciones no sólo ha servido para imponer una lengua como dominante, sino que también ha dado paso a la construcción de otros discursos relativos a la discriminación

³⁰ Ibid, pág. 39.

³¹ Entre otras acciones realizadas como la evangelización, educación, politización etc.

³² León –Portilla Miguel, *Visión de los vencidos*. Relaciones indígenas de la conquista, UNAM, México, 2005.

³³ Ortiz, Renato, *Mundialización y Cultura*, Alianza editorial, 1994, pág.42.

del indígena y que finalmente son gatillantes de las crecientes deficiencias y diferencias sociales.

Es por ello que “la producción de los discursos se ve controlada siempre que los grupos que tienen la autoridad para ello consiguen imponer el uso de determinadas lenguas, dialectos, registros y usos retóricos y lingüísticos, a los que no todos los grupos sociales tienen acceso.

Como señala Bourdieu, en su descripción del mercado lingüístico, las personas en función de su origen social poseen diferente capital lingüístico, por lo que el hecho de que en determinados contextos se exijan determinados usos restringe y dificulta el acceso de estos grupos e individuos minoritarios a contextos socialmente relevantes, como son, por ejemplo, la escuela, los medios de comunicación, el diálogo con las instituciones, etc”³⁴.

³⁴ Ruedas, Lupicinio editor, en Análisis del discurso. *Manual para las ciencias sociales*. Artículo de Luisa Martín Rojo, El análisis crítico del discurso. Fronteras y exclusión en los discursos racistas, Argentina, 2003, pág. 168 y 169.

CAPITULO II

“La expropiación de los indígenas –usurpación de sus tierras y de su fuerza de trabajo- ha resultado y resulta simétrica al desprecio racial, que a su vez se alimenta de la objetiva degradación de las civilizaciones rotas por la conquista. Los efectos de la conquista y todo el largo tiempo de la humillación posterior rompieron en pedazos la identidad cultural y social que los indígenas habían alcanzado”.

Eduardo Galeano, Las venas abiertas de América Latina.

“La historia de los que no aceptaron ha sido silenciada. Hay, al parecer, una definida tendencia a identificar la historia humana con la historia de los vencedores; los vencidos –tantas veces percibidos como bárbaros- no suelen tener historia, o su historia es absorbida por el triunfalismo de los vencedores...Es lo sucedido con el pueblo mapuche en nuestras historias, las que nos han hecho olvidar que en él había familias, amores, sentido del honor, moral intachable; en fin, vida humana en toda su complejidad”.

Historia del Pueblo mapuche, José Bengoa

“No permitiremos que nos arrebaten el beso de la luna, el calor radiante del sol, la húmeda caricia del mar, el aroma del canelo, el rojo del copihue y la sombra del pewén³⁵; alimento de nuestra esperanza”.

Mapuche en el extranjero

³⁵ Pewén o araucaria: árbol sagrado para las ceremonias del nguillatún de la etnia mapuche.

ANTECEDENTES GENERALES DEL PUEBLO MAPUCHE

Identidad y Territorio

La preocupación por el territorio, identidad y cultura está en el centro de las discusiones de las ciencias sociales, sobretodo en una contexto de “globalización”,³⁶ donde bajo el supuesto de interconexión mundial, de circulación acelerada de mensajes que están en todas partes y en ninguna a la vez y la desterritorialización de las relaciones, se plantea una gran dificultad para definir la idea del territorio con la antigua concepción que lo ligaba a lo estable y permanente.

Comienzo este capítulo señalando que sitúo los antecedentes generales del pueblo mapuche en el período conocido como pre-conquista, es decir, hasta antes del proceso llamado la Pacificación de la Araucanía (S.XV). Durante dicho período, el pueblo mapuche desarrolló una cultura en toda la expresión de la palabra, entendiendo como cultura el aspecto esencial que define una sociedad, generando así una identidad la cual a su vez no puede dejar de ser comprendida fuera del contexto de la cultura. Para Clifford Geertz la cultura “denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”³⁷.

La relación entre territorio, cultura e identidad, queda aún mejor establecida a través de los planteamientos de Gilberto Giménez³⁸, quien sostiene que hay algunas dimensiones importantes. Desde mi perspectiva y para los fines de este estudio, las más

³⁶ Presenciamos el uso indiscriminado de conceptos tales como globalización, mundialización, internacionalización, en términos analíticos sigo los planteamientos de Néstor García Canclini, *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la Globalización*. Grijalbo, México, 1995.

³⁷ Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1991, pág. 88.

³⁸ Giménez, Gilberto. *"Materiales para una Teoría de las identidades sociales"*, Mimeo, 1997.

importantes son -en primer lugar- la idea del territorio como espacio de inscripción de la cultura, donde se reconocen las huellas, el trabajo humano, los bienes ambientales (áreas ecológicas, paisajes rurales, el hábitat, los caminos, canales, la naturaleza) que se constituyen en bienes culturales. Por lo tanto es en el territorio donde están los signos y los símbolos compartidos que los seres humanos elaboran culturalmente de ellos. Y en segundo lugar el territorio se relaciona con procesos más bien subjetivos donde los sujetos desarrollan sentimientos de apego afectivo, y de pertenencia territorial.

Aquí Gilberto Giménez es tajante al señalar que cultura e identidad son conceptos indisociables, “los conceptos de cultura e identidad son conceptos estrechamente interrelacionados e indisociables en sociología y antropología. En efecto, nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los “otros”, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos”.³⁹.

De manera que la cultura y la identidad, al ser procesos sociales indisociables se suceden, se interponen, se construyen simbióticamente. En este sentido y al hablar de cultura a su vez, es tener en cuenta una realidad que va más allá de la consideración de la vida social entendida como un conjunto de funciones entre las cuales estaría la función específicamente cultural. “Nos referimos a una dimensión del conjunto de todas ellas, a una dimensión de la existencia social, con todos sus aspectos y funciones, que aparece cuando se observa a la sociedad tal como es cuando se empeña en llevar a cabo

³⁹ Giménez, Gilberto “*La cultura como identidad y la identidad como cultura*”. Instituto de Investigaciones sociales de la UNAM, Conferencia magistral, Universidad de Guanajuato, 2005, pág. 5.

su vida persiguiendo un conjunto de metas colectivas que la identifican o individualizan”.⁴⁰

Para los fines del estudio se entenderá como cultura al “momento crítico de la reproducción que un grupo humano determinado, en una circunstancia determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad. Es por ello coextensiva a la vida humana, una dimensión de la misma; una dimensión que sólo se hace especialmente visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene –como “uso” que es de una versión particular o subcodificada del código general del comportamiento humano– precisamente con esa subcodificación que la identifica”⁴¹.

Es a través de la cultura que las personas vivencian, significan y se apropian del territorio, o al menos de partes de él. A través de la definición de límites, fronteras, que por un lado contribuyen a profundizar una experiencia colectiva, y por otro ayudan a diferenciarse de otros grupos sociales. A esto se ha denominado territorio, es decir a aquellos espacios identificados individual y colectivamente como propios frente a otros⁴². “Se concede un interés particular al concepto de territorio, espacio apropiado y valorizado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales; concepto multiescalar que puede ser aprehendido en diferentes niveles de la escala geográfica. Los geógrafos han elaborado también el concepto de paisaje en estrecha relación con el de territorio, comprendido el primero como símbolo metonímico y componente diferenciador de este último. La cultura constituye una dimensión fundamental del territorio, porque la apropiación del espacio no tiene sólo un

40 Echeverría, Bolívar, *Definición de la Cultura*. Itaca. México, 2001.

41 Ibid., págs. 187 y 188.

42 Vásquez, Emilia. (1997). “Apropiación del espacio entre nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz. En: Nueve Estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación. México. CIESAS. Ediciones La Casa Chata.

carácter instrumental sino también simbólico-expresivo. Así entendido, el territorio constituye el marco obligado de ciertos fenómenos sociales aquí expuestos”⁴³.

La identidad indígena además de quedar definida a partir de elementos como lo son el territorio y la religiosidad del pueblo mapuche, también es necesaria comprenderla a partir del clásico postulado de la “mismidad”, es decir, aquello que permite diferenciar a un grupo humano de otro. Esto, a su vez, supone un aspecto de permanencia relativa o de continuidad histórica de esa “mismidad”. El concepto o la experiencia que supone esa mismidad expresa un autoconcepto, una autoidentificación, que como ya se ha expuesto, es de carácter histórico social y también legal. “En este núcleo filosófico se configura la más nítida y prioritaria exigencia ética, que tiene como fundamento innegable el re-conocer a todo otro y otra como persona, es decir, con igual dignidad y vocación en el sentido profundo del llamado a la vida y del recorrido de la misma”⁴⁴.

De manera que la identidad implica necesariamente, un reconocimiento personal y uno social, por lo que su carácter bidimensional no extraña complicidad mutua entre ambos aspectos, ni tampoco los excluye⁴⁵.

En el plano individual, basta con indagar la historia de la propia vida para armonizar los recuerdos que otorga la introspección de un pasado que se nos extiende de la mano con diversos procesos identitarios. A su vez, el plano colectivo de este proceso, es decir en el plano de la participación política y social, implica tres antecedentes fundamentales: la naturaleza discursiva de la identidad cultural y el orden que ella origina, la vinculación entre la identidad cultural y las condiciones de reproducción

⁴³ Giménez, Gilberto, “*Trayectorias*”, *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Año VII, No. 17, Enero-Abril 2005.

⁴⁴ Puente Lutteroth M. Alicia en: De Los Rios, Norma; Sanchez Irene, Comps., *América Latina: Aproximaciones multidisciplinares*, UNAM, México, 2005, Pág. 203.

⁴⁵ Portal, María Ana, *Ciudadanos desde el pueblo. Culturas populares en México*, México, 1997.

social a que se enfrenta la formación social que crea o manifiesta esa identidad, y finalmente, la vinculación entre la identidad cultural y los movimientos sociales.

Por lo tanto, la identidad se construye como un elemento diferenciador entre una cultura y otra, entre un nosotros y un ellos, entre el tú y el yo. Los hombres, dice García Canclini, nos relacionamos y construimos significados en sociedad, pero también tenemos “prácticas sociales y culturales que dan sentido de pertenencia y hacen sentir diferentes a quienes poseen una misma lengua, semejantes formas de organizarse y satisfacer sus necesidades”⁴⁶.

Al analizar la construcción de una identidad socioterritorial como proceso, es posible pensarla en sus dimensiones históricas, pero también en las relaciones cotidianas que establecen los actores, es decir, en las prácticas sociales y culturales que desarrollan en el territorio. La identidad, por lo tanto, también se construye a partir de las prácticas sociales que, para satisfacer sus necesidades, desarrollan cotidianamente grupos e individuos en su cotidianidad.

A mediados del siglo XVI, una parte significativa del territorio chileno era ocupado por grupos indígenas que hablaban la misma lengua. Las crónicas de aquella época señalan que “...desde el río Choapa hasta el archipiélago de Chiloé se hablaba el idioma araucano”...⁴⁷. Existía una relativa homogeneidad cultural, dada por elementos que se podrían denominar genéricamente “araucanos”. “Se dice relativa homogeneidad, pues, al parecer, existían ciertas diferenciaciones entre los innumerables linajes territoriales que componían la sociedad mapuche”⁴⁸.

⁴⁶ García Canclini Néstor, *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, CNCA / Grijalbo, 1989, pág.19.

⁴⁷ Zapater, Horacio. *Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*. Editorial Andrés Bello. Santiago, 1978, pág. 43.

⁴⁸ Bengoa, José Comp. *La memoria olvidada de los pueblos indígenas*. Editorial Cuadernos Bicentenarios, 2003, pág. 270.

Es así como el llamado mapu o tierra constituye un espacio jurisdiccional integral compuesto por cuatro pilares fundamentales: *meli wixan mapu*, *gulu mapu*, *wallontu mapu* y *futal mapu*.

Considerando que esta clasificación geográfica sólo tiene que ver con los puntos de ubicación, ya que los mapuche en el siglo XVI y XVII eran seminómades y estaban trasladándose periódicamente de un lugar a otro, teniendo como referente la situación ecológica de flora y fauna en que en un momento determinado se encontraban; se puede afirmar que el concepto de *meli wixan mapu* indica propiedad territorial- jurisdiccional global del pueblo mapuche puesto que se daba por hecho que nadie más podía atribuirse propiedad de este territorio. Toda esta conformación geográfica configuraba el espacio territorial que ocupan los mapuche en el siglo XVI y XVII y que se extendía hasta gran parte de lo que hoy es Argentina.

Por tanto, identidad bajo la perspectiva mapuche, estaba entrelazada con las expresiones culturales en donde el eje principal del todo era la concepción del territorio.

Es por tal razón que también se hace imprescindible definir que se entiende por territorio, desde luego desde la perspectiva teórica y ella aplicada a la mirada mapuche ancestral del período de la pre-conquista.

El territorio, dentro del contexto de las identidades sociales territorializadas, constituye un aspecto central para comprender que se trata de los espacios apropiados por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas⁴⁹.

La concepción del territorio en el pueblo mapuche define sus características como cultura y sociedad. El territorio no sólo se emplaza como un lugar o espacio simbólico, sino que también como una directriz que permite distinguir entre grupos

⁴⁹ Esto según algunos geógrafos que manejan el concepto de territorio como tal. Algunos de ellos son Claude Raffestin, Guy Di Méo, Jaques Scheibling, Jean Michel Hoerner.

familiares, algo así como una unidad de definición social, como un rasgo que distingue la identidad entre un grupo familiar y otro. En este sentido es posible afirmar que el territorio es un aspecto fundamental en la conformación de la identidad de cualquier grupo humano. La pertenencia a un determinado colectivo, se va construyendo en estrecha relación con las prácticas, el significado colectivo que ellas adquieren y las coordenadas temporales y espaciales en las que se desarrollan. Los grupos y los individuos necesitan permanentemente pensar y repensar su identidad y establecer así elementos que simbolicen su experiencia compartida durante el proceso identificatorio singular. En este recorrido el tratamiento del territorio es vital.

Para fines teóricos, se entiende territorio bajo la perspectiva de espacio y lugar otorgada por Michel de Certeau, “el espacio es al lugar lo que se vuelve la palabra al ser articulada, es decir, cuando queda atrapado en la ambigüedad de una realización, transformado en un término pertinente de múltiples convenciones, planteado como el acto de un presente (o de un tiempo), y modificado por las transformaciones debidas a contigüidades sucesivas”⁵⁰.

El espacio, comprendido así bajo este lineamiento teórico, no es más que el lugar practicado, es decir, el territorio se define como el espacio en el cual se ponen en práctica los elementos identitarios los cuales adquieren sentido cuando son aprehendidos como materiales culturales.

La importancia, por tanto, del territorio en la sociedad mapuche, recae en que es un elemento que se inserta no como uno más en el entramado socio-cultural sino que pasa a ser el eje central en la existencia de la comunidad como identidad étnica territorial.

⁵⁰ De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano I Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1996, pág. 173.

Recuperando un poco la historia y ubicando el estudio en el contexto se la llegada de los españoles al territorio indígena, es necesario mencionar que los mapuche ocupaban un extenso territorio que se comprendía desde Copiapó -en el norte de Chile- hasta Chiloé -en el sur- y por el lado de Argentina, desde Buenos Aires hasta la Patagonia. Según antecedentes oficiales, el pueblo mapuche mantenía dominio sobre 10 millones de hectáreas de tierra antes de la invasión del ejército chileno, en 1881. En menos de 50 años, tiempo en el que se aplicaron las primeras leyes del Estado, a las comunidades se les entregaron, a través de los llamados Títulos de Merced y comisario, sólo 500 mil hectáreas de tierras⁵¹. “Nuestra tierra, ancha tierra, soledades, se pobló de rumores, brazos, bocas. Una callada sílaba iba ardiendo, congregando la rosa clandestina, hasta que las praderas trepidaron cubiertas de metales y galopes. Fue dura la verdad como una arado”⁵².

Las identidades territoriales de los mapuche, fueron importantes para definir un grupo determinado de individuos que realizaba una actividad específica de acuerdo a su situación geográfica. Esta separación tiene un carácter netamente identitario –y por tanto cultural- ya que eran identidades territoriales y lingüísticas y se ubicaban en 7 provincias del territorio chileno: Arauco, Biobío, Malleco, Cautín, Valdivia, Osorno, y Chiloé⁵³.

- Pehuenche: gente del pehuén⁵⁴ y de la tierra de la cordillera
- Picunche: gente de las tierras del norte
- Lafquenche: gente de la tierra de la costa

⁵¹ Si bien el estudio no se reduce a comparaciones entre hectáreas o dimensiones geográficas, sí resulta relevante el mencionar las extensiones de terrenos que poseían por la simple razón que su concepción identitaria pasó desde una concepción de territorio como espacio geográfico –madre nutricia- a una concepción de memoria colectiva, a un recuerdo de un pasado que se anhela al rememorarlo.

⁵² Neruda, Pablo, *Canto General, América Insurrecta del Canto I La lámpara en la tierra*, Ediciones LOM, Chile, 2000, Pág.22.

⁵³ Estas provincias corresponden a los llamados Estados, y se ubican al sur del país.

⁵⁴ El pehuén es el fruto de la Araucaria, árbol milenario el cual poseía un significado cultural y simbólico. El pehuén constituía la base de la alimentación de este grupo de mapuche.

- Huilliche: gente del territorio del sur

Asimismo existían las unidades político-guerreras denominadas *ayllarehues*, instancias donde se resolvían conflictos de guerra las cuales no poseían un carácter de permanente, incluso hasta en los momentos de guerra, cada *levo* o *rehue* conservaba su autonomía y su capacidad de decisión. Sin embargo, desde la perspectiva de los propios mapuche, los ayllarehues eran las instancias que trascendían la coyuntura de la guerra y que permanecían para el tratamiento de otros temas. Un nivel de integración social superior al ayllarehue lo constituye el futalmapu o butalmapu o tierra grande formado a partir de varios ayllarehues, como se verá más adelante.

Estos sistemas más amplios no constituyen una organización social y política permanente debido a que no hay toquis o ulmenes o loncos⁵⁵ fuera del nivel familiar, que dominen los territorios, grupos amplios⁵⁶. Sin embargo, hay un sistema de regulación de conflictos y otro que permitía realizar las llamadas alianzas y la colaboración para emprender acciones en común. “Aunque existen algunas divergencias respecto de este tema, podría plantearse como institución permanente la ruka o rukache⁵⁷, entidad base, sobre la cual los mapuche estructuraron su sociedad. Otra unidad sociopolítica permanente de la organización de los mapuche, sería el lebo o rehue”⁵⁸.

“Sobre estas instancias de estructura social y política mapuche, algunos historiadores, y muchas organizaciones y especialistas indígenas, han establecido ciertas hipótesis respecto a la estructura organizacional mapuche antigua. Las distintas instancias de alianza de la sociedad mapuche, son conocidas, en mayor o en menor

⁵⁵ Los toquis eran los jefes de guerra, y los loncos eran los jefes durante las épocas de paz.

⁵⁶ Los llamados *sistemas de alianzas* correspondían a las alianzas permanentes selladas por el parentesco y alianzas puntuales, para las que se elegía un toqui que dirigiera las faenas o la guerra.

⁵⁷ La ruka equivale a la casa entendida como el espacio físico y simbólico territorial.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 279.

grado, de la siguiente manera. Por ejemplo, se menciona como un nivel de integración por encima del lof, el *quiñelob*, instancia que habría integrado a varios lof, y en los cuales los miembros se prestaban ayuda y cooperación para las actividades económicas y de eventuales amenazas de guerra. Por encima del *quiñelob* estaría el *lebo*, la instancia donde «...se resolvían las cuestiones relativas a la guerra –incluyendo la formación de alianzas- y la paz, esto es, allí se ventilaban las cuestiones de política interior y de política exterior». En la instancia del *lebo* también se desarrollaban las reuniones rituales de reproducción simbólica, cuyo centro ceremonial lo constituía el *rehue*”⁵⁹.

Es así pues, como los diversos estudios –sobre todo antropológicos- coinciden en que las sociedades que han practicado un tipo de economía como la mapuche prehispana –tala y roce, junto a un sistema de caza y recolección- poseen un tipo de organización social de comunidades pequeñas, dispersas, autónomas y carentes de centralización. “Se sostiene que con estas características económicas, por lo general, las tierras son ocupadas por familias individuales, clanes o aldeas, y dificultan el advenimiento de una autoridad política centralizada que ejerza control sobre los recursos básicos”⁶⁰.

El hecho de que los mapuche contaran con un territorio abundante habría impedido la generación de conflictos al interior de la sociedad mapuche; no había escasez de tierras, por lo cual no tenía sentido una estricta demarcación territorial interna; la ganadería incipiente, por la inexistencia de ganado para disputar o robar, y el sistema de producción no permitía la generación de excedentes, “por tanto no habría o no existiría escasa acumulación, lo que convertiría al robo de alimento en una tarea más

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Bengoa, José Comp. *La memoria olvidada de los pueblos indígenas*, Editorial Cuadernos Bicentenarios, 2003, pág. 276.

bien inofensiva, todo lo cual reducía considerablemente los argumentos generadores potenciales de conflictos entre grupos”⁶¹.

Así, es como es posible aseverar que si bien la sociedad mapuche antes de la Pacificación de la Araucanía, esto es durante el periodo precolombino, no poseía mayores conflictos también se hace necesario aclarar que el tipo de organización obedece a una lógica distinta a la occidental, y por lo mismo, y en el caso mapuche, fue y es escasamente comprendida por los observadores externos a dicha sociedad.

Considerando lo anterior, puede decirse que “la estructura social y política de los mapuche antes de la llegada de los españoles estaba constituida, en su unidad más fundamental, por la familia o por las relaciones establecidas entre las familias, que se habrían designado en lengua mapuche como *ruka* o *rukache*”⁶².

Así es como la sociedad mapuche se conformó de acuerdo a patrones patrilineales, esto es que lo más probable es que la familia mapuche haya sido amplia y extensa donde lo que primaba era el patrón de residencia basado en la patrilocalidad, es decir, donde convivían todos o la mayoría de los descendientes masculinos del padre o jefe de familia. De esta forma las mujeres adoptaban la residencia de su esposo.

Sin duda que un nivel más alto era el que correspondía a los *lof*: el agrupamiento de familias que se reunían por el lazo de la consanguinidad ya que los integrantes habrían pertenecido al mismo linaje del *longko*, sin embargo, cada familia conservaba una autonomía territorial, manteniendo, muchas veces, el patrón de residencia disperso. De esta manera, queda explícito que la figura del *longko* representa el liderazgo, ya que era comprendido como la cabeza, principal jefe. “Se trata de un tipo de jefatura en que el

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., pág. 277.

servicio a los suyos y el prestigio que eso redundaba en la base de su mandato y poder”⁶³.

La organización social mapuche no había llegado al estado de una división del trabajo más allá de la familia amplia, extensa y compleja, que se constituiría en algo como la única institución social permanente. Nada parece mostrar procesos de diferenciación social que estuvieran presagiando un sistema señorial, donde un grupo dominara social y políticamente a otro. Al no existir este tipo de dominación y menos una diferenciación social significativa, no se requería de sistemas de gobierno más allá de la reproducción y producción, debido a que en la documentación revisada existían relatos que trataban acerca de los sistemas de alianzas, de resolución de conflictos en el período prehispano. Así es como es posible verificar que para la regulación de los posibles conflictos estaban los grandes sabios, viejos en edad por lo general, que hacían las paces entre los grupos, impartían la justicia, daban consejos. Ellos eran los llamados “*toquis* de tiempos de paz, pero no tenían más poder que aquel que les otorgaban las partes en conflicto. En la vida cotidiana eran como cualquier otro mapuche”⁶⁴.

En la actualidad y según los datos obtenidos por el último Censo de Población del año 1992, los mapuche en 1997 ocupaban 250 mil hectáreas aproximadamente y la población mapuche era de 1.200.000 habitantes, lo que representa casi el 10% a nivel nacional.

La situación económica de los mapuche es hoy de extrema pobreza. Según datos estadísticos, la IX región se encuentra considerada entre las regiones, más pobres del país, situación producida por la falta de tierra.

Cabe mencionar que existe una contraposición entre el concepto indígena de Tierra que engloba todos los recursos –suelo, agua, riberas, subsuelo, bosques- y el

⁶³ Ibid., pág. 278.

⁶⁴ Ibid.

concepto jurídico chileno que desvincula estos elementos en distintos regímenes de propiedad y concesión a particulares. En efecto, al revisar la legislación en torno a la tierra y el suelo indígenas emergen tres cuestiones claves:

1. Sólo la propiedad del suelo indígena está protegida expresamente por la Ley 19.253
2. El subsuelo, las aguas, las riberas, son definidos legalmente como de dominio estatal o bienes de uso público, respectivamente
3. Existen regímenes legales específicos de concesión para el aprovechamiento privado de estos recursos: concesiones mineras, de aguas de acuicultura, cada uno regulado por un respectivo aparato jurídico.

En rigor, el suelo es el único recurso natural indígena expresamente protegido por la Ley 19.253. Este cuerpo legal, luego de individualizar en su Artículo 12 las Tierras Indígenas, señala expresamente:

“Art. 13.-Las Tierras a que se refiere el artículo precedente, por exigirlo el interés nacional, gozarán de la protección de esta ley y no podrán ser enajenadas, embargadas, gravadas, ni adquiridas por prescripción, salvo entre comunidades o personas indígenas de una misma etnia.

No obstante, se permitirá, previa autorización de la Corporación. Este gravamen no podrá comprender la casa-habitación de la familia indígena y el terreno necesario para su subsistencia”.

Encuadrada, como es obligatorio para toda ley, en los marcos de la Constitución de 1980, que reforzó el enfoque neoliberal del derecho de propiedad, la Ley 19.253 tiene un solo argumento constitucional para fundamental la protección de las tierras, el

interés nacional, en base al que se limita el dominio del propietario sobre el predio por cumplir las tierras indígenas una función social⁶⁵. En nombre del *interés general de la Nación*, las tierras indígenas no pueden ser embargadas, enajenadas, gravadas ni adquiridas por prescripción. Esta protección restringe el mercado de tierras indígenas, limitando la participación sólo a indígenas de la misma etnia⁶⁶.

Así, se ve cómo aquella simple frase que parece un giro retórico, “*por exigirlo el interés nacional*”, en rigor constituye la base de la constitucionalidad de la Ley que protege las tierras, por ser las “*etnias indígenas...parte esencial de las raíces de la Nación chilena*”⁶⁷.

⁶⁵ La Constitución asegura a todas las personas: “El derecho de propiedad en sus diversas especies sobre toda clase de bienes corporales o incorporales. Sólo la ley puede establecer el modo de adquirir la propiedad, de usar, gozar y disponer de ella y las limitaciones y obligaciones que deriven de su función social. Esta comprende cuanto exijan los intereses generales de la Nación, la seguridad nacional, la utilidad y la salubridad públicas y la conservación del patrimonio ambiental”. Artículo 19 N°24.

⁶⁶ Hasta ahora el subsuelo, aguas y riberas de los territorios indígenas siguen regulados por las mismas normas que rigen en el resto del territorio chileno. Los derechos indígenas sobre esos recursos no están expresamente protegidos. Es así como la perspectiva legislativa actual –respecto de la tierra- brinda un concepto que dista mucho de aquel que los mapuche tenían en la época ancestral. Esta Ley permite visualizar un reconocimiento de parte de un sector de la sociedad nacional –y de su clase política- de las injusticias cometidas en contra la sociedad mapuche por parte de la sociedad chilena. A su vez, abre una brecha favorable a las expectativas e intereses que esta sociedad tiene puestas en el futuro.

⁶⁷ Constitución, Artículo N°1 ley 19.253.

Religión, cultura e identidad

En esta parte de la investigación expongo aquellos elementos necesarios para comprender que la comunidad mapuche del periodo de la preconquista conformaba una sociedad compleja, cuya interrelación entre cultura-territorio e identidad constituye la característica esencial. Sobre esta reflexión, centro el planteamiento hacia el análisis de la religión y cómo ésta interactúa en una relación simbiótica con los procesos de identidad, territorio y cultura. Todo esto con el objeto de tener una apreciación comparativa que conduce al análisis final de ésta investigación.

Sin duda que es complejo resumir, en breves líneas, la riqueza de la cosmovisión y religiosidad mapuche. Rolf Foerster, señala "que posiblemente en Chile sean pocos los grupos o sectores que manifiestan con tanta claridad como los mapuche, que su identidad, su ser (inseparable de las condiciones de vida de la tierra o *mapu*, los animales, la naturaleza) se liga hasta confundirse con lo sagrado"⁶⁸.

Sin embargo, el conocimiento acerca de la sociedad mapuche prehispánica no es algo muy claro debido a que las informaciones primeras de la época provienen de los mismos conquistadores por lo que la realidad mapuche se vio interpretada por quienes no concebían el hecho de que un pueblo no tuviera estructuras que ellos no conocieran.

Es así como la construcción del conocimiento acerca del mapuche ancestral constituye una tarea complicada, más aún cuando se considera que ésta se encuentra mediatizada por una sociedad etnocéntrica, que no concibe o no pudo comprender otra sin un Estado, u organización centralizada.

⁶⁸ Foerster, Rolf, *Estructura y funciones del parentesco mapuche: su pasado y presente*. Tesis de Licenciatura, Escuela de Antropología, Universidad de Chile, 1980

Así entonces, y para profundizar acerca de la cosmovisión mapuche, es necesario remitirse a las crónicas, documentos y cartas que los mismos conquistadores escribieron informando acerca de la conquista de los nuevos territorios y su dominio.

Difícil se hace el saber cómo era la organización socio-religiosa y política de los mapuche antes de la llegada de los españoles. Sobre todo porque las informaciones de la época provienen de los propios conquistadores, quienes ven y observan de una manera muy peculiar a la sociedad indígena. En principio, los conquistadores o “pacificadores” no pudieron concebir una sociedad sin Estado y organización, como la que ellos conocían y habían dejado atrás en Europa.

En general, “los indígenas fueron percibidos siempre desde una perspectiva fuertemente etnocéntrica, calificando las diferencias culturales de éstos como carencias ya que eran percibidos como grupos sin rey, sin fe ni ley, entidades sin historia, ubicadas en los márgenes de la civilización”⁶⁹.

Por otra parte, tampoco es fácil entender en la actualidad la estructura social o religiosa de los mapuche ancestral dado que éstas cambiaron fuertemente a lo largo de los siglos posteriores y, por lo tanto, lo que hoy se recuerda y conoce como organización antigua mapuche es la que corresponde a la del siglo XIX y evidentemente era diferente, y muy distinta a la de la época precolombina.

Los mapuche reconocían a un ente supremo, autor de todas las cosas, al cual llamaban con el nombre de *Pillan*, voz que deriva de *pulli* o *pilli* (el alma) y denotó el espíritu por excelencia⁷⁰, por lo tanto, era el gran *toqui* –viejo sabio- de todo el mundo invisible es decir constituía el gran sabio, el gran viejo sabio.

⁶⁹ Bengoa, José Comp. *La memoria olvidada de los pueblos indígenas*, Editorial Cuadernos Bicentenarios, 2003, pág. 276.

⁷⁰ También era llamado “*guenu-pillán*”: el espíritu del cielo; “*Buta-gen*”: el gran Ser; “*Thalcave* o *Vilvemboe*”: el Creador de todo, el omnipotente; “*Mollgelu*” el eterno; “*Avnolu*”: el Infinito, etc.

Asimismo, es posible distinguir que la sociedad mapuche no realizaba ningún tipo de culto exterior, no tenía templos, ni sacerdotes, ni realizaban sacrificios fuera del caso de cualquier grave enfermedad o cuando hacen la paz. Así entonces, sacrificaban animales y quemaban tabaco, especialmente incienso el cual fue heredado de los conquistadores. Sin embargo, los invocan en las necesidades urgentes e imploran la asistencia de ellos, dirigiéndose principalmente a *Pillan*.

La *machi* o shamán⁷¹, es fundamental en la configuración de mitos y ritos mapuche, es la mediadora entre el mundo natural y el sobrenatural. Con estos fines utiliza el *kultrung* o tambor ceremonial, en el cual, aparece representado simbólicamente el universo en cuatro partes, por medio de una cruz; en los cuadrantes superiores se representan figuraciones del cielo y en los inferiores de la tierra. Esta oposición cielo-tierra, equivaldría a la oposición masculino-femenino o a los ciclos de la naturaleza.

El hombre mapuche se ubica en el centro del cosmos, donde convergen los cuatro puntos cardinales lo que corresponde al *meli witrán mapu* (la tierra de las cuatro esquinas).

Esta ordenación cuatripartita o *meli witrán mapu* que está representada en el tambor ceremonial o kultrún, se estructura en un "arriba" y un "abajo". La parte de arriba o región del cielo *wenu mapu*, está ocupada por un conjunto de deidades que tiene a la cabeza a *Ngnechen*, rey o dueño de los hombres. Esta deidad es poseedora de atributos opuestos como masculino-femenino, viejo-joven.

⁷¹ Este concepto es utilizado también en México, y se asemeja al de bruja no en el sentido despectivo de la práctica de rituales de magia negra o blanca, sino más bien en el sentido de la persona, en este caso la mujer que se encuentra en contacto directo con el universo y la naturaleza e intercede en los rituales y ceremonias que se realizan al interior de una comunidad, sea ésta étnica o no.

En este ordenamiento del universo y de todos los seres – el cual adquiere un carácter mítico- hay dos puntos cardinales relacionados con el bien: el sur y el oriente; el norte y el este, se consideran negativos.

Así es como *Pillan* constituye como una deidad propia del oriente, que vive tras las montañas y no es sólo el lugar donde nace el sol, la luna o las estrellas, sino que representa el sitio desde donde emanan todos los poderes y las fuerzas capaces de asegurar la vida. Su invocación es lo fundamental en el ascenso hacia el mundo sacro.

La *ruka* o el hogar de cada familia debe orientarse hacia ese punto y a su vez, la *machi* o chamán orienta el *rewe* en este mismo sentido.

Los puntos norte y oeste, se identifican en un sentido negativo; el primero por la procedencia de los vientos portadores del mal tiempo y el segundo corresponde al punto en que muere el sol y van a reposar los difuntos.

El inframundo *nag mapu* (opuesto a *wenu mapu*), es el lugar del mal y de las fuerzas ocultas y su color simbólico es el negro. En este sitio viven los *weküfe* o seres de las tinieblas.

Sin embargo, los mapuche actuales han llegado a establecer una nueva dimensión de lo religioso en un sincretismo que inserta tanto la religión católica como los cultos evangélicos protestantes. Es así como el cristianismo ha generado numerosos cambios en las creencias mapuche, volcando las creencias hacia el monoteísmo. Hoy se designa al Ser Supremo como Padre Dios (*Chau - Dios*), creador y dueño de los hombres y del universo identificándose a *Pillan*, más como un demonio que una deidad benéfica.

- Algunas ceremonias mapuche: expresiones de la reconstrucción de la identidad indígena

A comienzos del siglo pasado y a medida que se consolidaba el nuevo estado, a través de disposiciones legales, se transformó a los indígenas en ciudadanos con igualdad de derechos. Pero la realidad social –la práctica social como producto de las legislaciones aplicadas, es decir, el discurso práctico- daba pruebas contrarias mediante un trato desigual y contradictorio a los miembros de esta etnia. Frente a las dificultades para expresar libremente la voluntad de pertenencia a un grupo étnico culturalmente diferenciado del resto de la sociedad, el pueblo mapuche comenzó a definir estrategias de supervivencia y de resistencia, como la continua re-alización de prácticas sociales propias de este pueblo recreadas en los polos urbanos y en el ambiente rural.

Se trataba de reafirmar su condición de pueblo culturalmente diferenciado, a través de prácticas relativas a la utilización de unos marcadores de identidad como son los rituales propiciatorios como el *Nguillatún* y el *machitún*.

En muchas de las ceremonias rituales mapuche que actualmente se realizan y de acuerdo a su cosmovisión, en el campo o en la ciudad se persigue la compensación de las fuerzas del bien (*Ngnechen*) con las del mal (*weküfe*). El primero, significa vida y construcción; el segundo, destrucción y muerte. Dos de las más practicadas son el *Nguillatún* o ceremonia de rogativa; el *machitun*, ritual de sanación y el *wentripantu*: o celebración del Año Nuevo mapuche, día del solsticio de invierno.

Para el *Nguillatún*, se necesita un lugar especialmente dispuesto para este fin: en su centro se instala el *rewe* y a su alrededor los participantes, dura un mínimo de dos días y un máximo de cuatro. En algunas zonas de la Araucanía se realizan cada dos, tres o cuatro años, según las necesidades. La rogativa es por diversos motivos: el clima, las cosechas, para evitar las enfermedades o para lograr la abundancia de alimentos. Durante la ceremonia también se realizan bailes acompañados de diversas oraciones, además el *ngepin* el director del rito, sacrifica un animal, que generalmente es un

cordero, luego la sangre del animal se asperja o se reparte a los invitados, ofreciéndose a los participantes la bebida ritual llamada *muday* (maíz fermentado). El cuerpo del animal sacrificado puede ser completamente quemado en un fogón para ser consumido.

La *machi* en esta ceremonia aparece como una auxiliar del oficiante y entre los sones de su *kultrung* canta:

"Te rogamos que llueva para que produzcan las siembras, para que tengamos animales. "Que llueva" diga usted Hombre Grande cabeza de Oro y usted. Mujer Grande rogamos a las dos grandes y antiguas personas."

El *machitun*, es un rito de sanación que fue descrito ya en el siglo XVI por Pineda y Bascuñan en su obra "*El Cautiverio Feliz*". Es una ceremonia ejercida por la *machi* y consta fundamentalmente de tres partes:

- a) El diagnóstico de la enfermedad.
- b) Su expulsión.
- c) Una revelación sobrenatural sobre esta sanación.

En esta última, la *machi* realiza exámenes relativos a ciertos síntomas, evidencias del enfermo o por signos misteriosos que observaron éste o sus parientes; se supone que también podría haber sido contagiado un animal que se examina. También se hace el diagnóstico por revelación del más allá.

En la totalidad de este contexto, son importantes los instrumentos utilizados por la *machi*. En ésta como en otras ceremonias, usa su *kultrung* y se sube al *rewe*, y desde allí explicita el viaje de su alma a la tierra de arriba.

Actualmente el gobierno a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI ejecuta programas que rescatan tradiciones tales como el año nuevo

mapuche denominado “*Wentripantu*”, cada 24 de julio. Es en esta fecha en que se produce el solsticio de invierno, y para los mapuche constituye un evento especial en el que toda la naturaleza sufre procesos de cambio detonados por los cambios de la tierra.

Así se ve que las implicancias del territorio en el aspecto religioso, son inherentes a la cultura mapuche, por lo que cabe asegurar que la identidad (la propia y la del grupo) de la etnia pasa por el reconocimiento de sus territorios y la forma en cómo la comunidad se apropia de ellos y les otorga un significado propio. Según Giménez, la teoría de las identidades sociales permite abordar a los grupos etnizados desde un punto de vista subjetivo. La identidad es definida por el autor como el conjunto de repertorios culturales interiorizados, a través de los cuales los actores sociales demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada.

Los mapuche urbanos –que constituyen el 90% de la población mapuche nacional- realizan ceremonias y rituales que les permiten acercarse a su cultura -pese a estar lejos de su territorio- pero de alguna forma encuentran cierta conexión con sus tradiciones. Sin duda que elementos como la mundialización⁷² y globalización constituyen grandes sistemas desencadenantes de la migración indígena, por lo que el mapuche se encuentra con dicha tradición entre las frías calles cementadas de los polos urbanos.

Pese a ello las identidades de los grupos que habitan los centros urbanos, se ven profundamente trastocadas, transformadas, mimetizadas y modificadas debido a las influencias de la contemporaneidad. El contexto que rodea a los indígenas urbanos es un mundo que se les presenta ante sus ojos como algo que no puede ni aprobar ni rechazar, sólo deben vivir en él intentando participar así de algo que les es completamente extraño, y a veces, poco lógico. En este sentido, la búsqueda de identidades

⁷² Ortiz, Renato, “*Mundialización y Cultura*”, Alianza editorial, 1994.

comunales⁷³, más que la añoranza del pasado, responde a nuevas situaciones problemáticas en el presente y/o a procesos de utopías futuras.

⁷³Comunales entendida como la histórica acepción de la comunidad mapuche, donde lo comunal se sobrepone por lo individual.

La identidad y la cultura como base en otras comunidades indígenas latinoamericanas

Los aymarás, junto con los mapuche, constituyen una de las etnias chilenas más importantes y numerosas en Chile. Alcanzan una población aproximada de 50.000 personas, dos tercios de los cuales migraron a las ciudades y puertos de la costa. El resto mantiene su status rural, minero y campesino. La mitad de éste último sector de población habita las altiplanicies junto a la frontera con Bolivia y se ocupan principalmente de la ganadería de camélidos, otra fracción se distribuye en pequeños valles y quebradas intermontañas y precordilleranas bajo los 3.500 metros donde prosperan cultivos bajo riego y el resto, se dedica al trabajo de las minas⁷⁴.

Los aymarás han tenido que vivir con una identidad fisurada, partida en dos partes repartidas geográfica y simbólicamente entre Perú y Chile. Históricamente, y producto de los diversos procesos políticos, sociales, geopolíticos y territoriales los aymará han reconstruido una diversidad de sentidos simbólicos que les han permitido conservar ciertos rasgos culturales identitarios hasta la actualidad.

Como ya se ha mencionado anteriormente, la llegada de los europeos trastocó radicalmente la historia de nuestro continente ya que producto de esta intervención, advinieron rupturas violentas del antiguo orden y inicio de uno nuevo, complejo y largo orden: el colonial. “Una de las escenas más dramáticas de la historia americana fue cuando Francisco Pizarro, en Cajamarca, toma prisionero al Inka Atahualpa, quien en 1533 será ejecutado. Ese mismo año el conquistador avanza hacia el Cuzco y, a pesar de las hostilidades de las tropas leales al Inka, se apodera del territorio”⁷⁵.

⁷⁴ Gundermann, Hans, “*Los aymaras en Chile, elementos de caracterización*” en Revista Nutram Año III, Número 2, pág. 40, 1987.

⁷⁵ Ibid, pág. 95.

La demarcación de límites territoriales y la paulatina implementación de los regímenes políticos y administrativos republicanos en la tierra aymará, profundiza primero, la división colonial entre Alto y Bajo Perú que divide la nación aymará de Norte a Sur (aymarás peruanos de Bolivia) y luego, la Guerra del Pacífico, de Oriente a Occidente (aymarás peruanos, bolivianos y chilenos).

Dentro de la cosmovisión andina, el territorio se organiza de acuerdo a una división sustentada entre arriba y abajo, *arajj saya* –territorio de arriba- y *manqha saya*, territorio de abajo o de adentro. Las *markas* eran las grandes comunidades históricas no necesariamente formadas en el período prehispánico.

Algunas áreas situadas en valles precordilleraros y otras zonas aparecen como tierras de pastoreo de comunidades, con grupos familiares locales. En ambos casos, es normal la recepción de familias que procedan de otros sitios en calidad de forasteros.

Con el tiempo, en la documentación aparecen los “amparos de tierras” como una forma de reconocimiento legal y escrito de la posesión de éstas. Por intermedio de oficiales y funcionario judiciales, se otorgaba dominio sobre ciertos sectores de vegas y pastizales, tanto a uno o más hogares –normalmente emparentados -, de modo tal que el usufructo exclusivo estuviera garantizado por la administración colonial y los indígenas amparados pudieran hacer efectivo el pago de los tributos correspondientes⁷⁶.

Así, la tierra como los habitantes de la zona nor-oriental en Chile se transforman de inmediato en “problema” para el Estado chileno por su filiación peruana, pero las medidas tendientes a asumir un control estable y completo alcanzan sólo las aldeas agrícolas más próximas del desierto y de la costa. Los pastores permanecen parcialmente inalcanzados por las instituciones chilenas hasta bien avanzada la primera mitad del siglo XX.

⁷⁶ De Ramon, Armando. “Pueblos Andinos del Norte Chileno (Una revisión de artículos)”, Academia Chilena de Historia. Separata del Boletín N 107, Santiago, pág. 68, 69, 1997.

Los aymará mantuvieron más que en la zona peruana la integridad de sus comunidades y en algunos sectores la tenencia de la tierra se resuelve en formas privadas. En los valles, en cambio, las usurpaciones españolas vienen de la temprana colonia y algunas haciendas existieron hasta algunas décadas. La estructura agraria ha sido acá una estructura de clases y con ciertos cambios lo sigue siendo aún. Las comunidades precordilleranas o de valles como tales, evidencian grados de disolución importantes ya a fines del siglo XVIII.

Durante el siglo XVI (esto es durante el período de la colonia y la actividad de la encomienda) la forma de productividad española se había impuesto a aquella de la territorialidad indígena que estaba persistiendo. Los recursos tradicionales, como el maíz, el ganado, el algodón, el pescado y las actividades mineras, fueron reorientadas en términos económicos y productivos, utilizando los ambientes de la costa, valles y quebradas y las propias rutas de tráfico de los indígenas. En torno a determinados espacios fueron concentrándose las actividades que exigía la tributación hispana: Tarapacá, Pica y el litoral. Con el tiempo, se maximizó la productividad española al volcarse a las áreas de Potosí en Bolivia y Arica, a partir de la eficiencia productiva de los recursos de pescado, guano y ají, así como de otros manufacturados, tales como el vino, aguardiente, trigo, aceite, azúcar. Esto exigió transformaciones en la organización del trabajo indígena: utilización de mano de obra individual, en las actividades extractivo – productivas, en el transporte de recursos y productos.

En la dominación colonial en el siglo XVII, se reconoce una “matriz de organización basada en el establecimiento de territorios continuos y homogéneos, con poblaciones indígenas fijas relacionadas directamente a las actividades productivas españolas. Sin embargo, los desplazamientos indígenas a Tarapacá –I región de Chile– sugieren que bajo el mapa territorial definido por el español –en términos

administrativos, eclesiásticos y económicos- existía también uno territorial determinado por lo indígena y ordenado en función de las prácticas de distribución y circulación, desarrolladas en un espacio discontinuo y heterogéneo con poblaciones indígenas móviles vinculadas a los múltiples espacios productivos. Esto representa un patrón de territorialidad indígena que subyace y se expresa bajo las lógicas coloniales administrativas o mercantiles”⁷⁷. Con ello, se asegura que la multiculturalidad de la época en el sector de Tarapacá era amplio, dando cuenta de este gran mosaico de poblaciones indígenas a mediados del siglo XVII y a comienzos de siglo XVIII. “La presencia multiétnica al interior del espacio tarapaqueño desarrolló estrategias de distribución y circulación espacial que les permitió acceder y privilegiar determinados ambientes y localidades, al igual que las poblaciones locales”⁷⁸.

Transformaciones sociales y culturales muy profundas definen hoy la situación aymara. A las dinámicas internas provenientes de periodos anteriores al chileno, se agrega el impacto de los ciclos mineros y momentos de auge industrial en el Norte, sumado a los esfuerzos de integración de la población rural fomentado por el Estado. El dominio de la propiedad privada en amplias zonas, la completa integración al mercado, la diferenciación social subsiguiente, la relocalización temporal o definitiva de la fuerza de trabajo andino en las áreas más dinámicas de la región, el aumento del control político administrativo, la asimilación cultural y asociado a ello, la pérdida de la identidad étnica, son los procesos que, por sí solos o de manera combinada, deciden la orientación y dinámica de los cambios, y condicionan la naturaleza interna del campesinado andino contemporáneo⁷⁹.

⁷⁷ Bengoa, José Comp., *La memoria olvidada. Historia de los Pueblos Indígenas de Chile*, Publicaciones Bicentenario, Santiago, pág. 99, 2004

⁷⁸ Ibid., Pág. 99 y 100.

⁷⁹ Gundermann, Hans, “*Los aymaras en Chile, elementos de caracterización*” en Revista Nutram Año III, Número 2, pág. 41, 1987.

- La fusión del sistema socio-económico de los aymará con los mecanismos actuales de mercado: la aculturación del siglo XX.

La articulación de la economía aymará al mercado viene de tiempos coloniales (la venta forzada de fuerza de trabajo o el sistema de repartos por ejemplo). Pero la transición completa de una economía natural a una mercantil se ha producido con ritmos discontinuos en el tiempo (es probable que las primeras décadas de la república hayan implicado una vuelta hacia adentro en la economía andina), con intensidades variables según las regiones y por causas igualmente diversas. Aunque es un proceso todavía no acabado, la producción para el mercado domina desde hace 2-3 décadas la economía agropecuaria andina (los bienes puestos en el mercado representan normalmente la mayoría de los ingresos campesinos)⁸⁰.

Los aymará, al igual que los mapuche, son indígenas, campesinos y por lo tanto ciudadanos. Su carácter de productores independientes, débilmente capitalizados y conectados estrechamente a un mercado agropecuario y de bienes básicos que los explota, permite situarlos formando parte de las clases rurales del campo chileno. La naturaleza peculiar del medio geográfico que trabajan, la especificidad de sus productos, la tecnología y la tenencia o usufructo comunitario de recursos les proporcionan una particularidad económica relativa.

No existen comunidades con sistemas redistributivos internos identificables con el ayllu prehispánico o colonial. Las comunidades de hoy presentan una gama de situaciones distintas. En los valles la comunidad no es más que un grupo de productores organizados para la distribución del agua. En el altiplano de Iquique se mantienen las comunidades de pasto. No hay, por lo tanto, nada parecido a una economía comunitaria plena.

⁸⁰ Ibid. Pág.42.

El desarrollo de las relaciones con el mercado ha significado una redefinición de la producción en dos frentes: los productos tradicionales como carne, maíz y lana se introducen de manera masiva en circuitos mercantiles con destino a los centros urbanos, y la producción misma se reconvierte para satisfacer demandas del mercado (orégano, ajos, choclos o elotes). Como consecuencia, se destruyen las formas tradicionales de circulación de productos como el intercambio complementario entre pisos ecológicos y el autoabastecimiento pierde la importancia de antaño.

La progresiva evolución de la tenencia de la tierra hacia formas privadas o familiares y la penetración del mercado están a la base de procesos de diferenciación social antiguos y desarrollados en la zona de valles y en consolidación en el altiplano. Internamente, la sociedad aymará no es un grupo social igualitario: diferencias en el volumen de los rebaños, campesinos que poseen pastizales de gran cantidad y envergadura respecto a otros con mucho menos tierra, el uso masivo de fuerza de trabajo temporal del altiplano y Bolivia en valles como Camiña, la concentración de derechos de agua en Chiapa, la relativa frecuencia de mediarías y arrendamientos de tierra en los valles, la existencia de peones-pastores, el control del abastecimiento por campesinos ricos propietarios de vehículos, o el comercio fronterizo con animales y productos industriales por aymaros pudientes, etc. Son fenómenos que dan origen y reproducen las diferencias de riqueza.

La migración definitiva, literalmente, ha vaciado algunos sectores precordilleranos (por ejemplo, la parte baja de la Quebrada de Tarapacá o Socoroma en las nacientes de Lluta). Ella es igualmente efectiva a lo largo de todo el altiplano. Los casos extremos evidencian a la observación tierras-sub-explotadas, unidades productivas de reemplazo con tenencia precaria y población demográficamente “fossilizada”.

La presión demográfica sobre la tierra explica sólo en parte la migración. Ella existe, pero afecta sobre todo la capa de campesinos desposeídos.

En otro aspecto económico se advierte una contradicción entre el patrón de consumo (principalmente urbano) y la débil monetarización de la economía andina para el periodo anterior a 1970 y la todavía marginal inserción de ciertos productos en el mercado (quinoa, papas del altiplano, por ejemplo). Como causas externas pueden mencionarse la oferta urbana de empleos y servicios en Arica⁸¹ desde 1960, aquella existente durante el ciclo salitrero respecto a su interland rural, o la de Chuquicamata⁸² hasta ahora. El impacto de polos de desarrollo minero, fabril o comercial están a la base de la paradoja de una minoría étnica antes exclusivamente campesina y hoy mayoritariamente urbana⁸³.

- La comunidad andina

Después de la participación general en la rebelión de Tupac Amaru en 1780, los actuales aymaras chilenos retuvieron con éxito parcial hasta hoy estructuras de organización en comunidades, independientes entre sí y a veces en antagonismo. Los aymaras son un grupo étnico sin ninguna unidad socio-política general y por lo tanto sin posibilidad hasta ahora de definir un proyecto político propio.

En el período republicano peruano, boliviano y chileno, luego de abolidas las leyes de la “República de Indios”, el Estado se relaciona secundariamente con comunidades, así como el mercado deja de tener algún tipo de contención legal, para enfrentar individuos productores que pagan impuestos, compran o venden. La comunidad colonial se disuelve y se reestructura de otra manera. El proceso de

⁸¹ Arica es la capital de la I región, región fronteriza compartida con Bolivia y Perú.

⁸² Chuquicamanta constituye la mina a tajo abierta más grande del mundo, desde donde se extrae la principal fuente de exportación en Chile: el cobre.

⁸³ Gundermann, Hans, “*Los aymaras en Chile, elementos de caracterización*” en Revista Nutram Año III, Número 2, pág. 44, 1987.

disolución de las comunidades en tiempos republicanos es notoriamente más rápido en las áreas más integradas al mercado hortícola, de forrajes o de granos como es el caso de los valles, y la puna más septentrional por el comercio de lanas, Este es uno de los temas de la historia aymara más importantes y menos conocido.

La relación efectiva que tienen hoy las comunidades con la tierra varía desde un polo extremo representado por dos comunidades conocidas, en las que el colectivo tiene real injerencia en la organización del uso y el acceso a la tierra por las unidades domésticas que las componen, con planificación de la producción y adopción de fórmulas legales que respaldan interna y externamente la continuidad de la comunidad. En el otro, grupos de familias casi por completo independientes, unidas por parentesco y vecindad. Es el caso de gran parte del altiplano de Arica y de la precordillera nortina, Situaciones intermedias hay en el altiplano de Parinacota y de Iquique, donde las comunidades retienen grados de control sobre la tierra y el uso de aguas y pastizales.

En general muy debilitadas como organizaciones económicas, las comunidades conservan algunas funciones sociales y religiosas. Por ejemplo, acciones tendientes a la obtención de servicios para la aldea, representación ante la administración comunal y provincia, reuniones festivas, celebración de santos y deidades andinas, faenas de mejoramiento de caminos etc. Instituciones que permitían grados importantes de regulación social interna como el cacicazgo, los cabildos o el carácter corporativo de los grupos de parentesco, han desaparecido o declinado en importancia. Modificaciones mayores o menores según los casos y lugares han tenido otros sistemas de integración social como la cooperación ampliada en el trabajo agrícola, la rotación de obligaciones en los cargos rituales y religiosos y la ayuda mutua generalizada entre comuneros en situaciones de crisis⁸⁴.

⁸⁴ Gundermann, Hans, “*Los aymaras en Chile, elementos de caracterización*” en Revista Nutram Año III, Número 2, pág. 46 y 47, 1987.

La creación de clientelas políticas y la necesidad de articular organizaciones mediante las cuales canalizar prestaciones y demandas, obligó al Gobierno Militar a fomentar e imponer organizaciones de Juntas de Vecinos, a medida que su presencia en la zona crecía paralela a la importancia geopolítica –en torno a la seguridad nacional– dada a la región fronteriza con Perú y Bolivia. Las Juntas de Vecinos han reproducido algo del esquema comunitario existente: en Comités Vecinales para las unidades más pequeñas y Juntas de Vecinos para las zonas correspondientes a los límites de las comunidades históricas. Los Centros de Madres no tienen antecedente organizativo aymara previo. Su débil desarrollo es producto de la completa foraneidad de objetivos y actividades. La semejanza es solo formal. Estas neo-organizaciones no recogen la mayoría de las necesidades productivas, sociales y culturales aymara. Sirven al propósito, hasta ahora, de mantener un férreo control político administrativo. El manejo de dirigencias, las limitaciones impuestas a su accionar y al exterioridad de sus objetivos repercuten en el descompromiso de las bases, en la nula preocupación sobre los problemas más importantes y apremiantes, en la poca llegada de sus acciones y en la inexistencia de canales de comunicación entre el campesino y las autoridades. A través de las Juntas de Vecinos la participación aymara en las decisiones generales que los afecta es mínima.

- La cultura aymara

En lo cultural, un proyecto deliberado de “chilenización” de una población cuyas lealtades nacionales pertenecieron a otra nación se transforma en el caso aymara en etnocidio. En este siglo, lo aymara ha simbolizado en círculos influyentes, como en los habitantes de las ciudades nortinas en general, la forma más desvalorada de lo peruano y boliviano y ha justificado la reversión cultural, impuesta centralmente, mediante la promesa del “progreso”, la “cultura” y la “civilización” que no poseerían. Desde la

visión de los indígenas “vencidos” el proceso desemboca en desindianización y en el autodesprecio que acompaña la pérdida de identidad. Durante el Gobierno Militar la fuerza de tales políticas ha crecido a niveles paragonables con los de las primeras décadas de la anexión. La dominación cultural es una constante en la relación de la sociedad nacional con los aymará. Gobiernos “nacionalistas” como el actual sólo profundizan un proceso que se arrastra por más de un siglo.

Considerando la región aymará en su conjunto, la cultura tradicional indígena va paulatinamente difuminándose y perdiendo en fisonomía propia. Fenómenos de imposición cultural, adopción selectiva de rasgos, sincretismo, conservadurismo de otros, abono y reemplazo de elementos, alineación cultural etc., son claramente detectables. La cultura aymará está en acelerada transformación, aunque con la suficiente vitalidad para producir su propia alteridad. Entre los pastores del altiplano es donde la cultura india es más claramente distinguible ya que geográficamente se encuentran aislados debido a la altura sobre el nivel del mar. En las comunidades de valles permanece, más que una tradición aymara integrada, una serie de rasgos culturales aislados con ese origen. Es el área más aculturada. Su historia agraria y la fuerza de los procesos económicos y sociales a que han estado afectas explica la diferencia.

Entre las fuerzas de cambio, la escuela nacional es la institución responsable de alteraciones más profundas. Ya a pocos años de culminada la guerra con Perú y Bolivia, la educación es vista por el gobierno chileno como la manera más segura en el largo plazo de transferir las lealtades de la población a la nación victoriosa. Tal visión de la educación se ha mantenido hasta hoy en el área rural nortina. La escuela es un enclave cultural en el seno de las comunidades, que desarrolla una labor formativa anti-aymara, con profesores y programas completamente extraños al medio geográfico y social

andino. Su impacto es decisivo. Existe, por ejemplo, una relación muy clara entre la pérdida de lengua vernácula y educación castellanizante o entre la escuela y la predisposición a la migración.

No sólo la escuela, sino que por parte de todos los organismos del Estado relacionados con los aymará y aún en el contexto de las relaciones interétnicas a nivel de la sociedad civil regional, existen presiones al cambio cultural, social y económico. Una de las consecuencias más dramáticas es el gran número de aymaras que llegan a abjurar de la condición y de indio y que, impedidos de ser otra cosa por la muralla de prejuicios y el racismo, resuelven ideológicamente su crisis de identidad legitimando los estereotipos y aceptando en ellos la posesión de una carencia (física, moral, cultural), que intentan encubrir y con suerte mejorar en el difícil camino de la movilidad social.

CAPITULO III

“La civilización atravesó triunfante de norte a sur el territorio de la Araucanía, atando a nuestra raza tras su carro repleto de los más repugnantes vicios e inmoralidades, que no se pueden negar ni ocultar”.

Juan Huenul, 1925.

“Los mapuche han tenido una larga historia marcada por los contactos y cambios que les ha tocado vivir. Su cultura ha sabido mantener una gran cantidad de elementos constantes y ha tenido la capacidad de adaptarlos a las condiciones externas que se le imponían. ...El contacto con el invasor español provocó no sólo la mortandad más gigantesca, sino además profundos cambios en la estructura económica, social y política de los mapuche...Pensamos que a partir de los mediados del siglo XVIII ya había otra sociedad mapuche que la conocida por los españoles a su llegada. Hay elementos constantes –lengua, costumbres, tradiciones- pero los aspectos principales habían cambiado”.

Historia del Pueblo mapuche, José Bengoa.

Contexto legislativo que reguló a los indígenas y a sus tierras durante los regimenes de Salvador Allende y Augusto Pinochet.

Sin duda que la identificación de un grupo humano pasa por el reconocimiento de su espacio físico –la tierra- en el cual se desarrolla y desde el cual extrae su alimento no sólo el material sino que también el espiritual. Es por ello que la cultura de una comunidad, nación o pueblo se construye a partir del estar y vivir en un territorio determinado -ya sea por poco o mucho tiempo- y así se va redefiniendo de acuerdo a los procesos sociales y personales que van marcando a cierto grupo humano.

Antes de que la ley 19.253 de 1993 reconociera la existencia del pluralismo cultural en el territorio nacional y sentara las bases de la participación indígena en las políticas aplicadas por el Estado a las "etnias descendientes de las agrupaciones humanas precolombinas"⁸⁵, los pueblos autóctonos chilenos eran meros objetos del derecho. El papel pasivo que se les atribuía se remite fundamentalmente a la relación que el Estado chileno estableció desde su inicio con los pueblos indígenas: una relación "marcada por el interés de poner la unidad territorial y la hegemonía racial por sobre la diversidad cultural existente"⁸⁶.

Ahora bien, si la política indígena implementada por el Estado chileno desde la independencia ha sido fundamentalmente caracterizada por la voluntad de asimilar a los autóctonos, es posible distinguir, en función del contexto sociohistórico, los medios empleados y las formas jurídicas de desposeimiento, varios momentos en esa larga historia de negación de la especificidad indígena y de despojo de los territorios habitados por esos pueblos.

Así es posible mencionar que la cultura mapuche ha sufrido drásticas modificaciones y por consiguiente la propia concepción identitaria ha debido redefinirse, reinterpretarse, reidearse de acuerdo a las condiciones legislativas de los períodos históricos mencionados.

Tres son los momentos significativos para comprender la reinterpretación identitaria de los mapuche los cuales se expresan en tres legislaciones particulares en tiempos cronológicos distintos:

⁸⁵ Ley indígena 19.253. Santiago, Comisión Especial de Pueblos Indígenas, 1993, Párrafo 1°, artículo 1°.

⁸⁶ Saavedra Parra, Alejandro, "*Estado chileno y legislación indígena*", en Armando MARILEO, *et al.*, *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. Santiago, Librería San Pablo, Chile, 1995, p. 171.

- La Ley de Reforma Agraria 17.729 de 1972 dictada durante el gobierno de Salvador Allende
- Los Decretos Ley 2.568 y 2.750 dictados durante la Dictadura Militar
- La Ley 19.253 de 1993 aprobada bajo el gobierno de Patricio Aylwin

La Ley de Reforma Agraria es considerada como la primera legislación que ha estipulado el derecho y el reconocimiento de los indígenas en Chile, en particular de los mapuche por lo que su estudio y análisis se hace indispensable ya que a través de ella la normatividad en torno a la tierra y a los indígenas se hace explícita. Es reconocido el hecho de que el Programa de gobierno de la Unidad Popular planteaba la profundización del proceso de reforma agraria y fue el único que se hacía cargo de la problemática de las tierras mapuche en el acápite titulado “Profundización y Extensión de la Reforma Agraria”⁸⁷.

“La *Termination Policy* chilena conoció una pausa durante el gobierno de la Unidad Popular. Entre 1970 y 1973, vía la Reforma Agraria, las tomas de terrenos y la promulgación de una nueva ley indígena, cerca de 100 mil hectáreas fueron reintegradas a las comunidades. Se crearon cooperativas indígenas, se intentó promover el desarrollo económico, social y cultural de los mapuche y se buscó (con concepciones a veces ajenas a la lógica sociocultural autóctona) el fortalecimiento de la comunidad. Aquí también, conviene recalcar que la concepción etnocéntrica según la cual la economía mapuche representaba de alguna manera el prototipo del Modo de Producción

⁸⁷ Programa de Gobierno de la Unidad Popular, aprobado por los Partidos Comunistas, Socialista, Radical y Social Demócrata, el Movimiento de Acción Popular Unitaria y la Acción Popular Independiente, el 17 de diciembre de 1969, en Santiago de Chile, Folleto, Pág. 21.

Comunista Primitivo tenía poco que ver con la dinámica socioeconómica real de las "comunidades" indígenas⁸⁸.

El golpe de estado de septiembre 1973 y la implementación de una política económica neoliberal marcó una clara involución en el reconocimiento de los derechos autóctonos. Fue el periodo de liquidación de las comunidades. Legalmente, los indígenas desaparecieron del territorio nacional gracias a los conocidos decretos Ley 2.568 y 2.750. A pesar del carácter objetivamente peligroso de tales medidas, muchos comuneros se conformaron con la entrega de títulos de propiedad individual. Ello, como veremos, no deja de plantear un problema en cuanto a la manera cómo los indígenas perciben y controlan las iniciativas provenientes del Estado *wingka*⁸⁹.

Además la Ley 19.253 marcó un hito importante dentro de la comunidad mapuche debido a la firma que generó un acuerdo entre las organizaciones mapuche y la Concertación de Partidos por la Democracia. Pareciera iniciarse entonces una nueva época en las relaciones entre el Estado y los pueblos autóctonos.

Sin embargo, la promulgación de una nueva ley que reconoce y valora la diversidad cultural, la creación de la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) como organismo intermediario entre el Estado y las etnias indígenas y la implementación de una política intercultural en educación y salud, no siempre satisface las demandas indígenas. La complejidad de la realidad autóctona (diversidad sociocultural interna, falta de intermediarios adecuados al nuevo marco institucional de interrelaciones, importancia de la población indígena urbana, etc.) no ha sido captada por la nueva normativa. Carece en definir el contenido del nuevo concepto de

⁸⁸ Boccara, Guillaume Políticas Indígenas en Chile (Siglos XIX y XX) de la Asimilación al Pluralismo-El Caso Mapuche. Publié dans *Revista de Indias*, Vol. LIX, n° 217, 1999, pp. 741-774.

⁸⁹ Una vez más conviene notar que la perspectiva antropológica (i. e. partir de las categorías, interpretaciones y estrategias indígenas) está ausente de la gran mayoría de los estudios socio-jurídicos que tratan de la naturaleza y de los impactos de las políticas indígenas.

etnodesarrollo y sobre todo queda por resolver el problema de la autodeterminación. De suerte que si los mapuche ganaron últimamente en visibilidad y si ciertos derechos les fueron reconocidos, los debates acerca de la calificación de los autóctonos como sujetos del derecho (minoría étnica, pueblo o nación) y de las especificidades jurídicamente reconocidas, se encuentran en su etapa inicial.

- LEGISLACIONES EFECTUADAS DURANTE EL PERIODO SOCIALISTA DE SALVADOR ALLENDE GOSSENS(1970-1973)

El primer gobierno socialista elegido democráticamente en Chile también fue el precursor en tratar la temática indígena la cual tuvo una recepción amplia no sólo dentro de la misma etnia, sino que también en el resto de la población.

Precisamente, durante la celebración de la victoria, el 5 de noviembre de 1970 Salvador Allende empezó su discurso diciendo: «Aquí estamos hoy, compañeros, para conmemorar el comienzo de nuestro triunfo. Pero alguien más vence hoy con nosotros. Están aquí Lautaro y Caupolicán⁹⁰, hermanos en la distancia de Cuauthémoc y Túpac Amaru».

Pero el entonces Presidente no se quedó en una referencia simbólica a los héroes indígenas pues llevó a cabo una política tendiente a hacer de la población mapuche actores activos de su desarrollo. Así durante este régimen se dictó la continuación de la conocida Ley de Reforma Agraria, que regulaba a los campesinos y sus tierras, pero también a los indígenas que en esta época pasaban a conformar parte importante de este grupo llamado campesinado.

⁹⁰ Lautaro y Caupolicán son los símbolos de la lucha de resistencia mapuche, ya que durante la época prehispánica y de conquista fueron los llamados por la historiografía toquis en tiempos de guerra. Este título significaba que ellos eran quienes organizaban a los mapuche para defenderse frente a los ataques de los españoles y establecían las estrategias por medio de las cuales se llevaría a cabo la guerra contra los conquistadores.

La Reforma Agraria es un proceso que se da en toda Latinoamérica y tiene por objeto modificar la estructura agraria hacendal, caracterizada por la concentración de tierras en manos de grandes latifundistas, y por esta vía resolver las ineficiencias productivas del sector agrario y la situación de postergación en que se encontraba el campesinado.

“En el caso particular de la Reforma Agraria chilena, el proceso comienza a darse a partir de la década del 60 y será una de las herramientas con las que se pretende resolver la gran crisis alimentaria que enfrenta el país, producto de la ineficiente explotación del agro”⁹¹.

Numerosos fueron los esfuerzos que efectuó el gobierno socialista de Salvador Allende en pos no sólo del reconocimiento de la multiculturalidad⁹² del país sino que también en beneficio de una legislación que aclarara y definiera la situación de los diversos pueblos indígenas en Chile. Los llamados “intentos” de asimilación de las nueve etnias que componen la población indígena de Chile han sido sin duda los esfuerzos que fueron inaugurados por el gobierno de Salvador Allende.

En primer lugar, uno de los puntapiés iniciales en este sentido lo fue la continuación de la ley de Reforma Agraria, gracias a la cual el gobierno devolvió una gran parte de los territorios que se les habían usurpado a los mapuche producto de diversas legislaciones aplicadas y que comenzaron con la Ley de las reducciones de 1883 (que prosiguió con la ley N° 4.169 del 29 de agosto de 1927). Estas últimas, marcaron el inicio de la dictación de una serie de cuerpos legales destinados a disolver las comunidades indígenas y dieron paso a un nuevo tipo de propiedad indígena, ahora

⁹¹ Correa Martín, Molina Raúl y Yáñez Nancy, *La reforma agraria y las tierras mapuches, Chile 1962-1975*, Editorial LOM, 2005, Pág.71.

⁹² Se entiende como Estado multicultural desde la perspectiva factual la cual expresa un multiculturalismo referido a una realidad social en donde coexisten culturas diversas. Véase Olivé, León, “Multiculturalismo: ni universalismo ni relativismo”, en Olivé, León y Villorro, Luis (eds.), *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*. UNAM, México, 1996.

particular y enajenable, proceso que fue interrumpido por un corto plazo por la Ley N° 17.729 del 26 de Septiembre de 1972. Durante este lapso se crearon Juzgados de Indios especialmente para estos efectos y los resultados alcanzados entre 1931 y 1971 fueron los expresados en el siguiente cuadro:

CUADRO 1

El primer proceso divisorio: 1931-1971

PROVIN CIA	Número de reservas	Superfici e original	Superfici e recensura	Número de hijuelas	Promedio Hás/Hiju ela
Arauco	28	5.291,11	6.933,63	620	11,18
Bio-Bio	1	366,00	415,43	23	18,06
Malleco	156	40.484,7	47.943,1 5	3.889	12,33
Cautin	551	78.550,2	81.352,5 8	7.738	10,51
Valdivia	87	7.773,50	6.270,01	427	14,68
Osorno	9	298,10	280,42	40	7,01
TOTAL	832	132.736	143.195, 22	12.737	11,24

Fuente: Revista Nutram, Año II, N° 3, 1986.

Del total de reducciones divididas en este período, un 92,9% (733 reservas) lo fueron antes de 1948, fenómeno al parecer relacionado con la facultad entregada a los Jueces de dividir por oficio las comunidades durante los primeros años.

En primer término, el proceso de Reforma Agraria iniciado bajo el gobierno de Jorge Alessandri Rodríguez (1954-1959) y que corresponde a la ley 15.020 y que tomara un cariz más radical bajo el gobierno socialista de Salvador Allende, no podía dejar de afectar a una población mapuche en su mayor parte rural. En segundo lugar, el reconocimiento de la especificidad cultural indígena por parte del Ejecutivo planteaba por primera vez los problemas de la participación efectiva de los pueblos autóctonos en el desarrollo regional y nacional, así como de su inserción en la sociedad desde una óptica cultural y pluralista.

Los factores externos que incidían en la Reforma Agraria se relacionaban con la situación del campesinado en América Latina, se vinculaban a los intereses nacionales e internacionales que influían en el diseño de las políticas agrarias, y se plasma en el impulso dado a las mismas por la Alianza para el Progreso⁹³. Los Presidentes de todos los países latinoamericanos, a instancia de Estados Unidos, se reunieron en 1961 en la ciudad de Punta del Este, Uruguay, y se comprometieron a la implementación de los procesos de lo que sería la Reforma Agraria. Sin duda que el interés norteamericano se sustentaba en evitar procesos revolucionarios, como los que habían ocurrido en Cuba en 1959, producto de las tensiones sociales ocasionadas por la estructura agraria de América Latina⁹⁴.

La ley 17.729 de Allende reconoció la pluralidad cultural existente en Chile, y con ella, se comienza a hablar de los “indígenas” propiamente tal. Si bien no integró la autoidentificación como factor que permitiera determinar la calidad de una persona

⁹³ Alianza para el Progreso constituyó un programa estratégico creado desde Estados Unidos en el contexto de la llegada al poder de Kennedy el sostenía que no era posible seguir con la alianza tradicional que había tenido EEUU con los sectores oligárquicos tradicionales y había que modificarlos hacia una alianza con las clases medias emergentes y con los sectores progresistas. Su mensaje e idea fundamental era que si no había reformas estructurales – es decir, Reforma Agraria y Reforma Fiscal- no habría apoyo de organismos financieros controlados por los EEUU a la mayor parte de los gobiernos de Latinoamérica.

⁹⁴ Correa Martín, Molina Raúl y Yañez Nancy, *La reforma agraria y las tierras mapuches, Chile 1962-1975*, Editorial LOM, 2005, Pág.73.

como indígena, logró desvincular la definición de la identidad indígena de la pertenencia a zonas rurales⁹⁵.

En sus inicios, esta ley comenzó a ser discutida por las organizaciones indígenas desde 1966. Así, se llegó a un Primer Congreso Mapuche en Ercilla en 1969, en el cual se decidió la modificación de la legislación indígena y se nombró una comisión que comenzó a discutir un borrador. En diciembre de 1970, se reúne el Segundo Congreso Mapuche que aprobó un borrador del proyecto, el cual se entregó al recientemente elegido Presidente Salvador Allende.

Tanto en la preparación de la ley como en los programas posteriores, las autoridades contaron con la colaboración de científicos sociales (antropólogos, sociólogos, economistas), lo que demuestra que por primera vez se enfocaba el problema indígena como un asunto social y también cultural. Después de haber sido silenciado durante décadas el tema indígena volvía a tener visibilidad en la sociedad chilena.

En éste período, se constatan logros significativos en cuanto a la restitución de las tierras que dolosamente fueron adquiridas por personas ajenas a las comunidades mapuche –como se mostró en el cuadro anterior- que “venían actuando al amparo de la ley y los tribunales que nunca reconocieron la usurpación de las tierras mapuche. En

⁹⁵ "Se tendrá por indígena ... a la persona que se encuentre en alguno de los casos siguientes ...- Que, habitando en cualquier lugar del territorio nacional, forme parte de un grupo que se exprese habitualmente en un idioma aborígen y se distinga de la generalidad de los habitantes de la República por conservar sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo o religión, provenientes de los grupos étnicos autóctonos del país" ("Ley 17.729 legisla sobre protección de los indígenas, en relación con el dominio, uso, goce, disposición y transferencia de sus tierras, y sobre desarrollo cultural, educacional y económico de dichos connacionales; crea el Instituto de Desarrollo Indígena", Diario Oficial, n° 28.362, 26-09-1972, artículo 1).

este sentido es valioso destacar el proceso de reconocimiento y recuperación de tierras por la Ley 17.729⁹⁶

Hasta ese momento, en las leyes indígenas sólo había materias concernientes a las tierras indígenas. Con la dictación de esta nueva ley, se reconocía un cuerpo legal el cual definía a los indígenas como tal independientemente de sus tierras. En su artículo 1 esta ley señalaba, que son indígenas aquellas personas que habitando en cualquier lugar del territorio nacional, formen parte de un grupo que se exprese en idioma aborigen y se distingan de la generalidad de los habitantes de la República, por conservar sistemas de vida, costumbres, formas de trabajo o religión, provenientes de grupos autóctonos del país.

Otro objetivo de la ley era poner término al proceso de división e impulsar la recuperación de tierras a través de la restitución de las tierras usurpadas y la expropiación. El total de tierras restituidas a los mapuche durante este breve periodo fue de 68.381 hectáreas en un total de 193 comunidades entre las que se destacan Arauco, Bío-bío, Malleco, Cautín, Valdivia y Osorno⁹⁷.

Entre 1965 y 1972 se expropiaron en las provincias de Arauco, Malleco y Cautín, en el territorio mapuche, un total de 584 predios con un total de 710.816 hás. Aunque no todos estos predios fueron expropiados a favor de las comunidades mapuche, sino que también a inquilinos y trabajadores forestales no indígenas, la presión ejercida por el movimiento indígena –así como por sectores políticos que los apoyaban- a través de la ocupación de predios colindantes a comunidades mapuche,

⁹⁶ CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS AUKIÑ WALLMAPU NGULAM, “*El pueblo mapuche y sus derechos fundamentales*”, Impreso en Temuco, Chile, 1997, pág.5.

⁹⁷ Babarovic, Ivo, Pilar Campaña, Cecilia Diaz y Esteban Duran, “*Campesinado mapuche y Procesos socioeconómicos*”, en Documento de trabajo N° 34 del Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA), 1987. Todas ellas constituyen provincias ubicadas en el sur de Chile y es donde radica parte de la población mapuche.

resultó en la expropiación y posterior traspaso material a indígenas de gran cantidad de predios sobre los cuales éstos tenían reivindicaciones históricas. En contraste con las 1.443 hás. que a través de las leyes indígenas fueron reconocidas a los mapuche a lo largo de la década de los setenta, durante 1971 y 1972 habrían sido traspasados a mapuche a través de la reforma agraria un total de 70.000 hás.

Así, la Ley de Reforma Agraria en cuanto a la restitución de tierras señalaba que el Instituto de Desarrollo Indígena IDI –organismo creado por esta misma legislación– podía acordarlas cuando se encontrasen ocupadas por no indígenas en los siguientes casos:

- “1. Cuando el ocupante carezca de todo título sobre dichos terrenos;
2. Cuando los títulos del ocupante o de sus antecesores en la posesión de tierras indígenas se hubieren otorgado en infracción a las normas de los cuerpos legales (...)
3. Cuando la posesión del ocupante emane de títulos otorgado con infracción a la presente ley”⁹⁸.

Otra de las novedades de esta ley era que: “los indígenas podrán ejercer las acciones establecidas en el derecho común para obtener la restitución de sus tierras sólo en el caso de que el Instituto de Desarrollo Indígena no acoja sus peticiones”⁹⁹.

Asimismo, el gran aporte de esta ley además de la restitución de tierras también legisló en torno a la expropiación de las mismas al establecer:

⁹⁸ Artículo 17 Ley de Reforma Agraria.

⁹⁹ Artículo 27 de la Ley de Reforma Agraria.

“Si las tierras de la comunidad que se dividen fueren insuficientes para cumplir lo dispuesto en el inciso anterior (que el adjudicatario no reciba una superficie inferior a la unidad agrícola familiar según la definición que la ley hace de ésta), el Instituto asignará a los adjudicatarios afectados las tierras más próximas a la zona donde vivan, sea que ellas provengan de expropiaciones o de adquisiciones realizadas por la Corporación de Reforma Agraria -CORA- o de adquisiciones efectuadas por el Instituto de Desarrollo Indígena (...). En ningún caso podrá completarse a un asignatario su unidad agrícola familiar con retazos de terrenos que no sean contiguos”¹⁰⁰.

De esta manera, las tierras expropiadas fueron designadas a mapuche, siendo luego incorporadas como unidades de producción del sector reformado. Tales unidades incluían asentamientos de reforma agraria y cooperativas campesinas constituidas de acuerdo a la ley de 1966, así como centros de reforma agraria promovidos por la administración de Allende. El Estado a través de la CORA apoyó la tecnificación y el desarrollo productivo de las tierras restituidas, a través de programas de cultivos tradicionales, ganadera y leche, así como forestación con pino radiata de tierras erosionadas y expropiadas.

El tercer objetivo era promover el desarrollo económico, social y cultural integral de los integrantes de los pueblos originarios indígenas. Eso se lograría a través de la transformación del sistema de tenencia y explotación individual de la tierra por fórmulas cooperativas y comunitarias. El desarrollo debía ser integral (económico, social y cultural) por lo que la ley, al crear el Instituto de Desarrollo Indígena IDI, permitió llevar a cabo una política que respetara "la idiosincrasia y las costumbres de los indígenas". Al prever la incorporación de indígenas al Consejo de Dirección

¹⁰⁰ Artículo 14 de la Ley de Reforma Agraria.

Superior del IDI se buscó la participación activa de los autóctonos en la promoción del progreso e integración sin asimilación. El IDI tenía facultades para conceder créditos agrícolas y asistencia técnica, capacitar a los indígenas¹⁰¹, promover e integrar a las culturas autóctonas, elaborar programas de alfabetización, promocionar el desarrollo de la artesanía y fomentar el ingreso de indígenas en las universidades¹⁰².

Por primera vez en su historia el Estado chileno implementaba una política propiamente indigenista. Obviamente, el gobierno de Allende "encausó la cuestión mapuche dentro de los marcos de su propia lucha ideológica"¹⁰³ y quedaba por definir el contenido concreto de la noción de "integración en el respeto de la idiosincrasia indígena"¹⁰⁴. Evidentemente, las normas de desarrollo educacional contenidas en la ley no parecían tomar en cuenta la existencia de pautas de socialización propiamente autóctonas así como la existencia de un idioma propio que pudiera ser utilizado para implementar un programa de educación intercultural bilingüe. Pero a pesar de esas limitaciones que remiten al contexto sociohistórico e ideológico de la época, la política desarrollada por la Unidad Popular marcó un precedente en la historia chilena respecto del tema indígena y sentó las bases de una construcción nacional pluralista. La instauración de un régimen dictatorial neoliberal iba a parar el proceso de reconocimiento de los derechos de los pueblos autóctonos y postergar durante dos décadas el debate insoslayable alrededor de los temas del etnodesarrollo, del pluralismo cultural y de la autonomía interna.

¹⁰¹ En 1971 se creó el Instituto de Capacitación Indígena y se aumentó sustancialmente el número de becas para indígenas.

¹⁰² Ley Número 17.729, títulos 2 y 3.

¹⁰³ Valenzuela, Mylene, "*La legislación mapuche y la política indígena del Estado chileno*". Santiago, Tesis, Universidad de Chile, Chile, 1992, p.47.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pág. 173.

Asimismo, también es posible reconocer que los esfuerzos realizados durante la administración de Allende por posibilitar la recuperación de tierras de los mapuche vía reforma agraria, respondiendo así a sus reclamos históricos, han sido destacados por distintos analistas¹⁰⁵. La cantidad de tierra que les fue entregada en un lapso tan breve de tiempo fue significativa. El apoyo otorgado al desarrollo de las comunidades en las tierras recuperadas también fue muy importante y significativo.

Sin embargo, al analizar este periodo con la perspectiva que da el tiempo cronológico, resulta evidente que las acciones impulsadas por las autoridades de la época en este corto periodo intentaron incorporar a los mapuche a un proyecto político – en este caso socialista- basado en un análisis de clase y no en uno de tipo étnico-cultural. Tal como algunos analistas que apoyaron el proceso de la reforma agraria han reconocido, los mapuche mostraron su rechazo a las formas colectivas o cooperativas de tenencia de la tierra que fueron promovidas por el gobierno a través de dicho proceso. La voluntad de los mapuche no siempre fue respetada cuando se tomaban decisiones sobre estas importantes materias. Consecuentemente, las políticas que el gobierno de Allende aplicó a los mapuche –de un carácter marcadamente campesinista- siguieron subordinadas a proyectos que no eran definidos por ellos, tal como había ocurrido a lo largo de la historia republicana.

¹⁰⁵ Correa, Martín, Molina Raúl y Yáñez Nancy, *La reforma agraria y las tierras mapuches, Chile 1962-1975*, Editorial LOM, 2005.

- PERIODO DICTADURA MILITAR DE AUGUSTO PINOCHET (1973-1990).

Con la sucesión al poder por parte de Augusto Pinochet, a partir de septiembre de 1973, la Ley 17.729 quedó prácticamente inoperante. En cuanto a la Reforma Agraria, ésta se estancó y numerosos predios que habían sido entregados a las comunidades indígenas por tratarse de “tierras usurpadas” fueron devueltos a los propietarios expropiados o entregados para proyectos de parcelación de la CORA.

El 28 de mayo de 1979 se dicta el Decreto Ley N 2.568 sobre la “División de las Comunidades Indígenas” y pese a que contó con el profundo rechazo de la comunidad mapuche, su promulgación y aplicación se efectuó sin considerar sus demandas. Con él se formaliza, otra vez, la asignación de títulos individuales de dominio de ocupantes de los goces de una reserva, bastando para ello la solicitud de uno de los comuneros. Es así como este decreto expresa que a contar de la fecha de inscripción en el Registro de Propiedades del Conservador de Bienes Raíces, las hijuelas resultantes de la división de las reservas dejarán de considerarse tierras indígenas e indígenas sus dueños y adjudicatarios. Debido a la fuerte crítica a esta norma, ella fue modificada por el D.L. N° 2.750 del mismo año.

CUADRO 2

División de comunidades mapuche en virtud del D.L. 2.568 y 2.750 de 1979.

	Superficie mensurada	Títulos otorgados	Superficie entregada	Indemnizaciones pagadas
Region	Hijuelas- hectareas		Hijuelas- hectareas	Beneficio- monto
VIII	183-70.082,86	2.042	2.021-42.079,49	55-2.808.231,00
IX	8.412- 113.473,17	7.281	6.993-79.971,40	107- 10.688.243,00
X	8.412- 113.473,17	7.281	6.993-79.971,40	107- 10.688.243,00
TOTAL	77.948- 547.196,40	72.068	71.196- 463.409,81	5.441- 355.956.130,00

Fuente: DASIN, INDAP, Junio 1990

Anteriormente se vio cómo la reforma agraria entregó bajo distintas formas de tenencia un conjunto de tierras a indígenas y no indígenas, las cuales en su gran mayoría fueron devueltas por el gobierno militar a sus antiguos dueños o vendidas a empresas forestales. Durante su asentamiento en ellas las familias indígenas construyeron casas, plantaron árboles, abandonaron su anterior localización perdiendo su cabida anterior en ellas.

El Estado vendió las tierras de reforma agraria de carácter forestal a empresas forestales que posteriormente las plantaron con Pino insigne producto del Decreto Ley 701 Fomento Forestal creado en 1974. Luego estas empresas fueron absorbidas por

grandes grupos empresariales y se encuentran en áreas forestales de la VIII, IX y X regiones, zonas donde hoy existen conflictos entre comunidades indígenas y empresas forestales¹⁰⁶.

Otra manera de radiación de indígenas corresponde a la colonización extranjera a partir de 1874 -y continuó con la dictadura militar- en la cual el gobierno desarrolló en Europa el agente de colonización cuya función era reclutar a los inmigrantes. Se dictaron, además, leyes que favorecían la operación de compañías privadas de colonización.

La ley del 4 de agosto de 1874 legislaba sobre la radicación de colonos extranjeros:

“ARTICULO 1. Los inmigrantes libres que solicitasen concesión de terrenos para establecerse como colonos, serán radicados en los terrenos fiscales situados al sur del Bío- bío” (La declaración de dichas tierras como fiscales se llevó a cabo en 1867, por la promulgación de la Ley Indígena, con su respectiva aplicación en 1884).

“ARTICULO 5. Al colono se concede:

- a) Una hijuela de 40 hectáreas por cada padre de familia y de 20 hectáreas más por cada hijo varón mayor de 12 años.
- b) Pasaje gratuito para él, su familia y equipajes desde el puerto de embarque hasta la colonia¹⁰⁷”.

A ello se suma la subasta pública de propiedades mayores realizada en los años 1873 y 1874. Allí se remataban lotes o hijuelas de 100, 200 y 400 hectáreas, sin que una misma persona pudiese adquirir mas de 2.000 hectáreas, sin embargo financistas y especuladores actuaban a través de terceras personas.

¹⁰⁶ Documento acerca de las políticas de Tierras de la CONADI.

¹⁰⁷ Contraloría General de la República. Legislación sobre tierras y colonización, Santiago, 1929, pags.33 y 34.

Por otra parte, se suprimió el Instituto de Desarrollo Indígena IDI, entregándose a otras reparticiones sus funciones. Para ejecutar las divisiones se crea el Departamento de Asuntos Indígenas del Instituto de Desarrollo Agropecuario, organismo que será el encargado de la aplicación del D.L. 2.568. De conformidad con sus disposiciones y como ya se mencionó antes, cualquier ocupante de una comunidad indígena, sea o no mapuche, podía solicitar la división. En efecto, sobre la base de esta legislación “se ha verificado desde entonces un proceso divisorio de las comunidades indígenas, sin precedentes en nuestra historia. Es así como sólo entre los años 1979 y 1986, se dividieron un total de 1.739 comunidades (56,9% del total existente) entre las provincias de Arauco y Osorno”¹⁰⁸. La misma legislación, si bien prohibía la enajenación de las hijuelas resultantes de la división de comunidades por un periodo de 20 años a contar de la fecha de su inscripción, no impidió otras fórmulas tales como el arrendamiento por 99 años.

En base a esta legislación elaborada, se ha verificado desde entonces un proceso divisorio de comunidades indígenas sin precedentes en la historia de Chile. Según antecedentes de la Dirección de Asuntos Indígenas, entidad dependiente de INDAP que de conformidad al D.L 2.568 sustituye el Instituto de Desarrollo Indígena creado en 1972 a la que ha correspondido implementar el proceso divisorio de comunidades indígenas. Entre 1979 y marzo de 1990 se habían otorgado en virtud de esta legislación un total de 72.068 títulos de dominio a indígenas con una superficie total de 463.409,81 hectáreas¹⁰⁹.

Según el mismo organismo, a marzo de 1990 existían un total de 935 expedientes en tramitación para la regularización de la propiedad indígena,

¹⁰⁸ Aylwin José y Castillo Eduardo, Documento titulado “*Legislación sobre indígenas en Chile a través de la historia*”, CONADI, 1993, pág.18.

¹⁰⁹ Informe de Dirección de asuntos Indígenas, DASIN, Junio 1990

encontrándose la mayor parte de éstos en etapa final del proceso de división y otorgamiento de títulos individuales.

Para investigadores como Aylwin y Castillo, la “nueva forma de propiedad de la tierra impuesta por la ley, además de ser contraria a la costumbre mapuche, viene a dificultar enormemente su subsistencia económica y cultural”¹¹⁰. En efecto, el proceso divisorio desarrollado en virtud de esta legislación no ha respetado aquellos espacios comunes que por siglos han existido en la tierra mapuche, tales como aquellos destinados al desarrollo de ceremonias religiosas o al descanso de los muertos.

Al quedar limitados a espacios individuales se ha dificultado el desarrollo por parte de los nuevos adjudicatarios de sus formas históricas de trabajo comunal, tales como la vuelta de mano, el mingaco¹¹¹, etc.

Por otra parte, el crecimiento de la población mapuche al interior de la comunidad ha experimentado en los últimos años un aumento considerable y el reducido tamaño de las hijuelas resultantes de la división de las mismas, ha determinado la existencia de una alta densidad de población en dichas hijuelas, fenómeno que ha incidido en un fuerte aumento del proceso migratorio de los mapuche fuera de sus tierras con destino a la ciudad. De acuerdo a los antecedentes de DASIN el proceso divisorio de comunidades indígenas verificado entre 1979 y 1986, dio lugar a la creación de hijuelas cuya superficie promedio era de 5,36 hectáreas. A ello se suma el grave proceso de deterioro de suelos, de erosión y su deforestación producto de la utilización intensiva de las tierras divididas durante los últimos años.

Todos estos hechos han valido ésta legislación, así como el proceso desarrollado en virtud de su dictación, fuertes críticas de parte de las organizaciones indígenas, las iglesias y las organizaciones de defensa de los derechos humanos existentes en el país.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ El llamado mingaco corresponde a lo que en otros países latinoamericanos comunidades indígenas conocen como trueque o intercambio de productos.

Migración indígena

El concepto de migración de los indígenas mapuche antes de la llegada del gobierno socialista de Salvador Allende, constituye un aspecto relevante para analizar la temática de la identidad.

Una de las situaciones de mayor alcance en los procesos demográficos que han afectado a América Latina en las últimas décadas, ha sido la de la urbanización y la migración de poblaciones indígenas a los centros urbanos de la región. Las migraciones indígenas, señala Stavenhagen, "constituyen, probablemente, el fenómeno migratorio más importante en América Latina en este siglo"¹¹². Sin embargo, el tema ha sido escasamente consignado y poco estudiado. Ello se debe a la importancia indiscutible de la presencia indígena en las áreas rurales de América Latina y a la concepción particular que se ha tenido de la etnicidad, caracterizada por la "ruralidad" y la "tradicionalidad".

Definiciones como la siguiente ilustran este punto de vista: "El indígena es siempre un rural que vive ya sea de la recolección, de la caza y de la pesca, o de actividades más complejas y elaboradas, pero siempre de tipo agrícola. Reside en aglomeraciones pequeñas, situadas sobre las zonas de caza, ... al interior del país. A menudo, estas aglomeraciones se constituyen y se destruyen al ritmo del agotamiento de los suelos; se reconstruyen afuera, en tierras vírgenes abiertas a la explotación. Si el indígena frecuenta la ciudad, es solamente para entregar su producción, y para arreglar los problemas administrativos que le impone la estructura del Estado, de la cual forma parte. Pero siempre se siente extranjero al medio urbano que lo tolera sin aceptarlo totalmente. ... El indio, al dejar el campo y establecerse en Ciudad de México, en la Paz o en Lima, no se considera a sí mismo ni es más considerado como tal. El indio viene a

¹¹² Stavenhagen, Rodolfo, "Boletín Instituto Indigenista Interamericano", Chile, 1992; pág. 73

inflar esta 'masa mediana' de 'cholos', de 'ladinos', de 'rotos', es decir de mestizos ya integrados en grados más o menos importantes a la sociedad nacional" ¹¹³

“Los indígenas llevan sus culturas a las ciudades y las reinterpretan. Ya no es la cultura campesina de las comunidades, Se ha transformado en otra cosa. Para algunos puede ser un remedo un tanto lejano de lo que se hacía en el campo. Esa es una opinión estética, pero no culturalmente válida. Aumenta en las ciudades la presencia de religiones prehispánicas, de shamanes que curan enfermedades y que tienen copiosa clientela. Parecía que todo eso se había acabado o no tenía lugar en la civitas, esto es, lugar de la civilización. El modelo de Sarmiento, el famoso argentino que marcó muchas culturas latinoamericanas, era muy claro: la civilización estaba en las ciudades y la barbarie predominaba en los campos. La urbanización era un acto civilizatorio. Hoy día a lo menos debemos reconocer que se han comenzado a confundir los paisajes y los conceptos”¹¹⁴.

La primera posición señalada que asimilaba la identidad indígena a una identidad fundamentalmente rural y campesina, se desprende una segunda respecto de la migración y la adaptación a los medios urbanos. Esta consiste en sostener que una vez acontecida la migración, el nuevo ciudadano se integra al medio urbano a partir de su asimilación progresiva a una identidad de clase, olvidando su identidad de origen.

Así, si los estudios sobre la migración indígena, su urbanización y mecanismos de adaptación a los medios urbanos son hoy más abundantes, escasos fueron aquellos que en el siglo veinte se interesaron en el tema de la identidad que estos migrantes trajeron con ellos o en conocer las diferentes maneras en que dicha identidad logró no solamente ser reproducida sino también recreada. “La interpretación de las culturas rurales en las ciudades es un asunto complejo de entender. Porque no se trata de que no

¹¹³ Favre, *L'indigénisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966, Pág. 48.

¹¹⁴ Bengoa José, *La emergencia Indígena en América Latina*, FCE, México, 2000, Págs. 57, 58.

hay integración a la vida urbana. La sobrevivencia conduce rápidamente a integrarse a los trabajos, a la forma de ser y a las costumbres y hábitos de la ciudad. Pero ello no obliga a perder la cultura de la comunidad. Esta se reconstruye como un segundo texto, subrepticio pero de mejor calidad ya que es el que otorga sentido a la acción. La vida en la ciudad sería insoportable si no existiese ese sentido de las cosas otorgado por la cultura tradicional reinterpretada”¹¹⁵.

De esta manera, y haciendo un análisis más bien histórico es posible aseverar que existen diferentes momentos en los cuales la migración fue la causa de la reconstrucción identitaria de los mapuche. Sin embargo existen dos momentos claves que constituyen los primeros acontecimientos que desencadenaron la migración indígena –entendiéndolos como etapas determinadas por el tiempo cronológico-. En estos dos momentos, la identidad indígena se ve claramente modificada, redefinida, recreada y reapropiada por los mismos sujetos indígenas.

Un primer momento –que se remonta al siglo XVII y comienzos del XVIII- está delimitado por los acontecimientos bélicos que se sucedieron durante todo este periodo, pero que sin duda tuvieron su punto máximo durante la conocida Pacificación de la Araucanía. En este proceso, los indígenas se vieron obligados a migrar de sus terrenos en busca de paz, alimentos y más que nada se vieron en la necesidad de proteger a sus hijos de la creciente amenaza de la conquista española.

Un segundo momento, estuvo marcado por la llamada Ley de reducciones indígenas o radicación de los mismos, lo que en primer término cambió a los indígenas de sus territorios ancestrales a otros desconocidos pero también generó la migración sustantiva de los mapuche a los polos urbanos en busca de otras oportunidades de subsistencia. Ello debido a que la radicación confinó a los mapuche a terrenos débiles en cantidad y

¹¹⁵ Ibid., Pág.58.

calidad, los cuales, luego de la tercera generación reduccional, ya no alcanzaban para mantener a las familias cada vez más numerosas.

Características históricas del primer momento de la migración indígena mapuche.

Como es sabido y como ya lo expuse antes, a fines de la mal llamada Pacificación de la Araucanía, los mapuche perdieron la autonomía que hasta entonces ejercían y el control de su territorio a través de la imposición del sistema reduccional. En las reducciones, debieron adaptarse a una nueva situación desde el punto de vista territorial, económico, social y político. Esta nueva situación es particularmente relevante, por cuanto la vida reduccional mapuche contribuyó a determinar un patrón de comportamiento de la sociedad mapuche reduccional. Este, a su vez, fijó una forma de identidad mapuche, entonces característica de la vida reduccional.

La sociedad mapuche persistió en los nuevos límites de la comunidad reduccional. Es así como los estudiosos de la sociedad mapuche del siglo XX coinciden en hablar de la existencia de una “sociedad mapuche reduccional” que es donde se reproduce el espacio social de la comunidad. Delimitada de esta manera, la comunidad mapuche fue el espacio de reconstrucción del pueblo mapuche durante el siglo XX. Principalmente, durante la primera mitad del siglo, y avanzada la segunda mitad, la comunidad se constituyó por una parte, en el lugar de residencia y de reconstrucción social mapuche en relación a los siglos precedentes y a la derrota militar. Y por otra parte, se constituyó en el lugar de resistencia y de reivindicación política mapuche.

Frente a los múltiples problemas, tanto de deslindes de terrenos, como de orden económico que afectó a las familias mapuche durante casi un siglo de vida en las comunidades, el Estado atribuyó al régimen de propiedad comunitaria la pobreza y los conflictos que enfrentaban los mapuche, y no al proceso de reducción y expoliación del que habían sido objeto. Los problemas económicos y sociales ligados a la explotación

del minifundio por parte de los mapuche y a la ausencia de oportunidades laborales determinan el inicio de fuertes procesos migratorios de jóvenes mapuche a la ciudad.

De esta manera, la expropiación del 90% del territorio mapuche no tiene antecedentes más fuertes y dramáticos que los ocurridos luego de la Pacificación de la Araucanía, período durante el cual el contexto de victoria de la sociedad chilena hizo que ésta no tuviera ninguna duda acerca de la legitimidad de expropiar tierras indígenas. “Cinco millones de hectáreas entre el Malleco y Valdivia fueron rematadas y a los mapuche se los encierra en menos de quinientas mil”¹¹⁶.

La primera consecuencia de la derrota del guerrero mapuche fue el desplazamiento de amplios sectores de mapuche de los territorios que ocupaban. Los partes del ejército muestran que durante los primeros años, grupos numerosos de mapuche deambulaban por los fuertes y regimientos en busca de comida y abrigo. El ejército, ante la extrema situación en que se encontraban estas personas, comenzó año a año, a repartir raciones de alimentos.

Segundo momento de migración mapuche

El proceso de desplazamiento, junto con ser un elemento de aculturación, caracteriza la migración de mapuche chilenos desde sus reducciones sureñas hacia los principales centros urbanos ubicados a lo largo de todo el país. Entre éstos últimos, se destacan la ciudad de Santiago como receptor principal, seguido de Concepción, Valparaíso y otras ciudades.

Desde mediados del presente siglo se ha producido un incremento de dichos procesos migratorios en la medida que el desarrollo socioeconómico del país ha posibilitado mejores expectativas de vida en sus áreas urbanas. En este sentido, la población de la Región Metropolitana se ha convertido en el mayor centro receptor de

¹¹⁶Bengoa José, *Historia del Pueblo Mapuche*, Ediciones Sur, 1985, Chile, Pág. 285.

población indígena del país, con 409.079 mapuche (Instituto Nacional de Estadística, 1992).

Una gran cantidad de personas pertenecientes a diversos grupos étnicos de Chile han emprendido su propia aventura migratoria, que conlleva procesos de cambio cultural en marcha e incide en la propia identidad étnica. Sus estrategias adaptativas no les han impedido sufrir las consecuencias de este proceso.

Sus respectivas identidades étnicas se han enfrentado a nuevas experiencias asimilativas heterogéneas, que suelen generar crisis profundas. Pero en muchos casos, sus respuestas a los nuevos desafíos parecen haber sido equilibradas, creativas y acertadas¹¹⁷.

Como consecuencia de este proceso migratorio –sumado al contacto interétnico e intercultural que lo acompaña- la diáspora indígena rural-urbana tiende a generalizarse a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, aumentando gradualmente en las últimas dos décadas. El proceso migratorio conlleva un reconocimiento de las diferencias culturales entre el propio grupo étnico y los no-indígenas, que suelen persistir a pesar de la fluidez e interdependencia de los contactos interétnicos.

En nuestro país, la inserción exitosa en la sociedad mayor ha sido lograda por numerosos emigrantes indígenas desde sus zonas rurales. En el caso de los mapuche urbanos, la calidad de inserción parece depender prioritariamente de su nivel educacional¹¹⁸.

Así entonces, y de acuerdo a los testimonios de dirigentes urbanos, podemos asegurar que la migración comenzó desde el momento mismo de la radicación. En la década de los años 30 ésta se intensificó, al producirse conflictos internos al interior de las comunidades por la división y atomización de la tierra. Igualmente, la demanda de

¹¹⁷Grebe Vicuña María Ester, *Culturas Indígenas en Chile, un estudio preliminar*, PEGUEN, 1998, Santiago, pág. 80 y siguientes.

¹¹⁸Bengoa José, *Historia del Pueblo mapuche*, Ediciones Sur, 1985, Chile, Pág.382

mano de obra barata en los crecientes polos de desarrollo urbano se hizo sentir de manera más fuerte. Las personas que emigraron durante esos años, lo hicieron en términos unipersonales, es decir que migraron solos, con el único propósito de trabajar y ayudar a la subsistencia de sus familias, y raramente con el fin de estudiar. Con el paso del tiempo y ante la relación inversamente proporcional que se produjo entre el crecimiento demográfico de la población y la superficie de tierras per cápita, la emigración en sus diferentes formas –estacional, de pueblo a ciudad, permanente- se convirtió en la única alternativa viable para los jóvenes mapuche y el sustento de la vida familiar. Entre los años 30 y 50 continuó la migración a un ritmo constante, pero esta vez ya no se trata de migración unipersonal, sino que más bien es común observar que emigran de la comunidad el padre con el hijo mayor, o el tío con el sobrino; como resultado de este proceso, en general el padre regresa con su familia, pero el hijo o el sobrino se queda definitivamente en la ciudad. En el caso de las mujeres continúa la migración unipersonal de adolescentes, que son rápidamente seguidas por sus hermanas menores para trabajar en el servicio doméstico. En el caso de la migración femenina, rara vez hay retorno permanente. Es decir, la mujer puede volver a visitar a su familia – lo que en general no sucede sino hasta años o incluso décadas después- pero raramente vuelve a residir en la comunidad. Si bien es efectivo que los problemas se acentuaron a partir de la segunda mitad del siglo XX, especialmente en la década de los años 80 con la división de las comunidades y el mejoramiento de los acceso a las ciudades, especialmente hacia la zona central del país, la insuficiencia en la cabida de tierras, su progresiva atomización y las malas condiciones de trabajos asalariado en el campo.

Ubicación de la población mapuche actual

La localización de la actual población mapuche no sólo es un dato necesario para situar geográficamente a esta población. Es también, un aspecto que aporta información significativa respecto a las características socioculturales de los actuales mapuche pero además, permite tener una noción general acerca de la cantidad de mapuche que migró a los centros urbanos y que se ubicaron en determinados nuevos espacios territoriales. No es lo mismo vivir en las grandes ciudades, lejos de los territorios ancestrales, que hacerlo en las reducciones.

Considerando que es más adecuado señalar como mapuche a las personas que viven (y se reconocen mapuche) en las reducciones y otras comunidades sin título, o en las ex comunidades, y a sus descendientes directos emigrados a las ciudades y otros sitios, podemos estimar –como una aproximación tentativa- que la población mapuche, en 1992, debe haber sido de un poco menos de 700.000 personas.

De acuerdo a estimaciones, la población mapuche en 1992 era de 667.035 personas, de las cuales unas 213.043 personas permanecían viviendo en los sectores rurales en que fueron radicados.

La población mapuche que vivía en ciudades, y en lugares rurales ubicados fuera de sus territorios ancestrales, habría sido de 353.704 personas. De éstas, 53.311 personas en lugares rurales fuera de las zonas ancestrales de los mapuche¹¹⁹, y 300.393 personas en las ciudades.

La población mapuche urbana constituiría, de acuerdo a estas estimaciones, un 60,1% de la población mapuche total y los mapuche que no han emigrado y que

¹¹⁹ Se incluye a las personas de 14 años y más, y a los menores.

continúan viviendo en las localidades y los sectores rurales donde fueron radicados representarían un 31,9% del total de mapuche.

Estas estimaciones difieren de las que pueden hacerse en base al concepto censal del mapuche.

En efecto, si utilizamos el criterio censal, sólo una parte relativamente más pequeña de la población mapuche, un 16,6% del total nacional¹²⁰, vive en los territorios de sus últimas comunidades; en las localidades que corresponden a lo que fueron las reducciones mapuche.

En 1992, en la VIII región del Biobío, IX región de la Araucanía y X región de Los Lagos todas ubicadas al sur del país, que pueden considerarse genéricamente como territorios ancestrales de los mapuche, vivían 313.331 mapuche (un 47% del total nacional).

La población rural mapuche en estas tres regiones ascendería a 213.043 personas; un 32% de la población mapuche total.

En las ciudades de las regiones VIII, IX y X cercanas a la localización geográfica tradicional de la población mapuche, habitarían 100.288 mapuche, es decir el 15% de la población mapuche total.

Poco más de la mitad de la población mapuche actual vive afuera de sus territorios tradicionales (353.704 personas un 53% del total nacional), principalmente en ciudades como Santiago, Concepción y Valparaíso, pero prácticamente en todas las ciudades del país.

Un 45% de los actuales mapuche (300.393 personas) viven en el sector urbano de las regiones que no fueron territorio nacional mapuche. Pero también existe una

¹²⁰ En 1992 un total de 154.181 personas, de 14 años y más, vivían en el sector rural de las Regiones VIII, IX y X, lo que representaba un 16,6% del total de la población mapuche a nivel nacional. Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, 1998. Según Bengoa esta población sería de 160.363 personas que representarían un 17,28% del total, BENGUA, Ob Cit, pág.12

población mapuche rural dispersa en los campos que van desde la I a la XII región: 53.311 personas (8%).

Hoy en día la población mapuche está formada mayoritariamente por habitantes de las ciudades. La población mapuche urbana es de 400.681 personas (un 60% de la población mapuche total). Seis de cada diez personas mapuche vive en ciudades. La mayor parte de esta población mapuche urbana está fuera de sus zonas tradicionales (un 75%) pero, incluso en las zonas tradicionales, más de un tercio de la población mapuche vive en ciudades (32%).

Puede considerarse que la mayoría de la actual población mapuche es emigrante o descendiente directa de emigrantes de las localidades en que fueron asentados hace unos cien años.

Según los datos, podemos inferir que existen por lo menos cinco segmentos diferenciados de la población mapuche atendiendo a su localización actual:

- La población mapuche en “comunidades”¹²¹ (146.690 personas)
- La población mapuche en áreas rurales cercanas a las comunidades (66.353 personas)
- La población mapuche en ciudades cercanas a las localidades tradicionales (100.288 personas)
- La población mapuche urbana en regiones no mapuche (300.393 personas)
- La población mapuche rural en regiones no mapuche (53.311 personas).

Los tres primeros segmentos de la población mapuche corresponden a los mapuche que no han abandonado las áreas geográficas en que fueron localizados por el proceso

¹²¹ Entendidas como las reducciones mapuche, en todas sus variantes y situaciones. Corresponden a las entidades denominadas “comunidades indígenas” ampliadas en los términos planteados por José Bengoa.

histórico de reducción mapuche (que serán llamadas “áreas de reducción”). Estas áreas están situadas en los territorios ancestrales de esta cultura.

Los dos últimos segmentos corresponden a la población mapuche que ha emigrado de las áreas geográficas de su reducción y de sus ancestros.

- La población mapuche en las localidades tradicionales (población mapuche rural de las regiones VIII, IX y X)

La población mapuche rural en las regiones VIII, IX y X sumaría un total de 213.043 personas. De esta población, 146.690 personas seguirían habitando en reducciones o ex reducciones, incluyendo las que tenían y las que no tenían títulos de Merced.

Este sector de la actual población mapuche, presumiblemente el más tradicional y heredero directo de la población asentada en reducciones y otras comunidades está formado por unas 27 mil unidades campesinas, que incluyen varios miles de asalariados rurales vinculados a los hogares de campesinos¹²².

Este segmento de la población mapuche, que aún habita en los territorios en que fueron radicados hace unos cien años, es un sector minoritario respecto a la población no mapuche rural en estas zonas.

En efecto, el total de la población rural, mapuche y no mapuche, de 14 años y más, en estas tres regiones es de 1.026.549 personas¹²³. Menos de la cuarta parte de los habitantes rurales de las regiones ancestrales de la población mapuche son hoy en día mapuche. Sólo en algunas comunas la población mapuche tiene un peso significativo.

En las comunas de Puerto Saavedra, Galvarino, Nueva Imperial y San Juan de la Costa, la población mapuche podría ser de más del 50% de la población total de la

¹²² Según los datos del CENSO de Población de 1992 en Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera.

¹²³ CENSO 1992.

comuna. En otras 11 comunas la población mapuche podría constituir algo más del 30% de la población comunal.

- La población mapuche en ciudades cercanas a sus localidades tradicionales (población mapuche urbana en las regiones VIII, IX y X)

En las ciudades de las tres regiones en que los mapuche fueron radicados vivirían unos 100.288 mapuche que representan un 4,2% de la población urbana de estas tres regiones. Sólo en algunas ciudades como Temuco, Concepción, Osorno, Talcahuano, Cañete y Angol, la población mapuche tiene un mayor peso relativo.

La mayoría de esta población mapuche urbana vive en las regiones VIII, IX y X, está vinculada estrechamente a las unidades campesinas. No obstante existe un sector que se ha vinculado hace tiempo de las comunidades formadas en las reducciones.

Los mapuche urbanos, en estas regiones son, mayoritariamente, empleadas domésticas, asalariados pobres, empleados del comercio y los servicios y trabajadores por cuenta propia en pequeñas actividades comerciales y de servicios. A estos se suma un contingente de estudiantes, de profesionales y técnicos mapuche.

- La población mapuche en ciudades lejanas a sus localidades tradicionales (Población mapuche urbana en otras regiones distintas a las VIII, IX y X)

Más de cuatro cada diez personas consideradas mapuche por el Censo de población viven en ciudades fuera de las regiones en que se localizaron sus últimas comunidades. En 1992 eran 300.392 personas, que en su mayoría, vivían en la región metropolitana.

Esta población mapuche urbana esta formada por emigrantes y por hijos y nietos de emigrantes de las reducciones. Se trata de una población, que aunque mantiene algunas relaciones con sus localidades de origen, se encuentra separada de estas y dispersa entre una mayoritaria población no mapuche.

Los mapuche en las ciudades, alejados de lo que fueron sus comunidades, trabajan como empleados y obreros, o como muy pequeños “cuenta propia”, y viven en los barrios más pobres cuando no lo hacen en la casa de los patrones.

Es evidente que los mapuche de hoy en la región Metropolitana (Santiago la capital no sólo van a la Quinta Normal y a otros lugares que antaño fueron sitios de congregación mapuche y que la asistencia a algún *Nguillatún* es esporádica e involucra a una minoría de mapuche urbanos. Lo mismo sucede con relación a las prácticas de las ya escasas (y culturalmente redefinidas) *machis*¹²⁴.

Excepto en algunos casos excepcionales, los mapuche de estas ciudades generalmente viven como sus vecinos y compañeros de trabajo. Sus rasgos culturales tradicionales apenas son un recuerdo o un conjunto de símbolos. Esto “no significa que se abandone subjetivamente una autoidentificación étnica como mapuche. Esta, en muchos casos, persiste con fuerza, como identidad étnica mapuche redefinida, reestructurada, reacomodada, generando las bases para movimientos mapuche urbanos”¹²⁵.

Considerando lo anterior, es necesario tener presente que este segmento de la población mapuche, en condiciones favorables, puede desarrollar actitudes y conductas tendientes a la adopción (en verdad, construcción social) de una identidad mapuche redefinida que dé forma a sus intereses. Ello parece estar ocurriendo.

- La población mapuche rural alejada de sus territorios ancestrales (Población mapuche rural en otras regiones distintas a las VIII, IX y X)

Muy poco es el conocimiento acerca de los mapuche que viven en el sector rural de regiones alejadas de sus territorios.

¹²⁴ Saavedra Alejandro, *Los mapuche en la Sociedad Chilena Actual*, LOM, 2002, Págs.35.

¹²⁵ Ob, Cit.

Sin embargo, y gracias a los datos recolectados producto del CENSO de población de 1992, éste contabilizó 38.582 personas de 14 años y más, quienes declararon pertenecer a la cultura mapuche que vivían en el sector rural de las regiones I a VII y XI y XII. Estos datos permiten estimar una población mapuche rural, de todas las edades, en estas regiones, de 53.311 personas.

Esta población mapuche es, casi con seguridad, pobre y desempeña los trabajos menos valorados.

En las regiones ubicadas al norte del país y al sur (I región Tarapacá, II región de Antofagasta, III región de Atacama, XI región de Aysén, XII región del Maule), la población mapuche rural está formada principalmente por hombres sin mujeres mapuche encontrándose índices de masculinidad con valores de 4.0, 7.5, 4.8, 2.3 y 5,4 que así lo demuestran. Esta desproporción entre hombres y mujeres, especialmente entre los jóvenes en edades de emparejarse, también se observa en la población mapuche de las reducciones¹²⁶.

Podría ser que este segmento de mapuche emigrados a sectores rurales lejos de sus regiones esté menos integrado a sus lugares de destino y que añore o espere regresar a sus tierras. Pero también es posible de que estén bien integrados y en franco proceso de mestizaje, pero de ello, no existe mayor información.

¹²⁶ José Bengoa, en base a los datos censales, encontró una relación de 5 hombres por cada mujer entre los hijos que vivían en casa de sus padres en los hogares de las comunidades mapuche.

Ley Indígena 19.253

Hacia 1990 –derrotada políticamente la dictadura militar- las demandas y reivindicaciones de las organizaciones mapuche se habían introducido en el escenario político por medio del acuerdo con la Concertación de Partidos por la Democracia. Sin embargo su materialización, ahora, estaba sujeta a otro acuerdo: del nuevo gobierno con la oposición de derecha, la cual aunque disminuida en apoyo electoral, se veía fortalecida en el parlamento por los mecanismos de representación heredados de la dictadura.

En el primer periodo del gobierno de la Concertación (1990-1994) se crea la Comisión Especial de Pueblos Indígenas CEPI. Esta tenía como principales objetivos atender la demanda inmediata de los pueblos indígenas, lo que en materia de desarrollo económico-social se tradujo en la inversión de recursos a través de un convenio con el Fondo de Solidaridad de Inversión Social FOSIS y el Ministerio Secretaria General de Gobierno. Este convenio apoyó la iniciativa de someter a concurso proyectos productivos. “Otro de sus objetivos –el más importante sin lugar a dudas- fue la elaboración de un nuevo proyecto de ley. Este proyecto de ley sufrió modificaciones en su paso por las dos cámaras del poder legislativo, como consecuencia de las negociaciones entre el oficialismo y la oposición. Luego de que el proyecto fuera aprobado, se promulgó la ley el 28 de septiembre de 1993 en la ciudad de Nueva Imperial, escenario del acuerdo preelectoral. Dicha ley creó la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, el Fondo de Desarrollo Indígena y el Fondo de Tierras y aguas como mecanismos para sacar de la postración económica a los pueblos indígenas”¹²⁷.

¹²⁷ Naguil Gómez Víctor, “*Desarrollo mapuche y derecho autodeterminación*”, en Liwen N°4, Junio 1997, pág. 8 y 9

A pesar de la valoración que se hace de la existencia de una ley que genera condiciones para acceder a beneficios materiales, actualmente dos aspectos son seriamente cuestionados: por un lado lo exiguo de los recursos que el Estado otorga a la nueva estructura indigenista y por otro, la falta de reconocimiento constitucional del carácter de “pueblo” de los mapuche por parte del Gobierno, así como la no ratificación del Convenio 169 de la OIT. Aspectos que debieran ser tomados –en estricto sentido– como incumplimientos de la coalición de Gobierno al compromiso que en años anteriores se había adoptado con las organizaciones mapuche en el marco preelectoral.

El 5 de octubre de 1993 entró en vigencia la Ley 19.253 sobre los pueblos indígenas, que fue aprobada por el congreso nacional y promulgada en el Pacto de Nueva Imperial por el Presidente Patricio Aylwin, gobierno que tuvo la tarea de recibir una nación bajo el influjo de una dictadura militar y la misión de recuperar la democracia en el país.

“Los indígenas no son colonias. Son pueblos con identidad propia, con idioma y culturas milenarias, con una religión y una cosmovisión propias, y el Estado de Chile demoró exactamente 183 años, desde 1810 hasta 1993, en reconocer su existencia a través de la Ley 19.253”¹²⁸.

Entre sus principios básicos, esta ley estableció normas sobre protección, fomento y desarrollo de personas o comunidades mapuche, aymarás, rapa nui o pascuenceses, atacameñas, quechuas, collas, kawáskar y yámana. La Ley 19.253 establece en determinados artículos el derecho sobre territorios.

Es así como en el Artículo 13 –en su artículo II relativo a la protección de las tierras indígenas– establece que serán tierras indígenas aquellas que tengan personas o comunidades indígenas que actualmente ocupen una propiedad o posesión provenientes

¹²⁸ Namuncura Domingo, “*Ocho años de la ley indígena*”, 11 de octubre del 2001, Centro de Documentación mapuche.

de títulos de dominio, cesiones gratuitas de terrenos, o bien mecanismos del Estado para ceder, regularizar, entregar o asignar tierras a indígenas, además de los terrenos ubicados en las regiones VIII, IX y X, e inscritas en el Registro de Tierras Indígenas, y que constituyan agrupaciones indígenas homogéneas.

También se incluyen como propiedad indígena aquellas que provengan de títulos certificados por el Ministerio de Justicia o que indígenas o sus comunidades reciban a título gratuito del Estado.

CUADRO 3

TIERRAS INCORPORADAS AL PATRIMONIO INDIGENA

1994-2000

Programa	Hectáreas	Familias
Subsidio (art. 20 letra a)	7.760,78	688
Subsidio (art. 20 letra b, predios en conflicto)	31.203,74	2.906
Traspaso de predios fiscales	112.146,01	3.484
Saneamiento propiedad indígena	19.247,28	1.541
TOTAL	170.357,81	8.619

Fuente: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, Informe de Gestión 1994-2000, 2001.

Análisis Crítico del Discurso Jurídico (ACD)

Uno de los postulados centrales del ACD es aquel que destaca la importancia de las condiciones sociales que rodearon al discurso las cuales quedan inscritas en la formulación discursiva propiamente tal. No se puede leer el texto sin el contexto.

Así, los actos de habla como las ordenes o imperativos presuponen siempre diferencias de poder y autoridad. Teun Van Dijk¹²⁹ es concluyente cuando plantea que en todos los niveles del discurso se encuentran las huellas del contexto en las que las características sociales de los participantes juegan un rol fundamental o vital (tales como "género", "clase", "etnicidad", "edad", "origen", y "posición" u otras formas de pertenencia grupal).

Además, Van Dijk sostiene que los contextos sociales no siempre son estáticos y que, como usuarios de una lengua, obedecemos a las estructuras del grupo, sociedad o cultura; así el discurso y los usuarios tienen una relación dialéctica en el contexto. Se plantea que si se quiere explicar lo que es el discurso, resulta insuficiente analizar sus estructuras internas, las acciones que se logran, o las operaciones mentales (procesos cognitivos) que ocurren en el uso del lenguaje. En este sentido es necesario dar cuenta que el discurso como acción social ocurre en un marco de comprensión, comunicación e interacción que a su vez son partes de estructuras y procesos socio-culturales aún más amplios.

Recientemente, la corriente conocida como “estudios subalternos”¹³⁰ también ha contribuido a las investigaciones de la ley, el delito y el castigo. A nivel metodológico, los estudios subalternos han permitido hacernos tomar consciencia de las múltiples

¹²⁹ Dijk, T.V, *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*. Londres: Longman, 1992.

¹³⁰ Grupo latinoamericano de estudios subalternos, *“Manifiesto Inaugural”*. Publicado inicialmente por la revista *Boundary 2* (vol. 20, número 3) y reimpresso luego en el volumen *The Posmodernism Debate in Latin America* (eds: J. Beverley, J. Oviedo, M. Aronna, Duke University Press) con el título "Founding Statement". Traducción: Santiago Castro-Gómez, 1995.

maneras en que las fuentes judiciales pueden ser “leídas” –incluso en los silencios-. De esta manera, ellos nos permiten tener luz en cuanto a las experiencias de los sectores subalternos hasta en condiciones de extrema opresión y marginalidad.

Es por ello, que será necesario asumir una posición más cuestionadora de la realidad circundante, principalmente cuando se trata de cómo los discursos orales y escritos reproducen el abuso de poder, la dominación o la desigualdad social. A esto es lo que Van Dijk denomina "*Análisis crítico de discurso*" cuyo exponente explicita siempre su posición social y política; asumir una posición con el fin de descubrir, desmitificar y, al mismo tiempo, desafiar una posición o dominación mediante un análisis crítico del discurso opuesto. Así, en lugar de centrarse en la disciplina y sus teorías o paradigmas lo hace en la relevancia de una situación problemática o crucial¹³¹.

El trabajo de un analista crítico está orientado por una problemática más que por un marco teórico; su análisis, su descripción de un fenómeno como la formulación de una teoría juegan un rol en la medida que permita una mejor comprensión crítica de la "desigualdad social" basada en, por ejemplo, origen, género, clase, religión, lengua, u otro criterio que pueda definir las diferencias humanas. Su fin último no debe ser puramente científico, sino también político y social, es decir, con tendencia al cambio. Es justamente en este sentido que la orientación social se transforma en crítica. Quienes se mueven en esta senda ven el ACD como una tarea moral y política con responsabilidad académica.

Finalmente, debemos dejar en claro que, para Van Dijk, el ACD o el discurso mismo es una parte inherente de la sociedad y participa prácticamente en todas las "injusticias" de la sociedad como en la lucha contra ellas. Un analista crítico del

¹³¹ Ibid.

discurso, además de tener en cuenta el vínculo entre discurso y estructura social apunta a ser un "agente de cambio", solidario con las necesidades que promueven tal cambio.

El ACD jurídico requirió la demarcación temporal de aquellas legislaciones que normaron a los mapuche. Bajo esta perspectiva de análisis, es posible ver que son dos los momentos históricos en los cuales los cambios identitarios de la etnia indígena mapuche se tornaron por un lado más palpables y como consecuencia, más drásticos, profundos y radicales. Esta legislación -en torno a la etnia y a sus territorios- fue la Ley de Reforma Agraria 17.729 de 1972 (efectuada en el gobierno socialista de Salvador Allende Gossens) y la Ley 19.253 de 1979 con sus Decretos Ley 2.568, posterior 2.750 (dictadas durante la dictadura militar de Augusto Pinochet Ugarte).

Ambas coyunturas constituyen una compleja realidad social, por lo que en este sentido el ACD brindará una panorámica amplia que se clarifica en el análisis de la utilización de determinados conceptos, frases y palabras que aluden a la legislación de la calidad indígena y a su tierra. El distinguir determinados conceptos y actores a los cuales se hace referencia, son la base de un texto discursivo el cual, es a su vez, un producto y proceso discursivo.

Es, por lo tanto, que el discurso no sólo se debe ver bajo la mirada del lenguaje que se utiliza, sino que también bajo las condiciones sociales en las cuales fue emitido, por lo cual va a estar condicionado socialmente y también va a tener sentido de acuerdo al receptor que lo escucha. De ahí la relevancia de señalar qué se dice, quién lo dice y cómo.

También, es necesario destacar que este ACD queda demarcado por el estudio de los conceptos referidos a los sujetos discursivos –los grupos indígenas de Chile, y en particular, la comunidad mapuche- y a la pertenencia de sus territorios. De esta manera, la identidad tuvo que enfrentar cambios esenciales en cuanto a su forma y fondo, por lo

que esta reconstrucción identitaria tiene una estrecha y directa relación con los discursos jurídicos.

Así entonces, a través de la historia el estado y la sociedad chilena además de la alimentación de prejuicios y procesos de discriminación y negación -entre otras cosas- no sólo legislaron la propiedad de la tierra y por consiguiente la identidad mapuche sino que también –como se vio- impulsaron y regularon la colonización europea de grandes tierras mapuche, generándose así uno de los procesos más abiertos de discriminación racial en contra de los indígenas. A nivel de sociedad global estas relaciones interculturales o inter-étnicas pueden tomar la forma de "dominancia" al entrar en una forma de reproducción de etnocentrismo y racismo a través de la utilización de un discurso "prejuiciado" o "discriminatorio" sobre una minoría étnica o racial o de cualquier emigrante¹³². Esto ocurrió principalmente bajo la Dictadura militar, época en la cual se declaró la no calidad indígena y se comenzó con una política de represión y muerte que dejó al pueblo mapuche con la más profunda de las heridas: esa herida que no es física, sino cultural.

Cabe mencionar que desde el punto de vista teórico, es imperante ampliar lo argumentativo, es decir, la visión que existe desde el punto de vista de los excluidos.

En un documento oficial, de comienzo de siglo, dice “he entendido desde un principio que la colonización agrícola ensayada en la frontera araucana ha obedecido al propósito de traer al país antes que población, elementos nuevos, ejemplos vivos de lo que puede ser una civilización más avanzada....Interesa impulsar la acción civilizadora de algunos Estados sobre aquellos pueblos que por su organización civil o por su desarrollo intelectual no han progresado espontáneamente”¹³³.

¹³² Silva, O., *"El Estudio del Discurso en el Camino de Teun van Dijk"*, Revista Frontera, 16:97-106, Universidad de La Frontera, Temuco, Chile, 1997.

¹³³ Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores, 1892-1902.

Por mucho que se diga que en Chile no existe el racismo, los hechos y las experiencias de vida que los mapuche sufrieron¹³⁴ producto en particular de la aplicación del decreto ley 2.568 demuestran lo contrario. Es más, en este país el fenómeno del racismo está institucionalizado y legalizado en todos los aspectos (ya sea cultural, social, económico, jurídico o religioso) y se ha aceptado como un proceso o comportamiento normal por parte de todos los chilenos. “El racismo chileno tiene expresiones ubicuas, es manifiesto, dependiente, latente y subyacente dentro de una compleja red de conductas, imágenes y actitudes discriminatorias institucionales y presente en todas las esferas de vida social. Por la naturaleza de sus expresiones y manifestaciones, esta forma de racismo es difícil de percibir y combatir; por cuanto, al no ser permanentemente abierto ésta se diluye en la compleja maquinaria ideológica colonial y dominante. Es ubicua, porque se encuentra presente en todos los niveles de la sociedad, traspasando las clases sociales, el credo religioso y político: se manifiesta en las relaciones humanas, en las líneas de parentesco y en los estilos de vida que se impone sobre los grupos humanos. Es manifiesto, porque en los espacios de fronteras y contactos culturales en donde se disputan los recursos, la manifestación racista es abierta. Esto parece ser aún más evidente en los espacios en los cuales se han instalado los herederos criollos y extranjeros”¹³⁵.

En este ACD las leyes son el eje conductor ya que a partir del discurso legal se extraen las prácticas sociales que desencadenan una reinterpretación de la cultura debido a que “basta enfrentar un texto jurídico con uno político o religioso (me refiero

¹³⁴ Testimonios recogidos desde la Revista Nutram, Año II, Número 1, 1986.

¹³⁵ Millamán Reinao, Rosamel “¿Racismo encubierto?: El Estado chileno y el pueblo mapuche”, Indigenous World Association. En preparación para la conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia, Sudafrica, 2001.

aquí a textos como la Biblia o el Corán) para comprobar que las características del 'discurso legal' son las mismas que las de los otros”¹³⁶.

La importancia de analizar a través de los discursos políticos recae en que desde ellos se extraen las prácticas que generan –algunas que se generalizan a un contexto más global- y en este sentido poseen cierta intencionalidad. “De aquí la importancia que le atribuimos a los discursos políticos. Éstos son, en parte, verdaderos actos de habla públicos. Poseen una materialidad y una intencionalidad, pero no se agotan en ellas, sino que comprenden también argumentos de tipo étnico o moral: en este caso, definen qué debe aceptarse como pretensiones legítimas de éstas y qué no”¹³⁷. Cabe destacar también que lo que puede aparecer como mero discurso local, en muchos casos, se instituye como procesos y estructuras complejas a un nivel más global de la sociedad.

Las diversas legislaciones y por lo tanto, los términos utilizados han sido las causantes de un sinnúmero de discriminaciones que se manifiestan en políticas que han tenido como finalidad la asimilación y subsecuente desaparición de los pueblos indígenas y en especial, de los mapuche.

El discurso jurídico que se extrae desde las leyes que versaron en torno a la gente de la tierra o mapuche posee un aterrizaje en la práctica el cual permite entender los procesos por los cuales la etnia mapuche tuvo que pasar para redefinirse como pueblo. Como una forma de contextualizar la forma en que éstos procesos se han llevado a cabo y como antecedente al ACD -en base a determinadas categorías- es necesario analizar algunos conceptos en particular y que son la base en el discurso jurídico propiamente tal.

¹³⁶ Pardo, María Laura, *Derecho y Lingüística, cómo se juzga con palabras*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1992, pág. 30.

¹³⁷ Foerster, Rolf, Vergara Jorge Iván, “*Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento*”, Documento Universidad de Chile, pág. 113, 1994.

En primer término es necesario destacar que al sólo hablar de Región de la Araucanía (IX región de Chile) o zona de la Frontera, ya es algo significativo. El nombre dado a este espacio como región de la Araucanía o Frontera refleja una construcción humana particular, dada por una zona de contacto, ubicada en la mayor parte del territorio histórico del pueblo llamado Araucano¹³⁸ o, como ellos mismos se denominan: mapuche.

El Estado Chileno se declara homogéneo étnica y culturalmente, se identifica y sólo reconoce al pueblo chileno y su cultura, negando tácitamente la existencia de otros grupos étnicos declarándolos asimilados o integrados a la nación chilena. Aún hoy dentro del Congreso Nacional no se aprueba el reconocimiento de “pueblo” a las diferentes etnias o “minorías étnicas”. Se les niega así la existencia cultural y sus derechos colectivos a más de un millón de personas en este país¹³⁹.

Cobra importancia aquí la definición de grupo étnico y su relación con el Estado nacional. Al respecto Rodolfo Stavenhagen señala que: “la definición misma de grupo étnico se convierte en un acto político, y el hecho de que un grupo deba ser reconocido como tal o como nación, nacionalidad, minoría, tribu, comunidad, cultura, sociedad o pueblo, o que deba negarse cualquiera de estos apelativos, se ha convertido en una cuestión étnica más que un simple procedimiento de investigación”¹⁴⁰.

¹³⁸ El origen de las palabras araucano y araucano proviene de esta zona. Al parecer existía un río que se llamaba Ragco, al sur de Concepción, cuyo manantial se encontraba al pie del cerro Colo Colo, nombre del célebre cacique dueño de esa comarca a la entrada de los españoles a sus dominios, donde se instaló un fortín de avanzada llamado de Arauco viejo. Los mapuche de esta zona se denominan “raucos” y a ellos los españoles los llamaron araucano y araucanos. Luego se designó a todos los mapuche con ese nombre. Como queda dicho, es un nombre totalmente castellano, ya que el verdadero nombre del aborigen es mapuche: gente de la tierra, habitante de algún país, terreno). Véase Gunkel Hugo, “*Variaciones sobre la palabra araucano*”, Boletín de la Universidad de Chile N°2, 69-70, Septiembre, octubre de 1966, págs.18 y siguientes.

¹³⁹ Si bien las discusiones teóricas acerca de los estudios de censos son diversas, aquí se utiliza la concepción de Censo como aquel reflejo de una situación poblacional pero que innegablemente posee cierto grado de incertidumbre. Este dato hace referencia al último censo nacional del año 1992.

¹⁴⁰ Stavenhagen, Rodolfo, *Problemas y perspectivas de los estados multiétnicos*, Universidad de las Naciones Unidas, Tokio, 1986, pág. 19.

Así, nos enfrentamos a un aspecto conflictivo: existe una multiplicidad de definiciones, de acuerdo a las posturas de los diferentes autores. Al definir a un grupo u otro, se está hablando no sólo del grupo étnico “minoritario” o dominado, en este caso al mapuche, sino también directa o indirectamente se está cuestionando la definición del grupo dominador o mayoritario: los chilenos, como configuración étnica, pueblo o nación; la relación entre ambos grupos y los derechos de cada cual.

El Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas de Torcuato di Tella¹⁴¹ define etnia como un concepto generalmente utilizado en antropología, para denominar la mayor unidad tradicional de conciencia de grupo, en sentido de encuentro de lo biológico, lo social y lo cultural. Constituye así un grupo socio-cultural que se diferencia de otro por compartir una determinada cosmogonía, un sistema de valores, una relativa unidad territorial y una tradición mítica o histórica.

La etnia así entendida no constituye una entidad estática, sino una realidad histórica cuyo proceso está expuesto a múltiples cambios, incluso a la desaparición, la cual puede tomar dos formas: el etnocidio es decir, la asimilación cultural o el genocidio, la eliminación física de las personas.

Para el profesor José Ubieta de la Universidad de Deusto, Bilbao (1980) etnia es una unidad cultural y lingüística dotada del elemento subjetivo de conciencia de su especificidad, llamada conciencia étnica. Entendida cultura como el conjunto de creencias instituciones y comportamientos colectivos de un grupo humano, siendo este el elemento objetivo.

De este concepto se deriva el de pueblo, como grupo étnico dotado de los dos elementos el subjetivo y el objetivo, que además posee un territorio determinado en el que vive la mayoría de sus miembros. Diferenciándolo del concepto de nación, en tanto

¹⁴¹ Di Tella, Torcuato, Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas, Buenos Aires, 1989.

éste último añade un mayor grado de conciencia por una parte importante de la población: “se podría decir que un pueblo es una nación en potencia, y una nación es un pueblo mayoritariamente consciente”¹⁴². Entendido así nación en un sentido histórico y sociológico de comunidad cultural, diferenciado en un aspecto subjetivo (el grado de conciencia de sí) del de pueblo.

Otros autores como el ya citado Stavenhagen, no hacen precisión entre un término y otro, utilizando etnia, pueblo y nación como equivalentes. Entendiendo por “grupo étnico” una colectividad que se identifica a sí misma y es identificada por otros precisamente en términos culturales; los elementos que se suelen usar para diferenciar a los grupos étnicos entre sí son: el lenguaje, la religión, la tribu, la nacionalidad y la raza. Luego agrega: ...“la mayoría de los estados de hoy en día son multinacionales, es decir, que dentro de sus fronteras existe más de una nacionalidad, más de un grupo étnico, más de una cultura”¹⁴³.

El mencionado Diccionario de di Tella en cuanto a estos términos afirma del concepto de pueblo, que es una forma de identidad colectiva, la cual es posible definir de acuerdo a distintas perspectivas disciplinarias, desde las cuales se puede analizar el tema. Las identidades colectivas que utilizan la idea de pueblo pueden tener como aspecto esencial la comunidad de un territorio, la identidad histórico religiosa, identidad cultural, identidad política o identidad social.

En cuanto al término nación, lo explica como referido a un grupo humano que, en razón de su historia, valores y rasgos culturales comunes, posee la conciencia de una vinculación solidaria capaz de sustentar un poder político propio, el concepto abarca las generaciones pasadas y futuras, además de la actual.

¹⁴² Obieta, José, *El derecho de autodeterminación de los pueblos. Un estudio interdisciplinario de derechos humanos*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 1980, pág. 43.

¹⁴³ Stavenhagen Rodolfo, “*Problemas y perspectivas de los estados multiétnicos*”, Universidad de las Naciones Unidas, Tokio, 1986, pág. 5.

Así, la idea de nación se asocia por una parte con el concepto pueblo y por otra con el de Estado, aunque corresponde distinguir entre ambos. Finalmente, se considera la nacionalidad como comunidad histórica y cultural, siendo la lengua y la conciencia sus principales características, que podría o no tener la correspondencia a una comunidad política: el Estado.

Sin embargo, cabe destacar algunas apreciaciones importantes. Digamos que la nación, a diferencia de la república, se distingue por el hecho de que sus integrantes comparten una historia la cual es anhelada y recordada. En el caso de una república, es todo lo contrario, ya que ésta niega la necesidad del recuerdo histórico y devalúa el pasado¹⁴⁴.

La nacionalidad puede adquirirse por el lugar de nacimiento (*ius solis*) o por afiliación (*ius sanguinis*) y también voluntariamente por naturalización. Conformando junto al concepto de pueblo formas de considerar lo étnico, diferenciado solamente por grados de conciencia colectiva, dada exclusivamente por auto-definición.

En cuanto a la aplicación de estos conceptos a este estudio, Tom Dillehay¹⁴⁵ afirma que en el contexto de la interacción se examinan los diferentes grupos, tomando en cuenta un conjunto de interrelaciones dentro de límites definidos agregándose el muy importante aspecto de la conducta mutua, como otro criterio para categorizar a un grupo étnico, la auto-identificación (nosotros) e identificación para otros (ellos).

Haciendo esta perspectiva teórica de los conceptos que se estudiarán, es necesario señalar que la legislación aplicada durante el gobierno de Salvador Allende dista mucho en cuanto a los conceptos utilizados con aquella que se dictó durante la Dictadura Militar. No sólo los términos usados son distintos, sino que las consecuencias

¹⁴⁴ Barman, Zygmunt *En busca de la política*, FCE, México, 2002, pág. 173.

¹⁴⁵ Dillehay, Tom, “*El rol del conocimiento ancestral y las ceremonias en la continuidad y persistencia de la cultura mapuche y Araucanía: presente y pasado*”, fotocopias de la Universidad Austral de Chile, 1985 y 1989 respectivamente.

prácticas que trajo la ley de Reforma Agraria fueron muy diferentes a aquéllas que generó el Decreto Ley 2.568 y luego el 2.750.

Al final de la dictadura, el movimiento mapuche exigía la derogación y reemplazo de estos decretos. Esta demanda expresaba un alto nivel de consenso en las organizaciones mapuche las cuales, a muy temprano dictarse las leyes de Augusto Pinochet Ugarte y ante la imposibilidad de negociar, frenar la división de las reducciones y entrega de títulos de dominio particulares, adoptaron esta demanda como central. Ilustrativo de ello, son las resoluciones de los congresos de las organizaciones y sus declaraciones públicas. Así, una de las organizaciones mapuche más relevantes es Admapu¹⁴⁶ la cual en su IV Congreso Nacional de 1985 da a conocer y acuerda:

"1. Exigir la inmediata derogación del Decreto Ley 2.568 por atentar en contra de la integridad social y cultural del pueblo mapuche"¹⁴⁷.

En la misma dirección, la Asociación Arauco se propondrá:

"Luchar por la derogación inmediata del Decreto Ley N 2.568 que aparte de crear la división de nuestras tierras, pretende terminar con nuestro Pueblo Mapuche".

Y, Nehuen Mapu, argumentará que:

"Nuestros avances han sido a costa de grandes sacrificios, porque conocemos lo que es la injusticia y la represión, porque hemos tenido que soportar leyes como el D.L. 2.568 que atenta contra nuestro pueblo y es etnocida"¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Admapu constituye uno de los grupos mapuche politizados más importantes y representativos dentro de la lucha indígena.

¹⁴⁷ Periódico El mercurio, 1985.

¹⁴⁸ Ibid.

Por último, una declaración del 14 de junio de 1987, dando cuenta de la creación del Futa Trawun Kiñewam Pu Mapuche, comunica que las organizaciones que lo componen se proponen dialogar sobre los temas que les unen. Entre estos, el "[re] emplazo del D.L. 2.568 por una Ley Indígena de acuerdo a las necesidades y aspiraciones del pueblo mapuche, elaborada con la participación directa de sus organizaciones"¹⁴⁹.

En resumen, una síntesis de las demandas comunes de seis de las principales organizaciones mapuche (Ad mapu, Nehuen Mapu, Choiñ Folil Che, Asociación Mapuche Arauco Región del Bio Bio, Partido de la Tierra y la Identidad y Comisión Nacional 500 Años de Resistencia Mapuche «Aukiñ Wallmapu Ngulam»), destaca en un lugar privilegiado la derogación de los decretos leyes 2.568 y 2.750, así como el reconocimiento Constitucional de los pueblos indígenas. La lista contempla además, la condonación de deudas, atención médica gratuita, provisión de agua potable, electrificación rural, educación bilingüe, indemnización o devolución de tierras usurpadas, asistencia técnica y capacitación para los campesinos mapuche, y formación de profesionales con becas universitarias.

Por otro lado, el Programa de la Unidad Popular del gobierno de Salvador Allende Gossens planteó una política destinada a solucionar los conflictos territoriales de los mapuche a través del instrumento legal de la Reforma Agraria. A través de ella, se propuso expropiar tierras con el objeto de devolverlas a los indígenas para que ellos las utilizaran y de alguna forma, se convirtieran en campesinos indígenas por medio de una serie de medidas destinadas a la educación de los mapuche.

¹⁴⁹ Ibid, 1987.

En relación a la Reforma Agraria el Programa de Gobierno de la Unidad Popular, planteaba lo siguiente:

“La Reforma Agraria es concebida como un proceso simultáneo y complementario con las transformaciones generales que se desea promover en la estructura social, política y económica del país, de manera que su realización es inseparable del resto de la política general. La experiencia ya existente y los vacíos o inconsecuencias que de ella se desprenden, conducen a reformular la política de distribución y organización de la propiedad de la tierra en base a las siguientes directivas...”¹⁵⁰.

En relación al pueblo mapuche, el referido Programa de Gobierno se pronunciaba expresamente a favor de mantener la integridad de las tierras mapuche, propender a su ampliación y poner freno al proceso de usurpación de las mismas. Para estos efectos, y vinculando la problemática mapuche al proceso de Reforma Agraria, ponía a disposición de la demanda mapuche los mecanismos expropiatorios contenidos en la Ley de Reforma Agraria¹⁵¹.

Conjuntamente, ésta promovía el desarrollo económico y social de las comunidades mapuche, a través de otorgarles asistencia técnica y apoyo crediticio.

Ello quedaba consignado en el numeral 7, del Programa de Gobierno de la Unidad Popular, del acápite “Profundización y Extensión de la Reforma Agraria”, a saber:

“Defensa de la integridad y ampliación y asegurar la dirección democrática de las comunidades indígenas, amenazadas por la usurpación, y que al pueblo mapuche y

¹⁵⁰ Fragmento del programa de Gobierno de la Unidad Popular, aprobado por los Partidos Comunista, Socialista, Radical y Social Demócrata, el Movimiento de Acción Popular Unitaria MAPU y la Acción Popular Independiente, el 17 de diciembre de 1969, en Santiago de Chile, Folleto, Pág. 21.

¹⁵¹ La Ley de Reforma Agraria además de formar parte de un plan Latinoamericano, fue elaborado en tres gobiernos sucesivos comenzando con Jorge Alessandri Rodríguez con la Ley 15.020, continuando con Eduardo Frei Montalva y la ley 16.640 y finalmente con Salvador Allende Gossens y la ley 17.729.

demás indígenas se les asegure tierras suficientes y asistencia técnica y crediticia apropiadas»¹⁵².

Si bien es cierto que en las líneas anteriores se ha tratado acerca del Programa de Gobierno de Salvador Allende, no es menos cierto que dicho Programa fue incluido íntegramente dentro de la misma Ley 17.729 de Reforma Agraria, por lo que al citarlo también se está aludiendo a la mencionada Ley dictada durante dicho gobierno.

Considerando esta aclaración, es posible afirmar que con anterioridad el Gobierno Socialista se abocó a la temática indígena, sobre todo aquella que tiene que ver con las tierras por lo que implícitamente, se está haciendo un reconocimiento de la cultura mapuche ya que ésta pasa no sólo por el reconocimiento implícito de la etnia, sino que también por la posesión de las tierras, fundamento de la cultura mapuche.

Así entonces se esclarece que los términos utilizados para catalogar a este grupo humano son aquellos que hacen referencia a su calidad de indígenas, de mapuche, lo cual significa que se tipifica como tales ya que poseen costumbres diferentes a las del resto de la sociedad, por lo que es posible reafirmar que hay un reconocimiento específico hacia éstos. Asimismo, al hablar de tierras, se hace referencia al concepto de territorio como símbolo y espacio, no sólo con acepciones geográficas sino que también con aristas que consideran que la tierra constituye un espacio simbólico a través del cual, la etnia se desarrolla y desarrolla sus costumbres, en lo general, su cultura.

Sumado a lo que se citó anteriormente, en ese entonces el presidente Allende, ya había planteado la necesidad de resolver la restitución de las tierras usurpadas a las comunidades mapuche, de promulgar una nueva ley indígena y de promover la participación mapuche en la Reforma Agraria. En este marco se privilegia la participación de técnicos agrícolas de origen mapuche, y en general, de todos aquellos

¹⁵² Programa de Gobierno de la Unidad Popular, Pág. 23.

que tengan vocación por el trabajo agrícola, integrándolos al Proceso de Reforma Agraria.

“Salvador Allende asume la presidencia de la República el 4 de noviembre de 1970, y su gabinete se aboca, en los dos meses restantes para el término del año 1970, a planificar la ejecución del Programa de Gobierno. En dicho programa tiene un sitio privilegiado la necesidad de modificar la antigua estructura agraria, que pesaba sobre el modelo económico imperante de tipo capitalista, y reemplazarla por una estructura agrícola acorde a una sociedad socialista. En lo inmediato, se busca terminar con el latifundio y acelerar el proceso de Reforma Agraria, agilizando el ritmo de las expropiaciones”¹⁵³.

Así las cosas, se procedió a instaurar el Ministerio de Agricultura en la provincia de Cautín desplazándolo desde Santiago, ya que así se procedería a la descentralización de los poderes, además Cautín constituía un lugar simbólico para los pueblos indígenas ya que allí residía la mayor cantidad de la población mapuche. Con este significativo hecho se dio inicio a la Reforma Agraria en la Araucanía, ya que desde el 4 de noviembre, fecha en que asumió el gobierno de la Unidad Popular, no se había realizado ninguna expropiación en la región. Los objetivos del nuevo gobierno eran expropiar los predios, colocarlos en producción y organizar los Consejos Comunales.

La voluntad del gobierno por restituir las tierras mapuche usurpadas y ampliar las disponibles a favor de las comunidades, se mantendrá durante todo el año 1972. Así, a partir de enero hasta noviembre, la Corporación de la Reforma Agraria CORA expropió sistemáticamente fundos para favorecer a familiar y comunidades mapuche. “Aún más, la voluntad del gobierno de Salvador Allende por restituir tierras se manifestó inequívocamente en la firma y aplicación del Convenio CORA-DASIN, cuyo

¹⁵³ Correa Martín, Molina Raúl y Yáñez Nancy, *La reforma agraria y las tierras mapuches, Chile 1962-1975*, Editorial LOM, 2005, Pág.138.

objeto era agilizar la expropiación de predios a favor de comunidades mapuche. También en este contexto se aprobó la nueva Ley Indígena, en el mes de septiembre de 1972”¹⁵⁴.

Parte importante del proyecto de Ley Indígena radicaba en la explicación de la necesidad de restituir las tierras usurpadas, con lo que se buscaba dar solución institucional a las demandas de tierras y se garantizaría la integridad de los Títulos de Merced¹⁵⁵, que habían sido una de las principales causas de movilización mapuche durante el año 1971. Al mismo tiempo, se esperaba que la promulgación de este cuerpo normativo pusiera término a las corridas de cerco¹⁵⁶, como mecanismo para recuperar tierras usurpadas. “El gran aporte de esta Ley fue el haber fijado normas tanto para expropiación como para la restitución de tierras a favor de los indígenas”¹⁵⁷.

Así, en el artículo 33 de la Ley 17.729 se destaca que la expropiación de las tierras se destinaría a los indígenas. A saber:

“Las tierras expropiadas en conformidad a las normas de éste párrafo se asignarán por el Instituto de Desarrollo Indígena, en la forma establecida en el Título IV de la ley N° 16.640 en cuanto no se ponga a las disposiciones de esta ley, a campesinos indígenas, a comunidades indígenas o a cooperativas campesinas integradas por indígenas. Las tierras adquiridas por el Instituto de Desarrollo Indígena de conformidad a lo dispuesto en los artículos 35, letra d, 38 y 39 de esta ley, deberán ser asignadas a

¹⁵⁴ Ibid., Pág. 171.

¹⁵⁵ Los llamados Títulos de Merced constituyeron una forma legal de formalizar la apropiación de determinados territorios y fueron otorgados a los mapuche una vez que el Estado chileno concluyó el proceso de ocupación de la Araucanía. Estos fueron entregados por la Comisión Radicadora de Indígenas en virtud de la ley del 4 de diciembre de 1866 en las provincias de Biobío, Arauco, Malleco, Cautín, Valdivia y Osorno. Esta titulación comenzó en 1884 y terminó en 1929.

¹⁵⁶ Estas acciones fueron utilizadas por los mapuche como una forma de recuperar territorios que les estaban siendo usurpados. Hubo, en general tres procesos de pérdida de tierras: la revocación de la radicación con Títulos de Merced, la superposición de deslindes de fundos colindantes sobre el título de Merced en forma parcial o total y finalmente la pérdida parcial o total por enajenación de hijuelación en comunidades mapuche divididas.

¹⁵⁷ Aukiñ Wallmapu Ngulam, Consejo de Todas las Tierras, *El pueblo mapuche y sus derechos fundamentales*, Chile, 1997, pág. 52.

campesinos indígenas en cualquiera de las formas establecidas en el referido Título IV, o destinadas a desarrollar proyectos específicos que beneficien directamente a los indígenas”¹⁵⁸.

A pesar de los avances que significaba la nueva Ley Indígena, persistía la inquietud sobre las modificaciones introducidas por la oposición al proyecto presentado por el gobierno de la Unidad Popular, lo que hacía que las organizaciones mapuche pidieran el año 1972 la dictación de una nueva Ley que reemplazara a la que se dictaría los días siguientes. La visión del gobierno postulaba que a pesar de las restricciones introducidas, ésta era un avance, y debería ser utilizada mientras se resolvía una que respondiera cabalmente a las demandas mapuche.

La nueva Ley Indígena fue promulgada en septiembre de 1972, con el Número 17.729, normativa que intentaba frenar el proceso divisorio de las tierras mapuche y establecía además la posibilidad de restituir tierras a través del mecanismo de expropiación que contemplaba la Reforma Agraria.

El artículo número 1 de la ley N° 17.729 establecía:

“Se tendrá por indígena, para todos los efectos legales, a la persona que se encuentre en alguno de los casos siguientes:

1. Que invoque un derecho que emane directa o indirectamente de un Título de Merced o título gratuito de dominio, otorgado en conformidad a las Leyes de fechas 4 de Diciembre de 1866, 4 de agosto de 1874 y de 20 de enero de 1833, a la Ley N° 4.169 del 8 de septiembre de 1927; a la Ley N° 14.511 del 3 de enero de 1961 y demás disposiciones legales que las modifican o complementan;

¹⁵⁸ Ley N°17.729, Título Primero, De los indígenas y de las tierras indígenas, Artículo 33.

2. Que invoque un derecho declarado por sentencia dictada en juicio de división de una comunidad indígena, con título conferido de acuerdo a las disposiciones legales mencionadas en el número precedente, salvo que dicho derecho se haya adquirido por un título oneroso anterior o posterior a la división, y
3. Que, habitando en cualquier lugar del territorio nacional, forme parte de un grupo que se exprese habitualmente en idioma aborígen y se distinga de la generalidad de los habitantes de la República por conservar sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo o religión, provenientes de los grupos autóctonos del país”¹⁵⁹.

Es así entonces, que de entrada estas disposiciones efectúan un reconocimiento formal de la calidad de los indígenas, específicamente de los mapuche ya que con la promulgación de esta nueva ley “será la primera vez que un cuerpo legal incorpore un criterio que define la calidad de indígena, integrando la dimensión étnica”¹⁶⁰.

En el artículo mencionado entonces, existe una distinción específica acerca de a quiénes se les debe llamar indígenas, por lo tanto para este análisis este artículo constituye el fundamento de estudio ya que implícitamente se establece una identidad definida a partir de costumbres, y formas de vida particulares que no son compartidas por el resto de la sociedad.

Como se ha señalado en los capítulos anteriores a esta Tesis, se destacó que la identidad pasa –entre otras cosas- por el respeto a las costumbres que poseen un determinado grupo humano. Es así como la Ley 17.729 en su artículo 70 subraya que:

“Será obligación del Instituto – Instituto de Desarrollo Indígena- promover el desarrollo de la artesanía indígena, constituir centros artesanales, otorgar créditos en

¹⁵⁹ Ley N°17.729, Título Primero, De los indígenas y de las tierras indígenas, Artículo 1.

¹⁶⁰ Correa, Martín, Molina Raúl y Yáñez Nancy, *La reforma agraria y las tierras mapuches, Chile 1962-1975*, Editorial LOM, 2005, Pág.193.

dinero, en materias primas o en elementos destinados a la artesanía de la plata y otros metales, de la lana y otras fibras naturales, del cuero y otros materiales y asegurar su comercialización organizando compradores de las obras artesanales”¹⁶¹.

Así es como –en ambos artículos y en otros- se hace alusión a un *grupo* que hable en idioma aborígen, por lo que junto con reconocer y tipificar la calidad de indígena, también se reconoce la lengua autóctona que se distingue de la generalidad de los demás habitantes del país.

Asimismo, incorpora el respeto por el fundamento de la cultura indígena. Esto es el respeto por la tierra, que es considerada –como fue analizado en los capítulos anteriores- el fundamento de vida de los mapuche, por lo que el presente artículo define explícitamente las formas de apropiación de las tierras y de paso, reconoce una cultura que se basa a su vez en el reconocimiento de la tierra y de las costumbres. “En este sentido es valioso destacar el proceso de reconocimiento y recuperación de tierras por la Ley 17.729 del gobierno de Salvador Allende”¹⁶².

No sólo la tierra es la que se reconoce en este artículo, sino que también la religión por lo que estos dos fundamentos de la cultura mapuche son abiertamente respetados y reconocidos formalmente como aquellos que le dan el sustento propio a la etnia. Esto sin duda, constituye una forma de tipificar una cultura que se define y que se identifica por el reconocimiento de la tierra y de la religión propia que desarrolla.

Este apartado, es fundamental para el presente estudio ya que reafirma la hipótesis planteada acerca de que la religión y el territorio constituyen fundamentos esenciales para la formación y reformulación de la identidad propia de la etnia mapuche ya que, en efecto, la ley 17.729 “definía a los indígenas en base a criterios territoriales, determinados por su condición de beneficiarios de tierras indígenas, tal y como lo

¹⁶¹ Ley N°17.729, Título Tercero, Párrafo Segundo, Normas Administrativas, Artículo 70.

¹⁶² Aukiñ Wallmapu Ngulam, Consejo de Todas las Tierras, *El pueblo mapuche y sus derechos fundamentales*, Chile, 1997, pág. 5.

habían hecho todas sus predecesoras, y criterios socioculturales, que consideraban el uso de algún idioma indígena y la conservación de sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres o religión, que lo distinguían de otros sectores de la comunidad nacional y lo identificaban con los pueblos originarios de Chile”¹⁶³.

Asimismo, en el artículo 2 de la mencionada Ley, se señala y define cuáles serán las tierras a las cuales se les llamará indígenas, por lo que se concluye que además de efectuar el reconocimiento de los indígenas como tales, también se reconoce a las tierras otorgándoles la calidad de tierras indígenas.

“Se tendrá por tierras indígenas las siguientes:

1. Las concedidas en merced a nombre de la República, de conformidad a las Leyes del 4 de Diciembre de 1866, del 4 de Agosto de 1874 y del 20 de Enero de 1883;
2. Las concedidas mediante título gratuito de dominio de conformidad a los Artículos 4° y 14° de la Ley N° 4.169; Artículos 13°, 29° y 30° de la Ley N° 4.802; Artículos 70° y 74°, ambos inclusive, del Decreto N°4.111, que fijó el texto definitivo de la Ley N° 4.802; Artículos 82°, 83° y 84° de la Ley N°14.511 y demás disposiciones legales que las modifican o complementan”¹⁶⁴.

Así entonces, el precepto otorga la calidad de tierras indígenas solo a aquellas concebidas en merced o mediante título gratuito, restringiendo el ámbito de aplicación a aquellas tierras que no habían sido objeto de división. Esto, por otro lado, significaba sustraer del régimen de tierras instaurado por la Ley 17.729 la cantidad de 129.295,73 hectáreas en las provincias de Malleco y Cautín, divididas entre los años 1930 y 1972, por aplicación de las Leyes 4.111 y 14.511. Cabe recordar que en ese periodo los Juzgados de Indios autorizaron la división de 832 comunidades mapuche con Títulos de Merced, y a la vez, permitieron la enajenación de las hijuelas resultantes de la división.

¹⁶³ Ibid., Pág. 193.

¹⁶⁴ Ley N°17.729, Título Primero, De los indígenas y de las tierras indígenas, Artículo 2.

Con el objeto de restituir las tierras a los mapuche de manera de reconocer su cultura y formas de vida, el régimen de tierras indígenas instaurado en la Ley contemplaba una serie de mecanismo encaminados a recuperar tierras usurpadas, por medio de la restitución y/o expropiación. También contenía fórmulas para aumentar la exigua cabida de las tierras indígenas, a través de la creación de un Fondo de Tierras que permitiera su ampliación. Asimismo, y con el objeto de evitar la fragmentación de las tierras indígenas, instauró un procedimiento destinado a declarar la caducidad de los derechos de los ausentes sobre esas tierras. Complementariamente, y con el objeto de proteger las tierras indígenas, el legislador estableció restricciones a la facultad de celebrar actos y contratos y declaró la inembargabilidad del dominio sobre tierras indígenas adquiridas en contravención a las normas de protección.

Diversas son las formas en que la Ley establece para la restitución y recuperación de tierras. Sin duda que la Ley es clara y precisa en esta tipificación ya que en base a ella, la cultura mapuche recuperaría los territorios escindidos y por lo tanto, les devolvería una identidad perdida o por lo menos les entregaría los recursos para la reconstrucción de la misma.

Es así como el artículo 17 de la Ley Indígena facultaba al Consejo del Instituto de Desarrollo Indígena IDI para proceder de oficio o a petición de parte a la restitución total o parcial de tierras indígenas, identificadas en el Artículo 2° del mismo cuerpo legal. En este sentido la Ley fue estricta ya que estipuló –a grandes rasgos- que esta restitución procedía cuando las tierras indígenas se encontraban ocupadas por individuos no indígenas que carecieran de títulos, o que ostentaran títulos de dominio otorgados con infracción a las normas señaladas en el Artículo 1 de la Ley N° 17.729 y que no acrediten dominio de ella, o bien cuando la posesión del ocupante emanara de título otorgado con infracción a la Ley Indígena.

En esta estipulación es posible distinguir que se consideran conceptos claves como los de *individuos no indígenas*, *títulos de dominio*, *tierras indígenas*, todos utilizados para reafirmar que la tierra y la devolución no es posible realizarla a quienes *no son indígenas*, por lo que éste artículo tiene como objeto el recuperar aquellos territorios entregados en gobiernos anteriores en favor de los mapuche.

Respecto al régimen de expropiación, el artículo 29 del texto legal destaca una norma general que “declara de utilidad pública e interés social la restitución de tierras indígenas y autorizaba a la Corporación de Reforma Agraria para que, a petición y en representación del Instituto de Desarrollo Indígena, expropiare todo o parte de los predios rústicos reivindicados por comunidades mapuche”¹⁶⁵.

Con ello la intención de la normativa se hace cada vez más clara la que no sólo implica la devolución de las tierras –o en otras palabras, la devolución de una cultura– sino que también le otorga la responsabilidad de este hecho a toda la sociedad para que concurra a hacer respetar el derecho de los demás, a respetarlos y a entregar lo que algún día les perteneció: la tierra y de paso su cultura, costumbres y religión. “Por primera vez en su historia el Estado chileno implementaba una política propiamente indigenista”¹⁶⁶.

La excepción a este precepto estaba definido en el artículo 30, el cual transfirió íntegramente para los fines de este estudio:

“No serán expropiables, conforme a las disposiciones de esta Ley:

Las tierras indígenas de que sean dueñas personas que tengan como actividad principal la explotación agropecuaria, siempre que además, se reúnan los siguientes requisitos,

¹⁶⁵ Aukiñ Wallmapu Ngulam, Consejo de Todas las Tierras, *El pueblo mapuche y sus derechos fundamentales*, Chile, 1997, pág. 53.

¹⁶⁶ Guillaume Boccara, *Políticas Indígenas en Chile (Siglos XIX y XX) de la asimilación al pluralismo-el caso mapuche-* Publié dans *Revista de Indias*, Vol. LIX, n° 217, 1999, pp. 741-774, Pág. 16.

1. Que el propietario trabaje personalmente en ellas
2. Que no se encuentren abandonadas o mal explotadas
3. Que el propietario sea dueño de terrenos que, en conjunto, e incluidas las tierras indígenas, no excedan de 10 hectáreas de riego básico.

Requisitos que se determinarán en conformidad con la Ley N°16.640 y cuerpos legales complementarios.

Los predios expropiados por la Corporación de Reforma Agraria que estaban constituidos en asentamientos al 30 de julio de 1971, y

Las tierras Indígenas ocupadas por poblaciones a la fecha de la publicación de esta Ley, salvo que éstas sean accesorias o estén destinadas al servicio de las tierras Indígenas que se expropiaron”¹⁶⁷.

Estos mecanismos tenían como objetivo principal el aumentar la cabida de las tierras mapuche por lo que la política del gobierno era fundamentalmente el garantizar que cada familia accediera al menos a una unidad agrícola familiar, que generalmente y de acuerdo a la tabla de conversión de la Reforma Agraria correspondía a 50 hectáreas¹⁶⁸.

Conforme a lo anterior, y siguiendo con la ruta de análisis, es posible aseverar que las diversas formas que intentó el gobierno para entregar a los indígenas sus tierras fueron diversas, aunque en algunas no había un soporte sustentable. Pese a ello, la idea de Allende fue –como se mencionó antes- la de dar una reinterpretación a la Ley de Reforma Agraria a través de la creación de la Ley Indígena, por medio de la cual se restituirían territorios a los mapuche. Y mucho se logró con ello, ya que los mecanismos anteriores fueron apoyados con otros destinados a la disponibilidad de tierras como lo

¹⁶⁷ Ley N°17.729, Título Primero, Párrafo Cuarto, De la expropiación de tierras indígenas, Artículo 30.

¹⁶⁸ La inviabilidad de esta política quedaba de manifiesto, al considerar que la aplicación de esta fórmula significaba para el caso mapuche disponer de 2.500.000 hectáreas. Véase Valenzuela, Mylene, “*La Legislación Mapuche y la Política Indígena del Estado Chileno*”, Memoria de Tesis, Escuela de Derecho, Universidad de Chile, Santiago, Chile, 1992, Pág. 104.

fueron por ejemplo el promover la incorporación de las comunidades indígenas al proceso de Reforma Agraria, crear un Fondo de Tierras y declarar la caducidad de los derechos de los ausentes. “El gobierno de Salvador Allende y la vía chilena al socialismo fue un proceso difícil, complejo, no exento de fallas y errores, pero para amplios sectores mapuches, trabajadores y pobres del campo y la ciudad fue un proceso cargado de esperanzas”¹⁶⁹.

Conforme a la Ley se establecieron vías para incorporar a los mapuche al proceso de Reforma Agraria. Se estableció la preferencia de los indígenas para ser beneficiarios de los predios expropiados conforme a la Ley de Reforma Agraria. Además, el artículo 39° de la Ley N° 17.729 determinó la transferencia de todos o parte de los territorios expropiados para que el Instituto de Desarrollo Indígena IDI fuera quien los entregase a los Indígenas en conformidad con el Título IV de la Ley N° 16.640 de Reforma Agraria el que establece acerca “Del pago de las tierras asignadas o transferidas por la Corporación de la Reforma Agraria”. Es así como el Fondo de Tierras estaba constituido por tierras adquiridas por el Instituto de Desarrollo Indígena para ser transferidas a los indígenas y/o recibidas del Fisco con el mismo objeto, lo cual estaba estipulado en el artículo 34° letra a.

Asimismo, el artículo 38° facultaba al Presidente de la República a transferir gratuitamente al Instituto de Desarrollo Agropecuario INDAP terrenos fiscales, con el objeto de que fueran asignados a campesinos indígenas, en conformidad a la Reforma Agraria para ser destinados a desarrollar proyectos específicos de beneficiaran a los indígenas.

¹⁶⁹ Chihuaila Arauco, “*Los mapuches y el gobierno de Salvador Allende (1970-1973)*” para: Mapuche Stichting| FOLIL <http://www.mapuche.nl/> 11 de septiembre 2003.

De esta forma, el Instituto de Desarrollo Indígena pasó a tener un papel preponderante para preservar el patrimonio de las tierras indígenas así como de la cultura mapuche. Esto queda estipulado en diversos artículos, en especial en los siguientes:

“...Los principales objetivos del Instituto son promover el desarrollo social, económico, educaciones y cultural de los indígenas y procurar su integración a la comunidad nacional, considerando su idiosincrasia y respetando sus costumbres”¹⁷⁰.

Más adelante se definen las funciones del Instituto y que para los fines de este estudio, son importantes de subrayar:

“Corresponderán al Instituto de Desarrollo Indígena las siguientes funciones y atribuciones:

1. Formular y llevar a cabo un apolítica de desarrollo integral de la población indígena en todo el territorio nacional, el concordancia con los planes, programas y política formulados por la Ofician de Planificación Nacional para el país y las respectivas regiones;
2. Prestar la asistencia legal, técnica y administrativa que requiera el cumplimiento de las funciones y labores que le asigna la presente ley;
3. Planificar las expropiaciones y ejecutar las restituciones y asignaciones de tierras a que se refiere la presente ley;
4. Adquirir tierras, a cualquier título, con el objeto de asignarlas a indígenas;
5. Celebrar convenios con organismos públicos o privados, nacionales o internacionales, para la realización de estudios técnicos o de factibilidad que digan relación con el desarrollo integral de pueblo indígena;

¹⁷⁰ Ley N°17.729, Título Segundo, Párrafo Cuarto, Del Instituto de Desarrollo Indígena, Artículo 34.

6. Formular, financiar, y ejecutar, total o parcialmente, proyectos y estudios técnicos en relación a sus fines;
7. Otorgar asistencia técnica económica y social a los indígenas y sus organizaciones
8. Defender y representar a los indígenas y sus organizaciones de conformidad a las disposiciones de la presente ley
9. En general, ejecutar todos los actos y celebrar todos los contratos y convenios que estime conveniente para la mejor consecución de sus fines”¹⁷¹.

En esta parte del ACD es necesario hacer un alto para recalcar las intenciones del gobierno de la Unidad Popular en pos del indígena y de sus tierras -como su fundamento de la cultura- y la forma explícita y tajante en que a través de diversos medios y mecanismos focalizó la normativa para la definitiva devolución de tierras conjuntamente con la entrega de tierras comunales para el beneficio de los mapuche. Ello se tradujo en la creación del mencionado Instituto de Desarrollo Indígena IDI, organismo relevante para el cumplimiento de las metas pro indígenas.

Esto es muy significativo, en tanto hay un conocimiento previo acerca de la etnia mapuche y su cultura, ya que las tierras comunales constituyen la base de la cultura mapuche y el IDI se constituyó y destinó fundamentalmente a cumplir dicha tarea. Esto, porque –como se explicó en capítulos anteriores- en el momento en que la comunidad desgastaba los territorios propios o ya no se encontraban en estado para poder cultivarlos, recurrían a los territorios comunales, dejando así en estado pasivo la tierra familiar.

¹⁷¹ Ley N°17.729, Título Segundo, Párrafo Cuarto, Del Instituto de Desarrollo Indígena, Artículo 35.

En este sentido, el esfuerzo de la Unidad Popular es destacable, ya que la legislación se tradujo en el respeto hacia una cultura y la formulación de una reconstrucción identitaria que permitió el respeto hacia una cultura ancestral por parte de la sociedad civil. “Esta ley no agotaba todas las dimensiones de la realidad indígena ni estuvo exenta de limitaciones e insuficiencias, pero rompió con una tradición legislativa cuyo propósito esencial era dividir las comunidades para integrar a sus miembros omitiendo su especificidad cultural”¹⁷².

Finalmente, “se dispuso un mecanismo de protección de las tierras indígenas destinado a mantener la integridad de las mismas y evitar su enajenación. Así fue dispuesto que las tierras indígenas que aún permanecían en poder de los mapuche y las que serían incorporadas mediante los mecanismos de restitución y expropiación, debían ser protegidas a fin de preservar la cultura mapuche y aplicar políticas destinadas a garantizar su desarrollo. En este contexto, la Ley estableció la prohibición de enajenar tierras indígenas y darlas en arrendamiento, salvo entre indígenas, declaró la indivisibilidad de la comunidad, prohibió la liquidación de las tierras comunitarias y determinó su inembargabilidad”¹⁷³.

Así el artículo 6° de la Ley N°17.729 dispuso que:

“Sólo en conformidad con las disposiciones de esta Ley, los Indígenas podrán enajenar las tierras indígenas, gravarlas, darlas en arrendamiento, aparcería u otras formas de explotación a terceros”¹⁷⁴.

Ello se suma a lo que establecía el artículo 7° el cual señalaba la imposibilidad de los indígenas de enajenar los terrenos comprendidos en Títulos de Merced o en títulos gratuitos de dominio comunitarios, ni enajenar sus acciones y derechos, sino a

¹⁷² Chihuaila Arauco, “*Los mapuches y el gobierno de Salvador Allende (1970-1973)*” para: Mapuche Stichting| FOLIL <http://www.mapuche.nl/> 11 de septiembre 2003.

¹⁷³ Correa, Martín, Molina Raúl y Yáñez Nancy, *La reforma agraria y las tierras mapuche, Chile 1962-1975*, Editorial LOM, 2005, Pág.198.

¹⁷⁴ Ley N°17.729, Título Primero, Párrafo Primero, De los Indígenas y de las tierras indígenas, Artículo 6.

favor de otro miembro indígena de la misma comunidad que viviera y trabajara en ella, de cooperativas campesinas u otras instituciones establecidas expresamente en la Ley.

En este aspecto la Ley específicamente confirió una amplia protección a la propiedad comunitaria, declarando inembargables las tierras indígenas, sementeras, cosechas, bienes destinados por su dueño al uso o cultivo de las tierras y créditos que tuviera el indígena y que provinieran de la comercialización de sus productos, hasta la cantidad de sueldo vital anual.

En todos los apartados mencionados, se destaca la acción del gobierno de proteger las tierras indígenas estableciendo esto como normativa. A través de la utilización de términos como *dominio comunitario*, *miembro indígena*, *tierras indígenas*, *comunidad*, *imposibilidad de arrendamiento y enajenación*, constituyen la base de la Ley por lo que se confirma la idea de estipular la protección de las tierras indígenas en base a la imposibilidad de venderlas, arrendarlas, gravarlas entre otras disposiciones. Es así como se deja entrever no sólo la protección hacia las tierras de los indígenas mismos, sino que también hacia la etnia como cultura que basa sus creencias en el concepto del espacio, que en este caso se traduce en un espacio simbólico además de físico, ya que allí es donde se realizan las ceremonias y rituales que enriquecen y dan vida a la cultura mapuche.

La protección de las tierras indígenas queda establecida básicamente en el Título Tercero de la Ley 17.729;

“La Corporación de la Reforma Agraria –CORA- deberá reservar, para asignar a campesinos indígenas o a comunidades indígenas, en cualquiera de las formas señaladas en los artículos 66 y 67 de la Ley N°16.640, un porcentaje de las tierras que haya expropiado y no asignado a la fecha de vigencia de esta ley o que en futuro expropie en las provincias de Biobío a Llanquihue, ambas inclusive. Este porcentaje se fijará

anualmente por el Presidente de la República, y los Jefes Zonales de la Corporación de la Reforma Agraria serán personal y directamente responsables del cumplimiento de esta obligación”¹⁷⁵.

Más adelante destaca que:

“Estarán exentos de pago de contribuciones fiscales los predios de comunidades indígenas. Igualmente estarán exentas de todas las tasas, derechos notariales y de Conservadores de Bienes Raíces las asignaciones y transferencias efectuadas por el Instituto de Desarrollo Indígena y las transferencias entre indígenas”¹⁷⁶.

La protección de los indígenas y de sus tierras es normada estrictamente por esta Ley, y la forma en cómo deben actuar los funcionarios públicos con este fin, también.

En este sentido el artículo 11° es tajante ya que establece la obligación de los funcionarios públicos – como Notarios o Conservador de Bienes Raíces- de “velar por el cumplimiento de esta normativa, prohibiéndoles autorizar escrituras, actos o contratos que, violando lo prescrito en la Ley, pudieran privar a los indígenas del dominio, posesión o tenencia de sus tierras. Asimismo, se prohibió autorizar la inscripción de tales actos jurídicos sin el cumplimiento de las autorizaciones correspondientes y se estableció que el Notario o Conservador que contraviniera estas disposiciones, quedaba sujeto a las sanciones establecidas en el Artículo 441° del Código Orgánico de Tribunales de Justicia”¹⁷⁷.

El ACD que se brindó respecto a la -corta- normativa de la Ley Indígena evidencia la intención positiva de rescatar no sólo las tierras de los indígenas, sino que también la cultura de éstos. Ello se traduce en lo cotidiano de determinadas prácticas sociales en pos de la recuperación de una cultura fisurada producto de gobiernos anteriores. Aunque la efímera vigencia de este cuerpo legal –ya que al año de haberse

¹⁷⁵ Ley N°17.729, Título Tercero, Párrafo Segundo, Normas de Procedimiento, Artículo 63.

¹⁷⁶ Ibid., Artículo 66.

¹⁷⁷ Ley N°17.729, Título Primero, Párrafo Primero, De los Indígenas y de las tierras indígenas, Artículo 11.

promulgado sobrevino el Golpe Militar- haya sido una pincelada de buenas intenciones, es reconocible el esfuerzo realizado por la Unidad Popular debido a que en la práctica los discursos legales se tradujeron en un respeto hacia la etnia y a la necesidad de recuperar las raíces del pasado, que de haberse perdido no estaríamos parados frente a esta invasiva modernidad.

La práctica del discurso legal se tradujo en la recepción por parte de los indígenas y no indígenas de las diversas normativas. Algunas apreciaciones son las que se presentan a continuación.

La primera es la que se recoge desde un ex funcionario del INDAP que señala:

“¿Qué significó en la historia de Chile el proceso de Reforma Agraria?. Ya decía que la Reforma Agraria obedecía a una justicia social, para todo campesino y en especial para el mapuche, porque ahí se establecieron los verdaderos derechos sociales a los que tenía derecho el trabajador campesino. Porque se les entregó el derecho al crédito, el derecho a la educación el derecho a la salud, derechos previsionales y el derecho a recuperar sus superficies establecidas por Títulos de Merced”.

Para el ex Presidente de la Cooperativa Regional Lautaro de Lumaco señala que

“Para nosotros, la Reforma Agraria fue muy importante, tiene un contenido largo e importante..., y cuando se habla de derechos estamos hablando de derecho a vivir, estamos hablando de los derechos de construir, de recibir también, estamos hablando del derecho de gozar en la tierra...”

Para el estudio que presento, es relevante el destacar estas dos apreciaciones – aunque pocas pero representativas- acerca de la acogida que tuvo la Ley de Reforma Agraria que, como discurso legal, trajo consecuencias prácticas que se traducen en el reconocimiento de los derechos del pueblo mapuche, no sólo los derechos territoriales

sino que también los derechos como personas y en especial, generó el respeto hacia una etnia ancestral y respeto hacia la cultura mapuche.

Asimismo, cabe mencionar que toda la protección que brindó la Reforma Agraria a los mapuche y a sus tierras, fue complementada con el impulso particular a la educación y capacitación de las comunidades y organizaciones mapuche.

No obstante el proceso de Reforma Agraria en la Araucanía tuvo un final violento, que se expresó en el Golpe de Estado de Septiembre de 1973 cuyas primeras manifestaciones se encuentran en los allanamientos realizados por militares en particular de dos de los asentamientos más importantes creados por la mencionada Ley. Ambos contaban con presencia mayoritaria de mapuche, en los días previos al 11 de septiembre.

Luego del Golpe de Estado tuvo lugar el proceso de Contra Reforma Agraria, el que alcanzó un carácter especialmente virulento y de revancha en contra de las comunidades mapuche. Los dirigentes mapuche que lideraron el proceso de reivindicación territorial al amparo del proceso de Reforma Agraria, fueron perseguidos, encarcelados, torturados, fusilados, desaparecidos y los sobrevivientes fueron, en su gran mayoría, excluidos del proceso de asignación de tierras, habida consideración de su participación en las movilizaciones mapuche durante la Reforma Agraria¹⁷⁸.

La nueva política implementada por el Gobierno Militar utilizó la estrategia de devolución de las tierras a los antiguos propietarios, acción que fue conocida como la “regularización de la tenencia de tierras”. “Este proceso consistió en la parcelación o subdivisión de los predios expropiados, en algunos sectores, donde se consolidó la

¹⁷⁸ Cruelles son las historias que se conocen en la actualidad producto de la intervención en Chile de los militares en el gobierno. No sólo con la sociedad “chilena” sino que en especial las torturas hacia los mapuche y a sus comunidades fueron de una crueldad que no ha tenido precedentes en la historia de este país. Esto, es públicamente conocido en la actualidad gracias al Informe que efectuó la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación durante el gobierno de Ricardo Lagos y en el cual se muestran testimonios de quienes lograron sobrevivir al sinnúmero de torturas de las cuales fueron objeto.

Reforma Agraria mediante la adjudicación de parcelas a propietarios individuales. En otros casos, situación que caracterizó la Contra Reforma Agraria en la Araucanía, se revirtió el proceso de Reforma Agraria, ordenando la devolución de los predios a los antiguos propietarios, previa revocación de la expropiación, y sacando a remate las tierras de aptitud forestal, las que fueron adjudicadas a bajo precio a grandes poderes económicos»¹⁷⁹.

Una vez concluido el proceso de devolución de tierras por medio de la revocación de los acuerdos expropiatorios, en Mayo de 1974 se anunciaba el inicio de la segunda etapa, que correspondía a la parcelación de las tierras que quedaban disponibles.

La entrega de títulos de dominio correspondía a la subdivisión de las tierras de los asentamientos y cooperativas, incluidos aquellos que contaban con participación mapuche y que no habían sido devueltas a los ex propietarios. El proceso de asignación estuvo marcado por la discriminación política, étnica y en muchos casos por la arbitrariedad del interventor militar de los asentamientos o de los funcionarios del Estado, que marginaron a los mapuche de la asignación de parcelas, privilegiando a ex inquilinos, medieros o asentados venidos de otros asentamientos¹⁸⁰.

Sin embargo, no sólo fueron utilizadas las mencionadas estrategias para revocar el proceso de Reforma Agraria, sino que también se complementaron con la dictación de Decretos Ley y Decretos Supremos –en especial el D.L. 2568-, que para el presente análisis constituyen los aspectos legislativos más importantes en cuanto al ACD que desde ellos se pueden extraer en tanto contribuyen al análisis relativo a la reconstrucción identitaria de los mapuche en la actualidad. “Su significación cobra

¹⁷⁹ Correa, Martín, Molina Raúl y Yáñez Nancy, *La reforma agraria y las tierras mapuche, Chile 1962-1975*, Editorial LOM, 2005, Pág.298 y 299.

¹⁸⁰ Bengoa, José Comp., *La memoria olvidada. Historia de los Pueblos Indígenas de Chile*, Publicaciones Bicentenario, Santiago, pág. 176, 2004

todavía mayor relieve cuando sabemos que el Decreto-Ley 2568 del 26 de marzo de 1979 se impuso al margen de los canales democráticos de consulta. Y que junto con la división de las tierras decretaba la eliminación legal de los indígenas en Chile (artículo 1)»¹⁸¹.

Por medio de dichos mecanismos, el 65% de las tierras recuperadas por familias o comunidades mapuche fueron devueltas a los antiguos propietarios, a través del Proceso de Restitución de Tierras, que se llevó a cabo mediante la Revocación de los Acuerdos Expropiatorios y que estuvo a cargo del Comité Ejecutivo Agrario, constituido especialmente para tal efecto. “Los resultados de la acción del Comité Ejecutivo Agrario en la Araucanía, en relación a las tierras expropiadas a favor de familias mapuche y comunidades mapuche durante el proceso de Reforma Agraria, significó la devolución de 97 predios de los 163 expropiados, restituyendo a los antiguos propietarios un total de 98.817,3 hectáreas”¹⁸².

En síntesis, y de acuerdo a las informaciones recogidas en la Corporación de Desarrollo Indígena CONADI, la superficie aproximada de tierras que tras la Contra Reforma Agraria llegó a poder de los mapuche alcanza alrededor de las 25 mil hectáreas, esto es el 16% de las tierras recuperadas entre 1962 y 1973. El resto de las tierras fueron devueltas a sus antiguos propietarios o fueron entregadas a ex inquilinos, medieros o se otorgaron para parcelas. Esto corresponde al 84% del total de tierras que había sido expropiadas.

Otro camino a través del cual se revirtió el proceso expropiatorio a favor de los mapuche y sus comunidades, fue el remate de los predios que estaban en posesión de Asentamientos integrados por comuneros mapuche. Estos fueron rematados a través de

¹⁸¹ Chihuaila Arauco, “*Los mapuches y el gobierno de Salvador Allende (1970-1973)*” para: Mapuche Stichting| FOLIL <http://www.mapuche.nl/> 11 de septiembre 2003.

¹⁸² Ibid. Pág. 299.

subastas públicas, siendo adjudicadas a particulares y empresas un total de 1.482,2 hectáreas¹⁸³.

Hay que aclarar que la pérdida de las tierras objeto de expropiación se explica en el hecho de que ellas permanecieron en poder de la Corporación de la Reforma Agraria y no se materializó la transferencia del dominio a los asentados, lo que permitió que los agentes gubernamentales –luego del Golpe de Estado- procedieran sin consideración de los derechos indígenas, pues estos bienes no habían ingresado propiamente al patrimonio mapuche.

Como ya se ha mencionado antes, el carácter violento y represivo con el cual actuó el Gobierno Militar se hizo notar no solamente en la sociedad civil “chilena”, sino que en especial forma en la población mapuche. Algunos autores, como José Bengoa, Martín Correa, Raúl Molina y Nancy Yáñez coinciden en que la represión utilizada después del golpe militar en el territorio mapuche por los agentes del Estado, tuvo un importante componente racista. Posteriormente citan un extracto del informe de la “Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación”, en el que aludiendo a las más graves violaciones a los derechos humanos ocurridos en la Araucanía se consigna lo siguiente:

“En un primer período, que va del 11 de Septiembre de 1973 hasta aproximadamente mediados de Octubre siguiente, las víctimas de graves violaciones de derechos humanos fueron principalmente los profesionales del agro y de la salud al servicio del régimen depuesto y los dirigentes de organizaciones sindicales y sociales; en general todas las personas relacionadas con movimientos proclives a dicho régimen. Dentro de ella había una gran cantidad de mapuche campesinos”¹⁸⁴.

Y luego continúa,

¹⁸³ Datos extraídos desde los Informes facilitados desde la Corporación Nacional Indígena, CONADI.

¹⁸⁴ Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación. Tomo I, Santiago, Febrero de 1991, pág. 368.

“Es necesario destacar la dureza extrema con que se trató a los mapuche y a sus familias y la grave dificultad que ha significado para éstos en las zonas más rurales, tener que convivir, en la misma localidad a veces hasta el presente, con los agentes que causaron la muerte de sus seres queridos. El miedo, la pobreza o la desesperanza llevaron a que solamente un pequeño porcentaje de estas familias practicara, en su oportunidad, diligencias ante los tribunales de justicia, o hiciera denuncia ante organismos de derechos humanos”¹⁸⁵.

Sin duda que un análisis crítico del discurso referido llevaría al presente estudio a coincidir en que la crueldad y violencia con la que actuó el Gobierno Militar en Chile fue dramática, es una herida que difícilmente se podrá sanar.

Sin embargo lo que mueve este ACD es aquel que se extrae desde el D.L. 2568 el cual, como ya se señaló antes, volvió nulos todos los avances que se lograron con las medidas legislativas que se aplicaron durante el Gobierno de Salvador Allende. Así, es como el mencionado D.L. comienza expresando que:

“Modifica la Ley N°17.729 sobre protección de indígenas y radica funciones del Instituto de Desarrollo Indígena IDI en el Instituto de Desarrollo Agropecuario INDAP”.

Y continúa estableciendo;

“...las hijuelas resultantes de la división de las reservas, dejarán de considerarse tierras indígenas e indígenas a sus dueños o adjudicatarios”¹⁸⁶.

Por varias razones resulta importante y relevante este primer párrafo mencionado. En primer lugar porque el IDI es reemplazado en sus funciones por el INDAP, y como se verá más adelante, las atribuciones de éste último así como sus

¹⁸⁵ Ibid., Pág. 369

¹⁸⁶ CAPITULO I Artículo 1, letra B del D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

funcionarios, serán determinados por el Presidente de la República de ese entonces, Augusto Pinochet Ugarte.

Asimismo, resulta importante para el presente análisis el destacar la negación de la calidad de indígenas y del rechazo que esto pudo constituir en la práctica cotidiana. Prejuicios y discriminación, fueron sólo algunos de las consecuencias prácticas en particular de éste discurso legal. En Chile, en la actualidad hablar de indígena es hablar de indio, analfabeto, ebrio y extraño. Es común también, aludir a los descendientes de la etnia mapuche como “indiecitos” o “mapuchitos”¹⁸⁷.

Asimismo, e inmediatamente posterior a éste artículo mencionado se señala que:

“Para los efectos de la aplicación de esta ley se entenderán como «reservas» las tierras amparadas por los títulos señalados en el artículo anterior, mientras permanezcan indivisas.

Goces son las diferentes porciones de terreno de la reserva ocupadas por una persona que las explota sea en forma independiente, en provecho y por cuenta propia.

Por hijuela se entenderá la porción de terreno que en la división de la reserva se adjudique a una persona individual y exclusiva”¹⁸⁸.

Con esta aclaración, se incluye que los –pocos- territorios que se les adjudicarían a los mapuche serían llamados reserva, goce o hijuela con lo cual se puede concluir que de ninguna forma se está respetando la cultura indígena, ya que además de arrancarles el concepto de tierra propiamente tal, se les involucra como campesinos particulares dueños –sólo en casos determinados- de su (s) reserva¹⁸⁹.

¹⁸⁷ José Bengoa, Milan Stucklich, Elicura Chiguailaf, Sonia Montecinos, Isabel Hernández, entre otros y otras hablan y profundizan acerca del tema de la discriminación verbal y conceptual de los mapuche.

¹⁸⁸ CAPITULO I Artículo 2, letra B del D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

¹⁸⁹ El concepto de reserva es considerado hasta hoy dentro de las políticas indígenas, y este constituye uno de los aspectos de la demanda de las actuales movilizaciones mapuche ya que exigen que se les respete no sólo las tierras sino que también el concepto de tierra, que más bien tiene que ver con una cuestión simbólica que re-crea los significados de su propia cultura.

Otra importante conclusión que se puede extraer del ACD, es que se reemplaza el vocablo indígena por el de ocupante, interesado, adquiriente, demandante, propietario, comunero -entre otros- precisamente por el rechazo que este discurso legal hizo de la calidad de indígena.

Ello pese a lo que se establece en el siguiente párrafo que cito textual:

“Para los efectos de esta ley, se considerará indígena a toda persona que posea derechos que emanen directa o indirectamente de algunos de los títulos mencionados en artículo 1...Para acreditar que reviste tal calidad de indígena, bastará un certificado otorgado por el Instituto de Desarrollo Agropecuario...”¹⁹⁰.

Asimismo se destaca más adelante que todos los ocupantes de una reserva son “comuneros”¹⁹¹ por lo que es posible aseverar que simplemente el indígena y particularmente el mapuche pierden su distinción, y pasan a ser ciudadanos chilenos con las mismas obligaciones y derechos que el resto de la sociedad.

En esta misma línea de reflexión, en el artículo 4 se destaca que:

“La posesión notoria del estado civil de padre, madre, marido, mujer o hijo se considerará como título bastante para constituir a favor de los indígenas los mismos derechos y obligaciones que, conforme a las leyes comunes, emanen de filiación legítima y del matrimonio civil”¹⁹².

Es por tales artículos referidos que se hace indispensable señalar que es explícita la temática referida a que los mapuche –o como son catalogan en el D.L.: propietarios, comuneros, particulares, ocupante, adquiriente etc.- comenzarían a ser parte de una sociedad distinta, ajena, distante, extraña: la sociedad civil chilena.

Esto significa que se produce, en la práctica, una asimilación del indígena hacia la sociedad chilena, por lo que también se generan -en ciertos aspectos- una aculturación

¹⁹⁰ CAPITULO I Artículo 3, D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

¹⁹¹ CAPITULO I Artículo 3, D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

¹⁹² CAPITULO I Artículo 4, D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

del mapuche al poseer determinados derechos como campesino agrícola y obligaciones como un ciudadano común.

Definitivamente, este D.L. desplaza notoriamente el hecho de que en el lado sur del país exista un grupo de individuos que posee costumbres distintas, que se llamen y apelliden distinto, que tengan tradiciones diversas y que a final de cuentas, posean una cultura completamente diferente a la dominante.

Esto se refleja en el hecho de que el D.L no considera las uniones de pareja que bajo las “leyes mapuche” efectúan como cultura, obligándolos a obtener éste vínculo a través de los mecanismos que en este caso se refieren a la cultura dominante –la chilena occidental- y desplazar o mejor dicho negar y rechazar los propios mecanismos culturales ya que éstos no son reconocidos por la ley y no tendrían validez legal.

Este apartado es de vital importancia ya que las tierras o “reservas” de los mapuche no podrían ser heredadas si es que algún tipo de vínculo se realizara bajo las costumbres de la etnia, por lo que impediría esta acción impidiendo el dejar el legado de las tierras a las generaciones sucesivas.

En cuanto a lo que se produzca en las reservas, la ley es estricta y tajante en que los goces que se obtengan pueden ser entregados a algún organismo del Estado. “Podrá autorizarse la enajenación del todo o parte de un goce:

1. para fines educacionales o sociales
2. para transigir juicios de restitución o reivindicatorios pendientes
3. para la normalización de poblaciones declaradas en situación irregular en conformidad a la ley.

También podrán gravar sus goces a favor de cualquier organismo del Estado...en que el Estado tenga aportes mayoritarios de capital”¹⁹³.

¹⁹³ CAPITULO I Artículo 6, letras a, b y c. D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

A esto se suman los artículos precedentes que señalan:

“Las enajenaciones, gravámenes y arrendamiento a que se refieren los dos artículos precedentes, deberán ser siempre autorizados por el Instituto de Desarrollo Agropecuario, mediante resolución fundada del Director Regional correspondiente. Iniciado el juicio de división de la reserva ya no podrán celebrarse esos actos y contratos”.

Asimismo el artículo 25 también establece el destino de las tierras de los mapuche, argumentando que:

“El Instituto de Desarrollo Agropecuario podrá dividir, conforme a los procedimientos señalados en los artículos precedentes, los predios rurales que la Corporación de la Reforma Agraria, la Oficina de Normalización Agraria, que es la sucesora legal de dicha Institución ...Para estos efectos, éstas entidades transferirán gratuitamente dichos predios al Instituto de Desarrollo Agropecuario”¹⁹⁴.

A lo anterior se suma el artículo 26 el cual establece:

“Con autorización expresa del Director Regional correspondiente del Instituto de Desarrollo Agropecuario, podrán gravarse o hipotecarse las hijuelas a favor de cualquier organismos del Estado, de instituciones financieras, crediticias o bancarias”¹⁹⁵.

De esta manera, se instauran y se legislan las tierras o reservas que posean los mapuche como propias, de manera que ellos puedan tener la posibilidad de gravar, vender, arrendar dichos territorios. Desde allí es posible extraer las motivaciones del Gobierno Militar de que los mapuche no posean territorios a su haber, y darles la mayor cantidad de beneficios para que en el caso de quienes lo estimen, puedan –en el mejor de los casos- arrendarlos, o entregárselos a empresas del Estado para que éste tome parte y los pueda administrar a discreción y de acuerdo a sus propios beneficios.

¹⁹⁴ CAPITULO II Artículo 25, D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

¹⁹⁵ CAPITULO II Artículo 26, letra c. D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

De la misma manera, el Decreto Ley 2.568 sanciona a quienes hayan explotado las tierras “clandestinamente”, pero en ello incluye a los mapuche que no poseían Títulos de Merced y que por lo mismo ocupaban los territorios sin un respaldo legal. Así lo señala el artículo 8:

“Podrá el Juez condenar a quienes hubieran alterado o perturbado violenta o clandestinamente la explotación de el o los goces, o del predio común, al pago de perjuicios cuyo monto regulará prudencialmente”¹⁹⁶.

En esta situación, y bajo el alero de las legislaciones de la tierra, en el capítulo siguiente se legisla acerca de la división de las reservas y de la liquidación de las comunidades. En este respecto es necesario mencionar la discriminación positiva de la cual son objeto los mapuche se expresa a través del siguiente párrafo del discurso legal que se analiza:

“La defensa y la representación judicial de los indígenas corresponderá al Abogado Defensor de Indígenas. Sus actuaciones gozarán de privilegio de pobreza”¹⁹⁷.

Es así como se definirá en el futuro a los mapuche: como gente pobre, que necesita de ser educada, culturizada y a final de cuentas chilenezada. Esto generó muchas prácticas cotidianas en la sociedad en general, debido a que organizaciones de gobierno se dedicaron –incluso hasta la actualidad- a educar a los mapuche considerando su situación de pobreza y otorgándoles derechos que finalmente los afectaban. Actualmente, y bajo el gobierno de la administración de Ricardo Lagos se creó el Programa de Educación Intercultural Bilingüe, del cual está a cargo una mujer mapuche Marianela Cartes quien explicó a grandes rasgos que dicho mecanismo de educación constituye otra de las tantas fases de dominación de una cultura sobre otra.

¹⁹⁶ CAPITULO I Artículo 8, letras a, b y c. D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

¹⁹⁷ CAPITULO II Artículo 9, letras, D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

Ello, debido a que la enseñanza que se realiza en las comunidades mapuche es acerca de la cultura chilena, del español y no viceversa.

Posteriormente, en los artículos precedentes se establece las formas en las cuales se llevarán a cabo las divisiones de las reservas para posteriormente señalar en el artículo 23 que:

“A petición del Abogado Defensor de Indígenas, el Juez ordenará practicar la entrega material de las hijuelas resultantes de la división, siempre con el auxilio de la fuerza pública”.

Bajo esta misma línea de violencia –la cual no sólo fue aplicada hacia las comunidades mapuche, dirigentes mapuche sino que también a todos quienes apoyaron la Unidad Popular y trabajaron el proyecto socialista del cual era objeto el país durante el régimen del ex Presidente Salvador Allende- desde el artículo 27 hasta el 33 se establece acerca de la liquidación de las reservas.

Así es como el mismo artículo 27 es enfático en destacar que:

“Terminada la división de la reserva, el Juez de la causa declarará de oficio iniciado el procedimiento de la liquidación de la comunidad”¹⁹⁸.

También en los siguientes artículos se regula acerca del procedimiento de división de reservas:

“El procedimiento de división de reservas y de liquidación de comunidades a que se refiere el presente decreto ley, podrá demás ser aplicable en los casos de pequeños agricultores que se encuentren en las mismas circunstancias de hecho que las contempladas para los copropietarios de una reserva, comunidad u ocupantes según las definiciones a que se refiere este decreto ley, ubicados en sectores o dentro de una misma comuna en la que se encuentre una reserva o comunidad”¹⁹⁹.

¹⁹⁸ CAPITULO II Artículo 27, letras, D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

¹⁹⁹ CAPITULO III Artículo 8 bis, D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

Con los artículos antes citados la mención que se hace de los indígenas es de ocupantes, propietarios por lo que definitivamente se rechaza la calidad de indígena. Asimismo, y gracias a la presentación de los párrafos anteriores el hecho de la administración de los territorios de los indígenas queda establecida y no sólo los derechos a los terrenos, sino que además los beneficios que de ellos se podrían haber extraído.

Por lo tanto, hasta aquí el ACD se presenta como un discurso legal represivo no sólo en cuanto a la negación misma de la presencia de los mapuche en Chile sino que también en relación a sus tierras, bienes, y haberes que de éstos terrenos se obtuvieron.

Finalmente, y para concluir el presente Análisis de Discurso es necesario ahondar en los mecanismos administrativos por los cuales el Gobierno Militar se adueñó definitivamente de los territorios que anteriormente habían sido expropiados a favor de los mapuche durante el gobierno socialista de Salvador Allende.

Uno de los más relevantes -por su peso administrativo- fue el de reemplazar el Instituto de Desarrollo Indígena IDI por el Instituto de Desarrollo Agropecuario INDAP, el cual, por medio de este Decreto Ley se le fueron traspasadas no sólo las funciones del Instituto de Desarrollo Indígena sino que también los territorios expropiados que en éste se reservaban para su entrega a los mapuche y las comunidades mapuche.

“Declárese extinguido, a contar del sexagésimo día después de la publicación de este decreto ley en el Diario Oficial, el Instituto de Desarrollo Indígena IDI.

El Instituto de Desarrollo Indígena sucederá al de Desarrollo Indígena haciéndose cargo de sus objetivos, funciones y atribuciones, especialmente en lo relacionado con el catastro de las comunidades indígenas, sus subdivisiones, liquidación y formación de las hijuelas correspondientes.

Todos sus bienes, derechos y obligaciones pasarán a la entidad sucesora”²⁰⁰.

Más adelante, en el siguiente artículo se destaca:

“...traspase al Fisco los bienes del Instituto de Desarrollo Indígena afectos en la actualidad a las actividades relacionadas con la educación de indígenas, destinándolos para igual objeto al Ministro de Educación Pública.

“Facúltase al Presidente de la República, asimismo, para que, dentro del plazo de sesenta días, mediante decreto del mismo Ministerio, el que deberá ser suscrito también por los Ministros de Hacienda y de Salud Pública, traspase al Fisco destinándolos a este último Ministerio, los bienes del Instituto de Desarrollo Indígena destinados en la actualidad a las actividades relacionadas con la salud de los indígenas”²⁰¹.

Junto con este traspaso de funciones y de fondos económicos, también se legisló acerca de los cargos que tendría el Instituto de Desarrollo agropecuario y faculta al Presidente de la República para que destine los nombres de quienes ocuparían dichos cargos.

“Facúltase al Presidente de la República para que, dentro del plazo de sesenta días, mediante decreto del Ministerio de Agricultura, designe discrecionalmente en los cargos señalados en el artículo anterior a los funcionarios del Instituto de Desarrollo Indígena que determine, considerándose para todos los efectos que no existe solución de continuidad de sus servicios y que éstos se han prestado en el Instituto de Desarrollo Indígena y en el Instituto de Desarrollo Agropecuario, como en una sola institución”²⁰².

Hacia el final del Capítulo se profundiza acerca de los cargos de planta, es decir de los cargos que no podrían ser removidos bajo ninguna circunstancia, aclarando que:

²⁰⁰ CAPITULO III Artículo 3 bis, D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

²⁰¹ CAPITULO III Artículo 4 bis, D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

²⁰² CAPITULO III Artículo 6 bis, D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

“El personal del Instituto de Desarrollo Indígena que tenga un cargo de planta al momento de la extinción de dicho Instituto y que no sea designado en alguno de los cargos creados en el artículo 5º, o que siendo designado no acepte su nombramiento, se entenderá que está afecto a supresión del empleo, a contar desde la fecha antes señalada”²⁰³.

En síntesis, gracias al ACD se pueden extraer diversas y variadas aristas desde las cuales es posible sustentar prácticas cotidianas que se han generado históricamente producto precisamente de los discursos legislativos presentados.

Por medio de estos discursos las prácticas cotidianas se han traducido en actitudes de la sociedad chilena hacia los mapuche y viceversa, y también –que es lo relevante en este estudio- prácticas de los mapuche en relación hacia sí mismos, esto es lo que se ha denominado la reconstrucción identitaria de los mismos mapuche.

Esta reconstrucción identitaria- que finalmente se trata de una reconstrucción cultural- definitivamente queda demostrado que es una consecuencia de la aplicación de los discursos legales, que en este caso, se tratan de la ley N°17.729 y el D.L. 2568, ambos dictados en épocas y contextos radicalmente opuestos generando prácticas cotidianas diametralmente distintas.

Se ha visto cómo la legislación dictada durante el gobierno de Salvador Allende produjo prácticas sociales –que vinieron desde la sociedad chilena hacia los mapuche, y desde los mapuche hacia ellos mismos- que permitieron por un corto tiempo el respeto a la diversidad y por sobre todo el respeto hacia los otros seres humanos.

Completamente opuesto a ello, la legislación efectuada por el Gobierno Militar de Augusto Pinochet, produjo otro tipo de prácticas que segregaron a la población mapuche, que generaron discriminación, negación, racismo –entre otras cosas- lo cual

²⁰³CAPITULO III Artículo 7 bis, D.L. 2568. Fecha de promulgación: 22/03/1979.

sin duda repercutió fuertemente en la reconstrucción de una identidad autonegada, pero que igualmente intenta re-idearse para trascender en la cotidianidad.

REFLEXIONES FINALES

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

Historia del Pueblo mapuche, José Bengoa.

La identidad individual surge en relación dialógica. El descubrimiento de la propia identidad emerge del diálogo abierto e interno con los demás. “Por ello, el desarrollo de un ideal de autenticidad que se genera internamente atribuye una nueva importancia al reconocimiento. Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás”²⁰⁴.

En este sentido, junto con las consecuencias prácticas de las legislaciones, el mapuche que recurrió al éxodo campo - ciudad debe recurrir e referentes ciudadanos, por lo que la imagen desvalorizada en la sociedad chilena condiciona también el surgimiento de una autoimagen negativa en muchos miembros de este pueblo. Lo que tiene a su vez como consecuencia que no se sientan formando parte de un “proyecto compartido con los miembros de la mayoría”²⁰⁵.

La identidad del mapuche en la actualidad conserva algunos rasgos del pasado, sin embargo otros fueron reinterpretados para dar origen a la comunidad mapuche que

²⁰⁴ Taylor, Charles, *La política del reconocimiento*, FCE, México, 1985 págs.43-107.

²⁰⁵ *Ibid.* Pág.137.

existe hoy principalmente en las zonas urbanas y rurales. Estas modificaciones identitarias fueron producto de la aplicación de leyes que regían a los indígenas y a sus tierras, éstas últimas el sustento de la construcción de la identidad. Pese a ello, también otros factores como la migración consiguiente a las legislaciones, también produjeron grandes fisuras al interior de la comunidad y por lo tanto en el propio concepto de identidad.

Es por tal razón que una de las primeras y grandes transformaciones del concepto de identidad mapuche fue aquella causada por la migración mapuche a los polos urbanos producto precisamente del discurso judicial, que como ya se vio, no sólo produjo el arrinconamiento de los mapuche sino que también el éxodo hacia la ciudad.

La gran cantidad de mapuche que reside en Santiago no cuenta con grandes extensiones de tierras, que se podrían donar para ser dedicadas a *rewé*²⁰⁶, ya que precisamente éstos emigran a la ciudad debido a que en el campo sufrieron y sufren problemas económicos por lo que viajan en busca de nuevos y mejores horizontes.

“En Santiago, en la comuna de La Florida, los días 18 y 19 de marzo, se realizó un *nguillatún*, que fue convocado por el «Consejo Mapuche», otras organizaciones mapuches residentes, y contó con el apoyo de algunas de Temuco”²⁰⁷.

Cuando los mapuche logran “integrarse” a la comunidad urbana –y por lo tanto a la cultura urbana chilena- lo hacen la mayoría de las veces en casa de familiares que generalmente han emigrado primero y que cuentan con un sitio. Los mapuche viven así la experiencia que vive un extranjero en otro país. El caso aquí es que ellos se sienten extranjeros en una tierra que en algún momento les perteneció.

Desde luego que el sitio al cual llegan los mapuche en el contexto urbano, no es una gran extensión de tierra, sino más bien un escaso terreno que muchas veces deben

²⁰⁶ El *rewé* es el altar ceremonial que constituye la pieza clave para la realización de rituales religiosos, como por ejemplo el del *nguillatún*.

²⁰⁷ Liempi Gloria, “*Nguillatún en la gran Ciudad*”, en *Nutram*, año 5, N°2, 1989, pág.52.

compartir con otras personas. Esta, es sin duda la primera valla que los mapuche tienen que pasar, pues ya no podrán gozar de esas grandes extensiones a las que estaban acostumbrados. Por esta razón el Nguillatún se realiza en un terreno “prestado” y que a lo mejor después de ese Nguillatún se utilizará para ser sembrada. “Eso me llama la atención pues en nuestras comunidades, el rewe (altar) es el lugar sagrado, es el terreno que no puede ser sembrado, pues ha sido destinado para congregarnos en los momentos del Nguillatún”²⁰⁸.

Ningún tipo de legislación podría haber sido aplicada sin el proceso de conquista en la Zona de la Araucanía, por lo que este proceso generó también el inicio de los cambios en la identidad del mapuche. “Así se produjo la supremacía del cristiano sobre aquellos que no lo eran, en razón de la fe religiosa. Los indígenas debían ser dominados por no creer en el Dios «verdadero», por haber renegado de su creador y vivir en «pecado» y, en consecuencia, como los españoles creían en Dios y vivían en virtud y prudencia, debían dominar a los indígenas para «liberarlos» del infierno”²⁰⁹. Sin duda que ésta “salvación” además de despojo y explotación, costó un alto precio para los indígenas: la reinterpretación de su cultura, o en casos más extremos: su paulatina desaparición.

El Nguillatún es visto como la expresión de Fe auténtica del pueblo mapuche, pero muchas veces no se deja de lado el pensamiento de que es inferior a otros tipos de expresiones religiosas, en este caso la Cristiana. “Muchos son los testimonios de aquellos que viviendo en sus comunidades y participando en forma activa en nguillatunes y tratando de mantener “pura” la religiosidad de nuestro pueblo mapuche,

²⁰⁸ Ibid., pág. 53.

²⁰⁹ Ibid., pág. 54.

opinan que con la invasión sufrida, ha cambiado la vida y con ello se ha ido la bendición”²¹⁰.

Los cambios identitarios que se iniciaron con el proceso de conquista y continuaron con las legislaciones mencionadas, no sólo afectaron aspectos sustanciales sino que también las formas en las cuales físicamente se presentaban al mundo. Un ejemplo claro en este sentido es que durante las ceremonias del Nguillatún las mujeres se vestían con ropas tradicionales como las faldas o vestidos, ahora las mujeres mapuche efectúan sus ceremoniales con ropa como pantalones de marca Levys, o tenis Nike.

Así, es posible ejemplificar ésta situación de ajenidad, de sentirse extranjero en la propia tierra, a través de algunos mapuche que se han dedicado a la literatura y la poesía. Es el caso del mapuche Elicura Chiguailaf quien en su poesía expresa sentimientos diversos, sin embargo ésta se basa principalmente en el extrañamiento como elemento recurrente en la obra de este escritor. De la pérdida al encuentro o al reencuentro constituye el movimiento pendular que guiará la palabra poética de este autor bilingüe, pero también el mutismo, el espacio y el abismo que toma cuerpo en lo no decible, en lo no traducible identitario en el contexto de las relaciones interculturales.

A través de una visión panóptica²¹¹ desde donde lo mirado se objetiva con extrema objetividad, los poetas mapuche actuales, y especialmente Chiguailaf, abordan un conjunto complejo de problemas que dan cuenta de la situación intercultural. La discriminación y etnocidio, la aculturación forzada, la injusticia social y educacional, son preocupaciones preferentes de la mayoría de los escritores mapuche. Ellas permiten

²¹⁰ Ibid., pág.55.

²¹¹ De Certeau, Michel , *La invención de lo cotidiano, Artes de Hacer*, Universidad Iberoamericana, México, 1996.

comprender la actitud de denuncia ante los procesos de desequilibrio intercultural que definen la situación del pueblo mapuche. Entre estos temas destaca uno de especial relevancia poética como es la ajenidad como característica fundamental del habitar. Esto es la no pertenencia, el sentirse foráneo, diferente, otro: práctica que se genera producto de diversas situaciones de extrañamiento como lo son el destierro, exilio y/o alejamiento.

La pérdida y la ajenidad se advierten cuando la tierra ya no es la *mapu* y tambalean el suelo y el soporte identitario por la ausencia de referentes geográficos conocidos. Es la experiencia del exilio, del éxodo hacia zonas urbanas, y de la transformación de su hábitat por otro espacio distinto. Ese salto de un lugar a otro conlleva un desprendimiento físico y corpóreo, distancia que se intenta acortar con la palabra que lo actualiza como imagen mental y desencadena los recuerdos.

Finalmente, es posible concluir que existen realidades diversas en torno a la migración indígena de los mapuche. Una de ellas es la que hace referencia a la dificultad con la cual se encuentran los mapuche para redefinirse identitaria y culturalmente fuera de sus territorios y dentro de un polo urbano dominado por la presencia de una cultura diferente a la propia. La otra, es aquella que hace especial alusión a aquellos emigrantes que si bien no comparten sus ancestrales territorios, éstos se convierten en espacios más bien simbólicos en base a los cuales intentan reconstruir una identidad perdida.

Así, con la migración no necesariamente hay ruptura, sino más bien comunidad. Asimismo, el llamado éxodo mapuche, lejos de significar una evasión de la comunidad, una huida, no es sino la expresión de un medio de apoyo a la economía mapuche campesina. Por tanto, quienes dejan sus comunidades no necesariamente la abandonan, puesto que regresan temporalmente en periodos de cesantía, durante el verano, o bien

desde la ciudad continúan ayudando a la economía familiar. En el caso de los jóvenes que en los últimos años han migrado a Santiago por razones de estudio, todos regresan a sus hogares durante las vacaciones. Otra constante interesante de destacar es que si bien hay una coincidencia en que las condiciones de vida en el campo son negativas y duras, la gran mayoría aspira a regresar algún día. Obviamente, eso no sucede con sus hijos nacidos en la ciudad; tampoco con sus nietos. En el caso de los hijos y los nietos de los migrantes nacidos en Santiago, existe un interés creciente por conocer el sur del país, las comunidades de origen de sus padres y abuelos y sus parientes. Sin embargo, por razones económicas, un porcentaje importante de ellos nunca ha salido de la región.

En efecto, si bien la situación de la migración indígena y mapuche en Santiago y en Chile en general, es bastante desconocida, investigaciones pioneras sobre el perfil psico-social de los migrantes, atribuyen al propio proceso migratorio efectos psicológicos importantes en la conducta de los mapuche urbanos, a raíz de los problemas derivados de la desadaptación. Estos estudios, efectuados con una perspectiva médica, destacan la frecuencia de las depresiones, alineaciones que afectarían a los inmigrantes, como resultado de las alteraciones en la estructura de la personalidad de los sujetos. Dichas alteraciones serían una de las consecuencias más visibles de los conflictos resultantes de la confrontación de la identidad primaria en la que fueron socializados y las diferentes formas de identidad con que se encuentran en la ciudad. Estos conflictos aparecerían aún más marcados cuando se experimenta el rechazo y discriminación por parte de la sociedad receptora. En América Latina, los llamados estudios desde la perspectiva de la “aculturación” han seguido esta línea.

El principal obstáculo para la adaptación de los mapuche a la vida urbana provendría tanto del trato discriminatorio que recibirían de la sociedad no indígena como de las dificultades que encontrarían para sobreponerse a la situación de

marginalidad en que les toca desenvolverse. En el mismo sentido, como señala el lingüista Salas²¹² la negación de los marcadores de identidad mapuche, como la lengua, cuya negación se atribuiría al hecho de no querer ser identificado como mapuche en la ciudad, acarrearía el rechazo de la propia identidad y el deseo nostálgico de volver a la comunidad donde ya no se puede regresar. Cabe destacar que para Salas, la lengua del mapudungún es el principal vector en la constitución de la identidad mapuche.

Así como en la sociedad mapuche de las comunidades rurales el espacio social se construyó en torno al sistema reduccional, en la sociedad mapuche post-reduccional urbana, es en la organización donde se reproduce el espacio social de la comunidad.

La afirmación de la identidad y la práctica ritual se dan en el seno de la organización mapuche o indígena urbana, la que se constituye en una suerte de comunidad para sus integrantes. Este nuevo espacio, la organización mapuche, viene a reemplazar el lugar ocupado por las comunidades rurales. Frente a las organizaciones indígenas urbanas nos encontramos en presencia de una nueva forma de comunidad mapuche. Esta comunidad urbana se presenta como un elemento colectivo central, sino el principal, de actualización y de persistencia de la identidad mapuche de los urbanos.

En el contexto urbano, para quienes participan en las organizaciones mapuche, el espacio de la organización es el lugar más importante de reencuentro con otros mapuche y uno de los lugares de encuentro de hombres y mujeres disponibles para constituir alianzas parentales. A pesar de ello, las parejas mixtas, donde sólo una de las dos personas es de origen mapuche, no generan mayor problema en la organización. Al contrario, lejos de poner en peligro la identidad del grupo, las uniones entre mapuche urbanos y no mapuche permiten una mayor irradiación y aceptación de la cultura mapuche.

²¹² Salas, “*Hablar en mapudungún es vivir en mapuche; especificidad de la relación lengua-cultura*”, Revista de Lingüística Teórica y Aplicada, vol.25, Santiago, 1985.

En esta agregación de personas donde el individuo crea la comunidad ritual urbana, cada uno entra en contacto con sus pares con quienes comparte un sentido único, propio que los diferencia del resto y que al mismo tiempo, da un sentido especial a su vida. Luego, están los aspectos que son expresamente creados o acentuados para delimitar las fronteras entre el mundo mapuche y el no mapuche. Estos aspectos son tanto la exaltación de las ceremonias rituales, como la recreación de nuevas prácticas identitarias y la apropiación que los individuos hacen de sus prácticas. Cada vez que los individuos hacen recurso a estas prácticas en el contexto de las organizaciones urbanas, están afirmando su pertenencia identitaria. Desde este punto de vista, lo religioso jugaría también un rol social y político, se trataría de un espacio donde se organizan las relaciones sociales de los individuos. La función social de estas prácticas sería conectar a los individuos con su pasado y dar sentido a su existencia presente, como a bien afirmar una existencia que en algún momento tuvo que ser negada. Hay una formalidad que es reproducida, la práctica es reproducida con cambios pero, pese a ello, el ritual permanece como un espacio de reconstrucción de sentido y se transforma en un espacio sagrado. La asociatividad y la religiosidad se convierten en espacios de afirmación y de reconstrucción de identidad.

También, las ceremonias practicadas en el contexto de la comunidad ritual, ocupan un lugar importante en la afirmación de la identidad mapuche. A través de estos ritos los mapuche urbanos definen en último término sus fronteras y sus límites en relación a los no mapuche. Por medio de estos ritos, también ellos aportan al mundo contemporáneo su propio sistema de creencias.

Actualizando sus prácticas, los mapuche urbanos construyen vínculos con sus comunidades de origen, con sus parientes y con sus ancestros. En este acto, pasado y presente no constituyen sino un continuum.

La comunidad de parientes que no existe en la gran ciudad, ya que la familia extensa casi no existe, es encontrada en el espacio de la organización. Esta última constituye el rasgo de unión de los individuos en una comunidad de sentido. En la ciudad no es posible encontrar fácilmente el “espacio territorio” ni el “espacio parental”, ni el “espacio lingüístico” que han llevado a gran cantidad de investigadores a definir así la comunidad mapuche, como un espacio real, en el cual se puede encontrar un grupo real, una etnia, definida por un territorio, una lengua común, etc. Por el contrario, en la ciudad encontramos una nueva comunidad de individuos, construida de hombres y mujeres que comparten un supuesto origen común que los diferencia ante todo de una forma ideológica del no mapuche y de la sociedad dominante. Esos individuos se unen y crean sentido en una estrategia de reivindicación política buscando encontrar un lugar en una sociedad que los rechaza.

Referencias bibliográficas

Argullol, Rafael y Trias, Eugenio, *El cansancio de occidente. Una conversación*, Ediciones Destino, Colección Ancora y Delfin, vol.699, México, 1993.

Aylwin José y Castillo Eduardo "*Legislación sobre indígenas en Chile a través de la historia*", documento de trabajo número 3, 1990.

Aukiñ Wallmapu Ngulam Consejo de Todas las Tierras, *El pueblo mapuche y sus derechos fundamentales*, Chile, 1997.

Barman, Zygmunt *En busca de la política*, FCE, México, 2002, pág. 173.

Bagú, Sergio, *Tiempo, Realidad social y conocimiento*, Siglo XXI, México, 1970.

Bengoa, José, *Historia del pueblo mapuche*, Lom, Chile, 1985.

— 2000 *Historia del pueblo mapuche*.

— 2004 *La memoria olvidada. Historia de los Pueblos Indígenas de Chile*, Publicaciones Bicentenario, Santiago.

Berman, Morris *El reencantamiento del mundo*, Cuatro Vientos, Chile, 1989.

Beck, Ulrich, *Qué es la Globalización*, Paidós, España, 1989.

Boccard, Guillaume «*Políticas Indígenas en Chile (Siglos XIX y XX) de la Asimilación al Pluralismo-El Caso Mapuche*». Publié dans *Revista de Indias*, Vol. LIX, n° 217, 1999, pp. 741-774.

Néstor García Canclini. *Culturas Híbridas*. Grijalbo, México, 1989.

— 1995. *Consumidores y Ciudadanos. Conflictos multiculturales de la Globalización*. México, Grijalbo.

Cassigoli, Rossana, “*Paisaje, ensoñación, intimidad y pertenencia del ser*”, en *Antropológicas*, N.18, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, enero/abril del 2001.

Clastres, Pierre, *Arqueología de la violencia: le guerra en las sociedades primitivas*, FCE, Buenos Aires, 1999.

Correa, Martín , Molina Raúl y Yáñez Nancy, *La reforma agraria y las tierras mapuche, Chile 1962-1975*, LOM, Chile, 2005.

Davis, Diane, *La nueva fuerza de la distancia. Hacia una nueva teoría de los movimientos sociales*, en *Anuario de Espacios Urbanos*, 1998.

De Certau, Michel, *La invención de lo cotidiano I Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1996.

De Ramon, Armando. “*Pueblos Andinos del Norte Chileno (Una revisión de artículos)*”, Academia Chilena de Historia. Separata del Boletín N 107, Santiago, 1997.

De Los Ríos Norma, Irene Sanchez, Comps., *América Latina: Aproximaciones multidisciplinarias*, UNAM, México, 1998.

Dillehay, Tom, “*El rol del conocimiento ancestral y las ceremonias en la continuidad y persistencia de la cultura mapuche y Araucanía: presente y pasado*”. Fotocopias de la Universidad Austral de Chile, Chile, 1985 y 1989.

Di Tella, Torcuato, *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*, Buenos Aires, 1989.

Echeverría, Bolivar. *Definición de la Cultura*. Itaca. México, 2000.

Fuente, Ivo Babarovic, Pilar Campaña, Cecilia Diaz y Esteban Duran: “*Campesinado mapuche y Procesos socioeconómicos*”, en Documento de trabajo n 34 del Grupo de Investigaciones Agrarias (GIA), 1987.

Foerster, Rolf, “*Estructura y funciones del parentesco mapuche: su pasado y presente*”. Tesis de Licenciatura, Escuela de Antropología, Universidad de Chile, Santiago, Chile, 1980.

Foerster, Rolf, Vergara Jorge Iván, *“Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento”*, Documento Universidad de Chile, 1994.

Manuel Antonio Garreton. "El espacio cultural Latinoamericano. Bases para una política cultural de integración". Fondo de Cultura Económica. México, 2003.

Geertz Clifford. *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa. España, 1997.

Giménez, Gilberto *"Materiales para una Teoría de las identidades sociales"*, Mimeo, 1997.

— *“La cultura como identidad y la identidad como cultura”*. Instituto de Investigaciones sociales de la UNAM, Conferencia magistral, Universidad de Guanajuato, 2005.

— *“Materiales para una teoría de las identidades sociales”*. Frontera Norte, Vol.9. Número 18, 1997.

— *"Apuntes para una teoría de la identidad nacional"*. Sociológica, año 8, Núm. 21, enero-abril de 1993.

— *“Territorio y Cultura”*. Instituto de Investigaciones Sociales, Mimeo. UNAM, 1996.

— *“Trayectorias”*, *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Año VII, No. 17, Enero-Abril 2005.

Grebe, María Ester Vicuña, *Culturas Indígenas en Chile, un estudio preliminar*, Peguen, Chile, 1998.

Gundermann, Hans, “*Los aymaras en Chile, elementos de caracterización*” en Revista Nutram Año III, Número 2, pág. 40, 1987.

Hannerz, Ulf, *Conexiones Transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid. Ediciones Cátedra, 1996.

Heidegger, Martín, “*Poéticamente habita el hombre*”, en Humanitas, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán, 1960.

Hoffman Odile y Fernando Salmerón. Editores. “*Nueve Estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*”. México. CIESAS. Ediciones La Casa Chata, 1999.

León –Portilla Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, UNAM, México, 2005.

Levi-Strauss, Claude, *Raza y Cultura*. Altaza. España, 1999.

Lutteroth M. Alicia Puente, De los Ríos, Norma; Irene Sanchez Comps., *América Latina: Aproximaciones multidisciplinares*, UNAM, México, 2003.

Mantecón, Ana Rosas, “*Globalización cultural y antropología*”. Revista Alteridades. Año 3, NÚM. 5, 1993.

Moore, Barrington *"Injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión en México"*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1989.

Montecinos, Sonia, *Madres y Huachos. Alegorías del Mestizaje Chileno*. Ediciones Cuarto Propio. CEDEM. Santiago, Chile, 1992.

Sueño con Menguante. Biografía de una Machi. Editorial Sudamericana. Chile, 1999.

Naguil Gómez Víctor, *"Desarrollo mapuche y derecho autodeterminación"*, en Liwen N°4, Junio 1997, pág. 8 y 9

Namuncura, Domingo, *"Ocho años de la ley indígena"*, 11 de octubre del 2001, Centro de Documentación mapuche.

Pablo Neruda, Canto General, *América Insurrecta* del Canto I La lámpara en la tierra, Ediciones LOM, Chile, 2000.

Obieta, José, *El derecho de autodeterminación de los pueblos. Un estudio interdisciplinario de derechos humanos*, Bilbao, Publicaciones de la Universidad de Deusto, 1980, pág. 43.

Olivé, León y Villorro, Luis (eds.), *Homenaje a Fernando Salmerón. Filosofía moral, educación e historia*. UNAM, México, 1996.

Ortiz Renato, *Mundialización y Cultura*. Alianza Editorial, Buenos Aires, 1994.

Pardo María Laura, *Derecho y Lingüística, Cómo se juzga con palabras*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 1992.

Portal, María Ana, *Ciudadanos desde el pueblo, Culturas populares en México*, México, 1997.

Pinto Rodríguez, Jorge, *La formación del Estado y la Nación y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Dibam. Santiago de Chile, 2003.

Saavedra Pelaez, Alejandro, *Los mapuche en la sociedad chilena actual*, Ediciones LOM, Santiago, Chile, 2002.

Scott James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, ERA, México, 1998.

Salazar, Gabriel y Pinto, Julio, *Historia contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimiento*, LOM. Santiago de Chile, 1999.

Stucklich, Milan, *Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporánea*. Nueva Universidad, Chile, 1974.

Stavenhagen, Rodolfo, Mario Margulis, Guillermo Bonfil Batalla, Eduardo Galeano. *La cultura Popular*. Premia Editora. Puebla. México, 1984.

—Problemas y perspectivas de los estados multiétnicos, Universidad de las Naciones Unidas, Tokio, 1986.

Saavedra Parra, Alejandro "*Estado chileno y legislación indígena*", en Armando Marileo, et al., ¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?. Santiago, Librería San Pablo, Chile, 1995.

Suarez, Hugo José, *La transformación del sentido*, Editores de la Paz, Bolivia, 1998.

Taylor, Charles, *La política del reconocimiento*, FCE, México, 1985.

Valenzuela, Mylene "*La legislación mapuche y la política indígena del Estado chileno*", Tesis, Universidad de Chile, Santiago, Chile, 1992 .

Vásquez, Emilia. "*Apropiación del espacio entre nahuas y popolucas de la Sierra de Santa Marta, Veracruz*". En: Nueve Estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación, CIESAS. Ediciones La Casa Chata, México, 1997.

Vial, Gonzalo, *Historia de Chile*. Volumen V. Primera edición, Zig - Zag, S.A, Santiago, 2001.

Vitale, Ermano, "*Multiculturalismo y civilización*", *Revista Nexos*, N° 287, México, Noviembre, 2001.

Zapater, Horacio, *Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*, Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile, 1978.

Zemelman, Hugo *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*, Siglo XXI, México, 1989.

Zimmerman, Leff Enrique, "*Hábitat/ habitar*", en Gabriela Toledo, Marina Leal, *Destrucción del hábitat*, Puma, UNAM, 1998.

Artículos, revistas, documentos y leyes.

Cultura, estado y ciudadanía, *Cómo soñamos vivir*, Documento de trabajo, Ministerio de Educación, Chile, Agosto de 2002.

Comisión de Estudios Históricos. "*Descubrimiento y conquista de América*". La gran Logia de Chile. Santiago, Chile, 1929.

Documento de Políticas de Tierras de la CONADI, elaborado por la CONADI, 1982.

Testimonios recogidos desde la Revista Nutram, Año II, Número 1, Temuco, Chile, 1986.

Comisión Especial de Pueblos Indígenas, "*Breve historia de la Legislación Indígena en Chile*", Serie de Documentos Cepi, Santiago de Chile, 1990.

Aylwin José y Castillo Eduardo, Documento titulado "*Legislación sobre indígenas en Chile a través de la historia*", Corporación de Desarrollo Indígena, CONADI, Chile, 1993..

Naguil, Víctor en Revista Liwen, "*Desarrollo mapuche y derecho de autodeterminación*", Centro de Estudios y Documentación mapuche, Junio, 1997.

De Ramón, Armando, "*Pueblos Andinos del Norte Chileno (Una revisión de artículos)*", Academia Chilena de Historia. Separata del Boletín N 107, Chile, 1997.

Revista Alteridades, 2000.

"*Los derechos de los pueblos indígenas*". Informe del Programa de Derechos Indígenas. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera. LOM. Santiago de Chile, 2003.

Centro de documentación Mapuche
<http://www.soc.uu.se/mapuche/fakta/most11011.html>

Ley N°17.729 Reforma Agraria, Ministerio de Agricultura, Fecha de Promulgación 15/09/1972, Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, Santiago.

Decreto Ley N° 2.568, Ministerio de Agricultura, Fecha de Promulgación 22/03/1979, Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, Santiago.

Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores, 1892-1902.

Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación. Tomo I, Santiago, Febrero, 1991.

Liempi, Gloria “*Nguillatún en la gran Ciudad*”, en Nutram, año 5, N°2, 1989.

Gacitua, Eduardo “*Hacia un marco interpretativo de las movilizaciones mapuche en los últimos 17 años*”, en Nutram año VIII, N 28, Santiago, Chile.

Naguil Gómez Víctor, “*Desarrollo mapuche y derecho autodeterminación*”, en Liwen N°4, Junio 1997.

Namuncura Domingo, “*Ocho años de la ley indígena*”, 11 de octubre del 2001, Centro de Documentación mapuche.

Gundermann Hans, “*Los aymaras en Chile, elementos de caracterización*” en Revista Nutram Año III, Número 2, pág. 40, 1987.

“*Los derechos de los pueblos indígenas en Chile*”, Informe del Programa de Derechos Indígenas, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile, 2003.

Ruedas, Lupicinio editor, en "*Análisis del discurso, Manual para las ciencias sociales*".

Artículo de Luisa Martín Rojo, El análisis crítico del discurso. Fronteras y exclusión en los discursos racistas, 2003.

ANEXOS

Participación, ciudadanía e identidad mapuche, análisis teórico, participación indígena en la actualidad, debates actuales y legislación.

Históricamente los conceptos de participación y ciudadanía se han ido configurando, transformando, modificando e integrando con el paso del tiempo y dependen del estado en el que se encuentra una determinada sociedad, adquiriendo características especiales en Latinoamérica. Probablemente el concepto que históricamente en las sociedades más ligadas al mundo occidental ha servido para vincular a la sociedad civil, el Estado y la política es el concepto de ciudadanía. Y en las sociedades de América Latina, y de nuevo con diferencias nacionales muy importantes, hemos tomado prestado el término de ciudadanía híbridas.

Si se mira como se va construyendo ciudadanía en América Latina, y esto importa mucho desde el punto de vista de una ciudadanía cultural, tenemos una ciudadanía política liberal que está presente pero que, con alguna excepción, no se llega a conformar del todo. En este camino de construcción, se develan ciertas falencias dentro de las sociedades latinoamericanas, causadas precisamente por la imposición de ideales como el de *polis*, o el de *civitas*, a los cuales se ha ligado el concepto de progreso en el sentido de maximización del capital y que aplicado a las naciones latinoamericanas, genera dinamismos o rupturas sociales. Si la ciudadanía es el lugar de la reivindicación y el reconocimiento de un sujeto de derecho frente a un determinado poder, y ese poder fue normalmente el Estado, hoy día se generan campos o espacios en que la gente hace el equivalente o la analogía con la ciudadanía.

Por otro lado, hay un campo de ciudadanía, es decir, relaciones de poder frente a las cuales se busca establecer ciertos derechos que implican una revolución en el

principio clásico de los derechos humanos, en general, y de la ciudadanía, en particular. Se trata de derechos que reclaman por una particularidad no extendible a otros ciudadanos: de género, de edad, de etnia, etc. Al ser cuestionados los principios tradicionales del proyecto de nación se plantea no solamente el reconocimiento de múltiples identidades culturales en el seno del Estado nacional, sino también, un nuevo concepto de ciudadanía social y multicultural, tema al cual apenas se están comenzando a enfrentar algunos países de la región.

De la mano con lo anterior, también se puede destacar -para los objetivos de este estudio- que estamos en presencia de un derecho cuyo titular no son los individuos, sino que lo son las colectividades –o mejor dicho las redes sociales latinoamericanas, sean estas de índole étnica, de género o edad-, y esto constituye una reinención del concepto de ciudadanía, como por ejemplo, los derechos de los pueblos indígenas o los derechos de las ciudades como tal. Pese a ello y a que en los últimos años se han registrado avances significativos en la reflexión sobre las identidades culturales en los respectivos marcos nacionales, las diversas formas de manifestaciones sociales, hacen desconocer el posible acercamiento entre los Estados, la política y las sociedades marginales o excluidas. Es así como multitudinarias organizaciones se han dado cita en diversas partes del mundo en función de las reivindicaciones de los desplazados, como el caso de los zapatistas y/o mapuche. En este último caso, hemos presenciado una multiplicidad de acciones en pos de la reivindicación mapuche, o en torno al reconocimiento de los derechos negados de los indígenas mapuche en Chile, y que se asocian a la violencia con la cual son perpetradas. Esta forma de "participar" en la política chilena, como ya se ha mencionado anteriormente constituye una forma no tradicional de manifestación social, por lo que en la mayoría de las veces se reprime con el uso de la violencia a través de las fuerzas públicas del Estado.

Participación mapuche en Chile durante los regímenes de Salvador Allende y Augusto Pinochet

DURANTE EL GOBIERNO MILITAR DE AUGUSTO PINOCHET UGARTE.

Mucho de lo alcanzado por el movimiento indígena se perdió en los años de la dictadura. Las organizaciones fueron desarticuladas y en un marco de contrareforma agraria, se terminó con la posibilidad de ampliar la base territorial indígena.

En el caso de los mapuche las únicas organizaciones que sobrevivieron fueron aquellas que condescendieron con los propósitos integracionistas del régimen, para quien el problema indígena se resumía al hecho de que esta noble raza no se había incorporado plenamente a la nación.

En concordancia con lo anterior, el gobierno dictó decretos que pretendieron terminar con las excepciones legales hacia los mapuche e introducir, de una vez por todas, el concepto de la propiedad individual a sus tierras. Un Ministro de la época comentó que con la nueva ley se impondrá un nuevo enfoque: "que en Chile no hay indígenas, son todos chilenos"²¹³.

Al privarse al pueblo mapuche de su reconocimiento como tal, la identidad étnica se reforzó. Después de un periodo de letargo, volvieron a surgir organizaciones que recogieron la idea de un proyecto histórico que asegurara la continuidad de los mapuche como pueblo indígena, con una identidad diferente a la nacional. La defensa de la tierra, así como de la lengua y la historia, se convirtieron en una cuestión de sobrevivencia y resistencia. A cien años de la ocupación de la Araucanía, se volvió a reeditar el viejo conflicto entre etnia y nación.

²¹³ Declaraciones del Ministro de Agricultura al Diario Austral de Valdivia, Agosto 23 de 1978. Dicho D.L. establecía que al inscribirse en el conservador de tierras una hijuela no sería considerada tierra indígena, ni indígena su propietario.

Las movilizaciones que comenzaron en 1979 fueron incrementando de grado, hasta llegar a 1983. La explosión social en el pueblo mapuche era reflejo de un malestar más generalizado, que los sectores populares canalizaron a través de protestas.

La comunión de intereses entre las organizaciones mapuche y los opositores al régimen militar, les permitió a éstas ganar aliados. Sin embargo, el haberse involucrado en los conflictos nacionales y las diversas estrategias que esgrimieron para derrocar a Pinochet, hizo que las organizaciones mapuche se dividieran y distanciaran de su base social "los grupos envueltos en las movilizaciones de 1984 no fueron tan amplios como en 1979, y representaban a grupos más militantes, especialmente en los sectores urbanos"²¹⁴.

El divorcio entre la sociedad indígena y sus organizaciones (hegemonizadas por colectividades políticas, como el partido Comunista, AD Mapu y la Democracia Cristiana, Nehuen Mapu), seguirá presente hasta el día de hoy.

Entre 1987 y 1989 las organizaciones mapuche y otras etnias estrecharon vínculos con la futura alianza del gobierno y obtuvieron de ella un compromiso en orden a mejorar la condición social de los indígenas y alcanzar un reconocimiento constitucional de sus pueblos, en el marco de una legislación representativa que revirtiera los efectos de 17 años de gobierno militar.

En efecto, la presencia del gobierno militar se hizo sentir en el mundo mapuche. En un proceso sin precedentes, los decretos de 1979 permitieron la división de más de 460 mil hectáreas de tierras indígenas. La división no respetó espacios que siempre se consideraron comunes y que eran el fundamento para la reproducción material y cultural del pueblo mapuche, tales como áreas destinadas a bosques, pastizales y ceremonias

²¹⁴ Gacitua, E, "Hacia un marco interpretativo de las movilizaciones mapuche en los últimos 17 años", en Ñutram año VIII, N 28, Santiago,p.33.

religiosas. El aumento de la población, unido a lo reducido del territorio, contribuyó a vaciar las comunidades de su gente y de su propia cultura.

Lo más significativo dentro de las legislaciones indígenas, lo constituye la ley 19.253 de 1993 que establece el deber de la sociedad en general y del estado en particular de “respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines, proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación” (art.1, inc.3). A la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, como organismo encargado de promover, coordinar y ejecutar, en su caso, la acción del estado a favor del desarrollo integral de los indígenas (art.39), ha correspondido el rol principal en la ejecución de la política pública indígena y en el impulso de programas destinados a materializar los derechos que la ley reconoce a los indígenas y sus comunidades. Dicha acción, sin embargo, ha sido complementada con la que realizan diversos ministerios con competencia en la materia (MIDEPLAN, Bienes Nacionales, MINEDUC, entre otros), así como los gobiernos regionales y provinciales ubicados en áreas indígenas.

Como consecuencia de la importancia política y del peso demográfico de los mapuche entre los distintos pueblos indígenas del país²¹⁵, CONADI ha centrado una parte significativa de sus políticas y recursos destinados a los indígenas mapuche del país.

En materia de derechos políticos y participatorios cabe destacar las siguientes acciones:

²¹⁵ De acuerdo al censo de población y vivienda del Instituto Nacional de Estadísticas de 2002, la población que se autoidentifica como mapuche asciende a 604.349, correspondiendo al 87,35% del total de población indígena del país, la que a su vez alcanza a 692.192, correspondiendo al 4,6% de la población nacional que totaliza 15.116.435 (INE 2002). Dichas cifras, que demuestran la relevancia demográfica de los mapuche en relación a otros pueblos indígenas, contrastan con las contenidas en el censo 2002, en que 928 mil personas mayores de 14 años se autoidentificaron como mapuche.

Promoción de la organización de los mapuche a través de las comunidades y asociaciones indígenas.

Si bien se carece de antecedentes en relación con el total de comunidades y asociaciones constituidas en el territorio mapuche, informaciones de CONADI indican que el año 2002 se habían constituido en la Región de la Araucanía (IX) un total de 1.538 comunidades y 333 asociaciones.

A juzgar por las cifras de la CONADI, el total de comunidades y asociaciones constituidas en el periodo en el territorio mapuche es significativo. La conformación de estas organizaciones legales, si bien les permite adquirir personería jurídica y acceder a los distintos programas de CONADI –Fondo de Tierras y Aguas Indígena (FTAI) y Fondo de Desarrollo Indígena (FDI)- lejos de potenciar los derechos políticos y participatorios de los mapuche, parece haberlos debilitado.

En primer lugar porque dichas organizaciones se estructuran según estatutos tipo que CONADI y los municipios les proporcionan, convirtiéndolas en organizaciones de tipo *wingka*²¹⁶ u occidental, que nada tienen que ver con las formas de organización tradicional mapuche. Así estas organizaciones indígenas pasan a ser conducidas por un presidente, un vicepresidente, un secretario y un tesorero (en contraste con los liderazgos tradicionales mapuche ejercidos por los *longkos*, *werken*²¹⁷ etc), quienes son electos en base a criterios de mayorías propios de la sociedad dominante, sin considerar criterios de herencia u otros propios de la cultura mapuche. Ello ha resultado, en muchos casos, en el desplazamiento de las autoridades tradicionales, generalmente de más edad, por jóvenes dirigentes funcionales con acceso a la educación o contactos con organismos públicos u ONGs.

²¹⁶ Término mapuche, que la etnia aplica para identificar a los chilenos de su propio pueblo, casi en una forma discriminatoria.

²¹⁷ Conceptos utilizados por la población mapuche y que se refieren a altos cargos sociales y políticos dentro de su organización como etnia.

Por otro lado, dado que la ley vigente (art.10, inc.2) permite la conformación de una comunidad legal con un tercio de los indígenas mayores de edad y un mínimo de diez personas, no son pocos los casos en que se ha fragmentado la comunidad de personas mapuche derivada de las tierras comunales reconocidas por el título de merced. Menos aún, la ley permite la reconstitución de formas de organización mayor como el *lof*, el *rewe* o el *aillarewe*²¹⁸, que fueron características de la sociedad mapuche en el período pre reduccional.

En cuanto a las asociaciones, a pesar de las limitaciones establecidas en la ley para que ellas permitan la agrupación o federación de comunidades (art.35), muchas comunidades mapuche se han valido de esta figura para dar un respaldo jurídico a los procesos de reconstrucción territorial en que están empeñados. Es así como en sectores como Lumaco, Tirúa, Lago Budi, Lonquimay, Villarrica, Loncoche, Lago Ranco, San José de la Mariquina y otros, las comunidades han recurrido a esta fórmula legal, para dar vida a los procesos federativos territoriales que allí se están viviendo²¹⁹.

Pese a las buenas intenciones de la presente ley en cuanto a los derechos participatorios de los indígenas, esta normativa echó por la borda muchas de las demandas de los pueblos originarios, las que en consonancia con las tendencias del derecho internacional y comparado, decían relación con el reconocimiento de su carácter de pueblos al interior del estado chileno y de los derechos colectivos – participación, autonomía, autogestión- que son inherentes a este carácter.

Como es sabido, la ley no reconoció a los indígenas el carácter de pueblo, sino sólo de etnias y de comunidades. La negación de su identidad como pueblos generó –y sigue generando- frustración, no sólo entre los mapuche, sino que entre los pueblos

²¹⁸ Formas de organización territorial y por consiguiente, social y política de las comunidades ubicadas al sur del Río Biobío, en las octava y novena región de Chile.

²¹⁹ “Los derechos de los pueblos indígenas en Chile”, Informe del Programa de Derechos Indígenas, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, 2003, p.168.

indígenas en general. Ella es vista como la incapacidad de la sociedad chilena de aceptar su existencia como entidades o agrupaciones sociopolíticas y culturales preexistentes al estado chileno y diferentes del resto de la sociedad.

La ley tampoco acogió la demanda indígena relacionada con la autogestión económica ni con la autonomía relativa al ámbito de la justicia. En el primer plano, no estableció derechos que permitiesen a los indígenas y a sus comunidades definir el tipo de desarrollo a impulsar en sus áreas tradicionales. Ejemplo de ello es que no contempló formas de participación indígena en la administración de las ADI. Sólo reconoce una participación indígena, mediatizada por la decisión del ejecutivo, en el Consejo Nacional de la CONADI. Ello, además, de una limitada participación de carácter consultivo en las decisiones de los servicios de la administración del estado y en la administración de las áreas protegidas en las ADI.

Finalmente, las disposiciones relativas al desarrollo indígena son muy generales. No se especifica en ellas la orientación que se dará al Fondo de Desarrollo (FDI). No se vincula en forma directa este fondo con el de Tierras y Aguas Indígenas (FTAI) creado por ley. No se consagra la participación indígena en las ADI como anteriormente fue señalado, nada se menciona en relación con el derecho de los indígenas a ser consultados y a participar en la toma de decisiones en planes de desarrollo públicos o privados a ser ejecutados en sus tierras o territorios colindantes.

La CONADI como órgano de espacio de participación indígena, obedeció en gran parte a la demanda indígena por participar de la definición de la política del estado para los pueblos indígenas. En forma consistente con ello, el gobierno ha promovido, a través de distintos mecanismos, dicha participación al interior de esta entidad. Este hecho se ha reflejado en la designación, en varias oportunidades, de personas mapuche como directores nacionales de esta entidad, así como en la integración de una parte

importante cantidad de profesionales y técnicos indígenas, en su mayoría mapuche, en la planta de esta institución.

Pese a ello, diversos factores han sido los que han dificultado la participación indígena en la CONADI. A la fecha se han desarrollado dos procesos electorarios en los años 1995 y 1999 con la participación de las comunidades y asociaciones legalmente constituidas, para la elección del órgano máximo de la CONADI, el consejo regional.

Para la renovación de este consejo de integración bipartita, esto es del gobierno y de los indígenas, se efectuó en noviembre del 2003 un nuevo proceso electorario, pero que realmente dejó de lado a quienes verdaderamente lo había ganado. Ello como consecuencia del carácter indirecto de la elección de los consejeros indígenas, quienes son designados por el Presidente de la República a propuesta de las comunidades y de las asociaciones indígenas, no todos los representantes mapuche que han recibido la mayor votación de sus bases han sido designados para integrar este consejo. Esta situación ha sido fuertemente criticada por los dirigentes mapuche y en años recientes, dirigentes mapuche han exigido una reforma a la ley de 1993 con el objeto de permitir la elección directa de sus representantes en la CONADI, sin mediación del Presidente, sin obtener una respuesta frente a esta demanda.

La debilidad de la participación indígena al interior del consejo nacional de la CONADI quedó de manifiesto en el caso del proyecto hidroeléctrico Ralco. De acuerdo con la ley indígena, el consejo de CONADI, tenía que autorizar las permutas de tierras que se requerían para llevar a cabo la construcción de dicha represa. Los dos mapuche que fueron designados como directores nacionales de esta entidad en sus primeros años de funcionamiento (Huenchulaf en 1994 y Namuncura en 1997), fueron destituidos por el Presidente Frei en 1998 dada su oposición al otorgamiento de estas permutas. La designación por Frei en 1998 de un no indígena de su confianza a cargo de esta entidad,

permitió al gobierno tener la mayoría en este consejo para la aprobación de las transacciones, a pesar de la oposición de los consejeros indígenas, quienes pasaron a constituir una minoría. Con esta última designación, el gobierno dejó en claro que CONADI no era una institución de co-gestión de la política indígena, como hasta entonces había sido concebida por los indígenas, sino mas bien una agencia gubernamental bajo su control.

Una parte no menos importante del movimientos mapuche de CONADI, ha sido distanciado sustancialmente por lo que la representatividad de los dirigentes mapuche presentes en el consejo regional de la CONADI es débil. Ello sin duda limita la efectividad de loa CONADI como instancia de interlocución entre el mundo mapuche y el estado para la resolución de dichos conflictos.

Participación indígena en la protección de su patrimonio histórico.

La ley indígena establece en su artículo 29 letra c el derecho de las comunidades a ser consultadas y a otorgar o no su consentimiento en forma previa a la excavación de sus cementerios históricos. El decreto N 392 de MIDEPLAN del 12 de abril de 1994 que regulo el procedimiento para la protección del patrimonio histórico de las comunidades indígenas estableció que el consentimiento de las comunidades al que se refiere el artículo 29 c debía expresarse por medio de un acuerdo formal de la respectiva comunidad, el que debía ser notificado al director nacional de la CONADI.

Aun cuando la CONADI manifiesta que existe una preocupación pública por la temática de protección del patrimonio cultural material indígena, no son muchas las acciones desarrolladas en esta materia en el territorio mapuche de que se tenga conocimiento. Cabe destacar una iniciativa licitada por la unidad de cultura y educación de su dirección nacional en el año 1996, apoyando la realización de un seminario sobre la situación del patrimonio arqueológico en Chile y para la elaboración de propuestas de

participación indígena en la gestión del mismo. La necesidad de contar con mayor protección de los sitios arqueológicos indígenas, así como de aplicar en la práctica la norma que obliga a obtener el consentimiento frente a su excavación por terceros fue uno de los temas subrayados, en particular por dirigentes mapuche, en el desarrollo de esta jornada. La participación indígena en la gestión de su propio patrimonio material también fue resaltada en el evento.

Durante años posteriores, la unidad de cultura y educación de CONADI ha promovido y apoyado el desarrollo de iniciativas tendientes a la protección del patrimonio histórico y arqueológico de los mapuche. En el año 2002, en convenio con el Consejo de Monumentos Nacionales se destinaron 30 millones de pesos para el desarrollo de sitios y la prospección de lugares de valor patrimonial indígenas en las regiones octava , novena y décima.

Igualmente, resulta importante la decisión de la CONADI de impulsar una línea para la adquisición por el Fondo de Tierras y Aguas Indígenas de sitios culturales o patrimoniales de las comunidades, perspectiva hasta ahora inexistente en las políticas de esta entidad. Si bien se trata de iniciativas valorables, se desconoce la metodología a ser utilizada con las comunidades y la participación que estas han tenido o tendrán en la determinación y protección de sus sitios patrimoniales²²⁰.

Lamentablemente, existe poca información relativa al cumplimiento del derecho de análisis, esto es, de la participación indígena en lo que es la protección de su patrimonio histórico. Los únicos antecedentes que se conocen demuestran que la norma que aquí se analiza no siempre ha sido respetada, pasándose a llevar a las comunidades en este derecho.

²²⁰ Los derechos de los pueblos indígenas, Informe del Programa de Derechos Indígenas. Instituto de Estudios Indígenas, Editorial LOM, Universidad de la Frontera, 2003.

Ello se ve reflejado en el caso de la construcción de la represa Ralco, hecho en el cual personal de la empresa ENDESA y de empresas contratistas han entrado en cementerios históricos de las comunidades mapuche pehuenche y realizado trabajos en su interior sin previa autorización de las familias que allí residen. Es más, integrantes de la organización de Quepuca Ralco han denunciado la realización de las faenas de remoción de materiales en cementerios antiguos de su comunidad. Cabe señalar que la materialización del proyecto supone la inundación de varios cementerios históricos pehuenche, sin que hasta la fecha exista el consentimiento de las familias afectadas para estos efectos. Algo similar ocurrió con la construcción del *by pass* de Temuco. A pesar de que CONADI sostiene que previo a las excavaciones de sitios de patrimonio cultural se consultó debidamente a las comunidades mapuche, dirigentes del sector Xuf Xuf y académicos han dado cuenta que se realizaron excavaciones en decenas de antiguos enterratorios mapuche existentes en el trazado de la carretera, pese a la oposición manifestada a este proyecto.

Participación indígena en los servicios de administración del estado y en las áreas silvestres protegidas.

Importante es considerar la aplicación de la disposición de la ley que obliga a los organismos del estado a escuchar y considerar las opiniones de las organizaciones indígenas reconocidas legalmente al tomar decisiones que les afecten. La experiencia que en este sentido han tenido las organizaciones mapuche de los casos sus opiniones han sido escuchadas por las autoridades del estado, pero no han sido consideradas cuando se toman decisiones sobre asuntos que los afectan como comunidad. Esto es particularmente evidente en el caso de los proyectos de desarrollo público o privado que han sido propuestos en años recientes en sus tierras o áreas colindantes. Las autoridades de gobierno han insistido en la necesidad de proceder con estas iniciativas, a pesar de la

opinión expresa de organizaciones mapuche que se han opuesto a ellas. Nuevamente los casos de la central Ralco y el proyecto by pass de Temuco, aparecen como los más ilustrativos sobre este punto.

Debido a la relevancia que esta materia tiene para la etnia mapuche y para los conflictos que se han generado en el espacio mapuche en el último tiempo en la aplicación de esta disposición, llama la atención que hasta la fecha no se haya dictado una norma regulatoria que establezca un procedimiento de consulta a las organizaciones indígenas cuando los órganos del estado adoptan decisiones que les atañen. Es urgente la necesidad de que se regule el ejercicio de este derecho de modo de garantizar que la opinión indígena sea efectivamente escuchada y considerada en estos casos.

A lo anterior se suma el hecho del incumplimiento del artic.35 de la ley indígena que establece que los organismos de estado deben considerar la participación de los indígenas al interior de las áreas silvestres protegidas que se encuentran en las Areas de Desarrollo Indígena ADI. Ello debido a que hasta el 2003 "no se han puesto en marcha en el territorio mapuche iniciativas o mecanismos que posibiliten la participación efectiva de los indígenas en la gestión de dichas áreas o que permitan un uso regulado de los recursos naturales que en ellos se encuentran, como lo dispone la ley"²²¹.

Cabe mencionar que la regulación en torno a los derechos relativos a la participación y el uso indígena en las áreas silvestres protegidas resultaría efectivo para enfrentar los conflictos que existen entre las comunidades indígenas, especialmente las mapuche, en relación a los problemas entre los que se encuentra la presión por el uso de recursos existentes en ella, la presión por la regularización de tierras en su interior y la falta de confianza hacia los organismos que las administran.

²²¹ “*Los derechos de los pueblos indígenas*”, Informe del Programa de Derechos Indígenas. Instituto de Estudios Indígenas, Editorial LOM, Universidad de la Frontera, pág.175, 2003.

DURANTE EL GOBIERNO SOCIALISTA DE SALVADOR ALLENDE

GOSENS

Si bien durante el gobierno de Salvador Allende se dieron soluciones en cuanto a la problemática de tierras de los mapuche, ello no abarcó la situación que se deriva de la participación social y política de las etnias originarias. Es más, la legislación del estado chileno en el pasado histórico en general, no reconoció a los pueblos indígenas, sus culturas e idiomas. Las leyes que fueron dictadas en relación a los mapuche durante el periodo republicano (1918 –1973) se refirieron fundamentalmente a sus tierras. El objetivo inicial de ellas fue consolidar la propiedad física y privada en sus territorios ancestrales luego de la ocupación militar por el estado, y más tarde, la transformación de las comunidades reduccionales reconocidas por el estado en parcelas de propiedad individual. Las mismas leyes intentaron facilitar su transferencia a no indígenas que las hicieran producir.

A lo largo del periodo republicano y hasta hace poco tiempo, las políticas impulsadas por el estado chileno negaron toda forma de diversidad étnica y cultural. El discurso impuesto por el estado caracterizó a la sociedad chilena como una sociedad racialmente homogénea, de origen básicamente europeo.

Los escasos reconocimientos a los indígenas dijeron relación con su pasado, no con su presente. La preocupación gubernamental hacia estas “poblaciones” estuvo centrada en su situación de pobreza material, así como en su diferenciación cultural con el resto de la población.

Con el fin de enfrentar estas realidades, el estado impulsó políticas y programas orientados a estimular el desarrollo económico de sus comunidades, estrategias que no diferían de aquellas promovidas para los campesinos pobres no indígenas. Tales políticas, que les serían aplicadas sin consulta, variaron en el tiempo de acuerdo con las

ideologías dominantes, desde el liberalismo hasta el socialismo. Ellas sin embargo, no difirieron substancialmente en cuanto a su finalidad última: asimilar o integrar a los indígenas a los modelos de la sociedad mayoritaria. En el plano cultural, en tanto, el estado impulsó acciones tendientes a “chilenizar” a los mapuche, imponiéndoles lengua, religión y costumbres de la sociedad chilena. La discriminación de los indígenas y sus culturas fue, por tanto, una política de estado.

Como ya lo he mencionado antes, en 1970 se celebró en Temuco, el II Congreso Mapuche en el que el Presidente Allende protagonizó el acto de clausura donde también se entregó el borrador acerca de una nueva Ley Indígena que fue enviada al parlamento en mayo de 1971, promulgándose el 15 de septiembre de 1972.

Esta ley, sin duda que marca un hito en la historia de la legislación indígena del siglo XX: la división de tierras ya no es el objetivo esencial. Desde 1927 hasta 1961 la legislación proponía la división como medio para integrar a los indígenas a la nación, o como lo señalaba el Decreto 266 del 20 de mayo de 1931, la división era la “única manera de incorporarlos plenamente a la civilización”.

La ley 17.729 propuso en lo esencial tratar la problemática de las tierras y de la integración de los indígenas a la sociedad mapuche:

- La restitución de tierras. En el espacio de un año (1971) se restituyeron más de 68.000 hectáreas. La restitución de tierras usurpadas fue sentida aspiración de las organizaciones indígenas a lo largo del siglo XX. Hasta mediados de ese siglo prácticamente un tercio de las tierras con título de propiedad habían sido usurpadas.
- Promover un sistema cooperativo de tenencia y explotación de la tierra. Una buena disposición hacia nuevas formas de producción empezaba a manifestarse. Por ejemplo, en una zona de la comuna de Cunco un grupo de

familias iniciaba una experiencia de explotación en común tierras y maquinarias.

- Promover el desarrollo integral del pueblo mapuche. En el plano económico: la otorgación de asistencia técnica y de créditos agrícolas, en el plano social, propuso la realización de planes de vivienda y finalmente en el área educacional permitió construcciones escolares, internados entre otros.

Asimismo, y como ya lo he explicado antes, se creó el Instituto de Desarrollo Indígena IDI para “promover el desarrollo social, educacional y cultural de los indígenas en Chile, considerando su idiosincrasia y respetando sus costumbres” (8ARTIC.38).

Por primera vez se define la condición de indígena, más allá de la relación con la tierra, recurriendo a parámetros culturales: idioma, sistemas de vida, costumbres, religión (artíc.1). De esta forma se asentaron las bases del pluralismo cultural en Chile.

En relación a los objetivos educativos de la presente ley, se puede mencionar que hubo un sensible aumento de becas escolares, pasando de 556 becas en 1979 a más de 1.000 en 1972. Junto con ello, se abrieron Hogares de estudiantes mapuche y con ello la idea de integración persistió, pero se asumía reconociendo y potenciando la identidad mapuche. Era un hecho completamente nuevo en materia legislativa y para el contexto de la época constituía un avance significativo.

Sin embargo, esta ley no agotaba las dimensiones de la realidad indígena ni estuvo exenta de limitaciones e insuficiencias, pero rompió con una tradición legislativa cuyo propósito esencial era dividir las comunidades para integrara sus miembros omitiendo su especificidad cultural.

Otro hecho significativo dentro de esta época lo fue la lucha mapuche que conjugó reivindicaciones específicas con una participación política en la perspectiva de las

transformaciones estructurales de la sociedad. Los campesinos mapuche estuvieron a la vanguardia de la movilización campesina en la provincia de Cautín.

La movilización mapuche de la época como expresión de la ciudadanía.

Se inscribió en los años 60 y 70 un asenso en las luchas sociales y en particular un momento de agudización de los conflictos en el campo. Esta movilización se expresó a través de las tomas de fundo o las conocidas “corridas de cerco”.

El movimiento mapuche en el sur, y la reforma agraria profundizada por la Unidad Popular, suscitaron la reacción violenta de los propietarios y del conservantismo político que defendía la inviolabilidad de la propiedad privada.

De 14 tomas de fundos ocurridas en Malleco y Arauco, hubo apaleos en tres casos (Cañete y Contulmo). Las “corridas de cerco” para la recuperación de tierras usurpadas (es decir robadas) se confrontaron a la violencia patronal entre 1970 y 1972: varios resultaron heridos a bala y cuatro fueron los muertos.

Durante el gobierno de Salvador Allende los mapuche que protagonizaron tomas de fundos y corridas de cerco, participaron en la constitución de los Consejos Comunales de Campesinos de Cautín, especialmente en Lautaro y Cunco, en donde estas instancias (concebidos como órganos de poder campesino y por lo tanto como un medio para luchar contra el poder de los patrones) se gestaron por votación directa de la base por decisión de los campesinos mismos, sobrepasando tanto las reglas legales que informaban su constitución (Decreto 481 de diciembre de 1970) como las instancias burocráticas. Comenzaba a gestarse una participación en los Centros de Reforma Agraria y una integración a las Juntas de Abastecimientos y Precios JAP durante la campaña de acaparamiento de productos esenciales organizados por la derecha y los comerciantes golpistas para provocar la penuria.

También estuvieron presentes las contiendas electorales. En este terreno destacaron dirigentes bilingües mapudungún -castellano ya que devenían fieles portavoces de las aspiraciones mapuche y también buenos exponentes de las medidas adoptadas por el gobierno de Allende a favor de los campesinos indígenas y de los trabajadores en general. Citemos dos casos: Rosendo Huenumán que postuló a la diputación, en la lista del Partido Comunista y que fuera elegido diputado por Cautín con la primera mayoría provincial. Por primera vez un candidato mapuche llegaba al Parlamento con las más alta votación de la provincia. Carlos Chiguailaf R. Candidato a regidor por la comuna de Cunco, era igualmente reelegido de manera destacada.

La prensa derechista concentró su atención en el movimiento campesino de Cautín, tal vez por la visibilidad de los sectores más radicalizados de la izquierda: el Movimiento Campesino Revolucionario, Netuaiñ Mapu y una corriente del Partido Socialista. Temía una creciente adhesión campesina a la idea del socialismo. Evidentemente, se presentaba a los mapuche como manipulados.

Sin duda, esta movilización de los años 60 y 70 no fue coyuntural, se inserta en la historia de un itinerario de participación política en el siglo XX puesto que aparecía, desde su integración compulsiva a la nación chilena en 1883, como un medio más efectivo para la defensa de sus derechos y el planteo de sus reivindicaciones. Pero esta vez la movilización tuvo un elevado costo humano: desaparición, tortura, cárcel, exilio. Consecuencia de la brutalidad represiva de la Junta Militar que usurpó el poder.

En 1978 exiliados mapuche crearon en Europa el Comité Exterior Mapuche (1978-1985). Este se fijó como uno de sus objetivos esenciales la búsqueda y creación de tribunas para denunciar, ante la opinión pública, la represión dictatorial: allanamientos y torturas en comunidades, arrestación y asesinato de dirigentes,

detención de miembros de la Federación de Estudiantes Indígenas y desalojos de jóvenes de los Hogares Mapuche.

Asimismo, los mapuche exiliados en diferentes países europeos y militantes de los diferentes partidos y movimientos de la izquierda chilena, decían en su Declaración de 1987: “los mapuche comprendemos que, nuestra lucha teniendo especificidades propias de una minoría étnica, está fundamentalmente ligada a la de todos los sectores explotados de la sociedad chilena”.