

II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 1995.

Recursos Culturales del Pueblo Mapuche durante el Régimen Militar en Chile.

Roberto Morales Urra.

Cita:

Roberto Morales Urra. (1995). *Recursos Culturales del Pueblo Mapuche durante el Régimen Militar en Chile. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ii.congreso.chileno.de.antropologia/87>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/e7nO/qrd>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

lúdico como metáfora- en la situación actual de la "crisis de las ciencias sociales" (al modo de decir de G. Marcus y M. Fischer), que cuestiona el "campo del poder" establecido en la academia -para hablar en los términos de P. Bourdieu- y que hace uso de varios documentos para construir una historia particular, en términos de la antropología de los significados desde las mentalidades (recordando a Carlo Ginzburg), buscando generar una relación más completa e integral entre el sujeto-lector y el texto escrito de un sujeto. Al hacer una crítica de mi trabajo, estoy intentando producir una situación de distanciamiento, no directa, sino a través de las sugerencias de otras personas, y con eso evito la defensa, para construir una nueva reflexión sobre el trabajo hecho. A partir de ahí, puedo asumir algunas cuestiones que me están orientando en la actual fase de mis investigaciones.

DIÁLOGO CON LAS CRÍTICAS^[468]

Dialogando con las críticas que el antropólogo (Ph.D.) John C. Dawsey hizo a la presentación de Roberto Morales Urra, como parte de la banca de examen para la defensa de la Maestría en el Programa de Integración de América Latina de la Universidad de Sao Paulo.

John Dawsey (J.D.): Quiero agradecer la invitación para estar aquí en esta banca. La primera impresión fue de la tapa, la imagen en ella, y la imagen que me vino fue de una figura mítica, y luego pensé en dos mil años atrás, navidad. Sólo que son figuras femeninas y en vez de tres magos, quién sabe, tres "maci".

Roberto Morales (R. M.): La tapa no fue intencional, ya que la propia Universidad las define. Sin embargo, esto nos hace pensar en la importancia que pueden tener las imágenes externas, especialmente hoy día para los textos antropológicos, confrontados a otros productos de circulación del conocimiento y la información.

J. D.: Otra cosa que me llamó la atención, y que volvió durante mi lectura como recuerdo inicial que me marcó mucho, fueron los agradecimientos que haces al comienzo.

R. M.: Dedico algunas páginas a recordar a las personas e instituciones que hicieron posible este recorrido.

J. D.: Y a través de esos agradecimientos ya hay todo un supuesto, una forma de percibir lo que es la actividad intelectual, lo que me llamó mucho la atención, y me acordé de la discusión de Marcel Mauss sobre el principio de la dádiva; me parece que aquí está presente esa cuestión del trabajo intelectual que está siendo realizado en ese espíritu, de inter-relaciones humanas y de dones y contra-dones.

R. M.: En verdad, esa fue la intención, el reconocimiento público de la importancia de las personas en un trabajo que supone inter-relaciones humanas. Sin embargo, aunque los agradecimientos estén hechos a partir del destaque de situaciones específicas, no es bien definido en cuales aspectos concretos tales personas influyeron en el estudio. Además, surge otra cuestión: ¿y aquellas personas que fueron obstáculos para el proceso? Es difícil hacer público ese aspecto de las inter-relaciones, pero, creo que puede ser necesario y hasta bueno para dar cuenta de las limitaciones. A veces, lo aprendido pasa más por las cuestio-

[468] *El tipo de letras en este texto diferencian los tiempos y sujetos de los discursos orales y textuales. El profesor Dawsey formula sus argumentos en portugués, siendo la traducción de mi exclusiva responsabilidad.*

Arial: Mi discurso desde el tiempo presente

Roman: Varios discursos en el tiempo de la defensa de la maestría

Courier New: Reproducción del texto de la disertación de maestría

nes que dificultan que por aquellas que facilitan. En los agradecimientos, se construye una historia, o sea, se selecciona del flujo de las vivencias, aquello que se recuerda en relación a lo que se quiere decir y, entonces, se ejercita una cuota del pequeño poder del autor.

J. D.: Que involucra hasta los vivos y los muertos, y sus agradecimientos a Martín, por ejemplo, llaman la atención.

R. M.: Eso tiene que ver no tanto con la persona muerta, que no va a leer el texto, sino, con los vivos de hoy, que somos nosotros, que somos los muertos de mañana. El texto que se refiere a Martín dice:

"Martín Painemal Huenchual, a quien sus parientes le decían "pobre obrero" y en verdad murió pobre y mucho de lo que hizo aún está en las brumas de lo desconocido, esperando para que sea sacado del anonimato de los grandes. Gracias Martín, por el libro que me regalaste, ese que habla de tu vida y del que te quedaban sólo dos ejemplares, a la semana siguiente cuando volví para retribuirte con ese libro que tanto querías volver a tener "Historia del Movimiento Obrero" de Hernán Ramírez N., tu esposa me dijo que habías sido enterrado;" (R. Morales, 1994:i)

J. D.: Cuando comencé a leer sobre los Mapuche, volvió esa imagen de la tapa de hace 2.000 años, ya que tu discusión sobre historia mapuche -gente de la tierra- la comienzas hace 2.000 años.

R. M.: Probablemente la relación que tu haces, tiene más que ver contigo mismo que con las relaciones entre los mapuche y los símbolos cristianos. Tu tienes influencia de la Iglesia Metodista -según entiendo- y los Mapuche sólo tienen los primeros contactos con los cristianos a partir de 1542 (hace 453 años).

J. D.: Y yo estaba pensando en ese "mapuche" como retorno a los orígenes y hasta que punto estás haciendo un ejercicio, en ese sentido, de retorno a los orígenes en la búsqueda de una identidad latino-americana, y que necesitamos de ese "mapuche" para pensar esa identidad. Me acordé de Eliade, quién dice que la sociedad, muchas veces, busca los orígenes como forma de renovación, y los indígenas como seres indígenas, aborígenes, originales; hasta que punto, entonces, también está involucrado eso.

R. M.: Me gusta tu interpretación, porque sintetiza las intenciones del trabajo en relación a la búsqueda de la construcción de un pensamiento que incluya a los indígenas, renovándose la propia sociedad que hace ese esfuerzo a través de sus intelectuales; cómo también en la búsqueda del origen que permite proyectar contenidos utópicos, cambiando de esa manera la relación unilineal con el tiempo, lo que de cierta forma es una de mis preocupaciones actuales.

J. D.: Te veo explorando la cuestión de los "Mapuche" en términos del origen del Estado y de una nación, una nación viéndose a través del "Mapuche". Aquellos relatos de los militares hablando sobre los "Mapuche", los encuentro extremadamente interesantes, y aquí el militar imitando la imagen que el proyecta sobre el rostro de ese otro, que es mapuche: la fuerza del mapuche, el mapuche invencible, intentamos derrotarlo, intentaron derrotarlos, pero, no fueron derrotados, son invencibles -de cierta forma- y tal como los mitos, hasta que punto existe ahí un juego de oposiciones binarias. Está ese mapuche, que es la gente de la tierra, hasta que punto los orígenes de una nación, de una identidad latino-americana están siendo pensados, en términos de esas oposiciones: tierra=bajo versus civilización=alto; y salvaje= gente de la tierra versus. Estado.

R. M.: Ese juego de oposiciones binarias es difícil de desmitificar también. Existen las relaciones, pero, no siempre en términos de oposición, también adquieren otras características, que pueden ser de contradicciones, de acuerdos y hasta de asimilación. Y cuando aparecen en forma de oposiciones, no siempre son binarias, pueden ser de factores múltiples también. En la idea de la formación de la nación, se encuentran presentes los indios, los chilenos, los europeos, los americanos. Dedico una parte del trabajo a presentar lo que me parece ha sido la presencia mapuche en el imaginario de los sectores que hegemonizaron el poder en el régimen militar, interpretando así que en tales estereotipos se manifiesta la dialéctica del terror, que termina atrapando a los propios sectores que lo ejercen. Tales ideas predominantes acerca de los mapuche eran: "un pueblo con historia de guerrero e indómito", "los mapuches contemporáneos como un amenaza" y "la izquierdización de los mapuche".

LOS MAPUCHES COMO UN PUEBLO CON HISTORIA DE GUERRERO E INDÓMITO.

La base de esta idea, se encuentra en la historia de luchas militares que grupos mapuches tuvieron con los españoles en los siglos 16, 17 y 18; y que continuaron con los ejércitos chileno y argentino hasta fines del siglo 19. Esto forma parte de la ideología nacional del país -incluidos los mapuches- y es regularmente reproducida y reelaborada a través de la educación formal, del lenguaje, de los medios de comunicación, de la socialización. El aspecto militar es profundizado en la formación de las fuerzas armadas, especialmente en el ejército. Esto queda de manifiesto en una publicación de las fuerzas armadas y carabineros de Chile, editada en relación a los hechos del golpe militar de 1973. En la página editorial señalan:

"Cuando en la alborada de un 11 de septiembre comenzó a escribirse una historia de rectificaciones en un Chile sometido, renació en los espíritus de los descendientes de caciques y españoles, la esperanza. Aquella que embarcó a los chilenos verdaderos en un compromiso: retomar la senda libertaria trazada por nuestros antecesores..." [Fuerzas Armadas y Carabineros, 1973]

Más adelante, en un texto titulado "Chile, siempre libre", acuden a la descripción que de los mapuches hizo el cronista español Alonso de Ercilla y Zúñiga en su poema épico "La Araucana" para destacar la organización militar, las pruebas de destreza y de fuerza a que eran sometidos los postulantes a jefes. Y haciendo una reelaboración articulan ese imaginario del pasado con el presente de la acción militar, entregando una visión de los mapuches en la que pueden presentarse a sí mismos. Dicen:

"¡Oh Pueblo de Chile! Pueblo heroico, indómito y valiente, los hechos son los mismos, tus hombres son los descendientes de Ibero-Arauco, proyectados en el espacio y en el tiempo, cultos, intrépidos, decididos, siempre unidos; ardientes amantes, disciplinados y fuertes; libres, respetuosos, ordenados, de leyes limpias; justos, sinceros, veraces y respetuosos de sus héroes y de su historia." [op. cit: 12-13]

Y en otro artículo de la publicación con el título de "Las glorias del Ejército", entregan una perspectiva histórica del ejército, desde los enfrentamientos entre mapuches y españoles hasta el momento del golpe militar. Hacen el vínculo entre coyuntura e historia de la manera siguiente:

"Acostumbrados los españoles a vencer invariablemente los indios (...) eran impotentes para dominar el heroísmo y la capacidad guerrera de los indios chilenos(...) Fue un duelo a muerte entre invasores y aborígenes.(...) La

Conquista, que en los demás países duró sólo unos cuantos años o meses, en Chile nunca fue terminada. Este solo antecedente dice del valer militar del Soldado araucano(...) Ese Soldado Araucano, que no sabía construir ni su propia ruca y que vivía en la Edad de Piedra, despertó la mayor admiración... Es bueno recordar, al evocar las Glorias del Ejército, a este pueblo viril y altivo, que consumó tal hazaña, demostrando una y mil veces su amor inmenso por esta tierra, que señaló al mundo a través de los versos inmortales, de sus virtudes raciales que renacían en cada encuentro(...) La continuidad histórica de nuestro Ejército brota vigorosa desde el fondo de los tiempos, fecundamente enraizada en el corazón de Arauco. En esta lucha cruenta se confundieron sus sangres y así nació nuestra raza(...) Del indio siempre altivo y siempre indómito, que supo vencer o morir ante el llamado de sus toquis, y luego ceder paso a la civilización (...) En estos días en que la Patria canta su himno predilecto y cuyas notas sublimes se dilatan en hondas emociones y heroicas acciones humanas, detengámonos un momento en la perpetuación del recuerdo de sus héroes en su grito de combate:

Con su sangre el altivo araucano
nos legó por herencia el valor,
y no tiembla la espada en la mano
defendiendo de Chile el honor. " [op. cit: 70-72]"

LOS MAPUCHES CONTEMPORÁNEOS COMO UN AMENAZA

Desde inicios del siglo 20, se producen conflictos entre los mapuches y los hacendados chilenos y argentinos por cuestiones de tierra y por los abusos cometidos en las actividades de intercambio. Esto convierte a los campesinos mapuches en una molestia y una amenaza para los medianos y grandes agricultores de la zona sur. Examinando esta situación, nos encontramos con una referencia que al respecto hace una abogada (en un trabajo de 1941), para un conflicto en localidades mapuches de Cautín, en Chile:

"En el verano de 1928, la población indígena de la zona de Galvarino y Chol-Chol especialmente, se alzó en contra de las resoluciones judiciales que habían empezado a ser cumplidas con la fuerza pública para satisfacer algunos créditos. Este movimiento subversivo adquirió caracteres alarmantes, llegando a producirse verdaderas batallas campales en la que, como ocurrió en cierta ocasión, se cortaron algunos puentes para impedir la retirada de las tropas de Carabineros, viéndose éstos expuestos a perder la vida. Para solucionar este conflicto de carácter social, el Supremo Gobierno envió al sur una Comisión(...) Se pudo así constatar que la causa del conflicto se debía a que las firmas de la región que trabajaban con los indios en provisión de mercaderías, semillas, aperos, siembras a medias, préstamos de dinero, etc., habían comenzado a hacer efectivos sus créditos, a lo cual la población indígena opuso resistencia violenta porque estimaban que esos créditos ya estaban cancelados o en otros casos, se habían abultado con intereses y multas usuarias, etc." [Elorrieta, 1941]

Para esos años 20 y 30, los antropólogos Foerster y Montecino en un extenso trabajo sobre el movimiento mapuche en Chile, constatan la profundidad y agudeza de los conflictos:

"Una agitación recorrerá este período. Fuera de la "violencia institucionalizada" vía lanzamientos, desalojos, usurpación, tramitación e injusticia en los Juzgados de indígenas, otra violencia se deslizaba subterránea pero constantemente. El huinca la denominó "cuatrerrerismo" y a veces "sublevación":

se trató de los "robos" y acciones "delictuales", y del enfrentamiento de algunos mapuches con carabineros. Algunos indígenas contra respondieron "anómicamente" a la situación de precariedad vivida. Esto llevó a que muchas veces las autoridades policiales, imputando a cualquier mapuche el nombre de "cuatrero" cometieran abusos y salvajismos, ultimando a víctimas inocentes" [Foerster y Montecino, 1986:]

Cincuenta años más tarde y poco después de asumir Allende el gobierno de Chile, Hernán Millas, un prestigiado periodista, publica en enero de 1971 un artículo en una revista de divulgación nacional, "Ercilla", acerca de la situación en la zona sur. El título era: "Misión Chonchol. Intereses ocultos al gatillo" haciendo referencia a lo difícil que sería para el Ministro de Agricultura de la Unidad Popular enfrentar la cuestión de la tierras en las provincias sureñas. Establece un paralelo con lo que fueron las acciones de "Pacificación y Colonización" del pueblo mapuche, emprendidas por el gobierno chileno a fines del siglo 19. Según el periodista, en 1971 se trataría de hacer lo mismo, aunque por otros medios.

"Con este cuadro se enfrenta el Ministro "en campaña": 53 fundos están tomados. No siempre fueron ocupados por los propios campesinos que trabajan su tierra. Algunos los tomaron mapuches que sostienen que, en el pasado, esas tierras les pertenecieron y que las perdieron en sucesivas corridas de cercos, que legitimaron los Juzgados de Indios. En el fundo Rucalán, en Carahue, a 55 kilómetros de Temuco hacia la costa, Juan Bautista Landerretche, acompañado de sus hijos Juan y Manuel Alejandro, y de nueve amigos, realizó una operación de comandos para la recaptura del predio, hiriendo a bala a dos de los ocupantes: Ricardo Mora Carrillo y Francisco Pilquinao" [Millas, 1971:11]

Además, Millas entrega un panorama general de la tenencia de la tierra en Cautín, destacando la precaria situación económica en la que viven "200 mil indígenas", y basado en los datos que entregaba el antropólogo Alejandro Saavedra, resaltaba el hecho que:

"pese a que la población mapuche dispone del 22 por ciento de las tierras [cultivables -nota del autor] de la provincia, realizan el 86 por ciento de la explotación agrícola" y alertando que "En los mapuches también fermenta el maíz de la ira por las corridas de cercos de los huincas" [Op. cit...:11]

En mayo del 1971, la misma revista publica un amplio reportaje, de 5 páginas incluyendo diez fotografías, titulado "Reforma Agraria. Inquietud en La Frontera", escrito por el periodista Luis Álvarez Baltierra. Tiene un carácter distinto al que cuatro meses antes había publicado Hernán Millas. El articulista comienza presentado las consignas partidarias (del MIR) con las que los mapuches los recibieron a su llegada a

"...varios fundos de la Provincia de Cautín. Están, actualmente, en poder de mapuches y se encuentran ubicados en el camino que une Lautaro con Curacautín. El ritual de recepción no se detiene allí: el primer paso dado por los intrusos en los terrenos cercanos a los predios ocupados desata todo un ceremonial. Una trutruca deja escapar sus sonidos y esto se transforma en una alerta general. De inmediato aparecen hombres, mujeres y niños mapuches que acuden a los portones para proteger la seguridad del grupo. Los hombres, comandados por un líder, se alinean frente a los visitantes y se inicia el momento de las consignas. Luego, el silencio. Es un momento difícil; es necesario tener la suficiente prudencia para no herir las susceptibilidades de los mapuches. Se recomienda -en estos casos y en esta época- saludar a

gritos. (...) A unos pocos kilómetros de distancia el vehículo (...) se detiene y provoca un nuevo estallido de la trutruca. Nuevamente se observan decenas de mapuches corriendo y acercándose, poco amistosamente, a los portones (...) las exclamaciones y consignas se repiten. (...) El tercer fundo ocupado se llama "La Peña". En teoría allí debía encontrarse el grupo más amistoso. (...) Sin embargo en la entrada (...) no había nadie, sólo el sonido de la trutruca y luego el consiguiente movimiento de los mapuches que acudían a la alarma. La distancia entre los ocupantes y los intrusos era de 200 metros. Los mapuches no se movieron y no hicieron el menor amago de salir a saludar (...) Catorce mapuches, dirigidos por un muchacho con brazaletes y las siglas de "MCR" se enfrentaron a los visitantes. Las consignas comenzaron" [Álvarez B., 1971:]

La amenaza real que aparece con telón de fondo de este reportaje son los mapuches, al ser presentados como grupos organizados que sobrepasan a sus instructores del MCR y del MIR, y que tampoco responden ni obedecen a las autoridades del gobierno.

"Los mapuches y también los campesinos chilenos, están instruidos por dirigentes y miembros del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) o del Movimiento Campesino Revolucionario (MCR) (...) Fruto de esta instrucción es la aparente cohesión del grupo ocupante para enfrentar a los visitantes. En primera instancia parecen no poseer otras armas que bastones (...) No es un misterio que disponen de armas de fuego, pero las mantienen ocultas. Se presentan amenazadores, tratan de amedrentar a los extraños, gritan en su lengua y algunos de sus movimientos llevan la intención de rodear a los intrusos. Son desconfiados y no abandonan los fundos tomados; temen -en la práctica sin razón- que algunos de sus dirigentes sean encarcelados. Se sostiene, en Cautín, que la agitación indígena comenzó con los primeros trabajos de verano organizados por los estudiantes universitarios. Están, en principio, decididos a no salir de los predios salvo que primero los maten (...) La leyenda, no lo dicen las historias, plantea que en el siglo pasado y comienzos del actual se pagaban a precio de oro las orejas de mapuches muertos; otras dicen que algunos hornos para fabricar ladrillos se usaron para quemarlos vivos. Pero en este momento hay otra realidad: cerca de un centenar de fundos ocupados, una producción agraria disminuyendo -en opinión de los propietarios- y un clima de tranquilidad que sólo existe "de los fundos para afuera". De los fundos "para adentro" reina el caos, acusan los desalojados ex propietarios" [Op. cit.]

La descripción que el periodista hace de los mapuches, refleja muy bien el temor y lo amenazante que éstos resultaban para muchos chilenos: estaban relacionados con los grupos más izquierdistas del período, con seguridad ocultaban armas de fuego, amedrentaban y amenazaban a los extraños, gritaban en un idioma desconocido, eran desconfiados. En fin, los mapuches demostraban ser guerreros, indómitos, izquierdistas, extraños, o sea, una real y creciente amenaza:

"Revolución en la revolución. Cautín es el núcleo del movimiento campesino-mapuche. En Temuco, y en otros pueblos de la zona, funcionan (lo reconocen autoridades de Gobierno) células del MIR, sus elementos actúan, dirigen y regresan a sus ciudades de origen en una rotativa y un sistema igual a la época de clandestinidad. Hay armas en ambos bandos y una investigación realizada por el Gobierno así lo determinaría, pero la investigación es más peligrosa que la duda oficial" [Op. cit...]

A través de este reportaje, el periodista consigue destacar finalmente que el gobierno de la Unidad Popular, que llevaba 6 meses ejerciendo, vivía en la zona sur, en Cautín, una situación de conflictos y contradicciones entre los grupos y partidos que lo apoyaban, entre las autoridades locales y los movimientos de base. Señala que había una ausencia o pérdida de control y autoridad de quienes estaban vinculados con los mapuches, y así se estaría abriendo paso a un proceso que sería de enorme gravedad para los intereses económicos y las vidas de los medianos y grandes propietarios agrícolas de la región.

LA IZQUIERDIZACIÓN DE LOS MAPUCHES

El proceso de organización social y política vivido en la sociedad chilena en los años sesenta, tiene como protagonistas también a algunos grupos de mapuches. Esto se manifiesta en las postulaciones como candidatos a regidores y diputados, a través de los partidos políticos o de las propias organizaciones étnicas; la militancia activa en diversos partidos políticos; los acuerdos sociales y políticos, acompañados de acciones de movilización por diferentes demandas; la participación y afiliación a múltiples instancias de organización: campesinas, obreras, estudiantiles y en especial el fortalecimiento de las organizaciones étnicas; la incorporación como funcionarios de nivel básico y medio a diversos organismos del aparato del Estado, especialmente aquellos vinculados a las actividades silvoagropecuarias. Es posible decir, en términos generales; que se perfilaba un acercamiento y adhesión de grupos mapuches más amplios a las posiciones sociales y políticas que proponían reformas, cambios y modificaciones de la sociedad, como fueron los programas de los gobiernos de Eduardo Frei (1964-1970) y el de Salvador Allende (1970-1973). No obstante, esto no debe ser interpretado como una identificación de los mapuches con los proyectos políticos que tales gobiernos representaron para el conjunto de la sociedad; sino, más bien, el hecho que importantes sectores de mapuches organizados vieron con expectativas las posibilidades de solución a muchos de sus problemas. Es en esta perspectiva que deben ser entendidos algunos hechos como:

- a) la formalización de un compromiso entre un grupo de dirigentes de organizaciones mapuches y el entonces candidato a la presidencia de la república Dr. Salvador Allende. Éste tuvo lugar en abril de 1964 en una ceremonia efectuada en el cerro Nielol de Temuco, en el sitio en que a fines del siglo 19, otros líderes mapuches habían establecido un acuerdo de paz con las autoridades chilenas de entonces;
- b) la postulación de mapuches como candidatos por partidos de la izquierda. En las elecciones para regidores de 1967 y de 1971 postularon varios dirigentes mapuches. Para diputados en los comicios de marzo de 1973, se incorporaron siete candidatos mapuches en la zona;
- c) la convergencia de varias organizaciones mapuches, mediante la realización de eventos conjuntos, el establecimiento de acuerdos que tendían a una coordinación y a una unificación, la elaboración compartida de propuestas programáticas demandadas al gobierno de la época;
- d) las movilizaciones de campesinos mapuches por la recuperación y la ampliación de las tierras. En el marco del proceso de la Reforma Agraria, estas acciones tendían a ser más frecuentes y multiplicadas. En muchos casos, los grupos mapuches fueron liderados por sectores de la izquierda chilena y en particular por el MIR y por el MCR.

Esta situación contrasta con el hecho de que hasta esa época los sectores dominantes de la sociedad chilena y, en particular, los medianos y grandes agricultores de la zona, habían logrado mantener una importante influencia en distintos sectores del pueblo mapuche. Así es como los seis mapuches que habían conseguido participar en el Congreso como diputados de la zona en los últimos cincuenta años, había sido a través de partidos que representaban a los sectores dominantes de la sociedad. Estos fueron: *Francisco Melivilu* en 1924, por el Partido Demócrata; *Manuel Manquilef* en 1925, por el Partido Liberal Democrático; *Arturo Huenchullan* en 1933, por el Partido Demócrata; *José Cayupi* y *Esteban Romero* en 1953, por el Partido Nacional Cristiano; *Venancio Coñuepan* en 1945, por el Movimiento Ibañista Alianza Popular Libertadora, en 1949 por el Partido Conservador y en 1965 por el Partido Conservador Unido. Para los sectores hegemónicos en la sociedad regional, que consideraban la zona como un baluarte de sus posiciones, la postulación de siete mapuches a diputados en los partidos de izquierda: Comunista, Izquierda Cristiana, MAPU y USOPO, era una señal de alerta. El resultado de las elecciones fue más alarmante aún para tales sectores, ya que la primera mayoría en Cautín resultó ser la de *Rosendo Huenuman*, mapuche proveniente de las comunidades de Puerto Saavedra, quien iba en la lista del Partido Comunista." (R. Morales, 1994:33-37)

J. D.: Encuentro que en tu texto estás articulando algunas de esas oposiciones, naturaleza: mapuche, el vínculo, la intimidad con la naturaleza y por otro lado una sociedad, civilización, formas, relaciones de poder que se encuentran en el Estado, la formación del Estado, la coerción que está del lado del Estado. Tu discutes desde el lado mapuche, quienes tienen relaciones de coerción, pero, también tienen aquellas otras relaciones, que creo que tu encuentras que son más interesantes, que son las de no-coerción, son relaciones consensuales. Gente de la tierra versus chicanos. Están también los sueños, que están del lado de los mapuches, está el cientificismo que está del lado del Estado, del economicismo estatal. Desarrollo para fuera, que está del lado de los chicanos y, quién sabe, otro modelo de desarrollo para dentro, más indígena, que está del lado de los mapuches.

R. M.: "Los Recursos Culturales del Pueblo Mapuche"

Lo que presento a continuación es la interpretación de los recursos culturales de los mapuches que conforman las bases de su identidad hoy en día. Quiero reafirmar que esta es una interpretación, es decir, una perspectiva desde alguien que construye y vivencia su mundo con padrones que no son, en términos generales, los mismos de los propios mapuches. Acepto, entonces, lo que me separa de los mapuches, o sea, esos códigos que puedo intentar interpretar pero que no fueron los constituyentes de mi ubicación inicial en el mundo.

Presentaré los contenidos identitarios de los mapuches, a partir de determinados factores en un tipo de razonamiento que los va conectando. Desde las características de sus relaciones económicas puedo decir que coexisten al mismo tiempo prácticas vinculadas a los modos de producción "tributario" y "basado en el parentesco" (según E. Wolf) como al modo de producción capitalista; las prácticas capitalistas los relacionan a las diferentes clases estructuradas en la sociedad chilena y las prácticas tradicionales los diferencian de aquellos.

El sustento de tales prácticas tradicionales está en las relaciones de parentesco, o mejor dicho, en cómo se estructuran las familias y cómo son establecidas sus relaciones. Aquí tenemos familias amplias, familias nucleares y variaciones en esa gama. La estructuración de la familia nuclear tiene relación con las prácticas capitalistas pero también con un aspecto ideológico, de moral cristiana. De cualquier modo, la familia nuclear los acerca

al tipo de familia urbana de la sociedad estatal y a los contenidos ideológicos cristianos de ésta. La familia amplia o extendida facilita las interrelaciones grupales y permite el desarrollo de la práctica de la congregación ritual, en donde se reafirma la ideología tradicional. La familia, como un nivel de las instancias de grupo, permite adentrarnos en el ejercicio del poder al interior del grupo, y desde allí, identificar cómo este poder se modifica cuando se establecen las relaciones políticas con sectores de la sociedad nacional. Las vinculaciones ideológicas no son sólo en el plano religioso, sino también en el ejercicio del poder. Aquí vemos como existe un ejercicio del poder basado en el grupo, digamos que no coercitivo, y también un ejercicio del poder representativo, delegativo, cuando se trata de relaciones con la sociedad estatal.

Las relaciones económicas, parentales y de afiliación, si como las políticas, están articuladas en el modo de representar y explicarse el mundo. En particular, identificamos en los sueños y en los cuentos, las expresiones más claras de la lógica que está prevaleciendo en la cultura de los Mapuches. Una área privilegiada de análisis, es la referida a las prácticas e ideologías que articulan la salud física y mental. Es decir, desarrollamos la interpretación a partir de cómo son establecidas las relaciones económicas, de cómo son organizadas las relaciones grupales, de cómo se hace efectivo el ejercicio del poder y de las representaciones del mundo. Creemos que son elementos fundamentales para establecer la dinámica de la construcción identitaria de un grupo. Para este examen, utilizaré el procedimiento de hacer referencia a un aspecto específico, acerca del cual tendré en consideración los datos aportados por estudios concretos desarrollados durante el período definido (décadas del 70 y 80), a nivel de relaciones interfamiliares en un espacio y tiempo determinado; así como los antecedentes más interpretativos de estudios que hacen referencia a los mapuches contemporáneos en general. El aspecto así examinado, será relacionado con otro considerado relevante, el que a su vez será concretado acudiendo a ambos tipos de estudios (específicos y generales), y así se procederá con los demás aspectos definidos para arribar a una visión sobre un conjunto de aspectos interrelacionados." (R. Morales, 1994:67)

J. D.: Estaba pensando en otra lectura también, la de Mary Douglas, quien trabaja con la noción de pureza y peligro. Ella hace una discusión interesante sobre mitos y sistemas de clasificación, y como las sociedades -a veces- en momentos de crisis, buscan justamente las figuras límites, marginales, o figuras de frontera que están más alejadas de la sociedad; buscan esas figuras en sus rituales, en la formación de sus rituales de renovación de la sociedad. Aquí pensamos en esas figuras ambiguas y renovadoras, y a veces, son figuras de las encrucijadas: el Exu de la encrucijada, el Cristo de la cruz, los Santones consejeros del sertón, hasta los Mapuche del "desierto" también. Y hasta que punto entonces, el Mapuche también está presente, y tu, y no sólo tu, sino toda una sociedad, está buscando en el mapuche esas figuras que serían importantes para la propia renovación de la sociedad y la formación de una nueva sociedad, pensando un nuevo origen.

R. M.: Conuerdo en eso, pero, sin olvidar que la mayoría de las reflexiones conocidas y difundidas, corresponden a quienes ejercen un poder que los mapuche no tienen. Los intercambios de sabidurías entre los mapuche y los grupos hegemónicos de la sociedad chilena, hasta ahora son realizados desde la sub-alteridad de los mapuche. Eso puede caracterizar la relación actual entre el conocimiento y el poder.

J. D.: Te veo hablando sobre memoria y tu te propones recuperar la memoria, una de las cosas que yo me preguntaba, ¿hasta qué punto tú la estás recuperando o es la memoria que te está recuperando, y la memoria nos está recuperando?.

R. M.: "La recuperación de la memoria"

Está planteado el propósito de contribuir a las interpretaciones del pasado reciente de nuestras sociedades. La recuperación de la memoria es una intención y es un procedimiento que contribuye a la elaboración de la mentalidad de un grupo humano, a la constitución de su historia, a la toma de conciencia de su transcurrir, y a la construcción de un posible futuro. Este esfuerzo interpretativo busca entrar en la memoria colectiva del pueblo Mapuche o, al menos, en la de un sector de éste en un espacio y período determinado; o sea, los mapuches relacionados con los diversos sectores de las sociedades estatales. Ayuda a sustentar la importancia de este afán, lo planteado hace más de 40 años por Maurice Halbwachs:

" No mais, se a memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo. Dessa massa de lembranças comuns, e que se apóiam uma sobre a outra, não são as mesmas que aparecerão com mais intensidade para cada um deles. Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios."
[Halbwachs: (1950)1990:51]" (R. Morales, 1994:3-4)

J. D.: Recordé una frase de Benjamín que dice: se trata de fijar una imagen del pasado en el presente, en el instante de peligro. Estoy pensando en esos recuerdos mapuche, y tu rescatando esa memoria, se están articulando en este presente en el momento de peligro. Realmente tu estás trabajando con momentos de peligro, articulando recuerdos de conquistas españolas o incas. Aquello que llamas de cultura del terror -y otros también-, encuentro que esa es una de las discusiones más interesantes en tu trabajo. También está aquí presente ese juego de espejos: del Estado viéndose a través del mapuche, y los militares viéndose a través del mapuche, la civilización viéndose en el espejo del salvaje. Sólo que es una imagen proyectada sobre la cara de ese otro, que es llamado de salvaje. Lo interesante en ese juego es como el civilizado imita la imagen que el proyecta sobre la cara del otro, el salvajismo de esa civilización. Y tus discusiones en ese sentido, los genocidios, las muertes, las encuentro interesantes, porque en la medida que eso sucede, el Estado, los propios militares, o eso que se atreve de llamar de civilización, también proyectan sobre los mapuche la imagen de la fuerza.

R. M.: "Una perspectiva antropológica de la cultura del terror"

A partir de los testimonios del periodista argentino Jacobo Timermann y del escritor chileno Ariel Dorfman, el antropólogo Michael Taussig caracteriza a estos regímenes militares mediante lo que denomina cultura del terror. Tales dictaduras generaron sociedades envueltas en un orden tan ordenado que, su propio caos fue mucho más intenso que cualquier situación precedente. Ese orden necesitaba para existir de su caótica cara oculta. Fueron espacios de muerte en la tierra de los vivos, siendo estos espacios importantes también en la creación de significados y conciencia, particularmente en estas sociedades en las que la tortura es endémica y floreció la cultura del terror.

Para acercarnos a una interpretación que considere los diversos factores involucrados en el proceso global, nos sugiere que pensemos a través del terror, el que, además de ser un estado fisiológico, es también un estado social, cuyos rasgos especiales permiten que sea el mediador por excelencia de la hegemonía colonial. Sin embargo, este espacio de muerte en el que actúa el terror puede ser un espacio de transformación, ya que a través de una experiencia cercana a la muerte puede surgir un sentimiento más fuerte por la vida; a través del miedo puede ocurrir no sólo un crecimiento de la

autoconciencia, sino también la fragmentación y por lo tanto, la pérdida del autoconformismo ante la autoridad.

Las culturas del terror son nutridas por el entremezclar del silencio y del mito, en el cual, el énfasis fanático en el lado misterioso brota a través del rumor tejido en las telas del realismo mágico. Es claro que el victimario necesita de la víctima para construir la verdad, objetivando la fantasía en el discurso del otro. Es claro que el deseo del torturador es prosaico, quiere obtener información, actuar de acuerdo con las estrategias económicas de larga escala elaboradas por los maestros financieros y las exigencias de producción. Sin embargo, existe también la necesidad de controlar poblaciones numerosas, clases sociales enteras e inclusive hasta naciones; mediante la elaboración cultural del miedo. [Ver Taussig, 1987:25-30]

El bloqueo de la experiencia, resultado de la opresión política y la represión psíquica, puede ocasionar un proceso subsecuente, en virtud del cual esa experiencia se torna animada y consciente gracias a los mitos. Al investigar provocadoramente las áreas del control político, Benjamín también invitaba a sus compañeros marxistas a reflexionar más profundamente acerca de la fe implícita en una visión mesiánica de la historia, a enfrentar esa fe de manera consciente y tener presente, en el activismo, el poder de la experiencia social, del imaginario, la disposición de construir y desconstruir la conciencia política y la voluntad de actuar políticamente. [Op. cit.:345-346]" (R. Morales, 1994:32)

R. M.: Creo que cuando insistes sobre esta cuestión de la sociedad chilena asumiendo aquello que proyecta en los mapuche, estás haciendo al mismo tiempo un destaque y colocando en evidencia una debilidad de mi trabajo, que es aquella que no consigo dar cuenta de la perspectiva de los mapuche.

J. D.: Creo que eso está también presente en tu tesis. Al discutir los recursos de sobrevivencia y resistencia de los mapuche, creo que está presente al mismo tiempo, de una forma menos obvia, la noción de que existe una proyección de la imagen de fuerza y de resistencia sobre la cara de ese otro, que es mapuche. Entonces, la noción de que ellos tienen recursos de resistencia y sobrevivencia, ¿no sería también una proyección? En ese sentido si existe el mapuche, también existe el mapuche en cuanto ficción, una ficción real, que tiene mucha fuerza.

R. M.: Es medio peligroso mantener esa lógica de raciocinio, pues nos lleva a pensar en la realidad de la ficción, o que todo puede ser explicado por la dinámica de las imágenes de unos respecto de los otros. Es bastante la metáfora de los juegos, pero, tenemos también comportamientos que no son lúdicos.

CONSIDERACIONES INTERPRETATIVAS GENERALES

En síntesis, podemos decir que los recursos culturales de los mapuches (...) que se pusieron en evidencia en el contexto de una dictadura militar que institucionalizó el terror; los interpretamos en:

- a) las relaciones económicas, cuando los mapuches consiguen desarrollar prácticas tradicionales en la agricultura y horticultura, a través de la cooperación familiar y la mediería; articulándose con algunos sectores de la economía capitalista predominante, sin que eso haya significado un abandono total de lo tradicional para entrar de lleno en la economía de libre mercado.

- b) los aspectos colectivos del trabajo han sido sustentados por sus normas de parentesco y filiación -descendencia patrilineal, exogamia de grupo y residencia patrilocal-; aunque la amplitud de los límites familiares se haya restringido de manera que la unidad es actualmente la familia nuclear, se mantienen los vínculos temporales y espaciales entre los parientes, más allá de la residencia rural o urbana.
- c) la estructura de las relaciones de poder y la manera cómo es (...) ejercido, no se manifiesta de manera unívoca e uniforme, sino que coexisten matices, grados y énfasis, dependiendo de las situaciones específicas y de los contextos. En esta dinámica, se articulan formas no coercitivas y coercitivas, tanto la búsqueda de consensos como el uso de diversos grados de fuerza y presión, y se deposita el poder en las decisiones colectivas centradas en el grupo, tanto como en individuos que los representan.
- d) el trabajo social, las normas de consanguinidad y filiación y el poder político, son permanentemente resignificados a través de la interpretación colectiva de los sueños, de la actualización y representación oral de los cuentos, y de la congregación ritual." (R. Morales, 1994:88)

J. D.: En tu discusión acerca de la Conquista del Desierto y la importancia de eso en la formación del Estado, tendría un cuestionamiento: ¿hasta que punto fueron, simplemente, razones económicas? Al fin, ¿no era importante también, conquistar el desierto en tanto desierto, en tanto salvajismo?. Y aquí, la dramatización de la civilización también, del salvajismo de esa civilización.

R. M.: En el enfoque que hice en la tesis a la "Campaña del Desierto", priman los aspectos económicos pero, ciertamente, tales motivaciones se vinculaban a una visión de mundo que pretendía imponerse a todos los habitantes del territorio definible como argentino. Me ayuda a complementar esto, el trabajo de las argentinas Sandra Minvielle y Perla Zusman, que exploran en las argumentaciones que sustentaron la política de organización de colonias indígenas en la Argentina entre los años 1884 y 1885. Ellas dicen:

"El país que se estaba conformando se enfrentaba con la necesidad de someter el pretendido espacio de dominación al ojo vigilante del poder central. Las áreas ocupadas por los indígenas estaban organizadas según lógicas políticas, económicas y culturales diferentes de las vigentes en aquellas otras áreas que tenían participación efectiva en el nuevo proyecto político.(...)"

En realidad los territorios indígenas ya habían sido apropiados -desde el proyecto- a través de una representación imaginaria: la metáfora del "desierto". Esta metáfora permitió ejercer cierto tipo de dominación antes de emprender la ocupación. La apropiación de territorios a través de una representación imaginaria significó el establecimiento de una determinada relación de poder, ella adquirió nuevas características a partir del momento de la exploración efectiva de los territorios, ya que fue realizada desde la propia visión del mundo del propio lenguaje. Al igual que en el caso norteamericano, la metáfora del desierto se aplicó aquí a un espacio ajeno a la llamada "civilización", la tierra del indígena, hostil en cuanto en ella se carecía de los medios para la sobrevivencia a los cuales estaba acostumbrado el habitante del no-desierto" (Minvielle y Zusman, 1995:2-3)

J. D.: Respecto a la resistencia mapuche, ¿se entendería que el mapuche resistente es simplemente el verdadero mapuche? o el puede también, en ese juego de comportamientos miméticos, imitar la imagen proyectada sobre él. La resistencia mapuche consistiría también en la imitación de esa imagen del mapu-

che resistente, y aquí entro en tu juego, que es aquel de pensar sobre el pensamiento, aquel juego dialéctico. Si existe el mapuche que resiste, también existe la imagen del mapuche que resiste. ¿Hasta que punto el mapuche que existe, también imita la imagen proyectada sobre el, del mapuche resistente?

R. M.: No dudo de la existencia de ese juego, sólo que no todo pasa por los espejos. Las imágenes son también una variedad del discurso, de articulaciones de significados, pero, necesitamos asumir la existencia de otras maneras de comportarse de las personas y de fuentes y motivaciones del comportamiento.

J. D.: Tu hablas de los muertos y llama la atención que tus observaciones sobre los mapuche comienzan con una discusión sobre los cementerios mapuche. En gran parte de tu trabajo tratas de genocidios, torturas, exterminios, los nombres de los que murieron. Y, en verdad, ¿que está sucediendo en esa discusión sobre los muertos? parece que las imágenes de los muertos asombran a los vivos y, ¿quien sabe? esa imagen de derrotados, de los mapuche derrotados que tumbaron, que murieron, está volviendo en imágenes que se hacen presentes. Pero, que son imágenes que ganan fuerza en la lucha de gente que está diciendo: ojo, ustedes que hallan que ganaron, que son los victoriosos, no es para cantar victoria, no, aquello que ustedes pensaron que estaba muerto, enterrado, está bastante presente. Creo que tiene ese aspecto da ironía y de risa, y hasta del tipo de zombar de los vivos, de esos vivos que se hallan los victoriosos.

R. M.: La muerte y los muertos, son pensados desde los vivos, y eso hace con que finalmente los vivos tenemos que convertir una situación de supuesto fin, en una de continuidad.

J. D.: Respecto de la terapia, es interesante como presupones una sociedad que está enferma, aunque de una manera inversa a los militares. En el diagnóstico de los militares, los guerrilleros, la crisis social, los propios mapuche, son síntomas de la enfermedad, y ellos quieren hacer el exorcismo de esa enfermedad. Tu trabajas con otras nociones de etiología y de terapia, tal como Laplantine discute en "Antropología de la enfermedad". Te veo trabajando con principios de homeopatía, transgrediendo la dicotomía del bien y del mal, ya que el mal puede ser un bien. Ese mal -en la óptica de algunos- el guerrillero, la crisis, que es visto como mal, te veo retomándolo como algo que puede ser altamente saludable, puede curar en la sociedad. El muerto que puede dar vida a la sociedad, y con principios chamánicos porque la alteración y la enfermedad -vista como alteración-, pueden hacer bien. La sociedad, en la medida que puede experimentar esa alteración, se puede curar. Y el mapuche está siendo importante en ese proceso. Tienes una tesis más obvia, esa de que los mapuche tienen sus recursos en la salud, y que son importantes en la resistencia al terror pero, creo que tienes una tesis menos obvia, cual es que la propia imagen del mapuche es terapéutica, y la sociedad -de alguna forma- necesita del mapuche, especialmente en una cultura del terror.

R.M.: "La elaboración colectiva de los sueños como propuesta terapéutica."

Las expresiones socializadas del mundo interior, manifestadas a través de los sueños, en un proceso de elaboración social pueden ser interpretadas como parte de un conjunto de actividades psicoterapéuticas que contribuyen a la salud mental de los individuos y del grupo. Los terapeutas de las sociedades modernas, desarrollados en el marco de la ciencia occidental, no han profundizado suficientemente en las experiencias del trabajo colectivo de los sueños. En síntesis, podemos decir que las terapias científicas, trabajan generalmente los sueños a nivel individual y cuando lo hacen en contextos grupales, es una experiencia más eventual que sistemática. Desde la antropología, otra área de las ciencias, existe una tradición de estudiar "las visiones de mundo", las "cosmologías", las "mentalidades", los "símbolos", los "mitos" de otras sociedades, aunque poco a poco se está entrando en el propio mundo cultural, de manera explícita. Un ilustrativo estudio es

el que presenta Roberto Cipriani, acerca de los símbolos de la cultura popular en la ciudad de Cerignola, provincia de Foggia en el sur de Italia. Cipriani nos remite a varios investigadores del tema:

"Algumas sugestões e indicações para a análise dos símbolos populares podem ser obtidas a partir de estudos antropológicos, particularmente de J.J. Bachofen e Wundt, e mesmo dos estudos sistemáticos sobre o simbolismo religioso dirigidos por F. Hermann(...) e por S. Wisse(...) além dos estudos de G. Bachelard sobre o simbolismo onírico, e de R. Barthes, sobre o simbolismo mitológico. Sem mencionar os numerosos ensaios de H.D. Duncan, M. Eliade, Charles H. Cooley, Herbert Blumer, Frederik Dillistone, William G. Sumner, Georg Simmel, Charles Wright Mills, Talcott Parsons e, sobretudo na Itália, E. de Martino." [Cipriani, 1988:127]

En esta tradición, que no es exclusivamente de los antropólogos, aparecen reiteradamente los sueños como contenidos importantes para la comprensión de la cultura de una sociedad, pero queda remitido al mundo general de lo simbólico, y pocas veces ha sido trabajado en relación a la cotidianidad, al mundo de las relaciones sociales, de la relación con la naturaleza. Donde hay una fuerte tendencia interpretativa es en relación con el shamanismo, con la importancia de los sueños como indicadores para la gente, y que son significados por la mediación del "shaman" del grupo.

Los esfuerzos terapéuticos no dan resultado básicamente porque, más allá de la denominación diagnóstica, no se tiene en consideración el referente de significados culturalmente diferenciados de los mapuches(..) A lo que me refiero es que las terapias científicas no han sido efectivas con personas de referentes culturales distintos y tampoco han sido tan efectivas como esperaban, cuando se trata de personas y grupos del mismo referente cultural desde donde se han gestado las terapias.

Otra referencia importante es que los mapuches fueron afectados por la dictadura militar, estuvieron envueltos en la dinámica generada por el régimen ya sea junto al poder establecido o contra él. El trabajo terapéutico realizado con algunas personas víctimas de la situación, ha sido reconocido como un fracaso por parte de los terapeutas, o peor aún, no saben interpretar si ha sido fracaso o éxito, no tienen los elementos para establecerlo. En este mismo sentido, si los mapuches fueron afectados por lo general y lo específico de la situación, no hay evidencias de consecuencias psicosociales traumáticas y crónicas en su comportamiento. No hay cómo decir si afectó o no su salud mental, y si lo hizo, de qué manera." (R. Morales, 1994:84-85)

J. D.: Me preguntaba de tu tesis: ¿dónde están las voces de los mapuche? y creo que en gran parte están presentes en la imágenes, y por supuesto, están en los agradecimientos. En las imágenes y en las miradas que están en esas imágenes creo que están presentes, y tuve la sensación como lector, de estar siendo visto por los mapuche. En tu discurso sobre los mapuche, yo percibo que es un hablar sobre los mapuche que viene cargado de voces mapuche que te están marcando, es esa imagen de los mapuche que te marca bastante.

Quiero referirme al asunto de la identidad. Creo que podríamos pensar identidad como lenguaje, y tu trabajas también en ese sentido. Al pensar la identidad como lenguaje, como algo que no está dado, sino como alguna cosa que se contrapone, la identidad se entiende como algo que ocurre dentro de un sistema de relaciones de oposiciones. Una identidad contrastiva a la que tu te refieres, tienes varios enfoques interesantes. Me pregunto: ¿que es asumir una identidad mapuche? y, a partir de tu tesis, creo que en parte tiene que ver con una forma de colocarse en oposición. Creo además que en tu tesis está,

de una manera no obvia, el que se podría pensar una identidad no solamente de un grupo que se opone a otros grupos, sino además, una manera de ponerse en contra de una propia realidad, o por lo menos, una realidad ficticia. Y aquí, tu estás realmente en el campo de la cultura del terror, porque allá el terror se especializaba en la producción de esas realidades ficticias. En este sentido, te veo trabajando con esa identidad étnica mapuche como un lenguaje importante para contraponerse a la fabricación de esas realidades ficticias, la propia ordenación del desorden que está presente en una cultura del terror y quizás aquí tu también estás desordenando el desorden de la cultura del terror.

R. M.: "En este examen de los componentes identitarios de los mapuches, es posible establecer una heterogeneidad de prácticas: en lo económico, en lo político, en las relaciones sociales, en la explicación del mundo. Esta variedad tiene que ver con la historia de interrelaciones con otros grupos y cada vez más está vinculada a las características de sus conexiones con los Estados Nacionales. Lo resultante de las mezclas de estos ámbitos: económico, parentesco, poder y símbolos, no es uniforme entre los mapuches. Una primera gran diferenciación está entre quienes viven en las zonas rurales y temporaria y eventualmente han estado en las ciudades, con aquellos cuyo hábitat es ya la ciudad. No es que unos sean más mapuches que otros, en este caso, los del campo más que de la ciudad, sino que su estado identitario es diferente. Con los antecedentes aportados y desde la perspectiva trabajada, la identidad del mapuche que vive en el campo, con prácticas reduccionales, se conecta más y mejor a las normas tradicionales, puede reproducir y desarrollar sus prácticas con mayor fluidez social.

En términos generales, prefiero entonces hablar de identidades mapuches y no de una sola identidad; aunque en un nivel de abstracción más general puede decirse que la identidad mapuche es la resultante dinámica y cambiante de varias identidades interrelacionadas. En este sentido, comparto el enfoque del antropólogo argentino Néstor García Canclini, quien desde hace varios años trabaja en México. Este investigador dice que

"estudiar las culturas es ocuparse de las mezclas", y su estrategia para entrar y salir de la modernidad supone tres hipótesis de trabajo:

"La primera hipótesis (...) es que la incertidumbre acerca del sentido y valor de la modernidad deriva no sólo de lo que separa a naciones, etnias y clases, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan. (...) No se trata sólo de estrategias de las instituciones y los sectores hegemónicos. Las hallamos también en la "reconversión" económica y simbólica con que los migrantes campesinos adaptan a sus saberes para vivir en la ciudad y sus artesanías para interesar a consumidores urbanos; cuando los obreros reformulan su cultura laboral ante las nuevas tecnologías productivas sin abandonar creencias antiguas, y los movimientos populares insertan sus demandas en radio y televisión. (...) La segunda hipótesis es que el trabajo conjunto de estas disciplinas puede generar otro modo de concebir la modernización latinoamericana: más que como una fuerza ajena y dominante, que operaría por sustitución de lo tradicional y lo propio, como los intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la heterogeneidad multitemporal de cada nación. Una tercera línea de hipótesis sugiere que esta mirada transdisciplinaria sobre los circuitos híbridos tiene consecuencias que desbordan la investigación cultural. La explicación de por qué coexisten culturas

étnicas y nuevas tecnologías, formas de producción artesanal e industrial, puede iluminar procesos políticos." [García C., 1992:14-15]" (R. Morales, 1994:88-89)

J. D.: Un comentario sobre los sueños. Encontré muy interesante lo referente a los sueños en los mapuche y una pregunta sería: ¿no habría una sociedad soñando sueños mapuche? ¿no habrán mapuches soñando sueños de una sociedad latinoamericana? Justamente es eso lo que hace que esos sueños sean tan seductores.

R. M: "Los sueños en el conjunto de la sociedad

Esta práctica [de interpretación colectiva de los sueños entre los Mapuche] fue importante en la época del contexto opresivo de la dictadura permitiendo vivir en él y a través de él; dicho de otra manera, los referenciales pre-capitalistas y pre-estatales que articulan la interpretación de sus sueños le permitieron dar un sentido a las vivencias producidas por el impacto de las medidas económicas y políticas del modelo de desarrollo capitalista impuestas por el gobierno militar.

En el caso de los Mapuches, para comprender las relaciones entre los sueños y la historia, nos ayudan mucho las formulaciones que Marshall Sahlins hace sobre la relación entre el mito y la historia. [Ver Sahlins, (1985) 1988] Es el nexo entre la coyuntura y la estructura lo que se puede encontrar, y se puede decir que a través de los sueños, en los cuales se aplican las categorías culturales, los mapuches interpretan la coyuntura haciendo la historia de sus acontecimientos. En los mapuches la violencia como componente de sus interrelaciones con otros grupos, fue interpretada en sus consecuencias negativas a través de la explicación de lo que hace mal, en la noción del "kalku", que es el origen de todas las enfermedades. Una dimensión privilegiada donde se encuentran las señales de los acontecimientos es la de los sueños. En la época de la dictadura, confrontados a un régimen violento, esta interpretación de la historia permitió significar la represión, o sea, resistir y sobrevivir a ella.

Así, la práctica de la socialización de los sueños entre los Mapuches, interpretada como el hecho de poner en común algunas dimensiones del mundo subjetivo individual, para constituirse como parte del subjetivo social del grupo, puede ser entendida como un recurso cultural de las estrategias de este pueblo, teniendo antecedentes desde épocas pre-colombinas. Esto fue así interpretado para el período de las dictaduras militares recientes en Chile y en Argentina, concluyendo que esta práctica posibilitó -junto a otras- una salud mental que dio integridad y continuidad a los grupos mapuches. Este carácter colectivo de las relaciones sociales, sería el sustrato que le permitiría, entonces, al pueblo Mapuche, hacer una elaboración de las implicaciones desintegrativas de las acciones de dominación. Y un recurso de cura, sanador de las consecuencias negativas en su salud mental, sería la elaboración colectiva de los sueños. ¿No es acaso "el sueño" hoy de muchos terapeutas, que ojalá por todas partes de la sociedad, y en todos los niveles se socializaran los traumas?" (R. Morales, 1994:85-86)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez B., Luis. 1971: "Reforma Agraria. Inquietud en La Frontera", en *Revista Ercilla* N° 1870. Santiago, Chile.

Bourdieu, Pierre. 1989: **O Poder Simbolico**. Difel, Lisboa, Portugal e Editorial Bertrand Brasil, Río de Janeiro, Brasil.

Cipriani, Roberto. 1988: "Biografia e Cultura- da religiao à política", en: **Enciclopédia Aberta de Ciências Sociais**, Nº 5. Edições Vértice, Sao Paulo, Brasil.

Elorrieta, Alicia. 1941: "**El Problema Indígena en Chile**". Memoria de Prueba para Licenciatura en Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Foerster, Rolf y Montecino, Sonia. 1986: **Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1900-1970)**. Ediciones CEM. Santiago, Chile.

Fuerzas Armadas y Carabineros de Chile, 1973: **Septiembre de 1973: Los cien combates de una batalla**, sin edición.

García C., Néstor. 1992: **Las Culturas Híbridas**. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, Argentina.

Ginzburg, Carlo. 1989: **A Micro-História e outros ensaios**. Difel, Lisboa, Portugal e Editorial Bertrand Brasil, Río de Janeiro, Brasil.

Halbwachs, Maurice. (1950)1990: **A memoria coletiva**. Edições Vértice, SP, Brasil

Marcus, G.E and Fischer, Michael M.J. 1986: **Anthropology as Cultural Critique**, University of Chicago Press, Chicago, USA.

Minvielle, Sandra y Zusman, Perla, 1995: "**Someter al indígena para fundar la nación. Aproximación a los argumentos que sustentaron la política de organización de colonias indígenas (1884-1885)**", trabajo presentado a un Encuentro realizado en Tucumán, Argentina.

Mauss, Marcel. (1923/24) (1950) 1974: "Ensaio sobre a dádiva", en **Sociologia e Antropologia. Volume II**. E.P.U e EDUSP. SP, Brasil.

Millas, Hernán. 1971: "Misión Chonchol. Intereses ocultos al gatillo", en **Revista Ercilla** Nº 1851. Santiago, Chile.

Morales Urra, Roberto. 1994. "**Elaboración étnico-cultural del poder hegemónico estatal**", Disertación de Magister en el PROLAM, Universidad de Sao Paulo, Brasil.

Sahlins, Marshall. (1985) 1988: **Islas de Historia**, Editorial Gedisa, Barcelona, España.

Taussig, Michael T. 1987: **Shamanism, colonialism and the wild man. A study in terror and healing**, University of Chicago Press, Chicago, USA.

Wolf, Eric. (1982) 1987. **Europa y la gente sin historia**. Fondo de Cultura Económica, México D.F., México.

PROBLEMAS DE LA INTERPRETACIÓN MODERNA DEL DEBATE INDIANO DEL SIGLO XVI^[469]

Hernán Neira^[470]

RESUMEN

Algunas interpretaciones del debate doctrinal sobre la condición del indio en el siglo XVI están realizadas partir de la noción que la modernidad histórico-filosófica tiene del concepto de "vasallaje", haciendo, por ejemplo de Las Casas, un "precursor" de la libertad moderna o de la independencia. Trabajos recientes en epistemología de la historia de América muestran la necesidad de revisar críticamente el significado de algunas nociones clave de la historiografía americana.

Resulta difícil comprender la situación jurídica del indio americano durante el siglo dieciséis y el sentido de sus reclamaciones por una intervención más directa de la corona sin establecer previamente las coordenadas epistemológicas de algunos conceptos usados habitualmente para referirse a dicho tema. Nociones como "indio", "ser humano", "sometimiento", "esclavo", "vasallo" o "libertad" significan cosas muy distintas en distintas épocas. No en vano Luciano Pereña ha recalcado el desconocimiento de la terminología jurídico-política de la época por parte de algunos estudiosos, como cuando por ejemplo se habla de "estado feudal", ya que, para Pereña, el feudalismo es una relación directa y personal entre el señor y los vasallos, relación que la intermediación del estado, que supone impersonalidad, interrumpiría^[471]. De ahí que, según él, cuando se habla del derecho del siglo dieciséis y, por lo tanto, de las relaciones jurídicas entre indios y españoles, no se pueda oponer directamente "estado feudal" a "estado moderno", pues si bien esta última expresión tiene sentido, la primera es una "contradictio in terminis", equivalente a decir "agua seca" o "día nocturno" (sic)^[472]. Sería vano enumerar los conceptos usados con una holgura contraria al rigor historiográfico y que, sin embargo, están en muchísimas obras sobre la historia de América, incluso en algunas de calidad. Sin embargo, podemos elegir uno de ellos, por ejemplo el de libertad, y hacer un análisis doctrinal, tomando en cuenta que dicho concepto no se perfila por sí mismo, sino en relación al concepto de obediencia, el cual, a su vez, se perfila, hoy, desde una perspectiva, desde una historia de la libertad. ¿Cuál? La moderna. Debemos preguntarnos entonces, ¿puede la libertad moderna comprender la "libertad" y, en consecuencia, la "esclavitud" del indio, vasallo de la corona?

ESCLAVOS Y VASALLOS

Muy sumariamente, es posible decir que desde la Edad Media hasta hoy las formas de obediencia legítima al poder han sido tres: la esclavitud, el vasallaje y la ciudadanía. De los dos primeros hablaremos a continuación; de la última hablaremos más adelante. La corona dio al indio el estatuto de vasallo y prohibió la esclavitud. Ahora bien, la filosofía y la práctica política de aquella y ésta época

[469] Aporte parcial a la investigación "La defensa de los indios en el s. XVI y la idea dieciochesca de derechos humanos", financiada por el Fondo Nacional de Investigación, Ciencia y Tecnología, Chile. Por "debate indiano" entendemos el debate doctrinal surgido en España durante el siglo XVI con motivo de la llegada de los europeos a América.

[470] Doctor en filosofía, profesor de la Universidad Austral de Chile y escritor. Acabó de publicar *A Golpes de Hacha y Fuego*, cuentos, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile 1995.

[471] E Las Casas, *De Regia Potestate / Del Derecho de Autodeterminación*, Estudio Preliminar por Luciano Pereña. C.S.I.C., edición crítica, Madrid 1984, p. XXII.

[472] *Ibid.* p. XXIII.