

revista
LIWEN

DIRECTOR
Pedro Marimán Q.

SUB-DIRECTOR
Elicura Chihuilaf N.

CONSEJO EDITOR
Alfonso Cayul
Elicura Chihuilaf
José Marimán
Pedro Marimán
Rubén Sánchez

CORRESPONSAL
Claudio Cratchley

EDITOR
CENTRO DE ESTUDIOS Y DOCU-
MENTACION MAPUCHE LIWEN
(CEDM-LIWEN)

ADMINISTRACION
Aldunate 83 casilla 1136,
teléfono (045) 213963 Temuco
Chile

FOTOGRAFIA DE PORTADA
Eliana Cofré

DIAGRAMACION: CEDM-Liwen

IMPRESION
Imp. Kolping - Villa Alegre 896 -
Fono 210732 - P. Las Casas - Tco.

Los artículos publicados en Revista Liwen son inéditos salvo indicación de lo contrario. Y las opiniones vertidas en ellos son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

El Comité Editor acepta le sean remitidos trabajos inéditos, pero no se compromete a su publicación.

Revista de circulación restringida.

Se acepta la reproducción total o parcial de los artículos citando la fuente y enviando una copia de la publicación a la administración de la Revista.

SUMARIO

Nº 3 AÑO I

Diciembre 1990

EDITORIAL

* Ley Indígena y Autonomía.....

POLITICA

* Decreto Ley 2568: efectos e implicaciones,
Elizabeth Parmelee.....

ENTREVISTA

* Proyecto Nacional y realidad: entrevista a *Guillermo Bonfil Batalla*.....

CRONICA

* Dudoso desarrollo del Bío Bío, *Katherin Bragg* ...

CULTURA

* AUKATUN: Grupo de rebeldes y "fundadores"
muralistas mapuche en Temuco.....

500 AÑOS

* Sobre interrogantes y consideraciones anuncia-
das en la evangelización del pueblo mapuche,
Rolf Foerster.....

ANALISIS

* Apuntes de Historia Local: la relación campo ciu-
dad entre 1914-1922, *Miguel Espinoza*.....

COMENTARIO

* Jewmun ci mapu ñi pvjv, *Elicura Chihuilaf*

GRAFICAS MAPUCHE

POESIA

* Poema inédito de *Leonel Lienlaf*

NUEVA LEY INDIGENA Y AUTONOMA

CEDM-LIWEN



El Congreso Nacional de Pueblos Indígenas desarrollado en Temuco durante los días 16, 17 y 18 de enero, se constituyó en la última y quizá más simbólica instancia de discusión del Borrador de nueva Ley Indígena, presentado por la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) en septiembre de 1990. Delegados Aymara, Rapa-Nui, Kawashkar y Mapuche (incluidos Mapuche-williche de Osorno y Chiloé) cerraron el capítulo de consulta a los pueblos originarios, dando paso a una segunda etapa que tendrá como actor principal al Ejecutivo. Este, previa revisión de las conclusiones emanadas del Congreso, elaborará un proyecto de ley que posteriormente despa- chará al Parlamento.

El Borrador de nueva Ley Indígena supera en mucho a las antiguas leyes que centraron su atención exclusivamente en las llamadas "tierras indígenas", olvidando que en relación con ellas habitaban unos pueblos reales, con personalidad cultural e histórica distinta al común "nacional" y que requerían ser reconocidas y respetadas en cuanto tales. Si bien nada se puede adelantar sobre la real voluntad del Parlamento por transformar en ley el Borrador, éste

permite por sí solo apreciar que al interior de la sociedad dominante se está gestando una visión crítica que cuestiona al Estado-Nación, reconoce la pluriétnicidad del país y, sobre todo, la existencia de pueblos indígenas, étnicamente diferenciados de la sociedad nacional.

Si bien es cierto que todas las organizaciones mapuche coincidieron en señalar que una nueva ley es sólo un paso más en la conquista de los derechos "adeudados" por el Estado al pueblo mapuche, parece ser que no se profundizó en las connotaciones políticas con que ciertos capítulos del Borrador abordan la problemática en cuestión y que justamente pueden dar una base a reivindicaciones mucho mayores.

En efecto, el Borrador plantea en su Introducción que la Nueva Ley "se fundamenta en la evidencia de que a lo largo de la Historia, se sometió a la marginación y discriminación a los grupos indígenas". Esta marginación y discriminación, sin dejar de ser una realidad, constituye algunos de los efectos y no las causas de un fenómeno mucho más profundo, que tiene su origen en los procesos de conquista y colonización que el Estado chileno emprendió en la segunda mitad del siglo pasado, y mediante los cuales las poblaciones indígenas fueron expoliadas de su base material y territorial. En el caso de los mapuche, su situación actual es el resultado de la conquista y colonización de la Araucanía por Chile, que los transformó de pueblo independiente y dueño de su propio territorio, en una minoría nacional oprimida y colonizada, desposeída de sus tierras y su ganado, y condenada, por lo tanto, a insertarse en la sociedad chilena a través de los sectores más explotados o simplemente a la marginalidad.

Una ley indígena, por su parte, concierne a una categoría social, los indígenas, por mucho que pueda referirse a "pueblos indígenas". Si los mapuche son, de acuerdo a los criterios del propio Borrador, un "Pueblo", como tal tienen derechos políticos y territoriales que van mucho más allá de lo que puede otorgarles una simple ley. Los derechos de un Pueblo, reconocido como tal, no son garantizados por una ley, sino por un estatuto político particular, mediante el cual se dota de su propio ordenamiento jurídico e instituciones políticas en su propio territorio.

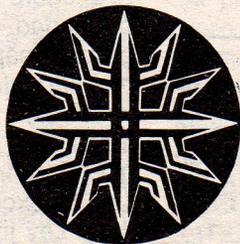
Las limitaciones de una ley son evidentes cuando se intenta, precisamente, definir el "territorio indígena" (y por tanto el territorio mapuche). Apenas se profundiza en su definición, salta a la vista que en realidad no se habla de "territorio", sino de "tierras", lo que en ningún caso es lo mismo. En este ámbito, la ley sólo pretende garantizar las tierras que los mapuche han logrado conservar hasta hoy de aquellas que el Estado les dejó a través de los Títulos de Merced (puesto que se buscarán "soluciones viables" para las tierras usurpadas), aunque se contemple su ampliación mediante la creación de un Fondo de Tierras.

En esta visión de "territorio indígena", la dimensión histórica del territorio mapuche, concebido como el espacio regional global que el pueblo habitó libre y soberanamente antes de la anexión, queda sin reconocimiento alguno. En su lugar se proponen unos "Territorios de Desarrollo Indígena" donde está claro, además, que sólo

corresponderán a espacios rurales, y cuya finalidad será la aplicación de programas de desarrollo específicos. En vez de una concepción regional del territorio, se proponen enclaves aislados entre sí, sin considerar que el desarrollo del pueblo mapuche sólo puede darse en el marco de una política regional, atendiendo a la intrincada red de relaciones urbano/rural, en particular en relación a Temuco, en donde el éxodo rural ha situado además un grueso contingente de población mapuche.

Ello implica que la región debe superar su dependencia estructural del régimen centralista, procurando concentrar una suma de poderes que le permita responder en forma autónoma a la problemática de su desarrollo y velar por la conservación y proyección de su personalidad histórica y cultural, en el marco de una convivencia pluriétnica que es imposible dejar de reconocer. Ello pasa por la descentralización del Estado y por un Estatuto de Autonomía Regional para la región en que se concentra la población mapuche.

Ninguna legislación indígena, por muy avanzada que sea, es susceptible de crear las condiciones de plena igualdad para las poblaciones indígenas con la población chilena. Estas, sólo pueden ser aseguradas a nivel de los territorios de concentración y presencia histórica de cada pueblo -y no en el territorio nacional en su conjunto- y mediante estatutos de autonomía regional que garanticen allí, políticamente, los derechos específicos, en tanto que minoría nacional, de cada grupo étnico. Cualquiera que sea su carácter, una ley indígena no resolverá el problema de dominación y subordinación del pueblo mapuche al Estado-Nación chileno; sólo reproducirá y reformulará la dependencia con respecto a la sociedad dominante, aunque pueda resolver uno u otro aspecto, o paliar algunos de sus efectos.



DECRETO LEY 2568, SUS EFECTOS E IMPLICANCIAS

Elizabeth Parmelee

En mayo de 1979 el gobierno militar modificó la Ley Indígena 17.729 -promulgada durante el gobierno de S. Allende- mediante el Decreto Ley 2.568. La reacción de las comunidades indígenas así como de las instituciones que trabajaban (trabajan) con ellas demostró (demuestra) el profundo desacuerdo que existe en torno a este Decreto.

Hasta ahora se ha comentado bastante de las motivaciones y de la injusticia que dicho D.L. representa para el pueblo mapuche; sin embargo, los efectos reales y las implicancias políticas y económicas se han debatido, a nuestro parecer, insuficientemente. En tal perspectiva, en el presente artículo, abordaremos su análisis a partir de dos preguntas: ¿Qué política es la que permitió que se generara el D.L. 2.568?, y ¿cuál es el carácter de la actual comunidad mapuche?

LA POLITICA INDIGENA EN CHILE

La política indígena en Chile, ha sido la combinación de intentos de asimilación de los mapuche y de encubrimiento de la existencia de un pueblo marginado.

Según la mayoría de los historiadores, la política de radicación de grupos familiares en lotes de terreno era una medida temporal. Nosotros podemos agregar que, a diferencia de lo que ocurrió en los Estados Unidos -donde las reservas cumplieron la función de contener los indígenas y cederles una cierta autonomía y reconocimiento legal como pueblos-, la radicación chile-

La política indígena en Chile, ha sido la combinación de intentos de asimilación de los mapuche y de encubrimiento de la existencia de un pueblo marginado.

na, cumplió el objetivo de controlar el traspaso de tierras recién conquistadas a colonos extranjeros y, a la vez, mantener control sobre la población indígena para eventualmente asimilarla a la sociedad nacional(1).

Entre 1927 y 1972, los gobiernos chilenos intentaron promover la asimilación a través de leyes destinadas a dividir las reducciones -entregando títulos individuales a cada comunero-, y disminuir las restricciones sobre ventas y enajenaciones de tal propiedad. Sin embargo, la posición de los grupos mapuche era lo bastante fuerte como para detener efectivamente el proceso de división. La cantidad de reducciones divididas fue pequeña y la política indígena quedó "congelada". Durante este tiempo, con la excepción del período de vigencia de la Ley Indígena 17.729, las leyes no respondieron a los deseos ni del gobierno (asimilación del indígena), ni del pueblo mapuche (recuperación de tierras y mejoramiento de su situación marginal), ni de los terratenientes (acceso a las tierras). En consecuencia, es dentro del marco de una política congelada, de donde surge el D.L. 2.568.

CARACTER DE LA ACTUAL COMUNIDAD MAPUCHE.

Para comprender la comunidad mapuche actual y los efectos del D.L. 2.568, es necesario entender cómo surge y el rol que cumple hoy. Según historiadores y sociólogos, el punto de partida es la radicación. Antes de la radicación, la comunidad era transhumante y la tierra no se asumía como propiedad demarcada o definida, sino como un bien de usufructo, que con frecuencia era abandonada por otro espacio de explotación que ofreciera mejores ventajas. Dado su abundancia, la tierra no tenía un valor intrínseco(2).

Con la radicación -bajo la forma de arreducciónamiento- la comunidad se convirtió en un grupo cuya existencia ha sido la defensa contra la cultura invasora. Sorpresivamente la identidad -nunca antes cuestionada- se convirtió en el eje de su existencia y esta identidad se defendía desde la reducción. Lo anterior no quiere decir que las comunidades carecen completamente de integración con la sociedad y economía nacional(3).

La reducción es el lugar donde la vida y la identidad de la comunidad se desarrollan. Una vez perdida esta comunidad se hace mucho más difícil la identidad individual. Esto se evidencia en el hecho de que numerosos migrantes mapuches mantienen sólidos lazos de unión con su comunidad, realizando visitas periódicas que refuerzan el sentido de pertenencia.

La comunidad mapuche, tal como existe hoy, no es cooperativista o colectiva. No sólo porque el mapuche suele trabajar a nivel individual o familiar al interior de la reducción, sino también porque no suele orientarse al modelo de acumulación que la cooperativa requiere. La economía del mapuche es de subsistencia. A pesar de que existe el anhelo de vivir mejor, la preocupación no suele ser la acumulación o crecimiento económico, sino la satisfacción de necesidades, protección de las tierras y la mantención de la cultura e idioma.

El individuo en la reducción trabaja por iniciativa propia y con su familia inmediata, produciendo normalmente sólo lo que la familia necesita para sobrevivir. Este sistema de producción se debe en parte a la pobreza, pero parece que la unidad familiar siempre ha tenido mayor importancia que otra(4). Sin embargo, la comunidad es importante en la vida cotidiana y la ayuda económica comunitaria siempre existe, aunque debilitada por el uso de máquinas(5).

Es obvio, dado el alcance de las tierras reconocidas como indígenas en los Títulos de Merced, que éstas nunca van a bastar ni dar la posibilidad de bienestar promedio a toda la población mapuche.

La comunidad y la propiedad comunitaria, tal como las normas de herencia, sirven para asegurar que cada persona de la comunidad que así lo desee, pueda trabajar la tierra y establecerse allí. Dado el sistema de mediería, aun una persona que carece de recursos propios puede acceder a un pedazo de tierra, animales y la posibilidad de sobrevivir(6). Es obvio, dado el alcance de las tierras reconocidas como indígenas en los Títulos de Merced, que éstas nunca van a bastar ni dar la posibilidad de bienestar promedio a toda la población mapuche. Pero, sin embargo, el sistema propio de los mapuche sí ofrece una cierta seguridad al mapuche que se encuentra en la comunidad.

EFFECTOS REALES E IMPLICANCIAS POLITICO-ECONOMICAS DEL DECRETO

Revisados los antecedentes de orden histórico, avancemos en el análisis del Decreto, para lo cual nos hemos propuesto conocer: ¿Cuál era su motivación? y ¿hasta qué punto ha sido efectivo en lograr las metas esperadas por el régimen militar?.

1. Motivaciones, metas, logros y problemas laterales del Decreto.

Según las declaraciones del régimen militar, el D.L. 2.568 tenía tres metas distintas:

- Primero, "sanear" los títulos de los mapuche, poniendo fin a una situación de irregularidad y ambigüedad de derechos y deslindes.

- Segundo, ayudar (con la entrega de títulos) al desarrollo económico individual. Al respecto un documento publicado por INDAP sugiere que el Decreto "ha dado una mayor eficiencia y cobertura a las acciones de desarrollo agrícola, social y cultural destinado al sector"(7). Otro documento del mismo organismo dice que el D.L. 2.568 es positivo, por cuanto permite al mapuche "decidir libremente su futuro, barajando por iniciativa propia las posibilidades que le ofrece el medio, en una legítima lucha por el bienestar personal y también de su familia..."(8).

- Tercero, integrar al mapuche a la sociedad chilena, retomando así la meta de las leyes anteriores, pero esta vez, con un esfuerzo mucho mayor. Este deseo de integrar y chilenuzar a los mapuche se fundaba en la preocupación del régimen para establecer una nación homogénea, en que todos se integraran bajo el mismo sistema legal con "igualdad de oportunidades" para todos.

¿Se han logrado algunas de las metas propuestas por el gobierno militar?

En el caso de la primera de ellas, es decir, el saneamiento de los títulos, se ha logrado casi completamente, puesto que hoy día queda sólo un porcentaje ínfimo de comunidades indivisas. Sin embargo, han surgido problemas imprevistos dentro del mismo marco. Uno de ellos, es la carencia de una previsión adecuada para la herencia después de la muerte del propietario.

El Decreto declara, en su Artículo 26, que: "Las hijuelas serán indivisibles aun en

el caso de sucesión por causa de muerte...". Por tanto tendrá aplicación lo dispuesto en el artículo 19 del decreto con fuerza de ley N° 6, de 1968"; la norma chilena de herencia(9).

Esta falta de previsión da lugar a dos problemas. El primero, es que no reconoce las normas propiamente mapuche, que suelen asegurar que cada persona tenga tierra, aunque sea poca. Los derechos de herencia de un individuo, dependen de sus derechos o posibilidades de obtener tierra en otras partes y, también, de su interés en ejercer sus derechos. La persona que se encuentra en otra comunidad o trabajando en la ciudad normalmente no exige sus derechos de herencia, pero tampoco los pierde completamente. A la vez, la persona que se queda en la comunidad trabajando la tierra no tiene que comprar los derechos de los demás herederos. Estas normas resuelven el problema de herencia sin traspasos de dinero (un recurso escaso) y sin expulsión de nadie.

El segundo, es que, bajo las normas chilenas y el Artículo mencionado del Decreto, existen dos posibilidades de resolver los problemas de herencia, aparte de la venta del terreno. O bien un sólo heredero tiene que comprar los derechos de los demás -difícil, dado la situación económica-, al contrario, pueden compartir el terreno, sin división legal, volviendo así a la situación anterior de una comunidad sin deslindes definidos y sin títulos individuales, con todas las trabas que esto representa en el marco de la legislación chilena: el no tener acceso a crédito, asistencia, subsidios, etc. Aunque este problema no se ha manifestado ampliamente, en unos veinte o cuarenta años más las propiedades "saneadas" se encontrarán, otra vez, bajo un sistema comunitario, pero ahora aún más limitado que antes dado el pequeño tamaño de cada hijuela.

La segunda meta del gobierno militar -la de promover el desarrollo económico mapuche a través de mayor eficiencia e inversión- es aún más problemática.

A pesar de los recursos invertidos para dividir las reducciones, es casi imposible observar un cambio positivo en la situación económica de los mapuche. En algunas localidades -por ejemplo, donde se ha desarrollado la producción remolachera-, existe una inversión y mejoramiento considerable; pero en otras, donde hay un cambio, se debe más bien a los esfuerzos de las ONGs (que generalmente se han basado en un sistema comunitario o cooperativo, "a pesar de" los títulos individuales y no "en base a" ellos).

Esta falta de beneficios económicos se debe en parte a la posición del campesino bajo la política económica y agrícola en general. A pesar de que el mapuche con su título individual puede pedir crédito, no lo hace a causa del alto costo del crédito ofrecido y el riesgo que éste representa. En los pocos casos donde han pedido y obtenido crédito, los resultados muchas veces son negativos, y -para pagar la deuda- el mapuche se ve forzado a vender algún bien productivo (sobre todo ganado). Por lo tanto, el crédito no ha servido como una inversión eficiente sino como una descapitalización de un pequeño productor que ya carecía de bienes capitales. Al fin y al cabo quedan peor que antes.

Un beneficio imprevisto del Título individual, es la posibilidad de acceder a una vivienda rural subsidiada. La postulación se ha hecho en numerosos lugares, ya que el costo de construir en forma particular es demasiado alto. Sin embargo, la casa de subsidio podría tener implicaciones inesperadas, ya que tan sólo es posible construir una casa por propiedad (a pesar que es frecuente encontrar varios grupos familiares viviendo en ella), o bien, que el valor de la casa pudiese aumentar el valor de la hijuela lo suficiente como para que el propietario tuviese que pagar contribuciones (lo que otorgaría un costo considerablemente alto a una casa supuestamente gratuita)(10).

Otro efecto económico, ha sido el no pago de derechos a la totalidad de los comuneros que no recibieron una hijuela en

esta división y entrega de títulos, por estar ausentes. El Párrafo 3 del Decreto establece un sistema de pagos a "las personas que figuran en el título respectivo, y a sus herederos o cesioneros, en su caso, con la exclusión de los señalados" (los que recibieron una hijuela)(11). El anterior gobierno gastó casi \$320 millones de pesos entre 1979 y 1990, pagando así -aproximadamente- un 60% de los derechos, pero muchas personas no se beneficiaron de la medida por desconocimiento, desinformación y temor, sobre todo al comienzo(12). Sin embargo, hasta 1990, más de 5000 personas se habían beneficiado; entre ellas se encontraba gente que vivía en una comunidad y con derechos en otras (a causa de las normas chilenas de herencia), así como otras que vivían en la ciudad.

El efecto económico de este dinero debe ser grande, sobre todo dado su alto costo para el gobierno. En promedio, la indemnización alcanzó la cifra de \$ 63.560, y aunque algunos han recibido cantidades considerablemente mayores, los más recibieron cantidades significativamente menores.

Dado el costo de la propiedad, un alto número de beneficiarios no pueden comprar un nuevo terreno con su compensación. Tampoco alcanza para hacer una inversión significativa. Para la gente que vive en una comunidad, este dinero podría usarse para insumos como abono, semilla o ganado. Sin embargo, no parece que el dinero entregado a los comuneros haya tenido un efecto muy grande, tal vez porque se trata de poco dinero, o quizá por falta de asistencia en su uso.

La entrega de títulos individuales, si bien ha tenido efectos graves en las comunidades, no ha cambiado la identificación del mapuche con su tierra y comunidad, ni ha puesto fin a las reivindicaciones por derechos especiales para la población mapuche.

La tercera meta del gobierno, la de integrar o asimilar la población mapuche a la sociedad nacional, abarca temas bastante complejos. Pero, antes de discutir la validez de la meta, hay que destacar que no se ha logrado ampliamente. La entrega de títulos individuales, si bien ha tenido efectos graves en las comunidades, no ha cambiado la identificación del mapuche con su tierra y comunidad, ni ha puesto fin a las reivindicaciones por derechos especiales para la población mapuche (últimamente expresadas bajo la forma de demanda por Autonomía Política y Territorial). Al contrario, se puede decir que el D.L. 2.568 ha reforzado la posición defensiva del pueblo, dando lugar a organizaciones mapuche donde antes -entre 1973 y 1979- no existían y que perduran hasta hoy.

2. Validez de las metas.

Habiendo evaluado así los logros del D.L. 2.568 para el régimen, avanzamos al cuestionamiento de la validez de tales metas y los presupuestos en que se basan.

En el caso de la primera meta, la de clarificar o regularizar la situación de las tierras, hay que destacar que -si bien la estructura de reducciones dio lugar a serios problemas- la entrega de títulos individuales no es la única ni la mejor solución. Más bien era una fórmula que convenía al gobierno militar dado su política neoliberal de entregar todo al libre mercado y homogenizar al país.

La segunda meta, la de promover desarrollo, no es cuestionable en sí. Existe un

La política general que aplicó el régimen militar, nos lleva a suponer que la verdadera meta económica del Decreto no era el apoyo al desarrollo del mapuche, tanto como la liquidación de un sector "disfuncional" o "inviabile".

acuerdo bastante amplio sobre el hecho de que la situación económica de la población mapuche requiere alguna acción urgente. Sin embargo, el presupuesto inicial "título individual=desarrollo", es dudoso. La entrega de un título que permita al mapuche pedir crédito, postular a subsidios y a asistencia técnica bajo las normas todavía vigentes, no ha significado grandes avances en la práctica. Por lo demás, este mismo acceso ya existía bajo la Ley Indígena 17.729 con previsiones especiales y amplias para la promoción del desarrollo.

La política general que aplicó el régimen militar, nos lleva a suponer que la verdadera meta económica del Decreto no era el apoyo al desarrollo del mapuche, tanto como la liquidación de un sector "disfuncional" o "inviabile" (14). La entrega de títulos llevaría, en un corto plazo, a la venta o enajenación de tierras en favor de los grandes propietarios, cediendo así a las leyes de la política neoliberal.

El cuestionamiento de la tercera meta del gobierno, la integración del mapuche a una sociedad nacional homogénea, nos lleva a un conjunto de temas, tanto económicos como sociales, que abarcan el significado de la comunidad y el derecho del mapuche a mantener su identidad y cultura. La justificación del Decreto es que, responde al "anhelo primordial del mapuche... contar con un título de dominio legal de sus posesiones individuales, para tener mayor seguridad de Tenencia y poder trabajar lo propio, por pequeño que fuera."(15). Sin embargo, los críticos del Decreto sostienen que la propiedad comunitaria tiene una gran importancia para la cultura mapuche

La entrega de títulos individuales no es la única ni la mejor solución. Más bien era una fórmula que convenía al gobierno militar dado su política neoliberal de entregar todo al libre mercado y homogenizar al país.

y, por lo tanto, la entrega de títulos significa la ruptura de la cultura y una violación de los derechos de los mapuche.

La oposición al Decreto suele representar, en algunos casos, la comunidad mapuche como un sistema colectivo de modelo leninista. Acentúan el sentido de cooperación que existe en la comunidad y ven en la propiedad de la tierra bajo un título común una comunidad parecida a la andina. Esta visión de la comunidad mapuche choca con el hecho de que las hijuelas suelen ser demarcadas y heredadas por generaciones. Ambos modelos -tanto el neoliberal como el colectivo- tienden a extrapolar algunas características de la reducción mapuche para llegar a una definición que no logra explicar la realidad.

3. Efecto sobre la comunidad mapuche

¿Cuáles, entonces, son los efectos del D.L. 2.568 en la comunidad?. La entrega de títulos individuales ha dejado al mapuche en una situación de doble desprotección. Primero, como pequeño campesino, el mapuche tiene que enfrentar un libre mercado que no suele tomar en cuenta al individuo como ser humano y donde el pequeño carece de protección contra el grande. Entregado a tal mercado (tanto de trabajo como de tierras), el campesino no tiene grandes opciones. O bien puede intentar rentabilizar en algo su pequeño pedazo de tierra, o puede venderlo y trabajar para otro. Ninguna opción tiene valor para recomendarla, especialmente la segunda, dadas las malas condiciones que suelen enfrentar los que venden su fuerza de trabajo.

Pero el mapuche también queda desprotegido de otra manera. Que, con la entrega de títulos individuales, el mapuche pierda su identidad legal como indígena y, por lo tanto, su protección como integrante de una comunidad y cultura específica. El tema de la "protección" del indígena y su diferenciación de la población mayoritaria surge con frecuencia, y abarca varias cuestio-

nes. Primero surge la cuestión de la capacidad del indígena y el por qué de su protección. Históricamente, era común tratar a los indígenas como "niños" o "inocentes", vulnerables a las estafas de los colonizadores. De allí surge el "Protector de Indígenas" y la legislación que da a los indígenas el mismo estado legal que los menores de edad o retrasados mentales(16).

Hoy día queda claro que tal actitud es injustificada. Si los mapuche son vulnerables frente a las estafas no es por no entender, sino por su posición económica deteriorada (lo que les da pocas opciones y una fuerza mínima en el mercado para demandar e imponer condiciones). Además, hay que preguntarse si la legislación indígena tradicional era efectivamente un mecanismo de protección del individuo. El mismo indígena que queda protegido bajo algunas leyes, queda sin protección en otras. Puede vender algunas tierras, pero no otras. ¿Estas leyes buscan proteger al indígena o al sistema de reducciones/latifundios?. Más bien parecen estar orientadas a lograr una cierta estabilidad política. Así lo sugiere Wilson Cantoni en su estudio de la legislación indígena chilena(17).

También, hay que considerar la posibilidad de una legislación que proteja no al individuo por ser "incapaz", sino la tierra misma por ser indígena. Sin decir que la meta histórica de la enajenabilidad era tal, se puede proponer que las tierras indígenas deben tener protección o normas especiales porque pertenecen a una sociedad indígena y deben quedar así siempre, o por lo menos hasta que el propio pueblo indígena tome una decisión como pueblo, de poner fin a tal protección. Tocamos aquí el tema de territorio y soberanía, lo cual está surgiendo nuevamente como una reivindicación en el discurso de muchas organizaciones mapuche. A pesar de su imagen, no es una idea tan radical como parece. El reconocimiento de ciertas tierras como territorio indígena, que tiene una legalidad distinta y merece respeto, no significa ni la promoción del racismo ni una amenaza a la seguridad nacional.

Para hacer una comparación, tal vez insólita, se puede mirar la estructura de una corporación o empresa. El hecho de que tiene sus propias reglas -dentro de las cuales normalmente se encuentran restricciones sobre la enajenación de la propiedad- no significa ni un problema nacional, ni una restricción injusta de las libertades de los individuos que integran el grupo. La formación de restricciones y normas es la manera lógica de proceder cuando un grupo de personas tienen un interés común, tal como es la mantención de la cultura e identidad del pueblo.

El D.L. 2.568, a través de la entrega de títulos individuales, ha dejado al indígena y a la comunidad desprotegidos. Los efectos directos de éste, se ve en los crecientes problemas legales que ya no se pueden resolver fácilmente porque carecen de un trato distinto (ya sea en una corte especial o en algún otro foro). El hecho de que el único recurso para la resolución de conflictos esté en los juzgados nacionales se vuelve particularmente grave cuando se trata de dos personas indígenas, ambas desprotegidas, que tienen que resolver su diferencia en un sistema que no solamente les es ajeno, sino que también es costoso y complicado.

Este es un efecto inmediato que aun los promotores del Decreto reconocieron, pero también existe un efecto más profundo. Una vez divididas las tierras, sus propietarios no sólo pierden la protección legal que tenían, sino su definición misma es cuestionada. Se ha dado así un paso importante hacia la asimilación, haciendo más difícil la constitución o identificación de un territorio indígena. El pueblo pierde su cali-

Una vez divididas las tierras, sus propietarios no sólo pierden la protección legal que tenían, sino su definición misma es cuestionada. Se ha dado así un paso importante hacia la asimilación.

Decir que el efecto no ha sido tan grande como se esperaba, no es decir que el Decreto no tiene ningún efecto socio-cultural, o que no ha acelerado un cambio que puede tener efectos graves en unas décadas más. El efecto se ve -sobre todo- en las ventas y enajenaciones que han ocurrido. Con cada venta o arriendo, la comunidad y la tierra identificable como mapuche va disminuyendo.

dad de pueblo en cierto aspecto y se convierte más estrictamente en una minoría étnica(18).

Obviamente este puede haber sido parte del motivo no declarado del Decreto. Pero partiendo del presupuesto de que cada grupo tiene el derecho de mantener su cultura, sólo podemos llegar a la conclusión que esta meta, declarada o no, es ilegítima.

Un efecto importante de la pérdida de la definición como indígena, podría ser, una pérdida paralela de la identidad mapuche. Sin embargo, y a pesar de muchas predicciones pesimistas, esto no parece haber ocurrido en general. Aunque hay muchos casos de comunidades que han sufrido de conflictos familiares, y a pesar de que se han vendido o arrendado muchos terrenos, la identidad del individuo parece mantenerse; y el pueblo, aunque fragmentado entre varios grupos políticos, mantiene una voz y lucha con fuerza. El mismo fenómeno se ve en el ámbito económico, donde en lugar de haberse generado un proceso de proletarianización, descampesinización, u otros de carácter destructivo, ...hay un proceso de retracción hacia el interior comunal..."(19).

Pero decir que el efecto no ha sido tan grande como se esperaba, no es decir que el Decreto no tiene ningún efecto socio-cultural, o que no ha acelerado un cambio

que puede tener efectos graves en unas décadas más. El efecto se ve -sobre todo- en las ventas y enajenaciones que han ocurrido. Con cada venta o arriendo, la comunidad y la tierra identificable como mapuche va disminuyendo.

Hay también un posible efecto en el pago de los derechos de los ausentes. Hasta ahora no existen investigaciones en este ámbito, pero se puede postular un cambio en actitud, o una pérdida de seguridad, cuando el individuo está así compensado. Ya no tiene ningún derecho legal en la comunidad. Antes, la relación entre el individuo y su comunidad era tanto de obligación como de derecho. La persona en la ciudad mantenía su contacto tanto por lazos económicos como sociales. Además de volver para celebraciones tradicionales, solía mandar parte de sus ingresos a la familia y así aseguraba su vínculo y posibilidad de retorno permanentemente(20). ¿Habrá cambiado este contacto desde la compensación de estos derechos?

NOTAS

- (1) Wilson Cantoni, "Legislación indígena e integración mapuche", Programa de Sociología de Cambio Económico, Universidad de Wisconsin, con la colaboración del Centro de Estudios sobre Tenencia de la Tierra, Santiago, 1969, p. 21-25.
- (2) José Bengoa y Eduardo Valenzuela, "Economía Mapuche: Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea, PAS, Santiago, 1984, p. 24-26 y 32.
- (3) A pesar de que su economía es de subsistencia, los ingresos de los mapuche vienen en gran parte de la venta de sus productos agropecuarios y artesanales. En 1981/82, el 54.1% de la producción del predio fue comercializada (véase José Bengoa: "La Economía comunal mapuche", en Cultura, Hombre, Sociedad, Nro. 1, 1984, p. 251. U.C.). El mercado representa un espacio importante para los mapuche, le permite obtener los productos que no puede producir en su tierra y aumentar -a través del mercado de trabajo- sus pocos ingresos.
- (4) José Bengoa y Eduardo Valenzuela, "Economía Mapuche...", p. 25-27.
- (5) Wilson Cantoni, obra citada, p. 145.
- (6) José Bengoa, "La Economía comunal mapuche", p.256-275.
- (7) "Ley N° 17.729: Sus modificaciones y reglamentos", DASIN (INDAP), 1979, p. 8.
- (8) Historia de la política indigenista", DASIN (INDAP), sin fecha, p. 6.
- (9) D. L. 2.568, artículo 26, (o: "Ley N° 17.729: sus modificaciones...", p.16-17.
- (10) Esto, que por ahora es una conjetura, no deja de ser inquietante para algunos de nuestros entrevistados como es el caso de la Comunidad de Martín Anticoe.

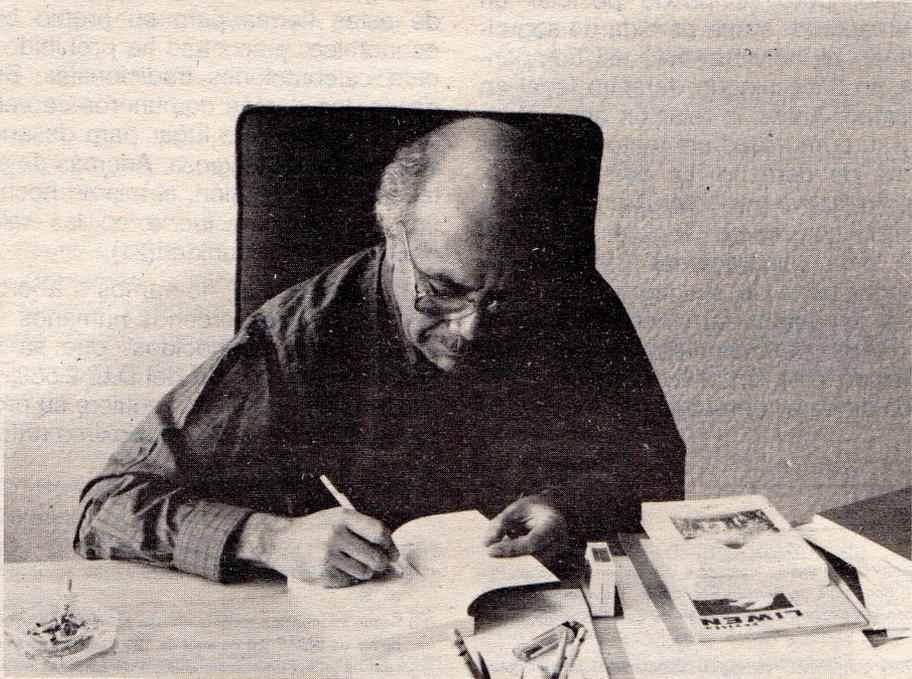
Además de estos efectos sobre la identidad y coherencia de la comunidad, existen algunos casos donde la división ha tenido un efecto muy directo sobre la vida religiosa y cultural de la comunidad. Normalmente las tierras sagradas están tituladas al cacique o descendiente del cacique más directo. Aunque generalmente no surgen mayores problemas de esta situación, en algunos casos el cacique ha hecho uso de estas tierras para su propio beneficio económico, y en otras ha prohibido su uso para celebraciones tradicionales. En estos casos, los demás comuneros se ven forzados a buscar otro lugar para desarrollar su vida cultural y religiosa. Además de esta violación de su religión, el mismo hecho significa una ruptura fuerte en las relaciones dentro de la comunidad(21).

Finalmente, no vamos a abordar aquí el tema de los derechos humanos -internacionalmente reconocidos- que se violaron con la promulgación del D.L. 2.568, ya que, debido a su amplitud, requiere su propio espacio. Será tema de un próximo artículo.

- (11) D. L. 2.568, artículo 29, (o: "Ley N° 17.729: sus modificaciones...", p. 18).
- (12) Según información recibida en una entrevista personal con autoridades de INDAP (23 de abril de 1990), al comienzo de la aplicación de la ley, un número altísimo de personas no exigieron sus derechos por ignorarlos. El decreto Ley 2.568 provee que la "liquidación" de una comunidad debe publicarse en los diarios, pero muchas personas -por razones obvias- no leen tales avisos. Otra de las razones aducidas y que explica la no exigencia de derechos fue el temor y la incertidumbre.
- (16) "Ley Nro. 17.729: Sus modificaciones...", pag. 5.
- (17) Wilson Cantoni, pág. 73-74.
- (18) Consulté los derechos humanos y los pueblos indígenas: el territorio: Ideas para la discusión del tema, "Comisión Chilena de Derechos Humanos", sin fecha p. 6.
- (19) José Bengoa, "La Economía comunal mapuche...", p. 253. Aunque los comuneros ya no tienen ningún derecho a la hijuela de otro, ella -por lo menos- sigue perteneciéndoles, en tanto pertenencia a un mapuche. La enajenación afecta no solamente a los herederos del vendedor (no siempre tomados en cuenta) sino también a toda la comunidad, que pierde, con cada enajenación, otro poco de su espacio y margen de maniobra.
- (20) José Bengoa y Eduardo Valenzuela, Economía Mapuche, p. 108.
- (21) Información: entrevista personal con un cacique, 30 de enero de 1990.

PROYECTO NACIONAL Y REALIDAD

Entrevista a Guillermo Bonfil Batalla, Coordinador del Seminario de Estudios de la Cultura del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.



GEDM-LWEN

Para situarnos en la problemática indígena en México, nos gustaría saber, en primer lugar, cuánta población indígena habita el país y en cuántos grupos étnicos se distribuye.

La magnitud del problema indígena en México -el llamado problema indígena- empieza a revelarse cuando un dato aparentemente tan simple, como cuántos indios hay en México, no tiene una respuesta precisa. Los datos estadísticos son muy desconfiables, tanto por la forma en que se recogen, como por el único indicador que usan para la identificación de población indígena, que es: habitantes mayores de cinco años de edad que hablen una lengua

indígena. Por supuesto, por todo el contexto de dominación, mucha gente no revela que habla una lengua indígena al momento del censo.

Las estimaciones hechas a partir de la información recopilada por la gente que ha trabajado durante años en ciertos grupos, nos lleva a un cálculo que oscila entre ocho y doce millones. En este caso, se entiende por indios, la población que vive en comunidades, independientemente incluso de si habla el idioma. Esto representa entre el 10 y el 15% de la población total del país, concentrada fundamentalmente en los Estados del centro, del sur y del sureste.

En lo que concierne al número de grupos indígenas, tampoco es fácil decir cuántas etnias hay en el país. La cifra que se maneja normalmente es de 56 etnias, reconocidas por un criterio puramente lingüístico que sería muy discutible, porque incluso muchas de esas lenguas, como el zapoteco, tienen variantes dialectales que son una verdadera cadena de dialectos y cuyas variantes extremas no son fácilmente inteligibles mutuamente.

Hay movimientos interesantes, como el hecho de que a partir del incremento del flujo de refugiados guatemaltecos a México, nuestro país se ha enriquecido, con por lo menos diez lenguas amerindias más, de las cuales una de ellas es-

taría entre las quince con mayor número de hablantes en México. Aunque no se pueda hablar de indios mexicanos -porque al tener en este momento el status de refugiados, no son ciudadanos mexicanos- el hecho es que ya forman parte de la estructura social en los Estados del sureste y ya deberían ser tomados en cuenta como población.

Ahora, la situación poblacional es muy diversa. Va desde grupos que pueden tener alrededor de un millón y medio de habitantes, como el maya de Yucatán, hasta grupos en que se habla escasamente de 100 ó 150 habitantes, como algunos grupos situados sobre todo en el norte de México.

Un fenómeno que nos llamó mucho la atención en el Estado de Chiapas es la existencia de una identidad indígena muy aferrada a la comunidad local, en este caso, el municipio que habitan. En el caso chileno, los mapuche han logrado mantener un grado importante de cohesión interna sobre la base de una identidad que supera los particularismos locales y que, por lo tanto, marca una di-

ferencia con la situación en Chiapas. ¿En qué momento se da este proceso de fragmentación de la cohesión y la identidad étnica?

Yo creo que por un lado descansa en una realidad precolonial de la organización social mesoamericana, pero se acentúa a partir de la invasión y del establecimiento del orden colonial. Se acentúa incluso con una política deliberada de provocar conflictos por límites territoriales entre las

propias comunidades indígenas, por los derechos de uso del agua, etc. Las asignaciones de tierras en la época colonial se hacen de tal manera ambiguas y contradictorias, que siempre hay conflictos entre las comunidades. Ese tipo

de conflicto, ayuda por una parte, a estimular y a reforzar la identidad local, y por otra, desvanece lo que era una identidad más amplia. Esto era evidentemente en interés del sistema colonial, del sistema de dominación. Se trataba de que los conflictos fueran entre los propios colonizados y no de los colonizados frente al colonizador.

¿Esta situación ha sido estimulada también por el México republicano?

En el México independiente suceden otros procesos que conforman lo que podría llamarse una segunda colonización. Por un lado, en el siglo pasado, el movimiento liberal pretende acabar con el recurso fundamental de los pueblos indios: su tierra -tierra comunitaria-, y convertirlas en parcelas individuales de propiedad particular, lo cual se logró en muy pocos casos. Pero la tendencia fue que muchas comunidades, a pesar de las presiones, pudieron mantener sus tierras aunque en general reducidas por el crecimiento de los grandes latifundios en todo el país en la segunda mitad del siglo pasado.

Una de las particularidades del caso mexicano, es que el Gobierno ha tenido siempre una enorme capacidad de apropiarse de ciertas banderas de la sociedad civil o de grupos, cualesquiera que sean, y tratar de instrumentalizarlas dentro de ciertos límites.

Acentuada después de la Revolución Mexicana la tesis de la unidad nacional, de la asimilación o integración de los pueblos indígenas, la visión dominante ha sido que la presencia o la existencia misma de los pueblos indios pone en riesgo la unidad nacional. Se ve en la presencia de las culturas indias una prueba de un atraso evolutivo que se va a resolver o va a dejar de existir, en el momento en que el país llegue al banquete de la civilización, como decía Don Alfonso Reyes. Es entonces evidente que se ha mantenido una política, una práctica y una ideología de carácter esencialmente colonial en relación con los pueblos indígenas, lo cual no niega, que sobre todo en estos últimos veinte años, se hayan podido realizar movimientos, incluso dentro de las instituciones del Estado.

Se pueden mencionar algunos casos que tocan este problema. Por ejemplo, el PROGRAMA DE FORMACION PROFESIONAL DE ETNOLINGUISTAS que se hizo a partir de 1977. Fue una experiencia valiosa. Se dio a un grupo de jóvenes indígenas - dos generaciones se formaron allí - una formación a nivel universitario, pero que descansará en la recuperación y en el uso de su propia lengua, de su cultura y del conocimiento de su propia historia. Los egresados de estos programas de etnolingüística, a mi parecer, son - hoy en día - los agentes que ven de manera más clara la necesidad de reestructurar unidades étnicas más amplias que la unidad local.

En este momento en que hay un cambio, no sólo en el discurso, sino en muchos elementos de la práctica indigenista,

se empieza a estimular la autogestión de los proyectos de desarrollo económico, educativo, cultural... y no necesariamente descansan en las organizaciones de nivel comunitario. También se apoyan proyectos que presentan organizaciones de nivel más amplio, de nivel regional o étnico.

¿Entre la población indígena mexicana no ha surgido un fenómeno ideológico aglutinador, como es en Perú o Bolivia el indianismo?

Ha habido muchos movimientos. Una de las particularidades del caso mexicano, es que el Gobierno ha tenido siempre una enorme capacidad de apropiarse de ciertas banderas de la sociedad civil o de grupos, cualesquiera que sean, y tratar de instrumentalizarlas dentro de ciertos límites. A principios de los setenta, se creó el CONSEJO NACIONAL DE PUEBLOS INDÍGENAS, que fue una iniciativa del Gobierno y que a juicio de algunos analistas descalificó todo lo que significaba ese Consejo.

En realidad hubo de todo. Hubo CONSEJOS LOCALES o ETNICOS que efectivamente nunca existieron para la gente. Sin embargo, algunos, aprovechando esa coyuntura, trataron de arraigar en la problemática local, obteniendo legitimidad ante los ojos de la población indígena. Pero un movimiento indianista, en el sentido que se da en Los Andes, ha sido mucho menos fuerte aquí.

Existe de alguna manera el pensamiento indianista. Está presente en muchos de los principales documentos de las organizaciones indígenas. Pero no con el carácter central y la fuerza que pueden tener en los países andinos.

En lo que respecta a la presencia indígena en la sociedad "ladina", ¿cómo nos podría describir usted el MEXICO PROFUNDO al que se refiere en su libro, "México Profundo: una Civilización Negada"?

Está presente en muy diversas formas. Esa parte del país que yo denomino

MEXICO PROFUNDO, no abarca únicamente a la población que reconocemos o que se reconoce a sí misma como india. Esa es la parte focal, el núcleo del México Profundo, presente actualmente, no sólo en las comunidades, sino -igual que en el caso de Chile y en una magnitud que corresponde a la población indígena de México- también en el México urbano.

Se estima que en el área metropolitana de la Ciudad de México, viven alrededor de dos millones de indígenas. Algunos de ellos son recién emigrados, pero otros, ya son niños o adolescentes nacidos en la Ciudad de México. O sea, se está formando realmente un nuevo segmento de nuestra sociedad: el INDIO URBANO, que no sólo está presente en la capital. En ciudades de la frontera norte hay contingentes muy importantes de población indígena, tanto del lado mexicano, como en Estados Unidos. El caso más notable, probablemente, es el de los mixtecos.

Se está formando realmente un nuevo segmento de nuestra sociedad: el INDIO URBANO, que no sólo está presente en la capital.

En un valle del Estado de Baja California, trabajan permanentemente entre 20 y 25 mil Mixtecos, y en épocas de cosecha, la cantidad puede subir a 50 ó 60 mil. Hay grupos de mixtecos ya emigrados a Estados Unidos que tienen sus propias organizaciones y llegan a tener incluso, aparte de publicaciones, reuniones, organizaciones de defensa, etc., una estación de radio que transmite en su idioma.

En el país, la presencia netamente indígena, lejos de estar desapareciendo, se está diversificando y se está expandiendo. Uno ya no puede decir que para conocer a los indios en México hay que irse a las llamadas "Regiones de Refugio", o zonas indígenas. Se puede encontrar la presencia per-

Se puede encontrar la presencia permanente, y en cierta forma organizada, de la población indígena en el corazón mismo del llamado México moderno y en las zonas más dinámicas desde el punto de vista económico.

manente y en cierta forma organizada de la población indígena, en el corazón mismo del llamado México moderno y en las zonas más dinámicas, desde el punto de vista económico.

Lo importante, es que no hay una pérdida necesaria de la identidad, de la lengua, de ciertos aspectos de cultura, a pesar de que la gente vive una realidad completamente distinta. Ahora, mi tesis es que en términos de cultura, y más que de cultura, de principios civilizatorios, el México Profundo se encuentra también en los sectores campesinos tradicionales no indígenas, o que no son reconocidos como indígenas. También está presente -aunque esto cauce cierto escándalo en algunos investigadores- en sectores urbanos que no son estos migrantes indígenas, y que tampoco son los remanentes de los antiguos barrios indígenas de las ciudades. Sin que sean reconocidos como sectores mestizos, piensan, actúan y se manifiestan básicamente según los principios de la civilización mesoamericana y no según los postulados de la civilización occidental dominante.

Esto se nos reveló de manera muy clara, en lo que sucedió inmediatamente después de los terremotos del 75. Ciertas comunidades urbanas sacaron a luz formas de organización social, de solidaridad, etc., que corresponden de manera muy clara a la cultura del México Profundo. De manera que las cifras estadísticas que nos indican cuanta es la población indígena, las cifras que nos muestran la migración y otras, son apenas uno de los datos que es necesario tomar en cuenta, para ver cuál es la presen-

cia real del México Profundo en el México de hoy.

¿Cómo define usted al MEXICO IMAGINARIO? ¿Cuáles son sus características?

Creo que es el México que hereda la ideología del colonizador y del conquistador. La independencia política no significó un rompimiento. Más bien, significó un vacío por la salida de los españoles peninsulares, ocupado primero por los criollos, y más adelante por los llamados mestizos. Pero ni los criollos, ni los mestizos, en la etapa nacional, han tenido capacidad de romper con una filiación occidental teñida - muy claramente en el caso nuestro- del occidental colonizador, del occidental dominante, del occidental que niega al otro y que en este caso significa negar lo mesoamericano, negar lo indio.

Entonces, en todos los campos de la vida del país, es posible encontrar ejemplos totalmente claros, de cómo estos grupos en el poder -no necesariamente en el poder político, sino también en el poder económico, en el poder de lo simbólico, etc.- siguen actuando y siguen pretendiendo imponer al conjunto de la sociedad mexicana, proyectos que no surgen de esa realidad. Son proyectos invitados, importados, sin ningún tipo de críticas para tratar de conformar a la sociedad mexicana de acuerdo a esos moldes, en lugar de plantearse el desarrollo de la sociedad mexicana tal cual es. Y esto, repito, va en todos los órdenes. Va en nuestra organización política, en nuestro sistema político; va en lo que se entiende por proyectos económicos, distintos a los proyectos desarrollistas de los años cincuenta, hasta todos los proyectos de modernización, de inserción en el mercado, etc.

Está presente en nuestro sistema educativo, que refleja qué tipo de mexicano se pretende desde el poder. No se reconoce la existencia del mexicano real, sino que se pretende suplantarlos por un modelo de ciudadano, que en su forma de conducta,

Ni los criollos, ni los mestizos, en la etapa nacional, han tenido capacidad de romper con una filiación occidental teñida... del occidental colonizador, del occidental dominante, del occidental que niega al otro y que en este caso significa negar lo mesoamericano, negar lo indio.

de pensamiento, de aspiraciones, de creencias, etc. es una calca netamente occidental. Esto lleva por supuesto a situaciones grotescas, pero muy reveladoras de sectores de la burguesía alta y media en México, que en su momento, fueron -o quisieron ser- profundamente franceses y ahora quieren ser norteamericanos, aunque sea de tercera, en su patrón de consumo, en la forma en que educan a sus hijos, en sus aspiraciones y en la manera en que tratan de cumplirlos.

Lo llamé México imaginario, no porque no exista, sino porque pretende un México que no es real, un México como ese sector imagina debiera ser. En ese sentido lo llamo yo imaginario. Por desgracia, es perfectamente real; es decir, actúa y tiene el poder, pero para contrarrestarlo con ese México real y profundo, lo llamé México imaginario.

¿Y cuáles han sido las consecuencias de este conflicto entre los dos proyectos de civilización?

Las consecuencias han sido trágicas. Por un lado, los proyectos nacionales, derivados del patrón, o de la perspectiva occidental, siempre han tenido que plantearse la transformación, la suplantación de la realidad nacional por otra. Entonces -y ésta es una historia que viene desde el siglo pasado y sigue hasta hoy- la población se convirtió y se convierte en el problema, en lugar de ser el recurso y el protagonista del proyecto nacional. Se transforma en el obstáculo. He llegado a decir, y lo puedo reafirmar en este momento, que para que la

No se reconoce la existencia del mexicano real, sino que se pretende suplantarlos por un modelo de ciudadano que, en su forma de conducta, de pensamiento, de aspiraciones, de creencias, etc., es una calca netamente occidental.

democracia funcione en México -la democracia a la occidental como se pretende imponer- el único obstáculo parece ser el pueblo. Es un obstáculo para la democracia, porque el modelo de democracia y de comportamiento político que se trata de imponer, no es el comportamiento que corresponde a los sectores que realmente existen, y que sí tienen un comportamiento político. Precisamente, ese comportamiento no es reconocido, no es legitimado, no es aceptado, para construir nuestro sistema. Al contrario, se propone eliminarlo.

Toda la historia de la educación en México, es la historia de cómo un pequeño grupo, liberal en su momento, revolucionario en otros, etc., ha tratado de imponer un modelo de ciudadano que no corresponde a una población real. El momento de los años 20 a los 50, vio desarrollarse un nacionalismo cultural que pretendió hablar de una cultura nacional que recuperaba las raíces populares y las raíces indígenas prehispánicas. No obstante, lo hizo de tal manera, que había una cultura nacional imaginada por un grupo de intelectuales, de creadores, que tenía como problema ahora, convertirse en la cultura real del resto de la sociedad. Este choque entre Proyecto Nacional y realidad, siempre ha existido.

La otra consecuencia funesta, ha sido que nunca se ha podido plantear la recuperación de lo que significa la civilización y las culturas mesoamericanas, como un recurso para construir el proyecto nacional. Hubo una negación absoluta que se puede ver en todo. Este país es uno de los pocos sitios donde se inventó la agricultura hace cinco o siete mil años. Los campesinos -so-

bre todo los campesinos indígenas, pero también los campesinos tradicionales- son herederos de ese conocimiento agrícola. Pero recién ahora empieza a ser dimensionado por los agrónomos que tienen capacidad para ver estas cosas: un manejo del medioambiente, de los recursos, del agua, del sol, que es producto de una experiencia milenaria. Sin embargo, nunca se ha pretendido dar condiciones para que ese conocimiento se desarrolle y se pueda, en consecuencia, desarrollar una agricultura sobre esas bases. Por el contrario, ha sido necesario formar agrónomos dentro de una tradición totalmente distinta, para que vayan a tratar de enseñar a los campesinos cómo cultivar la tierra, ignorando por completo el conocimiento que allí está, decantado por milenios.

Lo mismo podemos decir en medicina. La forma en que la mayor parte de los mexicanos manejan sus problemas de salud, no tiene nada que ver con la llamada medicina científica que se enseña en las universidades. Tampoco se ha sido capaz de aprovechar todo ese conocimiento, todas esas prácticas y esos recursos médicos que existen en la sociedad mexicana, en ese México profundo. La actitud ha sido todo lo contrario: negarlo todo. De entrada, como producto de una mentalidad colonial, todo eso es inferior, todo eso no tiene valor. En consecuencia, no hay posibilidad alguna de construir a partir de eso, ni siquiera de incorporarlo, sino eliminarlo y sustituirlo con otro tipo de conocimientos y prácticas médicas. Es decir, una actitud permanente de sustitución de la realidad por un proyecto imaginario.

Toda la historia de la educación en México, es la historia de cómo un pequeño grupo, ha tratado de imponer un modelo de ciudadano que no corresponde a una población real.



CEDM-LIWEN

Se puede encontrar la presencia permanente de la población indígena en el corazón mismo del llamado México moderno.

¿Pero existen algunos signos que evidencien una actitud crítica hacia el "proyecto nacional", o se insiste en la idea de imponerlo al México real?

Resulta, en primer lugar, que el modelo no funciona. El proyecto no funciona. En la década pasada, hemos visto cómo muchos de los postulados centrales de lo que era el proyecto nacional se derrumbaron. En este momento, lo estamos viendo en el cambio -que algunos llamarían renuncia por parte del Gobierno mexicano- de muchos de los postulados, que hasta hace diez o quince años, se afirmaba que eran sus propósitos, sus metas y sus principios fundamentales. Pero como ese proyecto no funcionó, como éste está naufragando o naufragó ya, es necesario encontrar una nueva formación, en la que desgraciadamente, tampoco se está reparando es en el problema de la existencia de dos civilizaciones.

Ahora, la existencia de las dos civilizaciones es de alguna manera indepen-

diente de la voluntad de quienes deciden una serie de cuestiones. De manera que el problema actual, es efectivamente un problema nuevo; tiene que ver con un contexto internacional que ha cambiado radicalmente y que cada país tiene que tomar en cuenta y asimilar. Ya nadie puede pensar lo que pensaba hace dos o tres años en términos nacionales. Las cosas están cambiando muy rápido y muy a fondo.

Lo que yo veo, es que el Estado Nacional está perdiendo aceleradamente campos de decisión que antes le correspondían. Las grandes decisiones no las toman los Estados Nacionales; se toman por intereses transnacionales o multinacionales. Los gobiernos, no solamente los de nuestros países llamados subdesarrollados, o en vías de desarrollo, sino que en Europa misma, están renunciando, hasta de lo que ahora se consideraba privilegios del Estado, lo que hasta ahora se consideraba parte de la soberanía nacional. ¿Para qué? Para poder formar por ejemplo la comunidad europea, la europa unificada, y subsumir en

... lo que estamos viendo ... es el resurgimiento de los pueblos reales, de pueblos que estaban de alguna manera enmascarados en los Estados Nacionales y que, vuelven a surgir a la luz con su propio rostro, con su propio idioma, y con la convicción de que tienen un futuro propio.

esta nueva realidad lo que antes eran prerrogativas de soberanía nacional.

Si esto sucede con países como Francia, Inglaterra o Italia, pues los estados nacionales latinoamericanos están en una posición todavía más débil. De manera que yo veo, por una parte, el debilitamiento de los estados nacionales, una pérdida de facultades y prerrogativas en beneficio de intereses más amplios, que ya no son exclusivamente nacionales y que se expresa en mercados comunes, alianzas, etc. Al mismo tiempo, lo que estamos viendo en estos meses es el resurgimiento de los pueblos reales, de pueblos que estaban de alguna manera enmascarados en los Estados Nacionales y que, con el debilitamiento de éstos, vuelven a surgir a la luz con su propio rostro, con su propio idioma y con la convicción de que tienen un futuro propio al cual no han renunciado ni van a renunciar. Esto incluye la posibilidad de insertarse en un mundo globalizado, pero insertarse como unidades diferenciadas propias, no como los antiguos Estados Nacionales, sino como los pueblos profundos e históricos que son. Entonces, vemos a los letones decimos: nosotros somos letones y reafirmamos nuestra identidad. Y en el mismo estilo estamos viendo en Europa ese movimiento en forma muy clara.

Mencionaba antes el problema de los mixtecos en Tijuana, en California y en Estados Unidos. Resulta que según muchas tesis, esos mixtecos, primero, no tenían por qué haber emigrado como lo hicie-

ron, formando una cadena en la que va la gente del mismo pueblo, etc. No había ninguna razón económica para que eso fuera así. Segundo, una vez emigrados ¿por qué tomaron la opción de seguirse asumiendo como mixtecos, en lugar de decir, bueno, ya nos olvidamos, ahora somos norteamericanos o somos californianos de México?. Por el contrario, están en una efervescencia enorme, que descansa en la afirmación de su identidad. Por supuesto, ya no son en este momento campesinos de autosubsistencia como lo eran en sus comunidades de origen. Tienen que manejar la cultura urbana, algunos tienen que ser trilingües, -hablan mixteco, español e inglés-, tienen pautas de consumo, de información, etc., muy distinta de las que tienen los propios mixtecos en sus comunidades de origen. Sin embargo, siguen siendo mixtecos, siguen buscando un espacio dentro de este mundo cambiante, donde no sea necesario renunciar a ser mixtecos. Cambiar sí, evidentemente, pero los cambios primeros son la manera de ser de las cosas y segundo, algunos cambios pueden ser recuperación de 5 siglos de sometimiento colonial que los ha privado de muchas posibilidades.

Sin embargo, uno de los argumentos que los Estados-Naciones esgrimen para frenar los movimientos nacionalitarios de sus minorías, es que justamente sus proyectos no tienen viabilidad en un mundo cada vez más integrado.

El plantear un mundo integrado, comporta una especie de trampa. Pareciera ser que lo que se quiere decir, es que es un mundo integrado por individuos aislados. Cada quien, a título personal se integra dentro de ese horizonte de posibilidades. La realidad, no es, ni ha sido nunca así. El ser humano vive siempre en sociedad y esa sociedad a un nivel muy inmediato no es la humanidad en su conjunto. Es una sociedad con la que uno se identifica porque presume que tiene la misma historia, habla la misma lengua, comparte ciertos valores fundamentales y, sobre todo, con la que mantiene una relación cotidiana. Entonces, el

Cambiar sí, evidentemente, pero los cambios primeros son la manera de ser de las cosas, y segundo, algunos cambios pueden ser recuperación de 5 siglos de sometimiento colonial que los ha privado de muchas posibilidades.

hecho de que surjan estas pequeñas comunidades, para mí, está indicando que puede haber un movimiento doble que no es contradictorio: sí, una mayor interrelación a nivel mundial en una circulación universal de ideas, de productos, etc, pero las unidades que se interrelacionan no son los individuos aislados, sino las sociedades que comparten y que hacen posible la vida cotidiana de los individuos. En esto finalmente, estamos hablando de culturas, estamos hablando de etnias que se van a transformar. Siempre se han transformado, pero transformarse internamente, actualizarse, no significa desaparición de ese contexto social que nos permite ser seres humanos.

En este sentido, usted afirmaba en uno de sus artículos que tampoco la visión de los indígenas podía contribuir mayormente a la solución del conflicto civilizatorio -por lo menos presentarse como alternativa- por expresar, en el fondo, la visión del colonizado.

Bueno sí, un poco la idea es ésta. Casi 5 siglos de dominación han llevado a muchas comunidades, a muchos pueblos indígenas, a reforzar una parte de su cultura y de su cosmovisión que les asegura la posibilidad de resistencia. Así, aparece una deformación -por decirlo de alguna manera- producto de la dominación colonial. Lo que ha sido necesario desarrollar de la cultura indígena, ha sido fundamentalmente aquello que le ha permitido resistir.

Pero todo el otro sector de cualquier cultura en libertad, de cualquier cultura no oprimida, incluye además de ese núcleo de

resistencia, todo el desarrollo y la actitud necesaria para el desarrollo de todas las otras potencialidades. Aquí, ni se ha planteado, porque históricamente el proceso de dominación cancelaba todas esas posibilidades. Entonces, en el momento en que desaparezcan estas relaciones de dominación, va a ser necesario, efectivamente, un cambio en el énfasis que los pueblos pongan en sus propias culturas. Para poder desarrollar todo aquello que no pudieron desarrollar durante la dominación y que va a ser efectivamente su gran contribución a la creación de una relación global diferente. Para volver al caso de la agricultura, hay un conocimiento agrícola real que ha permitido a esos pueblos indígenas sobrevivir, alimentarse, etc. durante 500 años en condiciones de dominación. Ese conocimiento en el nivel actual que la gente lo maneja y lo hace suyo permite eso nada más, la sobrevivencia, pero para que ese conocimiento se aplique no sólo a la sobrevivencia, sino a una mejor calidad de vida, necesita desarrollar aspectos que no ha desarrollado. No porque no tenga capacidad interna de desarrollo, sino porque las condiciones se lo han impedido. Pero de todas maneras, tiene que desarrollarse. No es tal cual es como va a poder contribuir, sino que es tal cual es desarrollado en una nueva situación.

Ahora, el desarrollo de nuevas formas de concebir las relaciones sociales, la economía, nuevas formas de estructurar los poderes, etc. ¿pasaría también por cuestionar la actual conformación del Estado-Nación?

Estoy totalmente convencido de eso. Cuando uno analiza los problemas de los pueblos indios en nuestros países, llega necesariamente a la conclusión de que el problema de fondo, es que no han sido reconocidos como unidades políticas legítimas, constitutivas del Estado. En México, tenemos una división en Estados. Cada Estado tiene dos senadores ante el senado de la República. Muchos de nuestros Estados son divisiones territoriales que se hicieron el siglo pasado para dirimir problemas en-

tre caciques regionales. Esos territorios no tienen realmente una unidad histórica, ni siquiera geográfica; no son regiones creadas a lo largo del tiempo, no tienen una cultura propia. En cambio, los pueblos indios que tienen todo eso, no tienen asegurado un puesto en el senado

de la República, ni tienen asegurada la gobernanación de su región. ¿Por qué? Bueno, empezando por la división territorial, no sólo no corresponde a la ocupación real del territorio. Los mayas de la provincia de Yucatán, si no estuviesen repartidos en tres Estados diferentes, representarían la mayoría de la población. Así, no lo son. Se requiere una reorganización del Estado, en que estas sociedades reales, estos pueblos históricos -de una tradición, de una legitimidad histórica incomparablemente mayor que las identidades de los Estados actuales- sean reconocidos.

En definitiva, éstas son sociedades multiétnicas, o multinacionales y ese reconocimiento debe reflejarse en la organización del estado, en asegurar a cada uno de esos pueblos su representación dentro de los órganos del Estado Nacional y, además, asegurarles y garantizarles la posibilidad de la toma de decisiones autónomas en todos aquellos asuntos que les competen directamente y que forman parte de su vida social cotidiana.

En Chile, y entre los mapuche, tiene bastante importancia el modelo de autonomía aplicada en España, ¿podría ser ése un modelo aplicable a la situación latinoamericana o mexicana en particular?

Con todos los ajustes del caso. No hay que olvidar que dos de las regiones más importantes, en términos de las autonomías españolas, son Cataluña y el país Vasco, regiones históricamente ricas, donde se han desarrollado unas burguesías re-

Cuando uno analiza los problemas de los pueblos indios en nuestros países, llega a la conclusión de que el problema de fondo es que no han sido reconocidos como unidades políticas legítimas.

gionales muy importantes que han tomado parte en la creación y en la defensa de estas autonomías. La situación acá es distinta. El modelo formal puede ser el mismo, pero reconociendo aquí, la necesidad de que los nuevos estados nacionales, no solamente reconozcan esta auto-

nomía, sino que la hagan posible. Para hacerla posible, hay que reparar muchos daños ocasionados durante 5 siglos de dominación, de explotación, de imposición, de prohibición.

No quiero hablar de los mapuche, pero en el caso mexicano, los mixtecos no son los catalanes de México. Hay situaciones muy distintas; son uno de los sectores más empobrecidos de la sociedad mexicana. Entonces, decir simplemente, arréglesela con su pobreza, sería un acto demagógico y profundamente injusto, por decir algo. Aquí el proceso va a ser mucho más lento, porque debe incluir la devolución y la creación de nuevas condiciones para el desarrollo real de estos pueblos. Los catalanes necesitaban el control. Ya tenían el desarrollo; lo que no tenían, era la garantía del control catalán sobre ese desarrollo. Pero prácticamente en todos estos pueblos indios de América Latina, la situación no es ésa. Hay que trabajar además en otras líneas. Sin embargo, creo que el problema de la autonomía es un problema absolutamente central, es un primer paso que tendrá que darse.

Se requiere una reorganización del Estado, en que estas sociedades reales, estos pueblos históricos sean reconocidos.

**Creo que el problema de la auto-
nomía es un problema absoluta-
mente central, es un primer paso
que tendrá que darse.**

**¿Qué pasa con aquellos Estados
Latinoamericanos donde la población in-
dígena es minoritaria?**

Es un poco el viejo planteamiento que trataba de pueblos trasplantados, cuya mayor parte de la población es población inmigrante de Europa y que encontraron territorios no vacíos, pero con muy baja densidad de población indígena, que arrasaron o desplazaron en una forma absoluta, como por ejemplo, en los países del Plata. En los otros países, el problema de magnitud de la población indígena no puede verse como el criterio central. No podemos aplicar a este tipo de problemas un criterio de asamblea, donde la decisión de la mayoría se impone a la minoría. Yo creo que existe el derecho de los pueblos como un derecho social que debe ser y es reconocido como un derecho humano básico y que, igual en un país como Brasil, donde la población indígena llega al 0,02% de la población total o algo así, cuantitativamente no significa prácticamente nada en términos del Brasil. La existencia de estos grupos tribales, que son finalmente rostros legítimos del hombre, del ser humano, de la historia, tiene que ser preservada. Cuando digo preservado, no estoy hablando de una actitud museística, de conservar a los indios para que los vengan a ver como en un zoológico. No Todos, el mundo, la sociedad de los seres humanos, tenemos que ser capaces de reconocer el derecho de esos pequeños grupos, de esos pequeños pueblos, a decidir su futuro. Si en algún momento su decisión es asimilarse a la población mayoritaria, pues es igualmente respetable, pero la condición fundamental es que sea SU decisión y no una decisión que se les imponga ni directa ni indirectamente desde fuera.

El indigenismo latinoamericano ha estado muy marcado por el indigenismo mexicano. Se ha buscado aquí la mayor parte de los lineamientos teóricos que permitan pensar el "problema indígena". Por lo mismo, los objetivos del indigenismo a nivel continental han compartido el deseo de asimilar a las poblaciones indígenas a un concepto de "cultura nacional" definido a priori por los Estados. Ahora, ¿de qué forma el indigenismo mexicano ha variado sus objetivos y si no lo ha hecho, hacia qué tendría que cambiar?

Primero, varió en el discurso. A mediados de los años 70, el discurso oficial indigenista dejó de hablar de integración y reconoció que el pluralismo étnico -la presencia de los pueblos indígenas- no constituye en sí mismo un obstáculo para el proyecto nacional. Se habló del indigenismo participativo. El indigenismo ya no era la ideología y la política del no indígena frente al indígena. Tendría que ser la política pactada entre la sociedad no indígena y la población indígena.

En este momento en México, pienso que además de haber un cambio en el discurso, en el sentido de que se afirma cada vez más el derecho a la autogestión de los pueblos indígenas, hay algunos hechos en la política indigenista que muestran una decisión de llevar las cosas por otro lado. Esto, va desde la lucha por una propuesta de reforma constitucional, que por primera vez en la historia de México reconocería a nivel de la Constitución los derechos específicos de los pueblos indígenas, hasta, por ejemplo, la implementación de 2 programas. Un programa muy importante, que

El problema de magnitud de la población indígena no puede verse como el criterio central. No podemos aplicar a este tipo de problemas un criterio de asamblea, donde la decisión de la mayoría se impone a la minoría.

busca una impartición de justicia verdaderamente equitativa -tomando en cuenta sus diferencias y sus particularidades- para la población. Y la otra línea, es la canalización de un volumen importante de recursos del Programa Nacional de Solidaridad hacia la población indígena. Pero sobre la base de proyectos autogestionados, donde ya no es la secretaría tal, o el ministerio de fulano, el que va a desarrollar las obras en tal y cual región, como ha sido siempre. Ahora, los proyectos son propuestos -como debe ser- por las organizaciones, por las comunidades indígenas. Y el Estado, debe aceptar y apoyar este tipo de proyectos bajo la responsabilidad de las propias comunidades.

A mediados de los años 70, el discurso oficial indigenista dejó de hablar de integración y reconoció que el pluralismo étnico -la presencia de los pueblos indígenas- no constituye en sí mismo un obstáculo para el proyecto nacional.

Estos son los cambios centrales. En ellos ha contado mucho, por un lado, la lucha política indígena, que ha tenido distintas formas, pero que ha sido permanente desde los años 70. Por otro, la formación de una capa -todavía pequeña-, de profesionales indígenas, que forman una especie de nueva dirigencia intelectual y política, capaz de dialogar en plan de igualdad con sus contrapartes de la sociedad dominante y que sostiene un proyecto indio, con muchas variantes, e incluso contradicciones. Pero sostiene la legitimidad del futuro indio.

¿Cuáles son las pautas sobre las que se define ese futuro indio, según las propias organizaciones?

Es muy variado. Hay algunos pequeños grupos que casi podríamos llamar fundamentalistas, que me dan la impresión -y lo digo así, impresión- de tener poco arraigo. Plantean una especie de vuelta al pasa-

do, pero no como en otros grupos, donde el pasado representa el sustento para un proyecto de futuro. Aquí, directamente, es como dar marcha atrás, como borrar 5 siglos de historia, y pretender, desde la recuperación total de territorios hasta cosas que suenan muy poco viables, e incluso muy poco legítimas en estos momentos. La historia va creando legitimidad, no hay que darle vueltas.

Básicamente creo que los grupos y las organizaciones coinciden en muchos puntos concretos. Entre ellos, el problema de la tierra como un problema central: la necesidad de que los pueblos indios dispongan de los territorios que sean, por un lado, la base de sustento, y por otro -dije intencionalmente territorio, porque no es cualquier tierra ni en cualquier parte- un territorio que está ligado a una historia o que está plasmado simbólicamente por el pueblo mismo. Se trata de una lucha que tiene dos vertientes: la defensa de lo que se ha podido conservar y la lucha por recuperar parte de lo que les ha sido expropiado. El reconocimiento de la cultura indígena como una forma legítima de vida en el contexto de la sociedad nacional, es decir, el uso de la lengua, el reconocimiento de autoridades tradicionales, el reconocimiento de prácticas culturales que van desde las prácticas religiosas, hasta las prácticas médicas, para los cuales piden un espacio dentro del conjunto nacional.

En muchos aspectos, no abarca sólo la necesidad de recibir créditos adecuados, oportunos, precisos para los productos indígenas -porque en este momento el intercambio comercial es sumamente desigual, venden barato y tienen que comprar caro- sino también la protección a los trabajadores indígenas tanto en los campos agrícolas como en las ciudades. Las posibilidades de expresión simbólica a través de danzas, literatura, canto, teatro, etc, que sea reconocida, y no manipulada o folklorizada por la sociedad nacional. Creo que por ahí van estas líneas que desembocan en el fondo -aunque en algunos casos no se diga explícitamente- en el reconocimiento de

los pueblos indígenas como unidades constitutivas del estado nacional.

¿Estos planteamientos han logrado influir en la labor del Instituto Nacional Indigenista?

Las luchas indígenas, las distintas organizaciones que han surgido desde 1970 hasta ahora, son la razón fundamental, la causa principal de estos cambios que se observan en el indigenismo. No es solamente un cambio de autoridades, o que ahora la autoridad se muestre más sensible o tenga razones para hacer las cosas, sino también, la necesidad de dar una respuesta, principalmente a la movilización indígena.

Por último, en el marco de la conmemoración del Quinto Centenario, algunos sectores postulan que la llegada de los españoles fue un encuentro, un hecho fundacional que dio paso a la conformación de un ethos latinoamericano sobre la base de un sincretismo cultural. ¿Cuál es su idea al respecto, primero por lo del "encuentro" y después por lo del "ethos"?

Yo hablo de invasión, no de encuentro, y creo que aquí no es simplemente un juego de palabras o preferencia de una palabra por otra. Cuando uno es capaz de imaginar un país invadido, lo ve con una perspectiva distinta a cuando habla de un país colonizado, en los términos en que se usa en América Latina, y que dio lugar a este mestizaje y al surgimiento de una realidad diferente. El punto de partida es distinto, sobre todo para los pueblos indios. Asumir que están viviendo en un territorio invadido, plantea sus reivindicaciones en térmi-

Yo hablo de invasión, no de encuentro, y creo que aquí no es simplemente un juego de palabras o preferencia de una palabra por otra.

nos completamente distintos que si hubiesen sido descubiertos o se hubiesen encontrado neutralmente con el otro. Yo creo que en toda América Latina hubo también, desde el siglo pasado, una ideología hegemónica que afirmaba la personalidad latinoamericana como resultado de la fusión de lo mejor de la cultura occidental, en su vertiente española o portuguesa, con lo mejor de las culturas indias. En pocos casos se reconoció el componente negro, también fundamental para lo que son nuestros países, pero todavía más negado que el indio.

Pienso que eso es puramente ideología. El mestizaje en términos biológicos ha existido, eso es indudable, pero ese mestizaje biológico no ha correspondido al verdadero surgimiento de culturas diferentes, mestizas, híbridas, nuevas o como se les quiera llamar. Siguen existiendo -por lo menos en el caso de México y creo que en los demás países también- formas culturales de raíz occidental que siguen respondiendo a las pautas civilizatorias de occidente y formas culturales que -con todos los préstamos e imposiciones culturales- siguen respondiendo fundamentalmente a nuestras iniciaciones profundas.

LIWEN

MEXICO D.F., Junio de 1990

DUDOSO DESARROLLO DEL BIO-BIO

Por Katherine Bragg

Un error mundial se repite dentro del territorio indígena en Chile: explotar un recurso natural sin tomar conciencia de su repercusión sobre la población local y el medio ambiente. Un caso específico es la construcción de una serie de represas y embalses en los altos del río Bío-Bío, en la tierra tradicional de los Pewenche.

Por un lado, el río Bío-Bío es uno de los más grandes y caudalosos de Chile; la demanda de energía eléctrica crece, y por lo tanto, la Empresa Nacional de Electricidad (ENDESA) ha planeado la construcción de seis represas hidroeléctricas en este río. Por otro lado, en este sector reside más de la mitad de la población pewenche. Es decir, unas 4000 personas de ese grupo de indígenas mapuche, viven en la zona que estaría impactada por las obras. A la vez, es una zona de gran actividad sísmica y volcánica, que puede impedir una instalación segura.

Derecho a Información y Participación

En este período de transición a la democracia en Chile, se espera promover una participación amplia en las toma de decisiones. Es imprescindible que los lugareños afectados por las obras de los grandes proyectos de "desarrollo" -en este caso los

Es imprescindible que los lugareños afectados por las obras de los grandes proyectos de "desarrollo" esten plenamente informados y que puedan opinar en forma libre sobre el desarrollo de su sector.

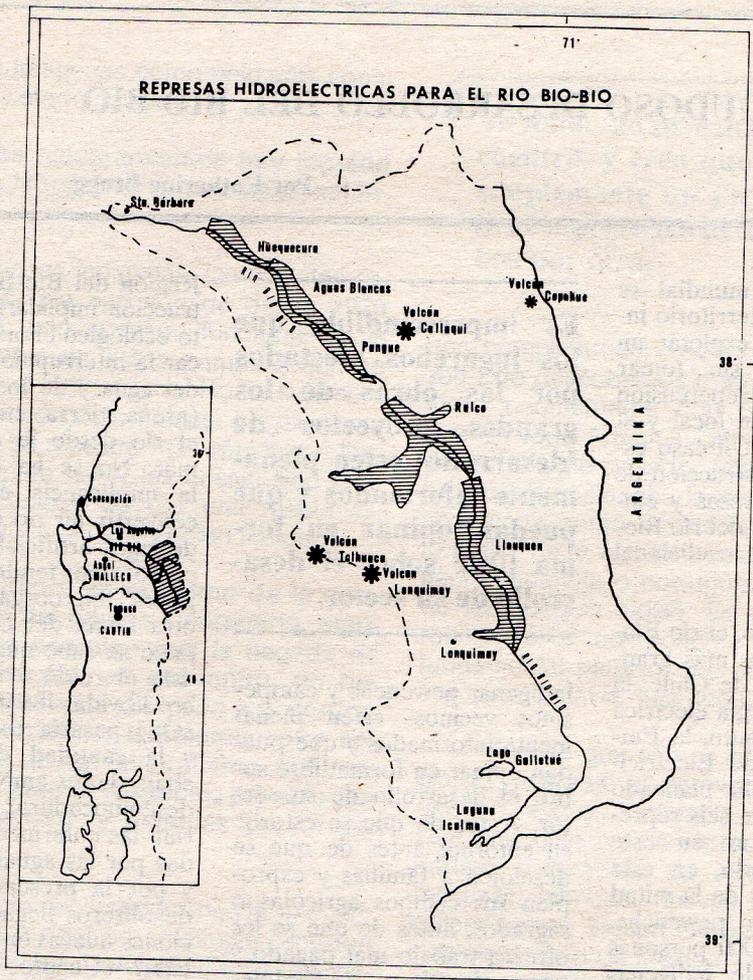
indígenas pewenche y campesinos vecinos- esten plenamente informados y que puedan opinar en forma libre sobre el desarrollo de su sector. Antes de que se estorbe su entorno; antes de que se desalojen a familias y expropien sus campos agrícolas o sagrados; antes de que se les ofrezca trabajo mal pagado y poco duradero, sacándoles de sus comunidades; y antes de que empiece la obra. Eso es lo mínimo que se puede exigir.

El Impacto del Proyecto

Las obras preliminares del primer proyecto en el Bío-Bío empezaron hace dos años, sin que las comunidades pewenche ni campesinas estuvieran formalmente informadas. El proyecto Pangué se está construyendo a unos kilómetros aguas arriba del pueblo de Ralco, en la comuna de Santa Bárbara, Octava

Región del Bío-Bío. Su construcción implicaría un impacto ecológico enorme al provocar la interrupción en el flujo del agua y de los sedimentos (arena, tierra, etc.) que lleva el río desde la cordillera al mar. No se ha determinado la implicancia ecológica de convertir un río en una serie de lagos artificiales, ni el impacto que tendría para los peces, microorganismos, y la otra fauna del Bío-Bío; tampoco se sabe qué efecto tendría el ruido y disturbio sobre la vida silvestre del lugar. ¿Qué pasaría con la calidad y la cantidad del agua río abajo de los embalses, y en la desembocadura? ¿Cuáles serían las enfermedades inducidas por las aguas estancadas, y por la presencia de miles de obreros llegados a poblaciones nuevas en esa zona aislada? ¿Cuántos años puede durar el embalse antes de llenarse de sedimento atrapado detrás de la represa, haciéndola inútil para la generación de electricidad? ¿Duraría suficiente tiempo para compensar los tremendos costos de ese proyecto?.

Cinco de los seis embalses del Proyecto Hidroeléctrico del Bío-Bío están planificados para los altos del río. El Proyecto Pangué queda en tierras campesinas, provocando el desalojo de pocas familias indígenas. Sin embargo implica un impacto indirecto de consideración sobre las comunidades pewen-



che y la continuidad de su cultura. El Proyecto Aguas Blancas, la obra que se pretende iniciar una vez concluida la construcción del Proyecto Pangué, inundaría a gran parte de la comunidad pewenche de Callaqui. El Proyecto Ralco inundaría a tierras pewenche de la gran comunidad de Ralco-Lepoy. En total obligarían el desalojo de un mínimo de 600 personas de estas dos comunidades.

Las obras secundarias de los proyectos, tales como

la construcción de caminos, tendido eléctrico, excavación de materiales, estacionamiento de maquinaria, etc., tendrían impacto en las comunidades de Pitiril, Quepuca y Malla-Malla desalojando forzosamente a unas 400 personas más. Según un estudio geográfico alemán, la comunidad de Callaqui, de 460 personas, tendría que desaparecer completamente. Otros 900 campesinos no-indígenas perderían sus tierras también. Los importantes efectos indirectos, como el aumento de turismo, el incremento de

explotación del bosque nativo, la absorción de hombres lugareños como mano de obra barata y pasajera, y la inducción de mujeres pewenche a trabajos de servicio, afectarían a las siete comunidades pewenche del Alto Bío-Bío.

LA AMENAZA DEL DESALOJO FORZADO DE 1000 PERSONAS -EL 14% DE LA POBLACION TOTAL DE PEWENCHE- Y EL IMPACTO SOBRE EL 50% DE LAS COMUNIDADES PEWENCHE EXIS-

TENTE EN CHILE, LLAMA A LA SOLIDARIDAD DE LOS DEMAS INDIGENAS, A LOS CIUDADANOS Y GOBERNANTES CHILENOS, Y A LA COMUNIDAD INTERNACIONAL.

Los Pewenche han vivido aislados en la cordillera de Los Andes, manteniendo su organización y liderazgo tradicional, lengua, vestimenta, ritos, arte, y alimentación. Esta última se basa en el piñón, semilla de su árbol sagrado, el que recolectan en cantidades enormes. Los pewenche viven estrechamente vinculados con el medio ambiente, justamente donde crece la araucaria o pewen ("pewenche" en mapudungun significa "la gente del árbol pewen"). Para un campesino chileno, el trasladarse de un campo para vivir en otro no tendría necesariamente mucha trascendencia; pero para un pewenche, dejar sus tierras ancestrales puede significar el quiebre de los vínculos espirituales con su tierra, separarse de su tradicional fuente de subsistencia, y romper la red de la comunidad. Al intervenir en su economía, religión y comunidad, se destruiría la cultura pewenche...irreparablemente.

¿Desarrollo a qué Costo?

La construcción de una obra de gran envergadura, como las de las represas en el Bío-Bío, siempre tiene un alto costo. Para generar hidroelectricidad para el consumo urbano chileno, para estimular la actividad económica de la Región, y para lucro propio, la Empresa Na-

para un pewenche, dejar sus tierras ancestrales puede significar el quiebre de los vínculos espirituales con su tierra, separarse de su tradicional fuente de subsistencia, y romper la red de la comunidad.

cional de Electricidad ha estado dispuesta a sacrificar al pueblo pewenche y su entorno, junto con los agricultores no-indígenas de la cuenca. El río mismo sufriría también; y al desaparecer sus aguas blancas, no irían turistas para bajar sus famosos rápidos en botes.

Aparte de los costos sociales, el gasto en dinero para el esquema hidroeléctrico es enorme...y cuestionable. El costo aproximado es de \$500 millones de dólares sólo para el Proyecto Pangué. Hay que agregar el precio de los demás cinco proyectos, más los costos de financiamiento (25%), costos agregados, e inflación. Esta cantidad podría invertirse en otras áreas energéticas, por ejemplo la generación de electricidad eólica (de viento), solar, de olas, geotermal, y en la conservación de energía ya generada, mejorando su transmisión, descentralización, y a través de un consumo más eficiente. Estas son tecnologías comprobadas en Chile y en otros países en vías de desarrollo, y serían alternativas más ecológicas y menos dañinas de la cultura

autóctona, que la construcción de nuevas centrales.

El financiamiento del 80% del costo del Proyecto Pangué viene de inversiones de particulares: dueños de las acciones de ENDESA, y empresas nacionales e internacionales que venderían maquinaria y servicios a la empresa. Diferentes AFP, la CORFO, y miembros de las Fuerzas Armadas son los dueños mayoritarios de la recién privatizada Empresa Nacional de Electricidad. El 20% restante del financiamiento vendría de un préstamo de la Corporación de Financiamiento Internacional (IFC), la rama privada del Banco Mundial. Los otros Proyectos en el Bío-Bío también buscarán financiamiento de bancos multilaterales, como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

El propósito de los bancos multilaterales es promover el desarrollo en los países que consiguen préstamos. Estos bancos tienen reglas internas con respecto a pueblos indígenas y protección del medio ambiente; los proyectos financiados tienen que cumplir con estas normas. Es necesario que se hagan estudios independientes previo a la construcción de cualquier proyecto financiado por estos bancos, evaluando el impacto social y ecológico de ello. Los mismos afectados tienen derecho a participar en la evaluación, y si ésta resulta negativa, el proyecto no debe realizarse. Los bancos multilaterales obtienen sus fondos de los países miembros: Estados Unidos, Canadá, Francia, Alemania,



Es imprescindible que los lugareños afectados puedan opinar en forma libre sobre el desarrollo de su sector.

Inglaterra y otros. Estos países aprueban el desembolso de dinero para préstamos y si un proyecto no cumple con los requisitos de protección cultural y ecológica, pueden negar el préstamo. Por lo tanto, se puede influir en la toma de decisiones sobre los préstamos a través de los países miembros de la institución financiera, o apelando directamente al director del banco.

El Proyecto Pangué está en este momento paralizado por dos años debido a la presión que ha recibido ENDESA y la IFC para realizar un estudio de impacto.

El estudio que se inicia ahora estará contratado por la misma ENDESA, quienes no se comprometen con permitir el acceso público a los resultados, ni de incluir la participación amplia de los sectores afectados y preocupados por el proyecto.

Los pewenche, los mapuche en general, otros indígenas y la comunidad nacional e internacional tiene el derecho a expresar su oposición al Proyecto Hidroeléctrico del Alto Bío-Bío, haciendo llegar este mensaje a la Corporación de Financiamiento Internacional (IFC) y los países miembros del Ban-

co Mundial; a ENDESA y sus accionistas; a la Comisión Nacional de Energía; al gobierno chileno y a la nación. Se creará así un antecedente de autodeterminación del pueblo indígena, fortaleciendo de paso el desarrollo democrático del país.

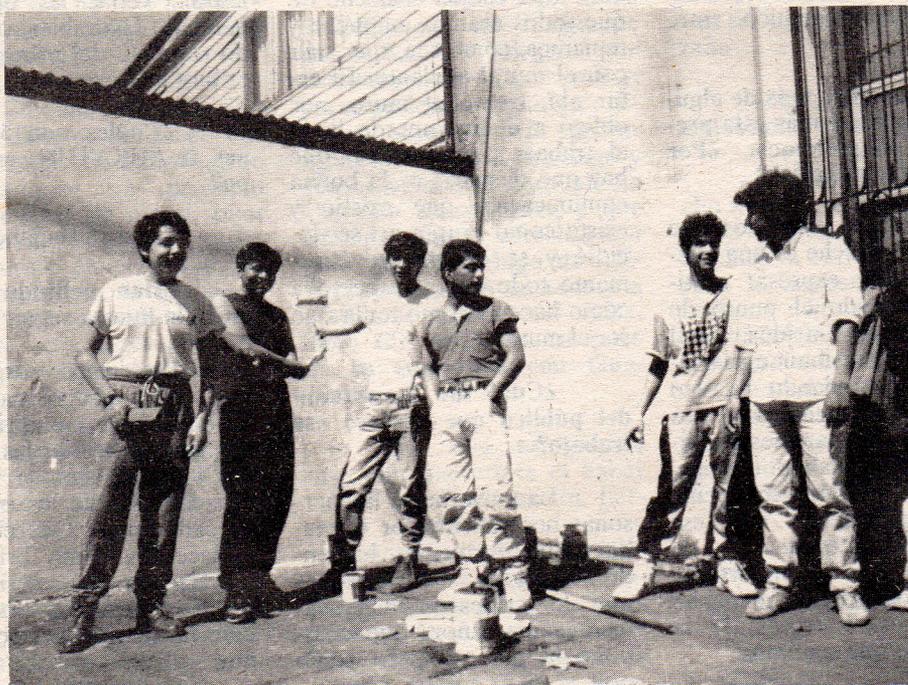
AUKATUN

Grupo de rebeldes y "fundadores" muralistas mapuche en Temuco.

El año 1989, en el primer número de la revista LIWEN, nuestro peñi Elicura Chihuaillaf escribió "El arte pictórico mapuche, como movimiento propiamente tal, no existe; hay, por ende, que establecer los fundamentos para su creación y desarrollo. Es probable que, dado el espíritu colectivista de nuestro pueblo, sean las murallas de la ciudad el espacio sobre el que se efectúen los primeros trabajos de taller (murales)"; palabras que tuvieron repercusión (o coincidencia), como vemos, en nuestro mapu.

En ese mismo espíritu LIWEN prepara la Primera Muestra de Fotografía y Primera Exposición de Pintura Mapuche, promoviendo así el inicio de "lo visual" en nuestro pueblo.

AUKATUN, que ha pintado murales en los muros de la Universidad de la Frontera y Liceo Pablo Neruda de Temuco, es -sin duda- un hito muy importante en la historia del pueblo mapuche.



CEDMA-LIWEN

Queremos establecernos como Brigada y trabajar lo más seriamente posible.

¿Cuántas personas integran esta brigada?

La brigada la conforman un total de 11 estudiantes liceanos y universitarios.

¿Hace cuánto tiempo se constituyeron como grupo?

Hace más o menos un mes y medio que veníamos trabajando la idea, pero como grupo ya se consolidó cuando se hizo el primer mural, es decir, durante la semana del 12 de octubre. Se comenzó con invitaciones..., para ser exactos nos iniciamos con 4 personas y quienes realizaron el mural dieron forma definitiva al grupo. El punto de encuentro fue Liwen

¿Todos son mapuche?

Sí, todos: Llanquileo, Melillán, Collipal, Loncón, Neculpán, Contreras Coliqueo, Silva Painequeo, entre otros.

Aunque a más de alguno le parezca demás esta pregunta, preguntamos: ¿Por qué eligieron el color?

Porque pensamos que para los mapuche es una nueva forma de expresar sentimientos, desde el punto de vista artístico. La idea, en el fondo, es contribuir en la lucha que está dando nuestro pueblo; reconocemos a los muralistas de partidos políticos que abordaban o abordan la cuestión mapuche, pero -lógicamente- era (es) desde el punto de vista de ellos..., y aquí lo importante es que los propios mapuche expresamos, a través de la pintura, lo que sentimos.

Para ustedes ¿Cómo debe ser un mural?

El mural tiene que ser para toda la gente, que todos puedan verlo; murales bien hechos, limpios, así la gente siempre tratará de captar su mensaje, de tomarles una foto, reconociendo así la diversidad de los que en él se expresan.

¿Habían leído algo de la historia de los murales?

Sí, lo que se ha hecho en México, Venezuela y Ecuador principalmente; lo que tiene relación con lo indígena.

¿Cuéntennos un poco acerca del proceso de elaboración del primer mural.

Lo primero fue que no teníamos los materiales para limpiar el muro; pero ante todo estaba el hecho de que todos éramos mapuche y teníamos, como sea, que salir con el mural adelante. El estar ahí, frente al muro, nos obligó a dedicarnos de lleno al trabajo pictórico. Lo que hay que destacar es la buena comunicación que existió y existe como grupo; así se decidió y se decide colectivamente todo antes respecto a cómo hacer y cómo tenía que ser el mural.

¿Cuál fue la opinión del público que observó ese trabajo?

La mayoría de las personas nos felicitó por el trabajo que estábamos haciendo. Hubo sí dos personas que lo criticaron negativamente: una señora que cuestionó la pintura, pero como

pretexto de una crítica al pueblo mapuche en general; el otro caso fue un hombre que dijo ser descendiente de españoles y que se indignó mucho con el mural y nos retó y sólo le faltó que nos pegara..., hasta que llegó otro hombre que dijo: "Oh, que está bueno el mural". Comenzaron a discutir entre ellos, estuvieron en eso un rato, y luego se fueron discutiendo juntos; pero como a los 10 minutos siguientes el español volvió y se quedó un momento observando, entonces en silencio.

¿Cuáles han sido los resultados de esos trabajos? ¿Alcanza, supera la expectativas de ustedes?

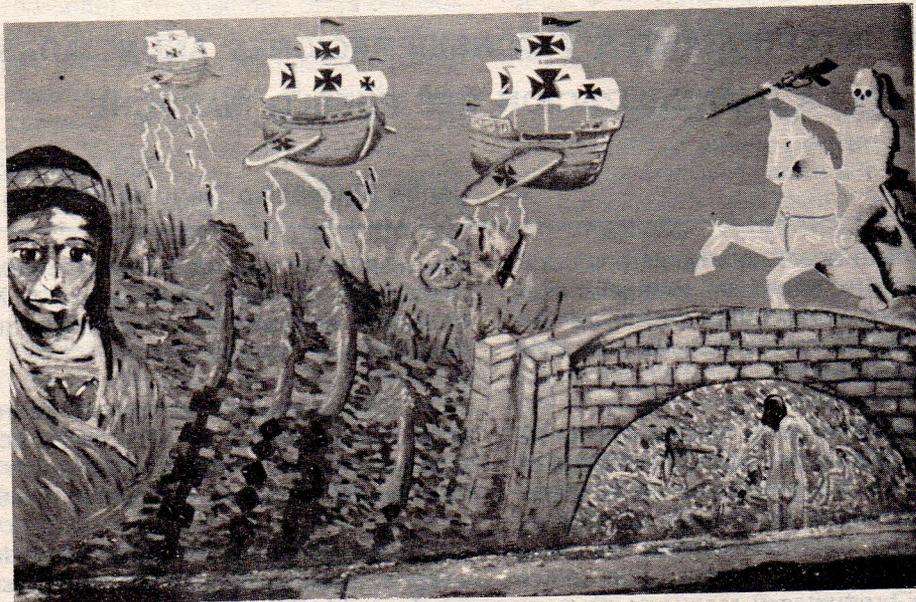
Los compañeros estudiantes -nos han dicho- lo encuentran excelente, y nunca se imaginaron que un grupo de mapuche iba a hacer un mural. Todas las opiniones han sido favorables, sobre todo respecto del primero (que es bastante expresivo).

¿Cuáles son los planes de AUKATUN como grupo?

Seguir trabajando.

¿Han definido el cómo? ¿la línea a seguir?

Queremos organizarnos como grupo para que haya alguien que dirija, que se pueda distribuir las funciones y definir con la máxima claridad posible los objetivos de cada mural. Queremos establecernos como brigada y trabajar lo más seriamente posible; para eso está también la idea de perfeccionarnos.



ELIANA COFRE

Lo importante es que los propios mapuche expresamos ... lo que sentimos

¿Cuál ha sido la repercusión del trabajo pictórico de AUKATUN?

En una conversación con el director del Liceo Pablo Neruda nos pidió que le elaboráramos un proyecto para realizar un mural, pues estaría dispuesto a ceder una muralla en el interior del establecimiento, lo que significaría que en dos semanas más ya se estaría pintando (1). El único problema de nosotros es la falta de materiales. También está el ofrecimiento de paredes en el interior del local de CENPROS Temuco; ah, y un muro en la feria Pinto.

Creemos que, en cierta medida, nuestro trabajo se ha legitimado, porque la gente -sin mediar petición- se ha acercado a ofrecer espacios.

Eso ha significado también que un integrante de AUKATUN -elegido por ustedes mismos ("por su mayor experiencia pictórica", dijeron)- haya tenido la oportunidad de viajar a Santiago y conversar con el gran pintor Oswaldo Guayasamín, y que además haya ofrecimiento para que el trabajo de AUKATUN llegue a un evento a realizarse fuera del país. Juan (2), háblanos un poco de tu encuentro con Guayasamín.

Fue una experiencia muy enriquecedora el haber estado con Guayasamín, hermano indígena, grande entre los contemporáneos. Se alegró mucho al saber que hay indígenas que no se avergüenzan de serlo, y que están haciendo algo por y para su pueblo. AUKATUN le regaló una fotografía en color del

primer mural, y le mostró una serie con el trabajo realizado

¿Hizo algunos comentarios sobre el mural?

Sí, alabó, celebró mucho nuestro trabajo, sobre todo la limpieza que mostraba la pintura; en lo que se refiere a la imagen: la encontró bonita y expresiva. Nos ofreció su colaboración en lo que estuviera a su alcance, y manifestó su deseo de que nuestro trabajo estuviera presente en un encuentro de arte que se realizaría en Quito (Ecuador) el año 1991.

1. Dicho mural fue pintado en diciembre del presente año.

2. Juan Silva Painequeo, estudiante liceano.

LIWEN
Temuco, noviembre de 1990.

SOBRE INTERROGANTES Y CONSIDERACIONES ANUNCIADAS EN LA EVANGELIZACION DEL PUEBLO MAPUCHE

Rolf Foerster

Centro Ecu­mé­nico Diego de Medellín

Con esta breve nota queremos conti­nuar el debate sobre la evangelización, abierto por los comentarios de Elicura Chihualif a nuestro trabajo "La evangelización del pueblo mapuche".

La temática de la religión, de lo sa­grado, es relevante porque nos introduce di­rectamente en los problemas de la identi­dad, en los modos en que ella es vivida y formulada por toda la sociedad. Es en la "religión" donde encontramos, con mayor nitidez, las preguntas y respuestas que se da una sociedad sobre el sentido y la rela­ción con Dios, con la naturaleza y frente a los otros hombres.

Es en la "religión" donde encontra­mos, con mayor nitidez, las pregun­tas y respuestas que se da una socie­dad sobre el sentido y la relación con Dios, con la naturaleza y frente a los otros hombres.

La evangelización del pueblo mapu­che puede ser entendida como un proceso histórico donde distintas instituciones (enco­mienda, pueblos indios, la guerra, etc.) y agentes (curas, frailes, pastores y laicos) tratan, con diversos medios (violentos o pa­cíficos), de cuestionar-destruir las represen­taciones y prácticas religiosas de los indí­genas (en el pasado, por ser consideradas "inspiradas por el demonio"; en el presente por su "paganismo", en el caso pentecostal, o por la "indiferencia", en el caso católico); y de implantar una nueva religión (verdadera y salvífica, única y legítima), con un or­den social acorde a los valores cristianos.

Las respuestas que la sociedad mapuche dio a dicho proceso, entre los siglos XVI y XX, deben ser tomadas en cuenta si quere­mos conocer su actual "religión".

Este proceso es el que nos ha intere­sado estudiar estos últimos años, con el afán de servir a un "diálogo ecuménico", en­tre el pueblo mapuche y el pueblo huinca.

¿A qué resultados hemos llegado en nuestras investigaciones? Constatamos que en el pasado la resistencia mapuche -que logra el establecimiento de una frontera y una política de parlamentos- le permitió conservar su admapu. Con ello lo sagrado, el nexa con los antepasados y con las "divi­nidades", siguieron siendo las fuentes prin­cipales del sentido para la sociedad. La evan­gelización en este contexto "introdujo", en la cultura mapuche, una dimensión ritual que no logró alterar el admapu: el bautismo y el sistema de los nombres propios, festivi­dades (con un calendario ligado a los nom­bres propios: San Juan, San Francisco, etc.) y símbolos sagrados (la cruz del trigo, las aguas bautismales, etc.).

Con la "Pacificación de la Araucanía" las cosas cambiaron y radicalmente. Surgió un nuevo contexto y relación con el huinca, la sociedad mapuche pasaba a ser subordi­nada al Estado, con ello las "fuentes" tradi­cionales de sentido debían dar una respues­ta a esa realidad. Hasta la década de 1950, amplios sectores siguieron "fieles" al admapu. Esto fue posible, en gran medida, al transformarse la antigua comunidad del lof en una nueva comunidad ritual, más amplia y más estable, que coincidía con las redes parentales que surgieron con el sistema re­duccional (en estas comunidades las ma-

chis pasaron a ocupar un papel cada vez más relevante). No obstante, estas transformaciones "internas" no fueron al parecer suficientes para enfrentar el cuestionamiento cada vez más fuerte que el Estado (con sus escuelas, leyes, tribunales, etc.), las iglesias (católicas y protestantes), sectas y la sociedad civil (medios de comunicación y la misma vida cotidiana de las ciudades, etc.) hacían a la cultura mapuche. Así desde comienzo de siglo algunos mapuche optaron por "ahuincarse", se hicieron "católicos", "evangélicos", "marxistas", "demócratas", "liberales", etc. Buscaron en los "ismos" de los blancos una nueva identidad para comprenderse ellos mismos y a su pueblo. Gran parte de la dirigencia indígena de las organizaciones de presión, desde la Sociedad Caupolicán hasta el Admapu, utilizaron dichos "ismos" en su reflexión y en la elaboración de sus propuestas, incluso algunos aceptaron las "utopías" huinca como propias, para sí y para el pueblo mapuche. Para muchos fue una "auto-evangelización" deseada y necesaria. Otro sector, no quiso saber nada más de lo mapuche, no les enseñó a sus hijos la lengua ni les dio los elementos culturales para establecer una continuidad con su origen. Este proceso de "autogenocidio" se dio sobre todo en los que migraron a las ciudades.

"...desde comienzo de siglo algunos mapuche optaron por "ahuincarse", se hicieron "católicos", "evangélicos", "marxistas", "demócratas", "liberales", etc. Buscaron en los "ismos" de los blancos una nueva identidad para comprenderse ellos mismos y a su pueblo."

Con ello se estableció una doble fisura en el seno del pueblo mapuche, de la que emergen tres sectores: los "tradicionalistas", que siguen sosteniendo que la auténtica identidad está en el admapu; los "modernos", que estipulan que la identidad en el admapu debe recrearse al calor y aporte de los "ismos" (sea el que fuere); y, por últi-

mo, aquellos que abandonaron toda esperanza y se sumergieron en las identidades genéricas de lo huinca o en la funcionalidad de la estructura.

Uno de los hechos más notables de los "modernos" es que piensan que la identidad de lo mapuche no se altera, o no queda cuestionada por asumir una identidad en lo "cristiano", o por pensarse con categorías del "iluminismo liberal-marxista". Para ellos la identidad está definida por su vinculación "racial-social" con lo mapuche y no por un "esencialismo cultural". Naturalmente los tradicionalistas rechazan a éstos por ahuincados, por haber sido pulverizados por la cultura dominante. La dialéctica entre estos dos sectores es crucial para encarar a este tercer sector que renegó a su identidad y que debe ser ganado para la causa del pueblo mapuche.

Pasemos a otro punto. El de las leyendas, la negra y la rosada. Lo que está en cuestión aquí, a nuestro modo de ver, es de qué modo el pasado es presente, de qué manera las huellas de lo pretérito nos marcan y nos configuran el rostro, los modos de hablar de pensar y de sentir. Con las leyendas a cuestas es casi imposible imaginarse dichos procesos, porque una es pura negatividad y la otra es pura positividad. Lamentablemente para los sostenedores de las leyendas, la historia corre por carriles más complejos, sobre todo cuando se tienen en cuenta la resistencia de los pueblos indios y los mestizos (esos parias no queridos por nadie, pero que conforman las grandes mayorías de nuestros países).

Por otro lado, el análisis de los procesos de conquistas y evangelización -que como sabemos continúan hasta el día de hoy a través de la política del mercado total, de la sectas o de la "nueva evangelización" mal entendida- nos evidencian una lógica de muerte, de sacrificios, que debe ser develada, denunciada y suprimida. Veamos esto con detalle y a través de la argumentación de Frans Hinkelammert(1). Hay una larga tradición en occidente, que arranca desde Grecia, y que manifiesta en las po-

"...el análisis de los procesos de conquista y de evangelización nos evidencian una lógica de muerte, de sacrificios, que debe ser develada, denunciada y suprimida."

líticas del capitalismo y del socialismo, y que consiste básicamente en que los sacrificios son necesarios para garantizar el futuro utópico. Es un circuito sacrificial que se hace en nombre del no-sacrificio. En el caso del cristianismo el sacrificio del hijo de Dios tiene un valor infinito: una vez realizado ya no puede haber otro. De la fertilidad infinita de un solo sacrificio se "sacaba la consecuencia que nunca más debe haber otro sacrificio. Cada nuevo sacrificio sería una nueva crucifixión de Cristo y de Dios, que desprecian el sacrificio infinito de Cristo, que ensucian su sangre y que vuelven a crucificarlo, porque no se someten al sacrificio de Cristo y no lo hacen fructífero para su propia vida. De esta manera, la imaginación de la humanidad sin sacrificio se invierte y se transforma en una agresión contra aquellos que siguen haciendo otros sacrificios o que, de otra manera, desprecian la sangre de Cristo y que por tanto vuelven a sacrificarlo. Ahora se trata de someter a estos enemigos de Cristo para crear una humanidad que no vuelva a crucificarlo, sustituyendo su sacrificio infinito por sacrificios nuevos y finitos".

La conquista de América se realizó bajo esta lógica, los pueblos indios, si no abandonaban sus costumbres y no se convertían al cristianismo, eran tipificados como enemigos, como crucificadores que realizaban sacrificios humanos, por tanto tenían que morir para que no hubieran tales sacrificios. Es este horizonte el que le permite a un Pedro de Valdivia, hacer una guerra sin escrúpulos:

"Matáronse hasta mil quinientos o dos mil indios y alanceáronse otros muchos y prendiéronse algunos, de los cuales

mandé cortar hasta dóscentas de las manos y narices, en rebeldía de que muchas veces les había enviado mensajero y hécholes los requerimientos que vuestra majestad manda"(2).

Lo más notable es que tanto Pedro de Valdivia como su hueste "ni siquiera notan que están realizando sacrificios humanos... No obstante, creen estar realizando un mundo sin sacrificios humanos". Pero esta lógica no concluye aquí, ya que es necesario conquistar el mundo entero para que Cristo no haya muerto sin sentido: "Si hubiera muerto sin sentido, no habría Dios; él resultaría ser un gran fraude porque ya no podemos saber para qué vivimos. Los que no creen en Dios quieren que este sacrificio infinito sea en balde, y que Dios sea un simple asesino de su hijo. Hay que conquistar el mundo entero para demostrar que Dios existe... La conquista del mundo entero es la prueba de que el sacrificio ha tenido sentido".

La Conquista de América se realizó bajo esta lógica, los pueblos indios, si no abandonaban sus costumbres y no se convertían al cristianismo, eran tipificados como enemigos, como crucificadores que realizaban sacrificios humanos, por tanto tenían que morir para que no hubiera tales sacrificios.

Esta lógica, desde el siglo XVI y XVII, comienza a ser reemplazada por la ley del mercado, asumida como una ley de Dios y como ley natural. Ahora se identifica y se sustituye al diablo por el caos, el que está en pugna permanente con el mercado, por tanto todos aquéllos "que no viven bajo la ley del mercado o que ejercen resistencia contra ella, son considerados como enemigos de la humanidad... como lo eran en la Edad Media los que despreciaban la sangre de Cristo". Estos enemigos de la humanidad deben ahora morir para que la humanidad pueda vivir. En esta lógica el argu-

mento del progreso es central; se le necesita "para poder presentar a la sociedad libre como la mejor" y para legitimar los sacrificios, a éstos se "los ve como anti-sacrificios, esto es, como sacrificios que aseguran que finalmente ya no habrá más sacrificios". En el plano de la violación de los derechos humanos, la sociedad burguesa-liberal comprueba que sus propias violaciones son necesarias como consecuencia de su lucha en contra de las violaciones de por sí cometidas por los otros. Este mismo circuito sacrificial está presente en el stalinismo y en el socialismo, también allí aparecen como sacrificios necesarios sin los cuales no se puede garantizar su futuro utópico (el comunismo).

La sociedad mapuche desde la Conquista y durante la República se ha enfrentado a esta lógica sacrificial. En el pasado se le hizo la guerra a "sangre y a fuego" como una forma de derrotar a su "amo", el demonio y de ser integrado a la cristiandad; después por ser tipificados como apóstatas, como enemigos de la iglesia, del "cuerpo místico de Cristo". Su esclavitud, que no concluyó con las cédulas de 1680, fue un "mal necesario" para que recibieran la luz del evangelio. Desde la "pacificación" todas las leyes "protectoras" se han tratado de suprimir porque se consideraba que iban contra el mercado, contra el progreso, contra la humanidad. Basta recordar la famosa frase del "cordón suicida", donde los mapuches aparecen como los causantes de la muerte de los huinca al impedir el progreso regional y del país.

Frente a la lógica sacrificial y a su agresión, los mapuches han respondido, en algunos casos, internalizándola, destruyéndose a sí mismos, del mismo modo como los judíos, que paralizados por la destrucción interna -provocada por la agresión cristiana orientada hacia fuera- añadieron "al ghetto impuesto desde el exterior, un ghetto autoimpuesto". Salir entonces del ghetto, denunciar el circuito sacrificial es la tarea fundamental, para construir un orden donde ya no haya más sacrificios. Para ello, un paso central, es lograr ser considerados co-

mo sujetos, ni inferiores ni superiores, como personas portadoras de un sentido pleno que debe ser reconocido.

Salir entonces del ghetto, denunciar el circuito sacrificial es la tarea fundamental, para construir un orden donde ya no haya más sacrificios. Para ello, un paso central, es lograr ser considerados como sujetos, ni inferiores ni superiores, como personas portadoras de un sentido pleno que debe ser reconocido.

Aclaremos otros puntos.

La Conquista como un hecho fundacional. Lo que queremos decir con esta afirmación es que desde el siglo XVI, con la llegada de los huinca, la historia mapuche está determinada crecientemente por acontecimientos que no son predecibles desde sus estructuras. Su historia está dinamizada o entrampada por la relación que mantiene con la sociedad huinca. En otras palabras, la cronología de su historia, desde el siglo XVI, debe hacerse teniendo en cuenta la historia de una totalidad mayor que la desborda: el desarrollo de los mercados nacionales e internacionales, el desenvolvimiento del capital, de los sistemas políticos y jurídicos, etc. Guste o no esa es la realidad. Si no ¿cómo explicar los levantamientos de 1723 y de 1765, los sucesos de la "guerra a muerte", la participación en las "revoluciones" de 1851 y 1859, la "Pacificación de la Araucanía", el sistema reduccional, las diversas leyes indígenas, etc.?

Algo sobre el ethos latinoamericano. El argumento central es que hay un sustrato cultural, que se forma por el "encuentro", con toda su violencia, entre los pueblos indígenas y el mundo hispano-lusitano. Este encuentro da origen a un nuevo sujeto, "el mestizo" y a una cultura, la latinoamericana. Esta tiene un devenir marcado por ese encuentro que es imposible compren-

der sin tener en cuenta la historia y la cultura de los pueblos precolombinos y la de los pueblos hispano-lusitanos. Instituciones que hicieron posible una síntesis entre ambos pueblos fue el ritual religioso y la hacienda. Como el resultado de ese proceso los indígenas quedaron subordinados y comprendidos en estructuras opresivas.

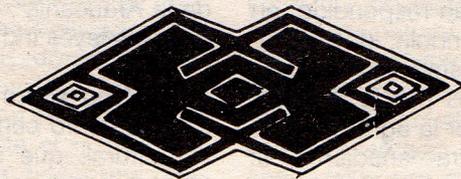
El argumento hay un sustrato cultural, que se forma por el "encuentro", con toda su violencia, entre los pueblos indígenas y el mundo hispano-lusitano. Este encuentro da origen a un nuevo sujeto, "el mestizo", y a una cultura, la latinoamericana.

Un último punto y referido nuevamente a los mapuche. Cuando sostenemos que la religión mapuche sólo puede fundar una identidad de origen y no de destino, queremos decir con esto que las representaciones simbólicas que se despliegan en los ritos y en los mitos remiten siempre a esa frase: "kuiñ fenkelaiñ ftakeche. Kuiñ fenkeiñ". Es decir, "antiguamente nuestros mayores no hacían esto, hacían esto otro". En otras palabras el destino es el origen, lo que hacían nuestros antepasados, porque en ellos está la norma, el admapu. Esta es la religiosidad que llamamos "tradicional" y, que como ya lo dijimos, cada vez parece dejar menos contento a un sector de ma-

puche, que opta por identificarse por los cultos pentecostales, con la religiosidad popular católica, etc. Pero, la cuestión parece complejizarse en la "religiosidad tradicional" cuando comunidades enteras comprenden que la reproducción del admapu es imposible por las condiciones de opresión en que se vive (la falta de tierra, de ganado, de cultivos, que se traduce en hambre y pobreza). Entonces las representaciones simbólicas y las prácticas rituales empujan a los mitos, por así decirlo, a transformarse. El caso más notable y que hemos estudiado es la figura del Abuelito Huentenao, de Guacolda en Piedra Santa de Lumaco y de Manquean. Todos estos "personajes" son distintos desde el momento en que sus cultores reconocen esa imposibilidad, la reproducción del admapu, de allí que lo re-signifiquen con una dimensión liberadora. En Pucatrihue el Abuelito Huentao le dice a su pueblo que debe liberarse de la opresión del huinca y cuando lo haga el admapu podrá volver a reproducirse en los lof y en los nguillatunes.

NOTAS.

1. Vamos a utilizar su último artículo sobre el tema sacrificial: 'El circuito sacrificial en la legitimación de la dominación occidental: la Ifigenia del occidente en América Latina', Documentos del Encuentro Económico, Teología y Política, Septiembre de 1989, Costa Rica, REDLA-CPID.
2. Carta al Emperador Carlos V, Concepción, 15 de octubre de 1950.



APUNTES DE HISTORIA LOCAL

La relación campo-ciudad entre 1914-1922

Un aporte a la microhistoria local (Segunda Parte)

Miguel Espinoza Inostroza.

UN EPILOGO: LOS CAMBIOS DE ENTREGUERRA.

Un período como el parlamentarismo tiene numerosas interpretaciones (1891 - 1925), desde los trabajos de J. Heise hasta los más desconocidos de los últimos años. Todos ellos tienen como base una visión básica; el Parlamentarismo es, sin discusión, el período en que domina el poder legislativo por sobre el ejecutivo y su símbolo es el Congreso Nacional. Esta interpretación es válida desde una perspectiva de historia institucional, sin embargo, al cambiar la visión de análisis empezamos a enfocar el período con otros problemas e incógnitas; es aquí en donde se inserta el enfoque del parlamentarismo desde una historia político partidista o desde una perspectiva local o intraregional. El primer enfoque, a nuestro criterio, lo representa Karen L. Remmer, en su trabajo **TIMING, PACE AND SEQUENCE OF POLITICAL CHANGE IN CHILE**(7); en él se establece que entre 1891 y 1925 se produce una transición a un sistema partidista competitivo pero sin producirse una participación políti-

ca amplia. Estas dos ideas son necesarias de tener en cuenta en un análisis de historia local, sobre todo al considerar las relaciones de poder dentro de espacios tan pequeños como una ciudad de origen agrícola.

Paralelo a este proceso de ampliación en la estructura política, se desarrolla, según la tesis de M. Góngora, la superación del liberalismo político decimonónico por el nacionalismo económico, fomento del capitalismo industrial, modernización material y sobre todo, el valor ético de la Justicia Social, apropiada y manejada por los Caudillos nacionales y locales; los primeros, navegando entre la oligarquía y los elementos revolucionarios, imponen una legislación laboral que cumple el objetivo de "aplazar los conflictos" y mantener un Estado "representativo de las clases dominantes"; los segundos, caudillos locales con aire de Caciques políticos, forman una estructura político-social que cruza a nivel local todo el sistema de poder del Estado Nacional; en más de una ocasión los intereses del Caudillo se opondrán al Estado Central, es entonces cuan-

do se verá su "imprescindible existencia", pues se le otorgan libertades políticas que le dan poder "de vida y muerte" sobre la comunidad, esto es visible en las pequeñas ciudades como Los Sauces, Traiguén, Lumaco, Victoria, etc. En las "grandes ciudades", como Temuco y Angol, su accionar se ve limitado por la mayor organización de los partidos políticos y por la mayor presencia Estatal, aquí existirá un Caudillismo y el Clientelismo pero no tendrá cupo la acción del caciquil.⁽⁸⁾

A nivel de política local, el triunfo de Radicales y Demócratas no indicaba un predominio de estas corrientes, pues a nivel nacional su peso político era bastante inferior al de los Conservadores y Liberales, sin embargo, debemos considerar en lo político el peso de "lo local"; las elec-

A nivel de política local, las elecciones eran una especie de selección de personalidades más que escenarios en donde medían fuerzas los partidos políticos.

ciones eran una especie de selección de personalidades más que escenarios en donde medían fuerzas los partidos políticos.

En otro nivel de análisis, el período 1880 - 1930 es llamado el de la formación del Estado Subsidiario de la Clase Media (Middle Class Welfare State) ⁽⁹⁾, donde el aumento sostenido de una burocracia estatal, como política central, no debe dejarse de lado en el análisis de las sociedades locales, sobre todo si consideramos que la "Frontera" es un espacio ganado por el elemento urbano al imponerse sobre una gran masa rural. Aunque esta imagen pueda estar distorsionada por los cambios que se registran a partir de la aplicación de estrategia de desarrollo "hacia adentro de la economía", con una política que privilegia a la industria de localización urbana y provoca un desequilibrio entre campo y ciudad ⁽¹⁰⁾. Este proceso, situado entre 1938 y 1975 es posterior al período de entreguerra y su mayor impacto hace olvidar el período anterior: los gobiernos radicales y la agitación social que se vive en el país durante la década del 40 concentran la atención histórica e incluso se puede definir el sentido de la Historia Nacional atendiendo a estos pocos elementos. Pero de todas formas es una interpretación insuficiente, sobre todo si consideramos la singularidad de la historia regional. Su utilidad queda patente al visualizar una serie de elementos que a nivel na-

cional pasan desapercibidos: el choque entre el poder Estatal Administrativo y los poderes locales, la formación de mercados locales disciplinados dentro del sistema capitalista y la subsistencia de producción marginal, aparición de monopolios comerciales y ruptura de cadenas de producción y consumo de origen nativo, etc.

A nivel económico, durante los primeros treinta años de este siglo, se vive el paso de un modelo "exportador" a un modelo "industrializador", teniendo como vértice el año 1917 con la caída del salitre, base del sistema exportador. Junto a ello se fortalece la producción local que abastece las economías subalternas. A nivel local se desarrolla la industria alimenticia (especialmente leche y pan), sin embargo, esta industria heredaba las debilidades de la economía nacional, especialmente al no formarse un mercado inter-industrial y producirse una expansión industrial involutiva, pues la ganancia, obtenida en moneda nacional, debe transformarse en divisas para adquirir medios de producción. La forma de contrarrestar esto es transformando al Estado en prestamista, salarizar la fuerza de trabajo, aumento de la ganancia a través de la inflación, etc. La burguesía local, a semejanza de la burguesía nacional, reacomodará su "estilo" de dominación invirtiendo en la industria alimenticia y debilitando las redes productivas de un mercado residual, forma-

dos por campesinos pobres, mapuche en su mayoría, los cuales se verán imposibilitados de obtener un excedente monetario que les permitiese insertarse en una economía monetaria; la aparición de los vendedores de carbón, leña, estacas, productos agrícolas y otros, formarán un mercado residual activo que obligará a las autoridades a imponer reglas de comercialización estrictas. Estas reglas se irán estableciendo lentamente en la década del treinta, sumiendo en la pobreza a una gran masa de población rural que verá cerrado su mercado natural: la ciudad. Pero antes de cerrarse triunfante el mercado capitalista "en forma", debe vencer a ese sistema que Thompson a llamado "la economía moral de la multitud" ⁽¹¹⁾; de este proceso, de sus actores y de las posibles hipótesis de interpretación tratan las líneas siguientes.

La Reacción Terrateniente

Temuco, con 28.546 habitantes concentraba su riqueza en la actividad agrícola; los grandes terratenientes como Etchevers y Cia, Hiriart Hnos., R. Klapp y Cia., Mackay y Cooper, y otros, se habían diversificado rápidamente, invirtiendo en Almacenes, Mercaderías, Ferias Agrícolas. La explicación de esto se originaba en las permanentes crisis de la agricultura, los problemas de la comercialización y transporte, por último, la política mundial traspasada por

conflictos geopolíticos no ayudaba a la estabilidad de los mercados mundiales. A esto se suma la crisis del salitre y la apropiación de las actividades económicas locales más lucrativas por inversionistas santiaguinos, como la Compañía Madera Malvoa que manejaba un capital superior a los cinco millones, con fábricas en Los Angeles, Lautaro, Temuco, Freire, y Malvoa, además con agentes en EE.UU.⁽¹²⁾ Si consideramos que las mayores sociedades locales no superaban un capital mayor a \$1.200.000 podemos calibrar la importancia de estas compañías comerciales⁽¹³⁾.

La reacción terrateniente consistirá en la formación de empresas locales con participación de capitales de origen rural. Estas presionarán a las autoridades para "disciplinar" y "ordenar" el consumo y producción del pan, leche y legumbres, que hasta la década del 20 se había mantenido libremente en una especie de mercado natural, precapitalista, subalterno, fortalecido por los miles de nexos de un lenguaje anónimo, nacido de ese "oscuro pueblo" que poseía sus propias reglas económicas concretadas en: "la creación de un espacio social ajeno al control de los poderosos y de los ricos. Sus ambiciones eran modestas; pero sabían fijar límites al poder de "ellos" cosa que hacían por medio de una mezcla de lucha formal y de no cooperación informal⁽¹⁴⁾.

La Unión de Fabricantes de Pan se crea un 18 de noviembre de 1927 y en su directorio aparecen algunos importantes industriales de la época (Marguiraut, Ruiz, Bodevin); las vicisitudes de la U.F.P. están concentradas en los esfuerzos que hace la autoridad por romper las redes populares de consumo, cuyo símbolo era "el pan de mujer", fabricado en las amasanderías clandestinas y que tenían gran aceptación en las poblaciones.

La Cooperativa Agrícola de Lechería Cautín Ltda. se crea por decreto del 7 de noviembre de 1929 y su edificio estará ubicado en M. Montt, entre Carrera y Caupolicán. De inmediato la "leche de establo" en vez de la leche pasteurizada. En este punto es necesario considerar lo siguiente: los sectores populares resistían a la Cooperativa y a la U.F.P. no por ignorar los beneficios higiénicos de su producción (discutibles por lo demás), eran más bien "un cálculo económico", que instruíra certeramente la pérdida del control del precio del producto, cosa que en la red de consumo popular no ocurría, pues en ella, el productor y el consumidor operaban dentro de una economía de "subsistencia" que no permitía grandes ganancias y aseguraba estabilidad de consumo.

En el caso de la Cooperativa y la U.F.P. representaban grupos sociales ajenos a esta economía popular, de ahí las

aprehensiones de los sectores humildes que defendían esta "economía moral de la multicidad" frente al asalto del empresariado "en forma".

En una carta dirigida al intendente Julián Alonso, se denunciaba el problema originado por la Cooperativa Lechera que: "debido a su política monopolística arruinó la industria lechera en la región, que sirve de base fundamental de la industria de la agricultura" (D.A. 19/01/39).

En otro plano, menos organizado pero más efectivo, aparecen los acaparadores de productos agrícolas que en la denuncia del Diario Austral se describen de la siguiente forma: "se han instalado acaparadores de los artículos de primera necesidad en cantidad que está causando la carestía extraordinaria observada en el mercado" (D.A. 01/01/36). Lo que sucedía con el carbón aclara más el mecanismo, sobre todo en lo referido a los precios: "se ha alzado debido a los intermediarios que lo compran completos por carreta y luego sus mozos se tiñen la cara y lo revenden" (D.A. 09/09/28). Lo anterior nos va dando una idea de las modificaciones y las tensiones a que estaba sometida la economía local. Los problemas eran percibidos claramente en sus mecanismos y también se entendía la estructura íntima que enlazaba esa producción de subsistencia con toda la economía regional, por ello



ARCHIVO J. SCHEIHG

Antigua recova de Temuco (Vicuña Mackenna con San Martín).

se explicaba el problema diciendo que: "el individuo que se dedica a producir carbón es el ciudadano netamente indigente, sin recursos y que tal industria sólo le da para vivir miserablemente". (D.A. 19/01/35).

La carne era otro producto comercializado por esta "economía de la multitud", vendiéndolo, sin pagar derecho en el matadero por gente que: "afluye a la ciudad por el camino de los Laureles y por el tren procedente de las poblaciones vecinas" (D.A. 26/02/27). Lo concreto era que esta "economía de la multitud" incorporaba en forma exitosa, en la década del 20, un circuito de co-

mercialización de productos básicos que permitía la subsistencia de una gran masa de población rural. Espontánea en un principio, comenzará lentamente a ser disciplinada bajo las leyes del mercado capitalista. Para entender esto, debemos incorporar otros actores a nuestra explicación.

Los comerciantes urbanos, los más perjudicados por este mercado subalterno, presionarán frente a las autoridades municipales poniendo en juego todo su peso social (no debemos olvidar que muchos comerciantes eran, al mismo tiempo, terratenientes, o tenían nexos comerciales o familiares con los grandes poseedores de la tier-

ra). Su accionar se verá reflejado en las permanentes medidas que tome la autoridad para controlar el comercio clandestino; pero junto a esto y enlazado con un hilo invisible y poderoso aparecerán otras situaciones, que lograrán darle el triunfo, "ordenando la ciudad" dentro de un sistema formal de economía capitalista. Esto se verá reflejado en una nueva realidad: la boleta, la balanza y el Mercado Municipal terminará ahogando esta economía subalterna, al mismo tiempo que amplían la economía mercantil.

La construcción del Mercado Municipal va a producir un nuevo golpe a esta economía subalterna,

La boleta, la balanza y el Mercado Municipal terminará ahogando esta economía subalterna, al mismo tiempo que amplían la economía mercantil.

su abastecimiento no consideraba a los productores locales ya que toda su mercadería llegaba por ferrocarril desde: "fuera de la ciudad, de Quillota, Colchagua, San Fernando, Chillán" (D.A. 13/03/36). Su dominio del mercado local profundizaba la penetración de la economía capitalista a todos los rincones de la región. Desde esta perspectiva debemos tener en cuenta el análisis regional de la historia, pues si identificamos los actores regionales (campesinos, industriales, comerciantes, burócratas, etc.), podemos reinterpretar la historia desde otro ángulo, a lo mejor más enriquecedor en motivaciones y hechos. Podemos también, descubrir ese "bajo pueblo" que resulta en miles de "actores sociales" (ocupando la terminología de A. Touraine), burócratas, militares, profesores, empresarios de la economía subalterna, etc. La historia local nos posibilita el acercamiento al rostro del habitante anónimo, lleno de historicidad y de anónima historiografía; develando su rostro descubrimos nuestras propias contradicciones. (15)

En la década del 20, los sectores populares van a ser cruzados por una

serie de acontecimientos; la mercantilización de la tierra urbana, la descampesinización del habitante rural, la aparición de la usufa como forma de apropiación de bienes, el subarriendo los conventillos, la formación de las grandes poblaciones (Ziem, Pueblo Nuevo, Santa Elena) donde la gente que come "caldo papa y un poco de pan" (D.A. 24/09/27) sobrevive en forma oscura y ajena a los grandes problemas regionales. Este "excedente poblacional" que no tenía armas con que insertarse en la sociedad crea sus propios "mercados" con los cuales enfrenta el problema de la sobrevivencia, manteniendo cierta distancia de la sociedad urbana local. Sin embargo, su apatía política empezará a cambiarse por activa participación cuando su propio peso social la identifique con algunas instituciones. Su noche oscura se transformará en amanecer de lucha con las organizaciones obreras y los partidos políticos que en la década del cuarenta comienzan una acción más activa, con retrocesos y avances, sembrando de historia las calles de la ciudad.

La población mapuche, identificada con las vicisitudes de los sectores populares, sufre una situación diferente; debe afrontar una fuerte discriminación que en la década del 20 se orientará a la persecución de su cultura y al reforzamiento por lograr su "integración social". De estos procesos destacamos los siguientes elementos:

a) El servicio militar siempre se presenta como uno de los mecanismos más eficaces para lograr la "integración" del indígena, pero esta actividad ("la vida militar") penetra todos los sectores populares, que ven en el servicio militar una forma de ascenso social, no es solamente que: "se prefiere para el servicio militar al mayor número de indígenas ya que salen del ejército instruidos y con espíritu de orden y trabajo" (D.A. 24/02/29), la actividad militar aspiraba llegar a los sectores de la pequeña burguesía, y la prensa se lamentaba por: "la ausencia casi absoluta de jóvenes empleados o personas que gozan de espectable situación social" (D.A. 02/02/29). Esto mismo fortalecerá la idea de un servicio militar como "preparación para la vida", pero no para cualquier vida sino para aquella que le asegure una inserción en el sistema urbano (vigilante, dependiente o jornalero). Desde esta perspectiva, el servicio militar no hace más que reproducir las presiones de la ciudad sobre el campo, pero en forma más efectiva y con resulta-

La historia local nos posibilita el acercamiento al rostro del habitante anónimo, lleno de historicidad y de anónima historiografía; develando su rostro descubrimos nuestras propias contradicciones.

dos a largo plazo que repercutirán en todos los ámbitos de la vida regional,

La población mapuche, ... debe afrontar una fuerte discriminación que en la década del 20 se orientará a la persecución de su cultura y al forzamiento por lograr su "integración social".

especialmente en el electoral.

b) La medicina mapuche y los cementerios indígenas también sufrirán una fuerte persecución; las machis serán denunciadas por las agrupaciones de practicantes y luego por los médicos, su persecución estará a cargo de "la autoridad sanitaria" quien recibirá denuncias, como la hecha en contra de una machi de Labranza, que, según la prensa, se negaba a atender a los chilenos. Se pedía su control porque "ayudaba a aumentar la mortalidad del país" (D.A. 27/08/30). Lo mismo ocurrirá con los cementerios indígenas; perseguidos destruidos o saqueados, a pesar de aceptar la autoridad su existencia (si no existía un cementerio de la beneficencia pública a menos de 4 km. de la ciudad). Sin embargo, el mapuche sorteará las dificultades con astucia ancestral, como el caso de un indígena, en Imperial, que al negarse el oficial del registro civil a darle permiso para enterrar su muerto en un cementerio

indígena le explica que el difunto tenía granos rosados (viruela) en la cara, y le supuraban. El oficial, asustado, le permite enterrarlo donde quiera.

Antes de terminar estas líneas es preciso decir algunas cosas sobre la idea de "progreso", lo que envuelve no sólo conceptos, sino también grupos sociales, específicamente, los colonos y sus hijos que se dedican a la manufactura.

No existe escrito de los primeros años de este siglo en donde no se hable de la "pujanza" de esta región, o de sus riquezas naturales' Caddick, Poirier, Weiner, son algunos de los que repiten los elogios para una región que se presentaban con un gran potencial de crecimiento y cuya imagen más recurrente era el colono emprendedor, dueño de pequeños o grandes talleres, llenos de actividad; beneficiados de la mano de obra barata extraída de los campos. Todo indicaba "progreso" sostenido y perdurable, pero al entrar en crisis el modelo exportador y favorecer la sustitución de importaciones, se privilegia la gran industria de Chile Central, se expanden las grandes compañías transnacionales, se empobrece la clase campesina regional y se debilita inexorablemente la manufactura local. ¿Por qué? Creemos que el origen espontáneo y popular de esta manufactura le aseguraba un mercado local estable, pero al mismo tiempo le otorgaba pocas defensas frente a los vai-

venes de la política nacional. El colono, o sus hijos, pasa de industrial a agricultor y luego a rentista o comerciante especulador, revirtiendo el proceso que lo llevaba a una ampliación de la manufactura. Se impone "el valor de la tierra" como única mercancía transable y sus poseedores, los terratenientes, aprovechan la coyuntura para recobrar un protagonismo perdido, invirtiendo en la ciudad y en la industria de alimentos. Con esto se aseguraban un predominio económico; el paso del cacique político en caudillo social le asegurará su predominio político.

La constatación de estos sucesos y la confirmación de los sectores terratenientes como los más "dinámicos" dentro de la sociedad local nos imponen una profunda reflexión sobre la forma de entender la política y la acción social.

El servicio militar siempre se presenta como uno de los mecanismos más eficaces para lograr la "integración" del indígena, pero esta actividad penetra todos los sectores, que ven en el servicio militar una forma de ascenso social.



ARCHIVO M. ESPINOZA

Las escuelas nocturnas serán el punto de reunión de un heterogéneo grupo social ... (Escuela nocturna en Temuco hacia 1936)

Notas.

7. En: *Hispanic American Historical Review*, Volume 57, number 2, 1977.

8. En: *Libertad política y concepto económico de gobierno en Chile hacia 1915 - 1935*. En revista *Historia*, número 20, 1985.

9. Mamalakis, Markos; The notion of de state in Chile: six topics. En revista *Historia*, número 22, 1987.

10. Garayar, Miguel; Hipertrofia del crecimiento urbano chileno. En: *Revista Geográfica de Chile Terra Australis*, 30: 125-130 (1987).

11. Thompson, E.P.: *Tradicción, revuelta y conciencia de clase*. Crítica, 1979.

12. *Impresiones de la República de Chile en el siglo XX*. Historia, gente, comercio, industria y riqueza. (Impreso en Inglaterra). 1915.

13. *Empresa Interamericana*. Reconocido y ampliado por el gobierno de Chile 1924. Imprenta Cervantes.

14. Hobsbawm, Eric; *El mundo del trabajo*. Crítica, 1987.

15. En algunos de los párrafos de este trabajo se hace uso de algunos conceptos aplicados a la historia nacional, especialmente de la zona central, por el profesor G. Salazar.

CUADRO CRONOLOGICO DE TEMUCO 1916-1921

HECHOS

L O C A L E S

NACIONALES

AÑO	GLOBALES.	CARACTER GENERAL.	POLITICOS.	ECONOMICOS.	SOCIOCULTURALES
1916	Gobierno de Juan Luis San- fuentes: 23 de diciembre 1916 a diciembre de 1920.	El Foreign Office (Ministerio de R.R.E.E. Inglés) establece las "Listas Negras" (o Statutory List), prohibiendo a los comerciantes aliados y sus socios comerciar con los Alemanes y sus descendientes. Los trastornos del transporte provocan una crisis en la producción del trigo y la madera. La región vive una intensa modernización en ferrocarriles, caminos locales y ornato urbano. La política local se ve sacudida por el ataque en contra del radical Eduardo Bennett por parte de personeros locales, debido, según ellos a que su labor de alcalde "no corresponde a las expectativas del Radicalismo". Incipiente	Alcalde de la ciudad: Eduardo Bannett (Radical). Llega a Temuco el Diputado electo don Malacuías Concha. (31-7-16).	Víctor Campos vende Carros Urbanos a Edward Hower por \$30.000. Competencia entre los Teatros Tepper y Eden (18-8-16). Feria callejera en Bulnes esq. M. Montt. Fundación Sociedad Empleados de Comercio (28-9-16). Separación de sociedad comercial casa "La Fama" de Al-bala y Chamé. (3-10-16). Ferrocarril de Púa a Traiguén por Cía. Corte, Bertoglio y Cía. (15-10-16). Paralizan los aserraderos regionales. (20-10-16). Denuncia pública sobre mal estado de los conventillos (5-12-16).	Lamparillas de 50 bujías c/uen extremo poniente de M. Montt (26-5-16). Llegan profesores de Escuela Industrial. (2-6-16). Luces en las Heras, Prat y Patzke por Adm. Comp. Gral. de electricidad. (13-6-16). Reabre sus puertas el Teatro Edén de los Sres. Yanisewski con la película "Brillantes y lágrimas" en 15 partes. (11-8-16). Se pide extender radio urbano hasta 113 Quinta Hense en M. Montt. Juan Tuke y otros piden nombre de Av. Alemania, desde límite urbano de M. Montt hasta quinta del Sr. Reusch. También se pide el nombre de Rodulfo Philippi desde Av. Alemania al sur. (23-8-16). Fiesta de los Estudiantes en el Teatro Tepper (22-10-16).

dominio de los partidos políticos aliados al caciquismo local.

- Caja de Crédito Popular. Se acentúa al afán modernizador de la pequeña burguesía mercantil.
- Libro: "El Problema Nacional" de Daño Salas. Mantención de los conflictos entre diferentes tendencias dentro de los partidos dominantes.
- Ley de Descanso Dominical. Fundación de la Federación Araucana de Manuel Aburto Panguilef.
- Renuncia el Alcalde de Eduardo Bannett y lo reemplaza el segundo alcalde Juan Ignacio Chávez. (20-4-17).
- Meeting Obrero en Plaza Pinto (01-5-17).
- Braulio Sandoval designa, en una accidente a reunión, a los 50 mayores contribuyentes, "a dedo". (16-7-17).
- Se denuncian 71 cantinas rurales (25-2-17).
- Puente construido por el ingeniero Cossio en P. las Casas con Temuco. (13-6-17).
- Robo en casa Picasso, \$20.000 en mercaderías (29-7-17).
- Exposición Agrícola; primer premio para Sr. Guillermo Aguilar (18-9-17).
- Baja la producción de carne por importación desde Neuquén. (16-11-17).
- Exceso de producción Maderera (30-12-17).
- Se denuncia monopolio de la madera (17-5-17).
- Se funda la "Sociedad Sanatorio Aleman", con 90 socios y \$150.000, en ex quinta Vogel. (30-9-16).
- Remodelación de Plaza Pinto con kiosko de Sres. Bravo y Alamos. Incluye escaños y filós. (25-3-16).
- "Mano Negra", sociedad secreta de jóvenes que se dedican al robo. (10-3-17).
- Se pide nombre de "Av. Pedro de Valdivia" para calle "salida del camino a Chol Chol".
- Se exhibe el documental "La agonía de Arauco" (1-5-17).
- Tifus: 90 reos y 4 guardias enfermos, más 1 guardia muerto en la carcel.
- Disminuye a 30 gracias a la labor del Padre Concordio. (19-8-17).
- Nuevo teatro de Oyarzún Tellez, en Bulnes, frente a Caja de Ahorros; Arq. Bravo y Alamos. (24-9-17).

- Continúa la Modernización urbana.
- Incendio por roces desde Curicó hasta Freire. (8-3-18).
- Lluvias arrasan con el puente Cautín. (18-5-18).
- En las elecciones trinitarias Democratas y Radicales. Se fortalece la Alianza Liberal (15-4-18).
- Llega "Circo encuentro moderno". (23-1-18).
- Escuela nocturna para obreros del Alduna entre Prat y Montt.

como falta de caminos y dificultades en los fletes por los ferrocarriles, esto producirá pequeñas crisis de sobreproducción que serán resueltas, en parte, a través de la especulación.

La ciudad se mantiene durante 18 días con bajo nivel de agua potable.

Robos y planillas falsas en ferrocarriles.

Conflicto por patente y permiso para tranvías eléctricos.

El cuatrismo será el principal problema de este año, sobre todo en sectores como Pitrufquén, Villarrica y sector rural de Temuco.

Relegados en Lautaro: L.E. Recabarren, Mariano Rivas, Oscar Chanks y Arturo Simpson.

Primer Congreso Araucano.

Muerte del Indígena Avelino Namuncura. (27-8-19).

Remate de menaje Edo. Bennett por cambio de residencia (11-3-19).

Comienza el remate de Tieras Fiscales en Teatro Edén. (17-10-18).

Nueva Feria Agrícola de Sres. Gorrateguy y Doyharcabal (23-8-18).

Aguas azufradas y terrosas por erupciones del Llaima provoca mortandad de salmones (23-8-18).

Inauguración de los tranvías eléctricos (20-1-19).

Inauguración de la casa Capurro, Marsano y Cía. frente a la estación de FF.CC.

Comienza el retiro de nombres de las "Listas Negras" (2-3-19).

Clausura de la Maestranza (16-7-19).

Se suprime la línea de carros urbanos (carros de sangre) (10-7-19).

Llegada del Tte. Dagoberto Godoy. (6-1-19).

Bodas de Plata de la Providencia de Temuco (23-2-19).

Celebración del centenario de Juan Bautista La Salle. (26-5-19).

Inauguración del Barrio de las Quintas. (17-3-19).

Fiestas en las colonias Aliadas en la Fratellanza Italiana por Firma de la paz en Versalles. (28-7-19).

Gran circo "Corales" en local policía de Aseo. (10-11-19).

1920

Ley de instrucción primaria gratuita y obligatoria.

E l e c c i ó n Presidencial: A. Alessandri: 179 electores. Luis Barros Borgoño: 174 electores.

Asume A. Alessandri P. (23 de Diciembre).

Miñin Obrero en Traiguén; más de 3000 personas. A. Gutiérrez ataca a A. Smitmans. En Temuco el candidato a la Presidencia A. Alessandri (8-4-20). Triunfo de la Alianza Liberal en los comicios (25-7-20). Se funda la Unión Araucana en P. las Casas. Comicio en la Plaza de Armas, por depuración de la policía. (10-12-20).

T r e n e s paralizados por incidentes en las minas de carbón (28-11-20).

Oscar Chanks le gana a A. Smitmans en Diputación (9-3-21). Nuevo Intendente Manuel J. Martínez. (4-1-21).

Renuncia del 1º, 2º, y 3º alcalde (16-1-21).

Puente carretero sobre el Cautín. Contratistas; Francke, Chadwek y Cía. (18-5-20). Conflicto en Liceos de Niñas debido a reformas educativas. (7-1-20).

Aumenta la tarifa de transporte de harina en ferrocarriles. (22-10-20). Creación de anexo de Liceo de niñas en V. Mackenna esq. A. Bello (9-1-20).

Inundación de las poblaciones Ziem, Las Heras y Cruz. (26-5-20).

Primera feria libre de Temuco. Propietario; Ladislao Palma, en Montt, entre Cruz y Zenteno.

1921

JEWMUN CI MAPU ÑI PVJV

(EL ESPIRITU DE LA TIERRA EN QUE NACIMOS)

Elicura Chihuailaf
CEDM - LIWEN

CULTURA MAPUCHE Y NO MAPUCHE: ¿UN ENCUENTRO POSIBLE?

Escuchar y comprender el lenguaje del alma, el lenguaje del corazón, es la metáfora del silencio; ahí, y en el soñar, nos están mirando las raíces azules de nuestros antepasados. En la ciudad que habitamos hemos de darnos la oportunidad de ese Silencio; de situarnos, por decirlo de algún modo, en afectos y defectos, en nuestras virtudes y contradicciones.

Digo esto -y es algo muy personal- pensando sobre todo en quienes, como escribió Amilcar Cabral, no estaríamos en la fuente de nuestra cultura y tenemos, por lo tanto, que comenzar por reconocer la menor o mayor cuota de colonialismo individual para poder liberarnos de él; taiñ foye, el canelo es el símbolo. Porque, desde luego, el asunto no es sólo "estar" sino además ser y proyectarse, es decir, conservar, crear y recrear.

Sin duda ése es el camino que han andado también nuestros mayores, pues, como se sabe, el Estado winka chileno -los pequeños grupos de poder que aún tienen

y dirigen prácticamente todos los medios de comunicación- continúa lo iniciado, hace siglos atrás, por el Estado winka español, y que es el intento de colonizar total y definitivamente la cultura -entendida en su más amplia acepción- de nuestro pueblo (lo que procura asimismo respecto de los sectores populares chilenos, hoy). Pero la persistencia en la memoria y la resistencia a esos intentos de aculturación y asimilación, han mantenido viva -a pesar de todo- a nuestra cultura (El párrafo anterior no se contrapone con lo aquí señalado sino que, al contrario, añade un dato más sobre el doloroso costo y, al mismo tiempo, el logro de tal resistencia).

Ahora, considerando la nueva realidad que son los mapuche ciudadanos, se requiere -claro- del aporte solidario de todos los sectores del pueblo mapuche para continuar en nuestra identidad; pero es además necesario admitir que hay que tomar en cuenta la contribución que hacen y/o pueden hacer personas o grupos de personas no mapuche -amigos chilenos o de otras nacionalidades, ka mollfün wenüi- que, explícita o implícitamente, se han comprometido en nuestra lucha. En este sentido va el presen-

te comentario a un libro editado en la ciudad de Santiago, en 1990.

LA SELVA FRÍA Y SAGRADA.

Estas líneas no tienen otra pretensión que ser la simple relación de un hecho, para mí, bastante amistoso; aclarado esto, permítanme los lectores que les cuente lo que sigue:

Hace varios meses atrás mi amiga Amparo Maldones me habló de un libro publicado por la editorial Contrapunto: "Tienes que leerlo -me dijo-, me parece que es bastante bueno; trata acerca de la cosmovisión mapuche".

Mas el acceso a las nuevas ediciones, como bien sabemos, es difícil: son caras y no están en las bibliotecas públicas. Pero hace aproximadamente unos cuatro meses, en Santiago, en la librería de mi amigo Carlos Vallejos, pude tener en mis manos y hojear esa obra; se llama "La Selva Fría y Sagrada", su autor es Miguel Laborde.

Amparo tenía razón. Me alegré, porque es bueno encontrarse con libros que reflejen -más claro o más oscu-

ro, más simple o más complejo- el alma de nuestros antepasados: su modo de ser. Y, sobre todo, me alegré porque creo que en este caso el escritor no recoge elementos culturales mapuche para hacer peroratas "sobre" los mapuche, como suele suceder; al revés, me parece que hay en él un agudo sentido de búsqueda, encuentro y sorpresa ante un pueblo que no considera a su cultura superior ni inferior a otras sino que su aspiración, su lucha, es que se le respete en su diferencia (asumiendo el paso del tiempo, sus transformaciones, en el espíritu de su patrimonio cultural de origen).

Por último, lo dije pero es útil insistir, no hay allí alardes de posesión de la llave de "la sabiduría mapuche"; es, nada más, una larga y cordial carta de Laborde (lo que no quita -me dicen- que tenga algunos puntos sobre los que se puede conversar con mayor detenimiento en alguna otra ocasión, pero que no es importante ahora anotar). Reitero: este es un acto muy personal, así es que cito y cito:

"En los montes de Nahuelbuta vivirían los vigilantes que deseaban cerrar los ojos y oídos a este mundo, para despertar en otro" (Fvxanawel mawida mew mogenkeafulu ti pu penckelu kvpaamufeygn ñi umerkley ñi ge ka ñi pilun tvfaci mapu, femgeci nepeam kañpvle). "Antes de partir te sentarás a la sombra de un Canelo, lo reconocerás por su grandioso misterio: como si estuviera todo rodeado de silencio". "Antes, bajo un Canelo no se po-

día mentir. Bajo el Canelo, una palabra era un juramento". "La mente no debía ensoñar en lo ilusorio: se disciplinaba por el camino de la memoria".

"La sangre navega por el cuerpo con la misma gracia, con la misma lentitud, con que el sol navega por el cielo" (Mojfvñ ta pehoi kabvb mu ñi kvme adlu femgeci, ka nocikeci, antv reke pehoikvley wenu mapu mew). "Caminaron por la tierra, y a veces se acordaban de las estrellas de donde habían venido". "Tal vez un poro que respira, una fuente subterránea que ya no corre. Pero ella cae, gota a gota, horadando la raíz de la piedra; con una paciencia infinita, que algún día será tuya" (Kiñe pici wegan neykelu, wixunko kvpakefuy ponwi mapu witrú welay. Welu fey bykv bykv mekey, wecodely tañi folil ta kura; feici nocikimvn neaymi ta antv).

HACIA EL "LIBRO MAPUCHE"

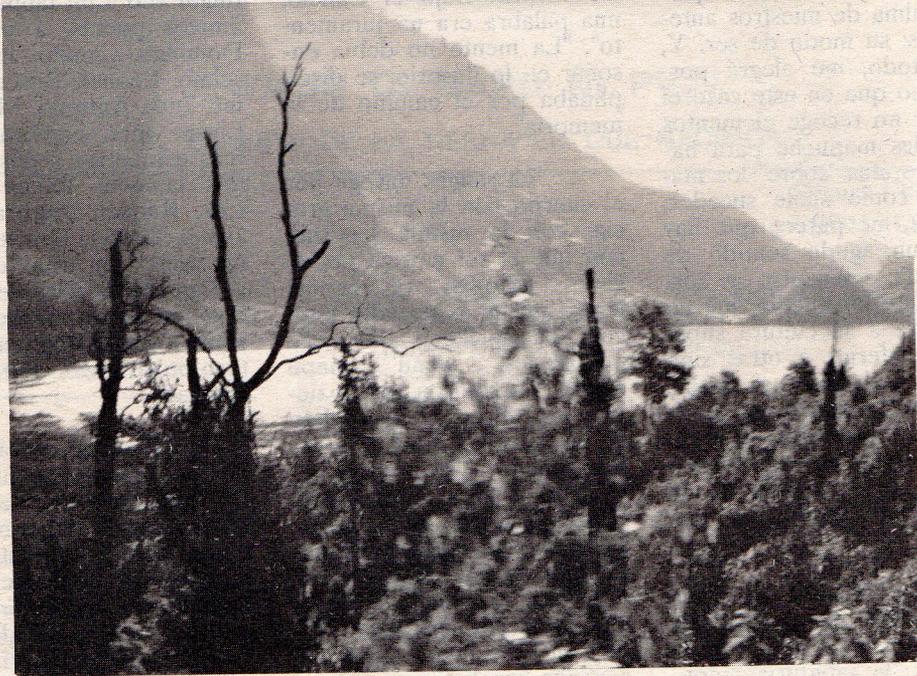
¿Qué puedo agregar?. Ha sido como volver al campo y conversar con mi abuelo, bajo las estrellas de 1960 - junto a mi hermano Carlos, muerto hace ya tantos años-, fumando en su cachimba y adentrándonos al "habla" y a los sueños de nuestra gente; o recordar -en el rocío matinal de We Tripantu- las canciones y relatos de mi abuela, hablándonos en mapudugun.

En la ciudad se ha apagado el fogón de la vieja cocina, pero se ha encendido el fogón de la amistad (del mirar y reconocerse). En su

fulgor veo a mi familia, a mis amigos poetas, a mis peñi: Domingo, Camilo, Juan, Anselmo, Leonel, Rosendo, Jaime, Juan Antonio, Mariano y Liwen -por nombrar a los más cercanos-; a mis deya, a mis lamgen: Rayen Kyveh, Luz, Raquel, Aurora, Sofía, Juana, Gloria, Graciela. Juntos vamos por esta Selva Fría y Sagrada intentando contribuir en la construcción del camino por el que nuestro futuro no se quede llorando de soledad.

Han transcurrido casi dos décadas desde que Jorge Dowling escribió: "La machi, al tener asido en su mano izquierda el kultrún está sosteniendo simbólicamente al Universo o, como diría cualquiera, 'tiene al mundo en un puño'"; hoy Miguel Laborde nos lo repite: "...el Cultrún también es el Universo. Cuando el Machi, antes de acercarse al Rehue, toma el Cultrún en su mano izquierda, es el Universo lo que está levantando" (Kulxug ta tvfaci mapu. Maci petuñi puwunun rewe mew, nvkey ñi kulxug wele kuwv mew, mapu ta petu wixañ pvrammi); es un texto que describe un ritual y alude a lo que representa en la memoria de nuestros antepasados, al que pertenece.

En la ciudad se ha apagado el fogón de la vieja cocina, pero se ha encendido el fogón de la amistad (del mirar y reconocerse). En su fulgor veo a mi familia, a mis amigos poetas, a mis peñi...



CEDM-LIWEN

Esta obra de Laborde no debe pasar inadvertida, pues nos recuerda -entre otras- una tarea pendiente, que es: el "Libro Mapuche" -que contenga leyendas, mitos, cuentos, creencias, etc.-, escrito colectivamente y que se limite sólo a contar. Ojalá La Selva Fría y Sagrada pueda ser leída por los mapuche ciudadanos, especialmente, y por todos los que necesiten conocer algunas claves y "lugares comunes" de nuestra literatura.

CENTRO DE ESTUDIOS Y DOCUMENTACION MAPUCHE LIWEN

El servicio de biblioteca y documentación ofrece a estudiantes, profesionales, intelectuales e investigadores mapuche y no mapuche y público en general, los siguientes servicios:

*** Fondo documental y bibliográfico en:**

- Cultura e historia mapuche
- Problemas interétnicos
- Minorías nacionales y nacionalidades
- Educación bilingüe e intercultural

*** Revistas y periódicos especializados**

*** Archivo audiovisual:** fotografía, video, diapositivas, cassettes.

HORARIO DE ATENCION: DE LUNES A VIERNES 10.00 a 13.00 y
15.00 a 18.00 hrs.

Se encuentran a la venta las siguientes publicaciones:

- Publicaciones periódicas: Revista Liwen N° 1 y 2
- Documentos de discusión: "Pueblo Mapuche, Estado y Autonomía Regional"
- Libros: "Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuche"
Rolf Foerster y S. Montecino.
"Las Etnias"
R. Breton.

Pronto también a la venta:

- "El Invierno, su Imagen y otros Poemas Azules".
Elicura Chihuailaf.

ALDUNATE 83, CASILLA 1136, FONOS (045) 213963

GRAFICAS MAPUCHE

*Celebración We Tripantu
Temuco, junio 1990*



CEDM-LIWEN

**DIMENSIONES Y
PERSPECTIVAS DEL
DESARROLLO MAPUCHE**



CEDM-LIWEN

*Seminario Coordinadora de Instituciones-
Mapuche. Temuco, octubre 1990*

*Marcha por la Autonomía
Temuco, octubre 1990*



ELIANA COFRE

WERKEN

*Küpalen may fachantü
yepayael mi dungu, mi küdkülechi dungu
amun may pin peputuan ñi nütram
feimew may nag kawellupan
tufachi kewlun kütral püle
yepapen may ñi neyen
dungukellelu kam che
fey ta ta ni nütram,
fey ta ñi küfkülechi dungu
kintunge mi duam
fentrn antü nierkeimi
füreniewayu, amukintuleayu
wallkülepe may tripantu piayu
fey mütüm ñi nütram.*

MENSAJERO

*Vengo llegando en este día
a recoger la palabra estancada en tu garganta
iré entonces me dije,
a recoger mi mensaje
por eso me bajé del caballo
cerca de las llamas de tu fogón
porque quiero recoger tu aliento
porque los hombres hablamos
esta es mi palabra
que está amontonada en mi boca
busca pues tu parecer
tienes todo este día
nos entenderemos
miraremos como los años
van dando vueltas por la tierra
ese es pues mi parecer.*

LEONEL LIENLAF